



Российская Федерация

Ямало-Ненецкий
автономный округ

НАУЧНЫЙ ВЕСТНИК

ВЫПУСК 9

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ ЯМАЛА**

САЛЕХАРД
2002 г.

Российская Федерация
Ямало-Ненецкий автономный округ

НАУЧНЫЙ ВЕСТНИК

Выпуск 9

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ ЯМАЛА**

САЛЕХАРД
2002 г.

Редакционный совет:

Артеев А.В. — заместитель губернатора автономного округа (председатель редакционного совета)

Акаёмов О.В. — заместитель начальника департамента ИСПИ администрации ЯНАО

Алексеев С.Е. — начальник отдела по координации научных исследований,
секретарь редакционного совета

Зенько А.П. — начальник отдела по работе с общественными,
национальными и религиозными объединениями департамента ИСПИ

Колесник В.Г. — начальник департамента информации
и социально-политических исследований администрации ЯНАО

Лаптандер С.В. — заместитель начальника департамента финансов

Выпуск 9

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ ЯМАЛА
2002 г.**

Редакционная коллегия выпуска:

Зенько А.П. — к. и. н., начальник отдела по работе с общественными,
национальными и религиозными объединениями департамента ИСПИ
(ответственный редактор выпуска)

Сязи А.М. — директор Научного центра гуманитарных исследований, к.и.н.

Лаптандер Т.Б. — ученый секретарь Научного центра гуманитарных исследований

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблемы изучения истории и этнической культуры коренного населения Ямало-Ненецкого автономного округа являются важной составной частью гуманитарного познания региона. В последние годы историко-культурологические исследования значительно активизировались. Этому способствует не только целенаправленная политика автономного округа, но и высокий уровень общественного интереса к подобным исследованиям.

В представляемый выпуск "Научного вестника" вошли тезисы докладов и материалы конференции "Ямальские гуманитарные чтения" 2000 года, а также специально подготовленные статьи. В публикациях представлены не только обширные эмпирические материалы, собранные исследователями в последнее время, но и попытки осмысления и обобщения фактологических данных. Конкретная тематика сборника достаточно разнообразна: историографическая характеристика деятельности североведов, лингвистические проблемы, современное состояние традиционной культуры коренного населения, древняя и новая история региона. Публикуемые материалы освещают такие актуальные в современной науке и краеведении проблемы, как первоначальное заселение территории Ямала, взаимоотношение представителей различных культур, развитие в регионе оленеводческой отрасли, особенности материальной и духовной культуры хантов и ненцев.

Авторский коллектив выражает надежду, что издание будет интересно не только специалистам, но также преподавателям, краеведам и всем, кто интересуется историей и культурой своего региона.

Редакционная коллегия

ВЗГЛЯД НА ИССЛЕДОВАНИЯ СЕВЕРЯН С ПОЗИЦИЙ НАУКОВЕДЕНИЯ

Н.В. Лукина

Науковедение зародилось в 1930-х гг., а с 1960-х гг. оформилось в самостоятельную отрасль исследований. Науковедение изучает закономерности функционирования и динамику научной деятельности, взаимодействие науки с другими сферами материальной и духовной жизни общества.

Наука — сфера человеческой деятельности, функция которой — выработка и теоретическая систематизация знаний о действительности. Наука включает как деятельность по получению нового знания, так и ее результат — сумму знаний, лежащих в основе научной картины мира. Непосредственные цели науки — описание, объяснение и предсказание процессов и явлений действительности на основе открываемых наукой законов.

Наука как форма и сфера человеческой деятельности имеет свои особенности. Наука выступает как специфическое производство, качественно отличающееся от других видов общественного производства по ряду признаков. Во-первых, она отличается целью. Если целью материального производства выступает создание материальных благ, а искусства — художественных ценностей, то научная деятельность нацелена на производство новых объективных знаний о мире и человеке. Цели науки имеют во многом вероятностный характер, научная деятельность отличается значительной неопределенностью в отношении научных результатов.

Во-вторых, наука отличается от других видов общественного производства своей продукцией, результатами научной деятельности. Если одни и те же продукты материального производства создаются тысячами, то продукты научной деятельности неповторимы. Определяющий критерий эффективности науки — новизна знаний. В научном исследовании важную роль играет установка на постоянный рост знания, получение нового знания.

В-третьих, наука отличается своими средствами производства. Орудия научной деятельности своеобразны, это инструменты познающего мышления,

методы научного познания, то есть приемы и операции, которые используются в науке. К ним относятся наблюдения, эксперимент, измерение, моделирование, различного рода сравнения, классификация, рассуждения по аналогии, выдвижение гипотез, использование теорий, анализ (разложение целого на части) и синтез (воспроизведение целого), индукция (восхождение в мысли от частного к общему) и дедукция (движение мысли от общего к частному).

Зародышевые формы научного познания возникли в недрах и на основе обыденного познания, а затем отпочковались от него. Научное знание не отрицает обыденное знание, нужны оба. Знание становится научным, когда оно достигает некоторого, достаточно высокого уровня развития, порога научности.

Основные отличия науки от обыденного познания следующие.

Наука имеет дело с особым набором объектов реальности, не сводимых к объектам обыденного опыта, они имеют идеальный характер.

Наука хотя и пользуется естественным языком, но может только на его основе описывать и изучать свои объекты. Во-первых, обыденный язык приспособлен для описания и предвидения объектов, вплетенных в наличную практику человека (наука же выходит за ее рамки); во-вторых, понятия обыденного языка нечетки и однозначны, их точный смысл чаще всего обнаруживается лишь в контексте языкового общения, контролируемого повседневным опытом. Наука же не может положиться на такой контроль, поскольку она преимущественно имеет дело с объектами, не освоенными в обыденной практической деятельности. Чтобы описать изучаемые явления, она стремится как можно более четко фиксировать свои понятия и определения.

Еще один существенный признак, отличающий научное знание от продуктов обыденной познавательной деятельности людей, — системность и обоснованность.

Научное исследование существенно отличается от обыденного познания и методами познавательной деятельности (они названы выше).

Наконец, занятие наукой требует особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научного исследования, обучается методами и приемами оперирования с этими средствами. Включение субъекта в научную деятельность предполагает также и усвоение определенной системы ценностных ориентаций и целевых установок, специфических для науки.

Одна из основных установок — поиск объективной истины.

В науке различают два уровня исследований — эмпирический и теоретический. Эмпирическое исследование направлено непосредственно на изучаемый объект и реализуется посредством наблюдения и эксперимента. Теоретическое исследование концентрируется вокруг универсальных законов и гипотез.

Итак, выше были названы и кратко охарактеризованы основные признаки и аспекты науки как сферы человеческой деятельности. Каждый из них может быть рассмотрен применительно к деятельности того коллектива, который отмечает свое первое десятилетие; имеется в виду Научный центр гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа. В данном сообщении я остановлюсь на одном, но самом важном критерии эффективности науки — получении нового знания.

В начальный период становления нашего научного коллектива важно было определиться с тематикой предстоящих исследований, выбрать наиболее изученные и наиболее перспективные направления. Поскольку я была приглашена сюда работать в качестве научного руководителя коллектива, мне пришлось участвовать в этом процессе. После многократных собеседований с начинающими научными сотрудниками я убедилась, что некоторые из них обладают такими глубокими знаниями традиций своего народа, которые, будучи опубликованными, приведут к информационному взрыву, по крайней мере, в этнографии. Сейчас, по прошествии одного десятилетия, я бы не сказала, что такой взрыв произошел. Но можно определенно констатировать, что в науку влился мощный поток нового знания. Высказывания об этом мне неоднократно приходилось слышать на конференциях, где выступали северяне,

на заседаниях диссертационных советов, где они защищали диссертации. В Научном центре гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера (г. Салехард) этот поток нового знания включает несколько направлений, отражающих разные аспекты, компоненты этнической культуры. Каждое из направлений представлено двумя-тремя научными сотрудниками, которые работают индивидуально и независимо от других; в моем выступлении они объединены лишь тематически. Можно надеяться, что в будущем появятся и коллективные исследования.

По результативности первым следует назвать направление, изучающее декоративное искусство народов Севера, или орнаментоведческое направление. Его уверенно и целеустремленно ведет А.М. Сязи, весьма значим также вклад О.М. Рындиной.

А.М. Сязи в своих статьях, опубликованном альбоме “Декоративно-прикладное искусство хантов Нижней Оби”, защищенной кандидатской диссертации и подготовленной на ее основе монографии ввела в научный оборот огромный массив новых данных о декоративных традициях самых северных групп хантов. Прежде об этом в специальной литературе встречались лишь единичные упоминания. Новизна работ А.М. Сязи заключается также в том, что она подробнейшим образом характеризует локальные особенности орнаментации. Это очень важно для решения вопросов происхождения и формирования этноса, ибо орнамент несет в себе, пожалуй, больше всего исторической информации. С моей точки зрения, творческая мысль А.М. Сязи направлена главным образом на выявление взаимосвязи между вещью и ее декором, поэтому я предложила назвать ее монографию именно в этом ключе: “Орнамент и вещь в культуре хантов”.

О.М. Рындина, будучи научным сотрудником Томского государственного университета и одновременно Научного центра, завершила в эти годы и защитила докторскую диссертацию, посвященную генезису орнамента обских угров и самодийцев. Ее обобщающий труд дал новое знание, в частности, в соответствии и специфике декоративных традиций, с одной стороны, хантов и манси, с другой — ненцев и селькупов. Кстати сказать, на этом примере можно четко раскрыть отличие научного знания от обыденного. О.М. Рындина выполнила для Научного центра еще одну значительную работу — перевела на русский язык (с немецкого) монографию финской исследовательницы Т. Вахтер “Орнаментика обских

угров". Рукопись хранится в Научном центре. У желающих есть возможность получить информацию из этого источника.

Второе по достигнутым результатам направление можно назвать многоаспектным. Его представляют Г.П. Харючи, В.Ю. Вануйто, С.И. Ириков, которые в своих исследованиях стремятся отразить разные стороны народной культуры ненцев, селькупов; для В.Ю. Вануйто характерен и исторический уклон с охватом более широкой территории. Здесь наибольших успехов достигла Г.П. Харючи. Монография "Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа", написанная ею совместно с В.П. Петровой, является первой работой, где этническая история этого народа дана в сочетании с гражданской историей определенной части России. Г.П. Харючи написала и защитила кандидатскую диссертацию "Традиции и инновации в этнической культуре ненцев (вторая половина XX века)". Объектом ее исследования стали современные процессы в развитии культуры ненецкого этноса, еще не нашедшие отражения в работах других авторов. Г.П. Харючи идет буквально по горячим следам событий последних лет. Она впервые подробно анализирует поселково-городскую культуру потомков оленеводов, рассматривает проблему участия национальной интеллигенции в сохранении и развитии этнических традиций — здесь у Г.П. Харючи несомненный приоритет не только у ненецеведения, но и в сибиреведении в целом.

В.Ю. Вануйто завершила работу над рукописью пока еще не опубликованной книги "Очерки истории и культуры народов Березовского края Обско-го Севера XVIII—XX вв.". Новое знание, представленное в ее работах, относится главным образом к проблеме: христианство и народы Северо-Западной Сибири. В.Ю. Вануйто использует в своих работах много новых архивных документов.

С.И. Ириков ввел в научный оборот новые данные о традиционной культуре своего народа — селькупов. Здесь ценится каждая крупица нового знания, так как об этом народе этнографы знают слишком мало и возможности познания уменьшаются с каждым днем.

К третьему направлению относятся исследования сакральной сферы жизни народов Севера. Оно представлено Л.А. Ларом, Н.М. Талигиной, Н.В. Лукиной. Л.А. Лар в годы своей работы в Научном центре заложил основу своего будущего творческого пути, объединив искусство и науку, что уже само по себе является новаторством. Одну из своих первых ста-

тей, выполненных в Научном центре, Л.А. Лар назвал "Боги и шаманы Ямала". Так была сформулирована проблема, которой он позднее, уже работая в Тобольске, посвятил и опубликованную монографию, защищенную кандидатскую диссертацию.

Н.М. Талигина углубленно исследует обряды жизненного цикла сынских хантов, этому посвящена ее близкая к завершению кандидатская диссертация. Новизна ее работы заключается и в использовании информации, не известной ранее этнографической науке, и в постановке задачи — проследить внутренние связи между обрядами, связанными с рождением человека, с созданием семьи и с уходом в мир иной. Многие вопросы, которым посвящены статьи Н.М. Талигиной, вообще впервые стали предметом исследования угроведов (обряд сватовства, потусторонние субстанции человека и др.).

К этому же направлению я отношу свои переводы с немецкого языка и публикацию двух книг финских исследователей: 1) К.Ф. Карьялайнен. Религия югорских народов. Т. 3 (первый и второй тома переведены и опубликованы мною по линии НИИ обско-угорских народов, г. Ханты-Мансийск); 2) Т. Лехтисало. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Надеюсь, что выход этих книг на русском языке принес большую пользу этнографам, так как дал им в руки огромный объем недоступной ранее информации.

Следующее направление работы Научного центра связано с изучением оленеводства — в его народном, традиционном варианте (а не совхозном). Мне не раз приходилось отмечать парадоксальность ситуации, когда дискутируется проблема происхождения оленеводства при отсутствии достаточных данных о самом западносибирском оленеводстве. Сотрудники Научного центра — З.И. Рандымова и П.И. Тыликов своими статьями вносят в науку новое знание по исследованным ранее в этнографии вопросам. Например, П.И. Тыликов первым опубликовал статью о тамгах оленеводов, он же подготовил рукопись очерка о системе оленеводства хантов р. Сыня.

Статьи З.И. Рандымовой посвящены неизученным вопросам оленеводства хантов другого региона — Полярного Урала. Особенно ценны ее публикации по оленеводческой культуре и связанной с нею лексике. На этой основе должна быть построена готовящаяся кандидатская диссертация З.И. Рандымовой.

Наконец, нужно назвать направление, которое сформировалось в Научном центре позже других, —

изучение языка и фольклора. Исследование глагольного словообразования хантыйского языка ведет С.И. Вальгамова, которая завершила кандидатскую диссертацию и готовится к ее защите. Научная новизна данной темы в глубинном исследовании одного из диалектов — шурышкарского, который не изучен и во многих других отношениях.

Новые записи ненецкого фольклора были сделаны Я. Ядне, Р. Сэротетто, А.М. Янгасовой. Главным результатом работы этого направления является подготовка к изданию рукописи А.М. Янгасовой “Ненецкие сказки и эпические песни” на ненецком языке. Новизна ее в том, что тексты — как публиковавшиеся ранее, так и новые записи разных собирателей — тщательно выверены в отношении правильности написания. Записи по хантыйскому фольклору велись с участием фольклористки Е. Шмидт, они хранятся в Научном центре.

Каковы ближайшие исследовательские планы нашего коллектива?

Конечно, должны быть доведены до логического конца неопубликованные пока рукописи и незащищенные пока диссертации — те, что были названы выше.

Из числа новых проектов самым крупным и наиболее подготовленным является двухтомный альбом “Узоры северного сияния”. Руководитель проекта — А.М. Сязи. В альбом войдут материалы по декоративному искусству ненцев, селькупов, хантов, коми, проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе. Готовится к переизданию книга В.П. Петровой, Г.П. Харючи “Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа”. Кроме того, Г.П. Харючи планирует подготовить на основе своей кандидатской диссертации индивидуальную монографию. Идет авторская работа Н.М. Талигиной над альбомом “Сыня — жизнь и традиции”. Сотрудники Научного центра участвуют в подготовке “Энциклопедии Ямало-Ненецкого автономного округа”.

Наконец следует сказать о совсем новых научных темах и их исполнителях, появившихся в нашем коллективе в этом году. Т.Б. Лаптандер завершает работу над кандидатской диссертацией “Сравнительная антропонимия коми и ненецкого языков”. В.И. Таргупта готовится к разработке почти не изученной темы — о танцевальных традициях хантов. Приход молодых кадров особенно радует, так как без них нет будущего у любого научного коллектива. ❖

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАБОТ ИНСТИТУТА ВОЗРОЖДЕНИЯ ОБСКО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

М.А. Лапина

Научно-исследовательский институт возрождения обско-угорских народов образован в ноябре 1991 года.

В институте имеется 4 отдела:

отдел социально-экономических проблем;

отдел мансийского языка, литературы, фольклора и этнографии;

отдел хантыйского языка, литературы, фольклора и этнографии;

окружной фольклорный фонд (на правах отдела).

Основными направлениями работы института являются исследования по экономике развития традиционных видов хозяйства и местной промышленности, изучение обычного права, этноэкологии.

По филологии исследуются фонетический и грамматический строй, лексика, терминология обско-угорских языков, вопросы совершенствования письменности, обско-угорская литература.

По истории и этнографии изучается история Югорского края, вопросы сохранения и выживания этносов округа, мировоззрение и культура обско-угорских народов, вопросы этнопедагогики и этнопсихологии.

По фольклору осуществляется сбор и хранение, изучение и публикация произведений устного народного поэтического творчества хантов, манси, лесных ненцев, а также вопросы историографии фольклора обских угров.

С созданием Научно-исследовательского института возрождения обско-угорских народов, научных фольклорных фондов появилась возможность научного изучения этнических процессов, этногенеза, социального устройства, родных языков, фольклорных традиций и т. д.

На современном этапе сформировалась целая плеяда ученых из числа хантов и манси, которые, опираясь на знание традиционной культуры, собирают, изучают, анализируют явления, зачастую скрытые от постороннего наблюдателя.

На сегодняшний день в институте работают 27 научных сотрудников, из них 2 доктора наук, 5

кандидатов наук, в аспирантуре и докторантуре обучаются 6 научных сотрудников.

Институт гордится ученым с мировым именем, заслуженным деятелем науки, доктором филологических наук Е.И. Ромбандеевой, кандидатом исторических наук Т.А. Молдановой и другими.

НИИ ВОУН работает согласно утвержденному перспективному плану научно-исследовательских работ. Всего разрабатывается 25 тем научно-исследовательских работ. В 1999 году завершены 3 плановые темы выходом монографий "Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис" Т.А. Молдановой, "Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов" Т.А. Молданова и "Современный взгляд на народную медицину Севера" (В.И. Хаснулин, В.Д. Вильгельм, Г.А. Скосырева, Е.П. Поворзнюк).

Издано 12 трудов научных сотрудников института. Это переводы с немецкого Н.В. Лукиной: А. Алквист "Среди хантов и манси", А. Каннисто "Статьи по искусству обских угров", работы М.А. Лапиной "Фольклор Тэк ех", Р.Г. Решетниковой "Игры и игрушки обско-угорских народов" и др.

С 1996 года научные сотрудники включились в работу над изданием "Энциклопедии Ханты-Мансийского автономного округа". Всего подготовлено 255 статей различного содержания. Редакционной коллегией подготовлено и выпущено 3 тома "Энциклопедии Ханты-Мансийского автономного округа".

Фундаментальной научно-исследовательской работой института является создание хантыйского и мансийского фольклорных томов 60-томной серии "Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока" по плану сектора фольклористики Института филологии СО РАН (составители Е.И. Ромбандеева, Т.А. Молданова, Т.А. Молданов). Совместно с В.М. Кулемзиным, Н.В. Лукиной наши ученые участвуют в подготовке тома "Хантыйская мифология" в серии "Мифология уральских народов", которая готовится к выпуску в Финляндии.

В 1999 году сотрудники института приняли участие в 16 научных конференциях и семинарах, где прочитано 36 докладов и сообщений. Это такие конференции, как "Ханты и манси на пороге III тысячелетия: Опыт. Проблемы. Развитие." (г. Ханты-Мансийск), "Природные и интеллектуальные ресурсы Сибири" (г. Омск), "III Конгресс этнографов и антропологов России" (г. Москва), "II Всероссийский конгресс финноугроведов" (г. Саранск) и др.

В институте работает постоянно действующий научный семинар, на котором заслушиваются и обсуждаются доклады молодых научных сотрудников.

В 1999 году согласно Постановлению губернатора округа (№ 171 от 14.04.99 г.) НИИ ВОУН утвержден основным разработчиком "Программы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера на 2001–2010 гг.". Основной объем работы выполняется сотрудниками отдела социально-экономических исследований (рук. Т.Г. Харамзин).

В институте традиционным стало проведение "Югорских чтений" по теме "Традиционная культура обско-угорских народов: наука и практика".

Научные сотрудники принимают участие в практической работе по сохранению традиций и культуры угорских народов, участвуют в семинарах по традиционному искусству, в проведении "Медвежьих игрищ", читают лекции в учебных заведениях, являются научными руководителями курсовых и дипломных работ, работают в выездных детских стойбищах в летний период.

НИИ сотрудничает с научными институтами городов: Санкт-Петербург, Томск, Новосибирск, Тобольск, финно-угорскими научными центрами городов: Йошкар-Ола, Саранск, Сыктывкар, Салехард и с научными фольклорными архивами Белоярского и Березовского районов. Также институт сотрудничает с научными зарубежными учреждениями Венгрии, Финляндии. Институт сотрудничает с Японским центром по сохранению культурных ценностей. Научные сотрудники нашего института Т.А. Молданова, Т.А. Молданов читали лекции в научных центрах городов Токио, Осака, Сидзуока, Саппоро. Фольклорным фондом института было продолжено совместное сотрудничество с этим же центром Японии по вопросам изучения "Медвежьих игрищ" обских угров.

На основе договора с Марийским университетом ученые института повышают квалификацию на курсах в данном вузе.

Группа научных сотрудников НИИ ВОУН готовится к обучению на летних курсах по финно-угроведению и финскому языку при МарГУ в г. Йошкар-Оле.

Ученые нашего института приняли участие на IX Международном финно-угорском конгрессе, который состоялся в 2000 году в г. Тарту в Эстонии.

Также институт заключил договор о сотрудничестве с Научным центром гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа. Совместная работа только усилит наши исследования в области языка, фольклора, этнографии угорских народов, которые станут достоянием всего человечества. ❖

РУССКИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ БРОНЗЫ НА СЕВЕРЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

О.В. Малоземова

В середине 80-х годов в Лабораторию археологических исследований Уральского государственного университета была передана коллекция старинных предметов, собранных на южном Ямале в среднем течении реки Хадытаяха. На участке берега, протяженностью в 10 километров, были зафиксированы наземные погребения, причем где-то было лишь одно захоронение, где-то отмечено кладбище из десятков могил. Вещи собраны в пяти пунктах. Взят был не весь инвентарь, обнаруженный там, а только предметы, разбросанные на поверхности и происходившие, видимо, из разрушенных хальмеров. Планы памятников не снимались, отсутствует фотофиксация. Эти обстоятельства несколько снижают ценность коллекции как археологического источника для изучения погребального обряда. Но для изучения материальной культуры коренного населения западносибирского Севера, его торговых контактов и художественных пристрастий она имеет большое значение.

Предметы, составляющие коллекцию, не являются уникальными для Западной Сибири. Комплекс находок, за редким исключением, аналогичен археологическим материалам могильников, раскопанных в 1909 г. недалеко от Обдорска (Салехарда). Могилы, исследованные С.И. Руденко близ устья р. Полуй, были отнесены им к середине XIX в. (Руденко, 1914). Относительно датировки могильника на о. Халас-Пугор, раскопанного Д.Т. Яновичем, существует два мнения. В.А. Могильников датировал эти материалы XVII–XVIII вв. (Могильников, 1964, с. 268). О.А. Мурашко и Н.А. Кренке, обстоятельно проанализировав “остяцкую” коллекцию Д.Т. Яновича, пришли к заключению, что захоронения на могильнике Халас-Пугор совершались в течение XIX века, вплоть до его конца. Точно установить, имеются ли среди раскопанных погребений захоронения, совершенные в конце XVIII в., по их мнению “не представляется возможным при современном уровне наших знаний материальной культуры” (Мурашко, Кренке, 1993, с. 91).

В коллекции, происходящей с ямальских хальмеров, представлены бытовые предметы (медная посуда, железный наконечник хорей), бронзовые украшения (пряжки для мужских и женских поясов, цепочки, пронизки и подвески различных типов, пуговицы, колокольчики и др.). Определенную датировку имеют два предмета. Турецкая монета в 2 куруша, отчеканенная в период правления Махмеда IV Османа в 1623–1640 гг., и клинок шпаги, которому можно найти широкие аналогии в русском оружии XVII–XVIII вв., но не позднее конца XVIII века. Шпаги с подобными клинками появились на вооружении русской армии в связи с созданием в 30-х гг. XVII в. полков “нового строя”. В конце 50-х начале 60-х гг. XVII в. первые полки “нового строя” появились за Уралом — солдатский и рейтарский Тобольские полки. После реформы Павла I (1796 г.) произошла унификация оружия, на всех клинках появились желобки. Оружие неуставного образца было запрещено носить при мундире. Снятое с вооружения армии русское оружие различными путями попадало к коренному населению Сибири. Однако приведенные рассуждения не могут служить аргументом при датировании всей коллекции, так как в районы Крайнего Севера эти предметы могли попасть в более поздние периоды.

Ямальская коллекция замечательна тем, что в ней в большом количестве представлены бронзовые медальоны, изготовленные в технике сплошного плоского литья, в большинстве своем гладкие с одной стороны и покрытые рельефным изображением с другой. Подобные предметы не раз удостаивались внимания исследователей древностей Сибири. Упоминались они в трудах О. Финша и А. Брема, В.И. Анучина, С.К. Патканова, А.А. Дунина-Горкавича, С.И. Руденко. Наиболее полному специальному анализу подверг эту категорию металлической пластики А.П. Окладников в связи с публикацией и интерпретацией “медали из низкопробного серебра с изображением кентавра в короне, воо-

руженного булавой и четырехугольным щитом”, найденной на острове Фаддея в составе инвентаря русской торгово-промышленной экспедиции начала XVII в. (Окладников, 1948, 1950, 1951). Автор не только собрал и обобщил весь корпус аналогичных по сюжету и стилю исполнения зеркаловидных подвесок, известных к тому времени. Он картографировал эти материалы (главная область их распространения — север европейской части России и Северо-Западная Сибирь, единичные экземпляры известны из районов Восточной Сибири и Центральной России), привел различные сведения о функциональном назначении этих предметов (подвешивались сзади к женским меховым шапкам, носились на груди как украшение костюма, использовались в погребальной и культовой практике), обозначил хронологические рамки широкого распространения бронзовых зеркал с кентаврами Сибири (XVI—XIX вв.). Рассматривая истоки и трансформацию формы изделия, сюжета и стилистических деталей декора, А.П. Окладников пришел к выводу, что “бронзовые зеркала с кентаврами ... имели своим источником творчество старинных русских мастеров, которые сумели широко использовать находившийся в их распоряжении богатый и разнообразный художественный материал — как русский, так и восточный в соответствии с бытовыми традициями и вкусами коренного сибирского населения” (Окладников, 1950, с. 172).

В работах А.П. Окладникова в первую очередь внимание обращалось на бляхи с изображением крылатых кентавров с атрибутами царской власти. Но бляхи с кентаврами не идентичны (рис. 1—3). Существуют различия, как в сюжете, так и в оформлении. По сюжету их можно разделить на две группы (табл. 1):



Рис. 1. Бронзовый медальон с изображением крылатого кентавра с атрибутами власти

Таблица 1

Крылатый кентавр с жезлом и щитом			Крылатый кентавр, стреляющий из лука	
Детали сюжета			Детали сюжета	
Крылья широко распахнуты			Крылья сложены за спиной	
На голове корона			На голове корона	На голове островерхая шапка
Кайма			Кайма	
Поперечные насечки между двумя валиками			Поперечные насечки между двумя валиками	Поперечные насечки, ограниченные с внешней стороны валиком, с внутренней — окружностью из псевдозерни
Основной фоновый орнамент			Основной фоновый орнамент	
Шестилучевые розетки	Пальметки, расходящиеся из ромбического центра	Стилизованный древовидный	Растительные завитки	Растительные завитки
Несюжетные детали на орнаментальном поле			Несюжетные детали на орнаментальном поле	
Полусферический бугорок со сквозным поперечным каналом — ушком	Нефункциональный бугорок	Нефункциональный бугорок	Нефункциональный бугорок	Нефункциональный бугорок почти незаметен
Приспособления для крепления			Приспособления для крепления	
Отверстия на кайме, парные сверху и снизу	Отверстия на кайме, чаще парные, могут быть и сверху, и снизу, и с боку	Отверстия на кайме, чаще парные, сверху	Одно на кайме отверстие сверху	Специальное округлое ушко



Рис. 2. Бронзовый медальон с изображением крылатого кентавра-стрельца (вариант 1)



Рис. 3. Бронзовый медальон с изображением крылатого кентавра-стрельца (вариант 2)

Менее известны медальоны, на которых изображен всадник на лошади с жезлом в руке. На них обратил внимание Я.А. Яковлев в связи с находкой бляхи с таким сюжетом в погребении первой половины XIX века Негодского грунтового могильника (Яковлев, 1992). В своем исследовании он значительно по-

полнил корпус источников за счет предметов, выявленных в последние годы. Исследователем была высказана мысль о постепенной трансформации образа кентавра, чуждого для сознания коренного населения Сибири, в образ всадника. Он отметил несомненное сходство русских всаднических изображений с образами описываемых медальонов, но вместе с тем указал на глубокую древность мотивов коня и всадника в изобразительном искусстве обских угров. Популярность изображений всадника и кентавра у хантов и манси Я.А. Яковлев, вслед за А.П. Окладниковым и В.А. Могильниковым, объясняет существованием в обско-угорской среде культа Мир-Сусне-Хума, всадника на крылатом коне (Яковлев, 1992, с. 60). Хотя не совсем понятно, почему эти исследователи связывали предметы, найденные, прежде всего, в районах традиционного проживания ненцев и северных хантов, с именем персонажа мансийского пантеона. "Наблюдающие за миром", разъезжающие между небом и землей на белолобом крылатом коне, существовали и в ненецкой традиции (Яв'Мал), и в хантыйской (Орт ики). Два хантыйских бога Ортик и Мастерко, определяемые как старший и средний братья Яв'Мала, причислялись к ненецкому пантеону на правах проводников Яв'Мала в южные края. Они же выступали идеологическим обоснованием союза ненцев с северными хантами. Яв'Мал, соответственно своей международной миссии, был наделен знаками воинственности: саблей и военным мундиром (Головнев, 1995, с. 445). Конечно, образ и манера поведения Яв'Мала открывает в нем черты, свойственные Мир-Сусне-Хуму, но для низовьев Оби именно Яв'Мал играл главную роль. И если всаднический образ на медальонах связан с культовым сюжетом, то в этих районах в нем скорее видели Яв'Мала.

Кроме описанных сюжетов, в ряде публикаций, посвященных мировоззренческим темам или костюму северных народов, упоминаются медальоны с изображением птиц.

Известна еще одна оригинальная подвеска, на ней изображена сцена охоты на медведя с луком. К сожалению, в публикации приведена не очень четкая фотография, а детального описания медальона нет (Хомиц, 1995, с. 257, рис. 58).

Сюжеты, изображенные на двух ямальских медальонах, до сих пор либо оставались не опубликованными, либо не были известны исследователям. Приведу их подробные описания.

Изображение на одной ямальской бляхе можно рассматривать как своего рода "зарисовку с на-

туры" (рис. 4). В литературе лишь однажды упоминается бронзовая медаль с изображением "сцены охоты на белку с луком и стрелами". Происходит этот раритет из могил, раскопанных Д.Т. Яновичем в дельте Оби между Обдорским и р. Щучьей в 1909 г. (Окладников, 1950, с. 145), правда, из текста не совсем понятно, сколько подобных медалей было найдено.



Рис. 4. Бронзовый медальон с изображением сцены охоты

Известна бляха с таким изображением из собрания Ямало-Ненецкого окружного краеведческого музея (ОФ, 9242). Ямальская подвеска со сценой охоты — это массивная круглая бляха диаметром 8,5 см, гладкая, неполированная с одной стороны и имеющая рельефное сюжетное изображение, вписанное в круг, с другой. По окружности медальон оформлен широким бордюром из коротких поперечных насечек, заключенных между двумя валиками. Вверху на бордюре имеется одно небольшое круглое сквозное отверстие. Медальон отлит в плоской односторонней форме с невысоким рельефом. С левой стороны изображена фигура охотника, стоящего в пол-оборота. Лицо безбородое, отчетливо моделированное. На нем хорошо виден широкий нос, глаза, широкие скулы, округлый подбородок. На голове шапка, из-под которой сзади выбиваются волосы. Охотник одет в короткую, до колен, одежду. В руках у него большой, почти в рост человека, сильно изогнутый лук с настороженной стрелой. Стрела направлена в сидящего на дереве зверька, у которого острая мордочка, острые уши и пушистый

длинный хвост. Внизу под деревом на спине с поднятыми вверх лапками лежит еще один такой же зверек, видимо, уже убитый охотником. Фоном для изображения является стилизованный растительный орнамент.

Другая подвеска медальонного типа, диаметром 8,4 см, имеет на лицевой стороне сюжетное изображение. На обратной — три пары концентрических окружностей (рис. 5).



Рис. 5. Бронзовый медальон с изображением оленя

Центральное поле лицевой стороны занимает фигура животного, выполненная в барельефе. Свободное пространство заполнено растительным узором, выполненным в технике углубленного рельефа. По окружности подвеска оформлена бордюром, состоящим из едва заметного желобка и гладкого валика. Концентрические окружности на оборотной стороне исполнены в технике углубленного рельефа. Вверху находится округлое ушко для подвешивания. В целом изделие выполнено тщательно и с технической стороны не имеет изъянов. Не приходится сомневаться и в художественных способностях исполнителя, о них свидетельствует затейливый растительный орнамент: древовидные и травянистые побеги, точно вписанные в заданную форму подвески. Центральный образ — профильная фигура оленя, обращенная вправо. Силуэт предельно прост: туловище с длинной шеей и коротким хвостом, две передние и две задние ноги,

удлиненная голова, на которой отмечены глаз и рот, высокие ветвистые рога. Изображение не отличается выраженной видовой характеристикой, особенно, если предполагалось изобразить северного оленя. При всей тщательности исполнения мастер не сумел передать наиболее типичные черты, присущие этому представителю северной фауны. И постановкой ног, и общей линией профиля, и формой рогов этот образ значительно удален от оригинала. Силуэт животного нарушен и в центральной части туловища: нет характерного излома линии спины на месте лопаток, отсутствует клок волос на шее (подгривок), вместо копыт почти человеческие ступни. Изображение носит черты наивного реализма, особенно это проявляется в том, как исполнитель трактует рога. Они совершенно не "оленьи" — короткие отростки отходят вверх и в стороны от основного ствола как ветки деревьев. Довольно далекое сходство с оригиналом может объясняться, на мой взгляд, тем, что мастер недостаточно знаком с объектом своего творчества. У представителей народов, в жизни которых олень играет важную роль, этот образ запечатлевается в сознании с детства. Жители Севера имеют возможность наблюдать оленя в различные периоды его жизни, в разное время года, на отдыхе, во время перекочевков. Они в совершенстве изучили все его особенности, повороты тела, характерные извилины рогов, походку, повадки. Этнографы отмечают у них острую наблюдательность, исключительно развитую зрительную память. Эти качества не позволят упустить при изображении одного из центральных образов северного искусства значительные детали, создающие, по сути дела, этот образ.

Несмотря на отдельные недочеты в трактовке деталей, сюжеты, изображенные на этих двух медальонах, более близки северному человеку. На них не далекий возвышенный образ крылатого существа, а совершенно простая и понятная картинка из жизни. Целостности сюжета ничто не нарушает, центральный бугорок, типичный для зеркаловидных блях с кентаврами, отсутствует. Налицо продолжение эволюционной цепочки, начало которой отметил Я.А. Яковлев, предположив постепенную трансформацию образа кентавра в образ всадника. Вопрос в том — где, когда и почему происходит трансформация в сюжете и форме изделия. Возможно, происходило это по мере приближения ремесленников к потребителю, когда мастера все более принарабливались к вкусам коренного сибирского населения и старались выполнять их заказы. Охота всегда была

важнейшей отраслью хозяйства северных народов. И совершенно понятно стремление охотника-северянина запечатлеть в наглядной форме свою трудовую деятельность и в то же время удовлетворить эстетические запросы, заказав мастеру-литейщику "портрет в интерьере". Эти заключения выглядят более обоснованными с учетом информации письменных источников.

В документах XVII века, описывающих фискальные экспедиции Российского государства, среди "мелочных товаров" неоднократно упоминаются "зеркальца" или "зерколишки", которые сотнями штук доставлялись в Сибирь русскими первопроходцами (РГАДА. Ф. 214. № 18; Бударин, 1952, с. 41). К сожалению, из-за отсутствия в документах описаний товаров, трудно прямо отождествить упомянутые изделия и зеркаловидные бляхи с кентаврами.

Постепенно ситуация в Сибири менялась. Среди переселенцев, осваивавших новые российские земли, велика была доля ремесленников. В пользу развития местного меднолитейного промысла говорят факты, отраженные в таможенных документах города Тобольска. Если в самом начале освоения Сибири в числе "русских" товаров на Тобольский рынок поступали медные кольца и серьги, медные и оловянные перстни, то позже 1639/40 гг. ювелирные украшения в Тобольск из других городов уже не поступали (Вилков, 1967, с. 62). Судя по Томским таможенным документам, изделия из меди и олова совершенно исчезли из числа привозимых в Томск товаров после 1653 г., а вместо них стало ввозиться сырье — медная проволока, прутковое и другое олово (Люцидарская, 1974, с. 74). Нужды населения удовлетворяли свои ремесленники, численность которых неуклонно росла. В Описании Тобольского наместничества, составленного в 1789—1790 гг., говорится, что "в Тобольске сильные производят разные художества и ремесла, при каковых ... в тобольском цеху состоит: ... медников отливной котельной работы 11, оловянных 8, ... Меднаяковка, состоящая в разных нужных поваренных посудах, выделяется в Тобольске в немалом количестве, из сего же металла, как чеканной в больших, так равно и литой в малых штука работы производится немало и вещи изрядно делают" (Описание..., 1982, с. 249, 301).

В течение следующего столетия тенденция сохранялась. Медные изделия в больших количествах привозились из-за Урала и продавались на ярмарках. Кроме того, промысел велся уже практически на террито-

рии потребителя. Многие авторы начала XX века сообщают об изготовлении мастерами-медниками отливок по старинным образцам для северных инородцев. Известно о существовании меднолитейного промысла в Тобольске — мастерская поляка (Патканов, 1999, с. 140) и медника Степанова (Дунин-Горкавич, 1996, с. 125) и даже в Березове — мастерская Михаленко (Скалозубов, 1907, с. 7–8; Дунин-Горкавич, 1996, с. 125). В этих мастерских изготавливали различные предметы быта и медные латунные бляхи, которые ханты и манси нашивали на свою одежду как украшения. Причем все авторы отмечают, что производство велось по заказу и описаниям заказчиков. Конечно, продолжали изготавливать такие украшения и в западных районах, где было немало меднолитейных центров, таких например, как в селе Кимжа Мезенского уезда Архангельской губернии (Хомич, 1995, с. 131). Интересные сведения содержат публикации современного исследователя декоративно-прикладного искусства народов Коми Л. С. Грибовой. В ходе полевых работ ей посчастливилось встретить мастера И. Н. Филиппова (1899 г. рождения, уроженца Усть-Ижмы). Будучи совсем юным, он освоил искусство медно-бронзового литья, помогая своему деду, который всю жизнь занимался литьем изделий на заказ. Таким образом, удалось выяснить, что в конце XIX — начале XX вв. бронзовое литье было налажено в селах Краснобор, Ижма, Бакур, Сизяборск, Усть-Ижма. Отливали многочисленные изделия, используемые, главным образом, оленеводами, в том числе ременные пряжки с прорезными узорами и, специально для ненцев и северных хантов, бляхи, как ажурные, так и плоскорельефные, с изображением птиц, зверей, кентавров, всадников и т.п. (Грибова, 1980, с. 141–142).

В свете приведенных фактов следует рассмотреть и вопрос о датировке медальонов. Существует не-

сколько точек зрения по этому поводу. А.П. Окладников датировал зеркала с кентаврами XVI–XIX вв. Относительно бляшек с изображением всадника, с этой хронологией согласился Я.А. Яковлев. По мнению С.В. Иванова, подобные бляхи попадали на Север, главным образом, в XVII–XVIII вв., а их производство прекратилось в XVIII веке (Иванов, 1970, с. 69). Обе эти датировки, на мой взгляд, не бесспорны. Ранняя дата (XVI век) в хронологии А.П. Окладникова вызывает сомнение. Она была введена лишь на том основании, что самое раннее из известных нам датированных зеркал с кентавром найдено в составе русской торгово-промысловой экспедиции начала XVII века, а значит, произведено раньше. И выполнили эту работу мастера новгородской традиции XIV–XV вв. (Окладников, 1950, с. 172). Аргументация, по-моему, неубедительная. Скорее, следует согласиться с нижней датой, предложенной С.В. Ивановым. Вероятно, первые зеркала с образом крылатого кентавра были созданы мастерами русского Севера в XVII веке. Относительно верхней даты производства блях с кентаврами, скорее всего, прав А.П. Окладников. В XIX веке не только перестали производить медальоны с рельефными изображениями, но большой спрос на подобные металлические изделия вызывал к жизни настоящий промысел (Окладников, 1950, с. 170–171).

Несмотря на то, что проблема русских художественных бронз XVII — начала XX вв. привлекает все большее число исследователей, степень разработанности ее нельзя признать достаточной. Накопление нового материала, наличие в музейных собраниях, а в ряде мест еще и употребление подобных изделий, возможно, с неизвестными до сих пор сюжетами, требует дальнейшего изучения этой категории бронзовой пластики. ❖

ЛИТЕРАТУРА

- Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов Северо-Западной Сибири. Омск, 1952.
Вилков О.Н. Ремесло и торговля Западной Сибири. М., 1967.
Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995.
Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народа Коми. М., 1980.
Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. Т. 3. М., 1996.
Жук А.В., Мельников Б.В. Археологические изыскания И.Н. Шухова. Нижнеобская экспедиция 1911 года. // Средневековые древности Западной Сибири. Омск, 1995.
Люцидарская А.А. Промышленное развитие города Томска во второй половине XVII в. // Города Сибири. Экономика, управление, культура. Новосибирск, 1974.
Могильников В.А. Элементы древних угорских культур в материале хантыйского могильника Халас-Пугор на Оби. // Археология и этнография Башкирии. Т. 2. Уфа, 1964.
Мурашко О.А., Кренке Н.А. Могильник Халас-Пугор на Нижней Оби: погребальный обряд, датировка, этническая интерпретация. // Антропология и история культуры. М.: МГУ, 1993.

- Ожередов Ю.И. Средневековые ажурные бляхи со всадниками из Нарымского Приобья. // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири. Томск, 1997.
- Окладников А.П. Бронзовое зеркало с изображением кентавра. // Советская археология. XIII. М.—Л., 1950.
- Описание Тобольского наместничества. Новосибирск, 1982.
- Патканов С.К. Остяцкая молитва. Тюмень, 1999.
- Скалозубов Н.Л. От Тобольска до Обдорска. // ЕТГМ. Вып. XVI. Тобольск, 1907.
- Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб, 1995.
- Яковлев Я.А. Позднесредневековые бляхи с изображением всадника из Северо-Западной Сибири. // Орнамент народов Западной Сибири. Томск, 1992.

КОЖЕВЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО НА СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКАХ ЯМАЛА

Н.А. Алексахенко

Я — трасолог, то есть специалист, определяющий по следам на орудиях их назначение. Предмет, долго служивший хозяину, сохраняет на своей поверхности заглаженность от его руки, черточки, царапинки, бороздки, блеск от соприкосновения с обрабатываемым материалом. Чтобы все это заметить, необходимо вещь внимательно рассмотреть под микроскопом. Некоторые следы легко сопоставимы с функциями орудия, другие требуют дополнительных экспериментальных исследований и хорошего знания этнографических фактов.

Изучение кожевенного дела по материалам памятников Ямала эпохи средневековья приобретает особое значение как для реконструкции занятий населения, так и для развития трасологического метода. Именно в этом домашнем производстве, сохранившем свое место в жизни современных ненцев и хантов, мы можем найти аналогии археологическим технологиям и орудиям.

Особое место в культуре народов Северо-Западной Сибири занимает выделка шкур оленя, которые идут на покрытия чума, постель, одежду (Л.В. Хомич, Н.В. Лукина, В.М. Кулемзин). Способ выделки шкур у ненцев описан еще в XVIII в. В.Ф. Зуевым и, по мнению Л.В. Хомич, с тех пор в домашнем производстве не изменился. Волос удаляется руками и скребком после вымачивания шкуры в реке или озере. Выделка мездры состоит из нескольких циклов: шкуру сушат (летом на улице, зимой в чуме); продымливают; смазывают содержимым оленьего желудка, вареной оленьей или рыбной печенью, рыбьим жиром или растертой икрой; сворачивают; выдерживают 1–2 дня. Снятие мездры производят скребком — куском железа с одним острым, другим тупым концом, вставленным в деревянную рукоять. Таким двуручным скребком шкуру обрабатывают несколько раз после повторного ее смазывания и свертывания. Окончательная обработка производится с помощью особого скребка, состоящего из части косы, вставленной в деревянную

оправу. Шкуры обрабатывают женщины, а вот выделкой ремней и плетением арканом занимаются мужчины. Лишенную волоса спинную часть шкуры оленя разрезают на полосы шириной 4–5 мм и из четырех таких полосок сплетают аркан длиной 21–24 м. При этом Л.В. Хомич уточняет, что на один аркан уходит шкура одного оленя, лучше дикого. Традиционная технология обработки шкур у хантов и ненцев сходна.

Это очень краткие этнографические описания обработки шкур у ненцев и хантов. Хотелось бы иметь более детальное описание последовательности операций, их необходимости при получении шкур для пошива одежды, покрытий чума, обуви или кож для упряжи, плетения веревок и арканов. Особенно важно представить себе все орудия, используемые в современном кустарном кожевенном производстве.

Археологические факты для реконструкции средневекового кожевенного производства пока немногочисленны. Мной под микроскопом просмотрены каменные и костяные предметы с двух ямальских памятников: поселения Тиутей-Сале-1 и городища Ярте-6. Учтены материалы из раскопок Н.В. Фёдоровой и сборы Н.В. Фёдоровой и П.А. Косинцева с поверхности и из разрушенных слоев. Состав находок, их соотношение на них различны. Реконструкция затруднена в связи с небольшой раскопанной площадью, а также невозможностью определения местонахождения некоторых орудий.

На поселении Тиутей-Сале-1 (даты VI–VIII вв. и XII–XIV вв.) совокупная коллекция (из слоев *in situ* и разрушенных слоев) включает: два крупных скребка из черного сланца, небольшой каменный скребок, 13 скребков, 4 проколки, инструмент для разглаживания швов, два кинжала из кости моржа, иглу из кости оленя и одно металлическое шило с рукоятью из рога оленя. Этот набор не отражает реальных масштабов кожевенного производства на поселении (часть памятника разрушена), но позволяет говорить о некоторых операциях.

Разделку убитых животных производили не только с помощью железных ножей, но и ножей-кинжалов из кости моржа. В коллекции их два, оба сильно сработаны. Размеры одного, со слегка выделенной рукояточной частью, 13х2,5х0,5 см, второго 9,7х3х0,5 см. Следы работы в виде мелкой выкрошенности и заполировки располагаются на острие и боковых гранях. Рукояти заполированы от соприкосновения с рукой. Крупных скребков для снятия мездры всего два. Они изготовлены из черного сланца. Одно орудие подчетыреугольной формы размером 10х6,3х1,45 см, с грубой нерегулярной оббивкой рабочего края имеет четкие следы сильной сработанности по всему периметру орудия. Второй скребок полукруглой формы, с легкой оббивкой по краю (2/3 периметра) более крупный (10,7х9,7х0,8 см) и также интенсивно использовался. В скоблении использовались разнообразные отщепы и обломки костей моржа. Они не имеют единой формы и размеров. На кромке видны поперечные следы, иногда отражающие эпизодичность использования инструмента. Тонкие поперечные следы зафиксированы на торце удлиненного орудия из клыка моржа. Подобные следы, по мнению трасологов, образуются при разглаживании швов при шитье одежды. О таком приеме в этнографической литературе не упоминается.

При шитье употреблялись проколки и иглы. Они также есть в коллекции и имеют следы использования. Игла (7,7х0,35х0,2 см) была в работе долгое время, у нее поврежден конец, поверхность заполирована до блеска и на ней можно увидеть продольные следы, ушко сломано. В кожевенном деле могло использоваться и металлическое шило с костяной рукоятью, которое сильно заполировано рукой. Само металлическое острие изменено коррозией.

На стоянке найдены вещи с остатками кожи: два кусочка китового уса, соединены ремешками. Мы видим два сложных узла. Ремешок как бы скручен, его сечение неправильно-округлое, толщина 4–4,5 мм. Поверхность кожи рыхлая— ремень был сыромятный. Более тщательно выделана кожа для очень тонкого ремешка (ширина — 2,7 мм, толщина — менее 1 мм), которым обвязан деревянный предмет неизвестного назначения. Узел аккуратно завязан, а концы тщательно завернуты под ремешок. Из пяти таких же тонких полосок (1,5–2,5 мм) сплетена веревочка, представленная в коллекции поселения Тиутей-Сале-1 тремя обрывками. Ширина веревочки 5 мм, толщина 2,2 мм. Кожа хорошо выделана. В культурном слое

стоянки фиксировалось много обрывков шкур и кож, собрать и сохранить которые не удалось.

Изучив все имеющиеся по поселению Тиутей-Сале-1 материалы, я пришла к выводу, что, несмотря на сезонность поселения, его обитатели занимались не только промыслами, разделкой туш животных, но и обработкой шкур. Все необходимые инструменты для этого, а также для пошива и починки одежды и утвари у них были.

Более многочисленные источники по рассматриваемому вопросу предоставляет городище Ярте-6. Среди каменных и костяных артефактов инструменты, занятые в кожевенном деле, самые многочисленные. Так, только каменных скребков из плоских плиток — 103 штуки (рис. 1-1).

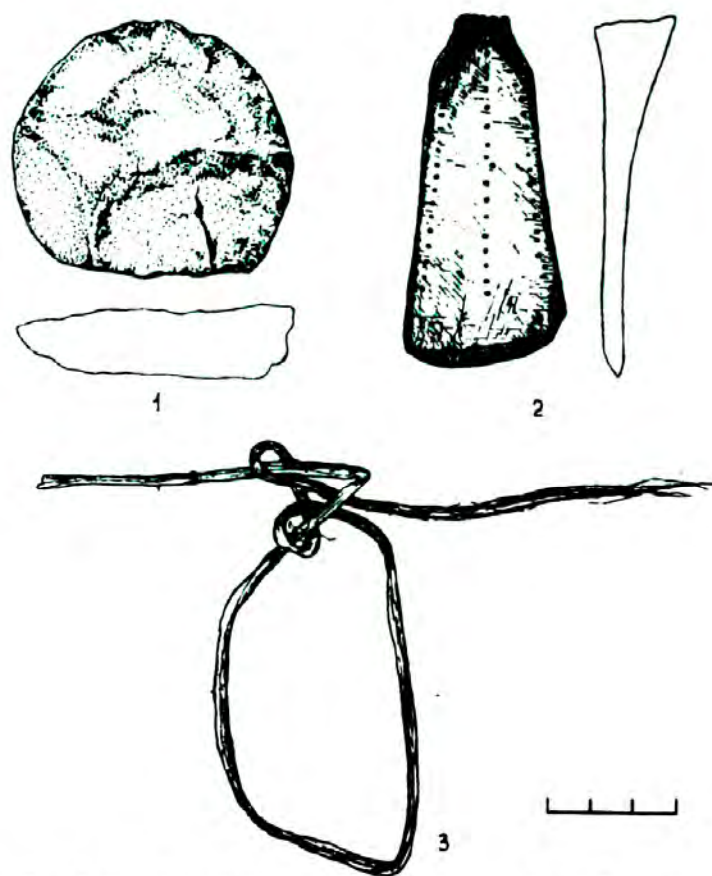


Рис. 1. Скребки (1, 2) и ремешок (3) с городища Ярте-6.
1 — камень, 2 — кость, 3 — кожа

Крупных (не менее 10 см в длину) экземпляров — 5. Все они очень сильно сработаны, но интенсивно использовались и орудия помельче. Подобные каменные, а позднее — железные лезвия, вставленные в середину деревянной оправы с двумя ручками, широко известны по этнографической литературе. Скребки из городища Ярте-6, в отличие от этнографических, использовались без рукояти, что установлено трасологическим анализом. Ими снимали мездру с подсушенных шкур. Некоторыми из них пушили бахтар-

му и сгоняли волос. Для скобления использовали и костяные скребки, но число их не так велико, как каменных. Среди них есть орудия в форме лопаточки (рис. 1-2), но больше двуручных инструментов с зубчатым рабочим краем. Несколько подобных орудий сделаны из дерева. Один скребок с двумя лезвиями сделан из длинной (плюсневой) кости оленя. Такой скребок этнографы называют "неолитическим". Судя по следам сработанности, он преимущественно использовался для сгонки волоса, как и часть орудий с зубчатым краем.

Своеобразную большую (40 экз. из раскопок Н.В. Фёдоровой и свыше 500 из сборов с поверхности) группу составляют инструменты из лопаток североного оленя (рис. 2).

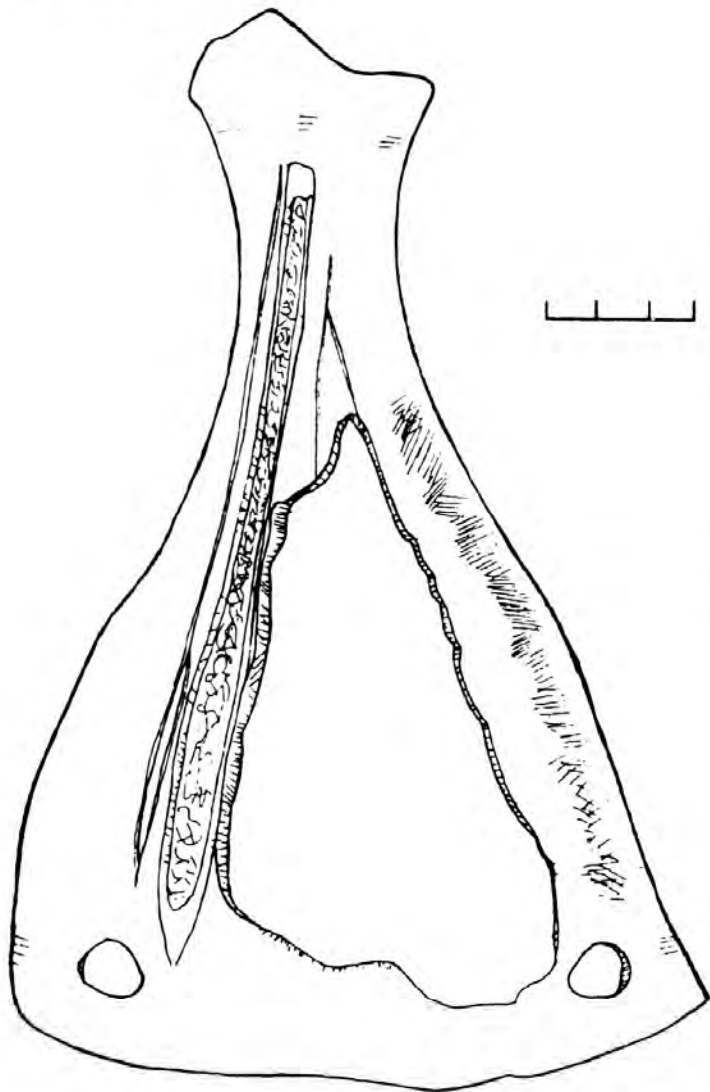


Рис. 2. Оленья лопатка со следами разминания ремней

Орудия подготовлены для работы специальными приемами: ножом срезана ость, у основания прорезаны два округлых отверстия, центр плоской части вырезан ножом. При этом края отверстия являются

рабочими. Часто они оформлены дополнительной фаской, и выглядят волнистыми или зубчатыми. Почти все такие инструменты имеют сильную сработанность, которая выражается многочисленными линейными следами (тонкими царапинами), образующими как бы скопления, сильным блеском, заполировкой, скругленностью кромок и выступающих поверхностей. На шейке лопатки и в отверстиях у основания зафиксированы следы, крепления — привязывания. Аналогии этому типу орудий я пока не нашла, но специфика следов позволяет интерпретировать их как результат растягивания и разминания ремней. Ширина ремешков различна: от максимальной 5 см до 0,4—0,6 см, преобладают орудия со следами от растягивания ремешков 0,4—0,6 см и 0,8—1,5 см. Для уплотнения кож использовались ложила. Их найдено два экземпляра.

В слое поселения найдено большое количество остатков шкур и кож. Так как шкуры очень плохо сохранились и их невозможно было доставить в лабораторные условия, я не могу говорить о качестве их выделки. В коллекции есть только один небольшой фрагмент меховой одежды или обуви из хорошо выделанной шкуры оленя. Участникам раскопок удалось сохранить куски кожи разных размеров и ремешки. Это очень важный источник в изучении кожевенного производства. Дошедшие до нас образцы сильно изменились в результате длительного и некомфортного хранения (сохли, мокли, мерзли в течение многих столетий). Тем не менее видно, что кожа хорошо выделана и уплотнена с обеих сторон, остатки волос под микроскопом не обнаружены. Толщина кожи от 0,5 до 1 мм. На некоторых кусочках видны специально нанесенные округлые отверстия диаметром 2,3; 3,5—6,5 мм. На многих образцах видны фрагменты швов, иногда распоротых. Шитье производилось сухожильной нитью толщиной 0,3—0,4 мм, 1—1,2 мм, 1,7—2,3 мм, сухожилия обычно скручены. Шов "через край" довольно аккуратный. Ширина стежка от 2,5 до 3,5 мм, а расстояние от края шва 2—4 мм. По отверстиям на коже от распоровшихся швов видно, что шитье производилось тонкой проколкой или иглой. Их диаметр от 0,3—0,5 мм до 1 мм.

В коллекции есть несколько ремешков (рис. 1-3) шириной 4—5 мм, (одного — 5—9 мм), толщиной 1,2 мм. Они как бы слегка перекручены, что, видимо, произошло в результате длительного хранения. Все ремешки очень хорошо обработаны, обе их поверхности уплотнены и более гладкие, чем на кусках кожи.

Таким образом, археологические материалы городища Ярте-6 и поселения Тиутей-Сале-1 показывают, что обработка шкур имела большое значение в хозяйстве их населения. Есть орудия и остатки готовой продукции, по которым можно составить представление об этом занятии. Для скобления и снятия волоса использовались каменные и костяные скребки, в том числе орудия с зубчатым краем. Традиционно сохранились скребки "неолитического облика". Своеобразную серию образуют орудия для разминания и растягивания преимущественно

узких ремешков. Этот тип выделен трасологически. Остается неизвестным количество шкур, кож, ремней, производимых на поселениях, а также потребность в них одной семьи. Являлись ли ремни и изготовленные из них арканы предметом обмена у жителей Ямала?

Мои трасологические изыскания не только подвели некоторые итоги, но и поставили много вопросов, ответы на которые возможны при дальнейших археологических работах и сотрудничестве с этнографами и носителями национальных культур. ❖

В ПОИСКАХ «ОЛЕННОГО СЧАСТЬЯ»: ЛЕСНЫЕ НЕНЦЫ В ИСТОРИИ ОСВОЕНИЯ ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

М.А. Зенько

Охотники на диких оленей¹ — в таком сложившемся в научной традиции определении рода занятий первых исторических оленеводов рассматриваются сегодня и некоторые из групп ранних насельников арктической территории Северо-Западной Сибири. В данном случае речь идет о полуострове Ямал, его археологических культурах, аборигенном субстрате и современных ненцах². Существуют две различные по времени рождения, но «собщающиеся» между собой посредством некоторых доказательств, гипотезы о появлении оленеводства у сибирских тундровых ненцев, или, точнее, прасамодийско-угорского населения Нижнего Приобья и прилегающих к нему этногеографических зон. Первая из них — «классическая», связывающая как самих ненцев, так и принесенные их предками навыки оленеводства с Саяно-Алтаем, «автохтонной» территорией, как считается рядом ученых, не только всех самодийцев, но и этого, распространившегося позднее (благодаря им) и на другие территории производящего занятия³. Вторая — достаточно неустойчивая как по количеству подкрепляющих ее фактов, так и по силе настойчивости самого процесса ее доказывания — о возможности самостоятельного зарождения ненецкого оленеводства, или, еще точнее, о возможности доместикации оленя в сибирской (приполярноуральской) тундре⁴.

Так или иначе, но все существующие к настоящему моменту попытки рассмотрения генезиса собственно западно-сибирского оленеводства, связаны не только с постановкой и поисков на них множества вопросов в общей канве исследований этногенетических процессов на данной и других современных оленеводческих территориях. Образно говоря, заставляют исследователей вновь и вновь анализировать те возможные формы развития оленеводства и пути его распространения, через которые прошли издавна населяющие их народы в поисках своего «оленного счастья»...

Вместе с тем в предлагаемой статье не ставится целью комплексная (с позиций комплексного подхода) или иная аргументация какой-либо одной из этих двух гипотез. Мной приводятся лишь некоторые материалы, касающиеся данной темы, при этом, возможно, в весьма своеобразной трактовке: (как подкрепляемые уже ранее высказанными в литературе свидетельствами в отношении определенных, поддерживаемых также мной, идей, так и дополняющие и, думается, уточняющие их введением в оборот новых эмпирических данных). Однако сами материалы предполагают рассмотрение проблем генезиса оленеводства на угросамодийской территории одновременно с решением иного вопроса: чьими возможными предками могли являться те первые охотники на дикого оленя, вслед за которыми пришло в эти края позднее и поселилось здесь навсегда «оленное счастье»?

Зафиксированные мною свидетельства (представления памяти) в районах расселения практически всех крупных этнотерриториальных групп сибирских лесных ненцев (нумтовская, пуровская, аганская)⁵ о еще недавно применявшихся и достаточно распространенных здесь способах охоты на дикого оленя, равно как и другие характеристики элементов их материальной и духовной культуры (полученные во время собственных полевых исследований и опубликованные другими авторами, а также проводимое впоследствии их сравнение и сопоставление с этнографическими данными по другим сибирским народам и данными других наук), позволяют отнести представителей этой этнической общности к тем возможным потомкам легендарных охотников на диких оленей и ранних оленеводов-самодийцев, которые пришли на эти территории с первой волной южно-сибирских мигрантов. Думается, предков лесных ненцев стоит рассматривать также и как самодийских мигрантов, исторически «впитавших» в свою культуру — за столь длительный период пребывания в западно-сибирских широтах — различные,

в том числе, аборигенные⁶, а позднее (или одновременно?) родственные им самодийские компоненты (что частично не помешало им быть ассимилированными затем некоторыми из них)⁷.

Высказанная же на этот счет оговорка “к тем возможным потомкам” принимает в расчет известные в этноисторической, этнографической науке материалы о распространенности подобных занятий — охота на дикого оленя и, позднее, оленеводство — у энцев и нганасан, а также указания антропологической науки об этих двух названных выше обнаруженных у этих народов более близком — нежели между ними и ненцами — родстве с древнейшим аборигенным населением Северной Сибири⁸. Вместе с тем благодаря проведенным В.П. Алексеевым⁹ соматологическим наблюдениям у сибирских лесных ненцев, а также подсчетам данных и анализу материалов по семейно-родовому составу северных самодийцев В.И. Васильева¹⁰, удалось выявить, что лесные ненцы не в меньшей степени чем энцы и нганасаны близки генетически субстратному этническому пласту. Тем не менее данная оговорка все же должна приниматься во внимание, так как отдельные антропологические данные И.М. Золотаревой (полученные ею ранее — до момента обоснования ученой “отделения энецкого этногенеза от ненецкого”), указывают на еще одну весьма существенную в данной картине деталь: схожесть проявления древнейшего антропологического пласта в физических типах нганасан и лопарей¹¹.

Рассматривая это наблюдение рядом с выдвигаемым В.Н. Чернецовым¹² тезисом о возможности формирования пралопарей на территории между Уралом и Енисеем (в процессе взаимодействия праугорского, прасамодийского и праюкагирского населения) и, одновременно, с ненецкими легендами о живущих (живших) под землей сихиртя (связываемых частью исследователей с современными саамами)¹³, можно также, очевидно, предположить в качестве первых самодийских насельников Ямала предков нганасан, включившихся в контакт с аборигенным населением и испытавших на себе значительное пралопарское влияние. К такому логическому выводу приводят совокупные данные разных наук.

В том случае, что пришедшие позднее, во II тыс. н.э.¹⁴, предки современных ненцев должны были либо частично, либо полностью ассимилироваться находящиеся в это время в Северном Приуралье и на западном побережье Ямала легендарных сихиртя и соседствующих с ними охотников на дикого оленя и ранних оленеводов. Такой ход собы-

тий вполне выстраивается на фоне фольклорных данных и о родстве отдельных ненецких родов с сихиртя, а также посредством анализа некоторых других материалов, немногочисленные группы уже “аборигенных” к этому периоду самодийцев¹⁵. Предполагаемые в качестве ранних самодийских мигрантов — предков лесных ненцев, энцев и нганасан — эти группы (все вместе или какая-то (какие-то) из них) могли являться и тем самодийским авангардом, который продвинулся под давлением более многочисленных самодийских племен с обжитых Западно-Сибирских территорий в европейские тундры.

Таким образом, участвовать в движении ранних самодийцев — охотников на диких оленей на Запад от Уральских гор могли: 1) предки нганасан, которые, как установлено антропологической наукой, имеют близкое родство с пралопарями (сихиртя?) и могли постепенно раствориться в других общностях (ненцы, саамаи); 2) предки лесных ненцев, которым, как высказывалось в этнографической литературе, были известны навыки выючного оленеводства и с которыми они могли познакомиться саамов. В предположении одинаково возможного участия их в самодийском передвижении на запад существует еще одна, практически уравнивающая их роль в этом процессе деталь. По данным Л.В. Хомич, женская паница с опушкой из собачьего меха (сравните с традиционной отделкой собачьим мехом одежды у нганасан и энцев) некогда была распространена у всех групп ненцев¹⁶, но дольше всего она сохранялась в Канинской тундре. В той же Канинской тундре, у европейских лесных ненцев, Л.В. Хомич и позднее и В.И. Васильев¹⁷, зафиксировали наличие спереди на мужских малицах продольного шва, что свидетельствует не только о ношении в далеком прошлом и мужчинами, и женщинами распашной одежды¹⁸, но и о ее южном происхождении. Эти рудиментарные детали и способы кроя одежды, наблюдающиеся в культуре коренного населения канинских тундр, говорят в пользу давнего проникновения в эти места самодийцев и, очевидно, тех их групп, которые представляли собой наиболее раннюю волну.

Задача четче скорректировать место и роль всех названных самодийских групп в данных процессах позволяет рассмотреть в предпринятых рассуждениях и некоторые новые материалы по культуре лесных ненцев и использовать в качестве общего путеводителя по затронутой здесь проблеме замечания

и наблюдения, сделанные в этом направлении другими исследователями.

Охота на дикого оленя, как известно, рассматривалась в научной литературе не только как один из начальных этапов длительного процесса domestikации этого животного¹⁹, но и как один из относительно стабильных способов жизнеобеспечения ранних человеческих коллективов, особенно при развитии ее в качестве специализированного направления деятельности и распространении и использовании коллективных форм участия в ней, а именно различных видов и приемов загонной охоты. Несомненно, относящаяся к одному из древнейших способов охоты, загонная охота на диких оленей, как указывают авторы этнографических и иных работ, была широко распространена в тундрах Северной Евразии в XVII—XIX веках. У таймырских нганасан и энцев она в этот период также представляла собой один из активно практикующихся способов охоты²⁰, являющийся, как уже было отмечено, основным традиционным занятием этих народов с древнейших времен. У сибирских ненцев загонная охота на дикого оленя в том виде, в каком она была описана В.Ф. Зуевым, практиковалась (в отличие от охоты с оленем-манщиком, сохраняющейся еще и в первые десятилетия XX века), по мнению Л.В. Хомич²¹, до второй половины XVIII века. Угасание этого промысла связывается исследовательницей как с постепенным уменьшением в сибирских тундрах, в том числе на Ямале, численности дикого оленя, так и с развитием здесь крупностадного оленеводства. В то же время Л.В. Хомич отмечает особую распространенность охоты на дикого оленя на Северном Ямале, Гыданском полуострове, в бассейнах рек Надыма, Пура, Таза и Енисея, а также недавнюю практику использования на Ямале и на Тазе такого способа загонной охоты на диких оленей, как охота на упряжках по насту. Для Севера Ямала автор вообще отмечает круглогодичный промысел дикого оленя.

Проанализировавший этнотерриториальные и временные характеристики практиковавшихся коренным населением Северо-Западной Сибири в прошлые века способов охоты на копытных, А.В. Головнев не только заметил смещение распространенности загонных способов охоты на диких оленей в сторону Енисея, но и иначе датировал периоды их бытования у разных групп самодийского населения²². Им отмечено (что прослеживается и по моим полевым материалам и другим источникам²³) отсутствие на Ямале некоторых возможных способов загонной охоты на дикого оленя, например, поколок

на переправах или в перешейках между озерами, и, одновременно, бытование здесь еще в недавнем прошлом коллективной охоты на диких оленей загонных упряжках к засаде лучников (загонная охота на песцов в ямальных тундрах сохраняется до настоящего времени). Распространение загонной охоты на диких оленей на упряжках исследователь отмечает также у самодийского населения Пура, Таза и Агана (тундровых и лесных ненцев и, отчасти, немногочисленных тазовских энцев и онечившихся энцев — М.З.). Кроме того, на *Пуре, Тазе и Ямале* (“лишь на северной и южной перифериях кочевий ямальных оленеводов”²⁴) отмечено использование приемов маскировки (*щит* — сравн. с энецк.); на всех этих территориях, включая Ямал и Нижнюю Обь, — активное бытование промысла с оленем-манщиком до начала XX века, как и для большинства западно-сибирских территорий. Загонная охота на диких оленей с “засеками”, ямами-ловушками, изгородями и самострелами, по данным А.В. Головнева, практиковалась на Агане, Тромьюгане и Казыме (мной делается выборка по территориям проживания самодийских групп населения, в последнем случае это корреспондируется с лесными ненцами). Наибольшая же продуктивность этого вида промысла сохранялась в восточно-гыданской тундре и на озере Нумто. Однако исследователь, как мне кажется, несколько недооценил или “усреднил” ситуацию с развитием на этих территориях загонной охоты на оленей, отмечая к началу XX века лишь “пассивный запас традиционных знаний и навыков, изредка используемых в практике”²⁵, и увязал саму эту практику не с группами населения, у которых сохранились более или менее полные представления о способах загонной охоты на дикого оленя, а с миграционными волнами его таймырской популяции. Попробуем рассмотреть те же факты, но в свете “иной” их этнографической реальности.

Два из описанных еще В.Ф. Зуевым²⁶, побывавшим в зауральских тундрах в конце XVIII века, способа охоты на дикого оленя, практически в неизменном виде сохранялись до 30—40-х годов XX века в бассейне Пура, что подтверждается подробными воспоминаниями о них издавна проживающих на этой территории лесных ненцев. Одним из зафиксированных мной способов охоты на дикого оленя являлась следующая ее коллективная форма: загон “дикаря” в широкий при “основании” и постепенно сужающийся, сымитированный из двух рядов небольших (60—80 см), заранее приготавливаемых

колышков с привязанными к ним на оленьи жилы перьями гуся или лебедя, “коридор”. Он сооружался идущими впереди от всех двумя лыжниками-охотниками. Остальные участники охоты делились на тех, кто загонял отслеживаемое всеми вместе стадо диких оленей, вспугивая его криками и выстрелами (уже в более позднее время, как заметили сами информаторы), и тех, кто находился в засаде с подветренной стороны, опередив остальных, и приготовившись к отстрелу животных. Свист и шелест, издаваемые привязанными к колышкам перьями, вспугивали оленей и не давали им возможности вырваться из образованного “коридора”, гарантируя тем самым успех мероприятия. Важным моментом в такой охоте являлось, по мнению ненцев, также правильное определение направления ветра, при котором олень не смог бы почувствовать присутствие затаившихся охотников²⁷.

Второй способ, зафиксированный у лесных ненцев Харампура (приток р. Пур) и практиковавшийся на этих территориях еще 60–70 лет назад, представляет собой широко распространенный у большинства сибирских народов способ охоты на диких оленей с помощью обученного оленя-манщика (*вярку щайта* — пур.). Однако пуровский вариант уточняет содержание некоторых (локальных?) деталей этого способа охоты. Так, в качестве оленя-манщика выбирался, выращивался и долгое время обучался крупный самец (*хор*), который “понимал” своего хозяина в дальнейшем и которому не требовались во время выхода его на поединок с диким оленем какие-то дополнительные “строгости”. Он должен был первым попытаться накинуть (скинуть сверху вниз) на дикого оленя запутанную в его рогах особым способом веревку, поймав его тем самым в петлю и удерживая на распутившейся на несколько, специально предусмотренных, метров веревке свою “добычу”, упираясь копытами в землю.

Лесные ненцы Пура, по их собственным свидетельствам, длительное время использовали при всех способах охоты на дикого оленя лук (*НыН*) и стрелы (*лукки*), дальность полета которых составляла 20–25 метров. Применялись стрелы с металлическими наконечниками *веса лукки* и стрелы с костяными наконечниками *лэй лукки*.

Способ загонной охоты на дикого оленя, описанный мной выше, близок по своему исполнению активно практиковавшемуся еще в недавнем прошлом способу коллективной охоты загонном у тазовских тундровых ненцев: также в осенне-зимний период,

на лыжах, с использованием махавок и созданием “коридора”²⁸. Думаю, что воспоминания коренного населения Пура и Таза о способах охоты на дикого оленя, в том числе, загонном, отнюдь не свидетельствуют об обусловленности ее развития и сохранения наличием здесь большого поголовья диких оленей, численность которых на этих территориях колеблется по разным источникам от 2 до 8 тысяч (районы Ямала и Гыдана²⁹).

Возможно, что длительно практиковавшиеся на этих территориях способы загонной и иной охоты на дикого оленя могут быть объяснены этническим составом проживающего здесь самодийского населения, большая часть которого представлена сегодня тундровыми ненцами, появившимися в междуречье Таза и Пура и на гыданских территориях в процессе вытеснения ими на восток легендарных монголзеев (манту, мандо или энцев). Ассимилировав часть этих охотников за диким оленем уже в XVII веке (роды Аседа, Салерта)³⁰, ненцы, возможно, включили некоторые “частные” особенности их культуры в свой этнотерриториальный “облик”. На этой же территории проживает самая многочисленная³¹ группа лесных ненцев, рассматриваемых мной, как уже было замечено выше, в качестве одних из возможных потомков охотников на дикого оленя и ранних самодийцев-оленьеводов. Группирующиеся на территориях своего современного проживания по родовой принадлежности (представители двух и реже трех родов — при четырех известных), что обусловлено, в основном, событиями их этнической истории, лесные ненцы обнаруживают к настоящему времени определенные локальные различия не только в духовной и материальной культуре, но и в языке. Стоит в то же время отметить, что, несмотря на достаточную обособленность групп лесных ненцев друг от друга (200–300 км, если не брать во внимание ассимилированные к настоящему времени группы европейских лесных ненцев) и иноэтничное окружение, представители этой самодийской общности достаточно прочно сохраняют воспоминания о некоторых способах охоты на дикого оленя и обнаруживают другие черты, свидетельствующие о ее раннем проникновении в Северо-Западную Сибирь и о сложной генетической структуре.

Коллективная охота на дикого оленя (*ничаест канам* — нумт.) в вариации воспоминаний о ней у нумтовских лесных ненцев, выходцев с р. Лямин (ХМАО, именно о ляминских лесных ненцах упоминает в своем труде М.А. Кастрен)³², существовала у обеих этих

групп вплоть до 30-х гг. XX столетия. Здесь имеется в виду конкретный способ охоты, описанный ранее в литературе (см. выше) и заключающийся в загоне стада диких оленей в лесистый участок тундры (лесотундры) — бор (передается со слов информатора), где уже была заранее выкопана для них яма “размером чуть больше хантыйской избушки” (в районе Нумто и Агана лесные ненцы строят в качестве постоянного жилья низкие бревенчатые избушки (*пай мят*) с двускатной крышей по типу хантыйских). Яма маскировалась таким образом, чтобы ничто не могло вспугнуть оленей и заставить их повернуть в тундру. Охота с оленем-манщиком (*елымыкотл’я*, олень, который с петлей манит — нумт., сравните с пур.) еще сравнительно недавно практиковалась как в районе оз. Нумто, р. Лямин, так и у лесных ненцев р. Аган (Варьеган), что также подтверждается нашими полевыми материалами. Возможно, что именно в районе Агана утрата коренным населением способов охоты на диких оленей, как и на других крупных животных, обусловлена активным промышленным наступлением на местную тайгу и оскудением ее животного мира.

Рассматривая лесных ненцев в качестве ранних самодийских насельников этих территорий, в том числе Ямала, можно попытаться связать распространенность круглогодичной охоты на дикого оленя на севере полуострова, загонной охоты на оленьих упряжках, существовавшей там же до недавнего времени, и использование в североямальных тундрах приемов скрадывания (описанных, к примеру, В.П. Евладовым³³), с присутствием там родов Вэнго (Вэнонгка, Уэног и т.д.) и Яптик, относящихся, как уже было отмечено исследователями-сибироведами, к фратрии аборигенов-уральцев Вануйта. Именно с этими родами связаны некоторые известные фольклорные мотивы и существующие священные места на Ямале. Во всех этих “духовных” проявлениях³⁴ культуры ямальных оленеводов подчеркивается посредническая роль представителей того и другого рода: Яптик “олицетворяет” своими действиями начало оленеводческой эпохи, а Вэнго — попытки закрепления уходящей, отступающей и, одновременно, остающейся культуры охотников за диким оленем. Они действуют “параллельно”, они едины в своих начинаниях — сохранить, чтобы не потерять (охота на дикого оленя), и взять, чтобы сохранить (оленеводство), но их действия кажутся или оказываются разновременными.

По мнению А.В. Головнева, тщательно проанализировавшего в контексте мифологических и иных

данных развитие древних культур Ямала, Яптик может рассматриваться как представитель ранних ненцев, пришедших на ямальские территории, уже занятые (с чем я полностью согласна, подразумевая двухкомпонентность населения) древними “манту” (энцами) и сихиртя³⁵. В то же время верность оленей своему хозяину в легендах о Яптиках, подмеченную исследователем, можно сравнить не только с поведением обученных оленей-манщиков, но и представить их в качестве немногочисленных ручных животных, использовавшихся, возможно, под выюк при дальних перекочевках. И тогда, в этой связи, еще более обострится вопрос — если и существовала разновременность волн в истории заселения Ямала доненецкими группами ранних самодийцев, то почему бы не представить в качестве первых южносибирских насельников этих территорий сразу несколько древнейших племен — предков нганасан, энцев и лесных ненцев. Антропологическая наука и другие данные говорят с одинаковой долей уверенности в пользу их практически “равнозначного” по степени близости родства с древнейшим аборигенным населением Западной Сибири. Но и здесь снова появляется оговорка — современные нганасаны и “сихиртя”...

Рассматривая рубеж тысячелетий (X в. н.э.)³⁶ в качестве определенного “Рубикона” для последующей волны (волн?) самодийцев в северные тундры, его вполне можно также сопоставить и со временем появления первых самодийцев, предков современных нганасан, на Таймыре (по археологическим данным), вытесненных, возможно, с Ямала их более многочисленными “сородичами” — предками современных ненцев. Присутствие же в традиционном облике ямальных ненцев следов культурного влияния нганасан и энцев, проявляющегося, как уже было отмечено в литературе, в сохранении у рода Яптик (ранних самодийцев) отношения к собаке как к жертвенному животному, можно связать не только с аналогичной чертой в культуре этих народов, но и с общими процессами развития мировоззрения, одинаковыми на определенной стадии существования всех архаичных обществ, когда собака, как первое domesticiрованное животное, не только уподоблялась человеку, но и могла выступать в качестве “официальной” замены человеческого жертвоприношения³⁷. Связь Яптиков с энцами и нганасанами в этом случае может оказаться столь же прозрачной, сколь и обоснование обычая приношения в жертву собак этимологического значения названия рода Вэнго (Вэнонгка) — Собачье ухо.

И даже такой, возможно, смело сделанный мной морфемный анализ названия ненецкого рода Вэнго / Вэнонга / Уэнго с позиций предположения в нем энецкого *нго, н'о* (в тундрово-ненецком ухо — *ха*, у л. ненцев — *ка*, сравните с *кавутама* — метка на ушах оленей), которое, как известно, понимается как “бог, дьявол, место” и имеет другие значения, и приводящий к иному переводу Вэнго — “Место собак (собачье место), Бог собак (собачий бог)”, не говорит о “чистых” энецких корнях этого рода, а указывает на его сложную этническую структуру. В то же время оба эти рода, обнаруживающие свое “аборигенное” происхождение³⁷, должны быть, очевидно, родственны и между собой, что вполне согласовывается с существующей у них установкой на внефратриальные браки (Вануйта—Харючи), но не доказывает их полного этногенетического родства.

В отношении рода Вэнго, основного “участника” фольклорных событий, связанных с выбором рода-хранителя священного места Старухи Края Земли — Ямал Хада (северная оконечность Ямала), представляемой также в одном из своих образов в качестве женщины-оленухи, недавнего предка-охотника на диких оленей и современного кочевника северных территорий полуострова, представляется более логичным видеть его в качестве оненечившегося рода лесных ненцев, включившего в себя ранее южносибирские компонентные корни Еуши (у энцев — род Ючи)³⁸. Это не только увязывается с дополняющими друг друга в построениях и подвигающими к подобной версии обстоятельными трудами известных ученых Б.О. Долгих и В.И. Васильева³⁹, но и подтверждается “живыми” свидетельствами информаторов (Пяк Вэку Алякович, 1931 г.р., Нумто; Иуси Нина Укитовна, 1937 г.р., Варьеган, и др.). Таким образом, цепочка родственных фамилий — *Ючи-Пучи-Выучей-Уйвичи-Юуси-Еуши-Дюши-Ивши-Иуси-Нечу-Ничу* дополняется еще и Вэнго, которые, по свидетельствам потомков этого рода, есть “одно с Иуси и Ничу” (*Нечу*). Следует сказать, что в литературе представители фамилии Вэнго среди лесных ненцев практически не упоминаются так же, как и фамилии Логаны. Очевидно, это связано, в первую очередь, не с малочисленностью представителей этих выделившихся из больших родов малых семей и погрешностями официальной статистики, а с теми изменениями, которые начали происходить в социальной структуре этой общности только с сер. XIX века. Представители рода Ничу (*Нечу*), (*Ивши*), встреченные как неизвестное самодийское племя М.А. Кастреном почти 150 лет назад,

еще 60—70 лет назад проживали на территории Ханты-Мансийского района (на р. Лямин), и сейчас там также проживают потомки этих семей под официальной фамилией Вэнго (*Ничу*).

Относительно Вэнго-Иуси можно также добавить, что живущие на Агане Иуси (род сибирских лесных ненцев, единственный из четырех родов, проживающий “изолированно” от других групп, — так, на Нумто и на Пуре многие лесные ненцы совсем ничего не знают или слышали об Иуси, но считают его очень отдаленным от себя — “это не у нас, это далеко”) воспринимаются другими аганцами-Айваседа (на Нумто эти представления о “происхождении” Иуси исходят от переселенцев из Ханты-Мансийского района) именно как пришедшие сюда несколько поколений назад из тех районов, где представители этого рода впервые были зафиксированы Кастреном. Территориально это владения существовавшего здесь некогда сложноэтнического в своем составе Бардакова княжества⁴⁰ и еще ранее Пегой Орды (селькупы).

Еще одна интересная деталь, указывающая однозначно на многокомпонентность этнической “природы” Иуси / Нечу / Вэнго, — это несколько вариантов легенд, фиксируемых также на Ямале, фабулой которых является усыновление ненцами мальчика из неизвестного рода, осиротевшего после гибели родителей и спрятавшегося в чуме при появлении чужих людей за собаку (в др. варианте — за постели): “Эй, кто это там прячется, что это там — собачье ухо?” Мальчика забирают к себе ненцы и воспитывают как сына⁴¹.

Рассматривая в этногенетическом контексте только один из родов лесных ненцев — Иуси (*Нечу*, *Вэнго*), я пыталась проследить на его примере, учитывая также его сложное тундрово-лесное происхождение, возможность какой-либо обусловленности в распространении традиционных занятий у современных этнотерриториальных групп северных самодийцев. Можно почти с уверенностью говорить сейчас о тундровых ненцах Вэнго как об оненечившемся роде лесных ненцев, включившем в себя также празнецкие компоненты⁴² и сохранившем “приверженность” на Севере Ямала такому раннему своему занятию, как охота на дикого оленя. Последнее, на мой взгляд, произошло все же не вследствие постоянного обитания здесь диких оленей, а в попытках продвинуться за ним на новые территории и отстоять, таким образом, “право” на эту культурную традицию (соотнесите, например, географическое по-

ложение рода с круглогодично осуществляемой на севере полуострова охотой на дикого оленя и сведениями об использовании здесь маскировочного щита, известного у энцев). В пользу этого утверждения говорит также сам факт существования на Севере Ямала крупного святилища, хозяйка которого представляется ненцам, как уже было отмечено выше, в образе дикой белой оленухи, покровительницы-дарительницы оленей (и, следовательно, удачи). Эти мировоззренческие мотивы в культуре современных ямальских ненцев перекликаются с распространенными у нганасан и энцев представлениями о матери диких и домашних оленей в одном образе женщины-оленя⁴³.

Значение, которое придают нганасаны, энцы, лесные ненцы и сами ненцы духам-покровителям оленей — диких и домашних — достаточно велико, однако приношение жертвы богам в виде дикого оленя с началом сезона охоты на него или весной, что связано с календарным циклом, было широко распространено до недавнего времени у первых трех. При этом, как нам удалось зафиксировать у лесных ненцев оз. Нумто, сваренным мясом первого убитого в начале сезона дикого оленя угощалась и кукла (куклы) медведя, расположенная (если таковая уже имела в семье) в избушках на специально сделанной для духов полке (за исключением Я-ката — нумт., Ян-ката — аг., Дян-ката — пур., Бабушка земли, которую нельзя было поднимать “наверх” и которая хранилась женщинами), или, при отсутствии постоянных жилых построек (пуровские лесные ненцы используют в качестве постоянного жилища только чум)⁴⁴, на сооруженном на стойбище для этих целей помосте. Интересно отметить, что угощение медведя сваренным мясом домашнего оленя происходит и при других случаях семейных жертвоприношений. Такие “кормления” медведя мясом дикого и домашнего оленя могут не только свидетельствовать о равноценности этих видов жертв (домашний и дикий олень) для определенного духа, в данном случае медведя, но и подразумевать архаичные остатки верований, связывающих лесных ненцев с первопредком-медведем⁴⁵, представляющем когда-то по старшинству главное оленя-духа (бога оленей). Мясо жертвенного оленя, подносимое “медведю”, можно, очевидно, рассматривать также в качестве существовавшего в древних коллективах охотников выделения пая-доли своему родовому предку (кстати, череп убитого медведя, не оставляемого на “куклу”, лесные ненцы навешивают на специальную “рогатулину” и поворачивают лицом на юго-восток). Бога-покровителя уда-

чи “на оленей” лесные ненцы называют *Йил’имья пайил’та* (сравн. с *Вяп пайил’та* Бог удачи⁴⁶, и тундрово-ненецким *Илибембэртя*), отводя ему роль, в целом не менее важную, чем верховному богу (богу неба) Нуму.

У энцев и нганасан выделение пая-доли из мяса добытых диких оленей Матери диких оленей (Бабинямы — нган., Кэдэру’э — эн.), рассматривавшейся у них в качестве общей матери и диких, и домашних оленей, а также покровительницы людей и оленей, было отмечено еще Б.О. Долгих. Желая удачной охоты на диких оленей, они кричали, обращаясь к ней или солнцу (матери солнца): “хорошая голова дикого оленя тебе пай будет...”⁴⁷.

Собранные мной данные об охоте на дикого оленя на Пуре и Нумто свидетельствуют о том, что при его добыче и последующей разделке голова со всеми ее частями (язык, мозг, губы), как и некоторые другие внутренности, в частности, сердце и легкие, не едятся, а выбрасываются, чаще всего, в воду и, реже, вешаются вместе со шкурой на деревья. Эти действия можно попытаться трактовать бытующие, но забытые в своем прежнем значении, обычаи приношения даров духам природы, посылающим, в том числе, добычу охотнику. То, что “выбрасываются” те части дикого оленя, которые считаются у домашнего наиболее вкусными, полезными и почетными, тоже может подтверждать имевшую место традицию приношения этих даров природе: лакомые кусочки дикого оленя — духам природы, лакомые кусочки домашнего оленя — человеку. Еще одна интересная деталь, имеющая, правда, пока смутные очертания в виду недостаточности подтверждений этого момента в описанных выше действиях, также может быть объяснима какими-то сохранившимися архаичными традициями в мировоззрении лесных ненцев. Это разрешение (практикуется не у всех) молодым, неженатым мужчинам есть внутренности дикого оленя. Отголоски ли это, связанные с обрядом “инициации” для юношей, начинавших самостоятельную жизнь охотника за дикими оленями, или, появившиеся значительно позже в культуре этой общности какие-то иные мировоззренческие традиции, еще предстоит выяснить.

Иноэтничное влияние, сказавшееся на некоторых чертах материальной и духовной культуры лесных ненцев-оленоводо-охотников, совсем не затронуло их этнопсихологические особенности. Наличие современных ружей не изменило их отношения к охоте и самому оленю как виду добычи. Наблюдаемая мной процедура ловли и отстрела домашнего

оленья на Пуре больше напоминала загонную охоту и разделку добытого дикого оленя. Однако такое поведение лесных ненцев можно попытаться объяснить существующим у представителей этой общности равнозначным отношением, проявляющимся к охоте на оленей и оленеводству. Пули, пущенные в домашнего оленя, подразумевают собой не только локальную специфику способов “забоя” домашних оленей, но и еще недавнее активное использование здесь лука и стрел. Описание последних многие лесные ненцы (Пур, Аган, Нумто) делают без труда и с удовольствием в отличие от “настоящих оленеводов” — ненцев.

Называя себя в Западной Сибири повсеместно “*неща, нещан, нещанг, несян*” (человек, люди) или “*пьяк хасава*” на Пуре и только в отношении представителей рода Пьяк (*пьяк* — лесной житель, *пьяк хасава* — лесные мужчины; сравн. с *пя* — дерево, *тын* — колодка для оленей), а также просто названием этого самого многочисленного рода — “пьяк” (отмечено Л.В. Хомич), лесные ненцы, отличают, таким образом, и отделяют свои роды и свою общность от тундровых ненцев, обозначая их по-иному — *вын* — *неначи* другими названиями. Кстати, сравнивая морфему *вын*, обозначающую “тундра” (сравн. с *вэнто* — тундровое озеро), с *вэн* в “Вэнго”, можно допустить, что именно лесные ненцы явились “авторами” названия рода Вэнго.

Множество архаичных черт, наблюдающихся сегодня в культуре лесных ненцев, сходной в некоторых своих проявлениях с традиционным обликом нганасан и энцев, в том числе с языком этих народов (здесь, на мой взгляд, не только общая самодийская основа языков, однако, здесь нужны более обстоятельные исследования специалистов), может только подтверждать высказанную уже некоторыми исследователями, но не оформленную до конца, версию о признании их предков одними из ранних самодийцев-переселенцев на западно-сибирские и, позднее, европейские территории⁴⁸. Учитывая специфику статьи, я не буду останавливаться подробно на каждой из этих черт и назову лишь некоторые. Это строго соблюдающаяся родовая экзогамия (с редкими исключениями из правил) с относительной (по сравнению с другими народами) установкой на эндогамные браки внутри этноса; особенное отношение к медведю, проявляющееся в его одинаковом названии с громом (“громовой стрелой”), молнией, камнем-головой, падающим с неба (*апы-ту*) и отсутствие медвежьего праздника (исключение

составляет аганская группа, что описано также у Т. Лехтисало)⁴⁹; традиции шаманства; ярко выраженная фольклорная традиция, в том числе бытование личных песен с четко соблюдающимся мотивом; погребальный обряд, включающий в себя как “воздушные” захоронения — на деревьях или пнях, а также наземные сооружения, подобные ненецким, но с элементами “прикрытия” наподобие слопца⁵⁰, скорыми похоронами (1–2 дня), ориентировкой покойников на запад, изредка (что фиксируется полевыми материалами) удушением любимой собаки умершего и многие другие⁵¹. К этому можно также отнести функциональность некоторых правовых обычаев⁵², длительность в применении родовых знаков-подписей, стремление к “изолированности”, практическое равноправие мужчин и женщин-лесных ненцев (пережитки матриархата?), существование в недалеком прошлом женского шаманства (что особенно поощрялось и чего не наблюдалось у тех же тундровых ненцев и хантов). До сих пор встречаются также лесные ненцы пожилого возраста, не знающие русского языка, при этом многие лесные ненцы хорошо знают язык своих ближайших соседей — хантов. Язык лесных ненцев во всех территориальных группах имеет практически одинаковый лексический фонд, но с разным смысловым значением некоторых слов, сильно разнящимся произношением и отличающейся от ненецкого языка параморфологией, что связано, очевидно, не только с их этнопсихологическими особенностями, но и с редкой обитания (таежный комплекс), длительностью проживания их на этой территории и широкими в течение этого периода этноязыковыми контактами.

Отнесение же предков лесных ненцев к возможным ранним оленеводам (не как к охотникам на дикого оленя, начавшим приручение первых особей этих животных в северо-уральских широтах, а как к первым самодийцам, развившим навыки выючного оленеводства в Южной Сибири) также возможно не в силу теоретических размышлений, а на основе полевых этнографических материалов, свидетельствующих о том, что выючное оленеводство существовало у лесных ненцев районов Нумто и Пура. Имеющиеся до этого момента данные по выючному оленеводству у лесных ненцев в этнографической литературе⁵³ носили противоречивый характер, и этот вопрос считался открытым. Это не помешало, к счастью, сохранить в представлениях памяти нескольких лесных ненцев пожилого возраста не только рассказы стариков о существовавших прежде

способах перевозки грузов на оленях, но и подтвердить существование этого явления двумя прямыми воспоминаниями-свидетельствами^{5,4}. К сожалению, помнится только сам факт использования оленей в этом качестве, и нет информации о форме седел, что озадачивает и самих информаторов. В целом же такой способ транспортировки грузов видится ими вполне целесообразным. При этом лесные ненцы четко отграничивают "тот" тип оленеводства от тунгусского, виденного ими в течение и в начале XX века.

Таким образом, сейчас мы можем более обоснованно говорить о предках лесных ненцев не только как об охотниках на диких оленей, продвинувшихся немногочисленными группами на полуостров Ямал и затем откатившихся назад и одновременно на запад под давлением праненцев, а также частично (уже тогда) ассимилированных ими, но и связывать с этой праисторической самодийской группой первоначальную стадию развития в Западной Сибири ненецкого (западно-сибирского) оленеводства. Возможно, с этим связано и сохранение архаичных особенностей в одежде у европейских лесных ненцев, "ото-

рвавшихся" на несколько десятков-сотен лет вперед от наступающей сзади ненецкой волны и длительное время находившихся в культурной изоляции. В то же время ближайшими сподвижниками предков лесных ненцев в этих процессах могли одинаково выступать и праненцы, и пранганасаны, причем первые оставались их ближайшими соседями (кунная самоядь = Аседа?) после прихода ненцев на севере Сибири, а вторые смешались с сихиртя, возможно, на западе. Этнографические материалы по существовавшему у этих народов выючному оленеводству пока недостаточны, чтобы поставить в данной проблеме окончательную точку.

Оставаясь в первоначальном проявлении своего традиционного облика охотников на дикого оленя, разное, очевидно, по длительности время, энцы, нганасаны и лесные ненцы шли вместе с тем в поисках своего "оленного счастья" близкими историческими путями. Знаменательно и то, что само воплощение понятия "оленное счастье"^{5,5}, знакомого и тундровым ненцам, но едва ли четко представляемого ими, до сих пор хранится в священных нартах лесных ненцев. ❖

1. См., например: Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М., 1976.
2. Эта точка зрения находит отражение в работе: Ушедшие в холмы.. Культура населения побережий северо-западного Ямала в железном веке. Екатеринбург, 1998.
3. Вайнштейн С.И. Проблема происхождения оленеводства в Евразии // Советская этнография. 1970. № 6; 1971. № 5. См. также: Оленеводство // Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1989.
4. См., например: Головнев А.В., Зайцев Г.С., Прибыльский Ю.П. История Ямала. Тобольск-Яр-Сале, 1994. С.39-40.
5. Говоря о территориальных группах лесных ненцев, я выделяю их по тем признакам, которые были предложены в свое время З.П. Соколовой и названы в ряде работ. См.: Соколова З.П. Эндемичный ареал и этническая группа. М., 1990; Соколова З.П. К происхождению обских угров и их фратрий // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
6. Прокофьев Г.Н. Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна // Советская этнография. М.-Л., 1940. С. 65-76.
7. Здесь подразумеваются роды, входящие во фратрию Вануйта. Далее в тексте я пробую развернуть это положение.
8. Золотарева И.М., Аксянова Г.А. Антропологическая дифференциация угорских и самодийских народов на севере Западной Сибири в связи с проблемами их этнической истории // Вопросы советского финно-угроведения. Петрозаводск, 1974.
9. Алексеев В.П. Лесные ненцы (соматологические таблицы) // Вопросы антропологии. 1971. Вып. 39.
10. Васильев В.И. Основные проблемы этногенетики и этнической истории северных самодийцев // Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 119-124.
11. Золотарева И.М. Антропологическая дифференциация восточных самодийцев // Антропология и география. М., 1974; Она же. Антропологическое исследование нганасан // Советская этнография. 1962. № 6.
12. Чернецов В.Н. К вопросу о месте и времени формирования уральской (финно-угро-самодийской) общности // Congressus internationalis Fenno-ugristatum Budapestini Habitus 20-24.IX. 1960. Budapest, 1963. P. 405-410.
13. В то же время, однозначного решения эта проблема не получила. См. об этом: Хомич Л.В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л., 1970; Васильев В.И. Сиртя — легенда или реальность? // Советская этнография. 1970. № 1; Лашук Л.П. "Сиртя" — древние обитатели субарктики // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.
14. Точка зрения относительно этого периода была до недавнего времени наиболее распространена среди археологов и этнографов, что обосновывалось, в первую очередь, историческими источниками — летописями. Археологические работы последних лет на Ямале под рук. Н.В. Федоровой позволяют уточнить возможные рамки прихода на эти территории самодийцев и, возможно, ранних "ненцев": на поселении Тиутей-сале, датируемом 1071-1106 гг., обнаружено присутствие сходной с современным хозяйственным обликом ненцев культурной группы — бытовые предметы и игрушки, включающие нарты, стрелы, топорик, хозяйственные орудия и пр. изделия. См.: Федорова Н.В. Семь лет ямальской археологической экспедиции: итоги прошлого и задачи на будущее // Научный вестник. Вып. 3. Салехард, 2000.
15. Археологические материалы по Ямалу четко проявляют и такую тенденцию "двойственности" культур. См.: "Ушедшие в холмы"..., 1998; Научный вестник. Вып.3. Салехард, 2000.
16. Хомич Л.В. Ненцы. М., 1995. С. 143.
17. Хомич Л.В. Одежда канинских ненцев // Одежда народов Сибири. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1970; Васильев В.И. Кулайское единство и проблемы культурогенеза северных самодийцев // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 16-17.
18. Прыткова Н.Ф. Одежда самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. Л., 1970. С. 1-99; Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.

19. Например: Друри И.В. Дикий северный олень Советской Арктики и Субарктики // Труды Арктического института. М.-Л., 1949; он же. Оленеводство. М.-Л., 1955; Карев Г.И. Возникновение и развитие северного оленеводства // Магаданский оленевод. 1963. №3; Помишин С.Б. Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. М., 1990; Вайнштейн С.И. Указ. соч.
20. Попов А.А. Нганасаны. Вып. 1: Материальная культура. М.-Л., 1958; Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // Сибирский этнографический сборник. Труды Института этнографии. Т. XVIII.
21. Хомич Л.В. Ненцы..., с. 62.
22. Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993.
23. ПМА, Ямальский р-н ЯНАО, 1998, 1999; Хомич Л.В. Ненцы...; Симченко Ю.Б. Указ. соч.; Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. СПб., 1868 и др. работы.
24. Головнев А.В. Указ. соч., с. 52.
25. Там же.
26. Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века. М.-Л., 1947. С. 76-77.
27. ПМА, Пуровский район ЯНАО, 2000 г.
28. Данные полевые материалы (р. Таз) предоставлены мне А.П. Зенько, Тазовский район ЯНАО, 1994.
29. Бакулин В.В., Козин В.В. География Тюменской области. Екатеринбург, 1996. С. 67.
30. См., например: Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 48-81; Долгих Б.О. О родоплеменном составе и распространении энцев // Советская этнография. 1946. №4; Васильев В.И. Южносамодийские компоненты в составе энцев // Этническая история и национальное развитие народов мира: Тез. докладов. М., 1967.
31. Численность этой группы составляет более 1 тыс. человек (точных данных нет, т.к. при статистическом учете населения не "разграничивают" тундровых и лесных ненцев: работа с похозяйственными книгами в поселках этого района мною не проводилась. Известно, что аганская группа — 236 чел. (1998 г., ПМА), нумтовская — 196 (1998 г., ПМА), сургутская — 69 (1998 г.). Нет точных данных о численности европейских лесных ненцев и ханты-мансийской (ляминской) группы.
32. Кастрен М.А. Путешествие в Сибирь (1845-1849). Т. 2. Тюмень, 1998. С. 49-50.
33. Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. С. 98-99.
34. Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998; Вербов Г. Д. Ненецкие сказки и былины. Салехард, 1937; Куприянова З. Н. Эпические песни энцев. М., 1965; Евладов В.П. Указ. соч.; Васильев В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северосамодийских народов // Этническая история и фольклор. М., 1977; Житков Б.М. Полуостров Ямал. СПб., 1913; Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987; Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995; он же. Древний Ямал в контексте мифологии и археологии // Этнографическое обозрение. 1998. №2; он же. Путь к семи холмам // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург-Салехард и др. авторы.
35. Головнев А.В. Древний Ямал..., с. 108.
36. Чернецов В.Н. Усть-Полуйское время в Приобье // Материалы и исследования по археологии СССР. №35. 1953; он же. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // Материалы и исследования по археологии СССР. №58. 1957.
37. Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970. С. 108. Он же. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.-Л., 1955; Васильев В.И. Открытие самодийского мира // Советская этнография. 1976. №4 и др. работы этих ученых.
38. Например: Васильев В.И. Основные проблемы этногенетики... С. 119-120.
39. Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970; Васильев В.И. Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М., 1979.
40. См.: Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVII вв. // Научные труды. Т.Ш, ч. II. М., 1955. С. 86-152.
41. ПМА, Ямальский р-н ЯНАО, 1998. Эта легенда в разных ее вариантах встречается также у Хомич Л.В., Васильева В.И. и др. исследователей.
42. Это положение не распространяется на лесных ненцев Вэнго-Иуси, проживающих в Нижневартовском районе ХМАО (аганская группа) и имеющих несколько иную этническую структуру. Возможно, что обе эти группы — тундровая и лесная были разделены достаточно давно и именно это повлияло на их этнический облик.
43. Долгих Б.О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев // Краткие сообщения Института этнографии. 1960. С. 74-75.
44. См. также: Долгих Т.Б. Традиционное жилище лесных ненцев бассейна реки Пур // Советская этнография. 1971. №4.
45. О культе медведя см.: Соколова З.П. Животные в религиях. СПб., 1998. С. 82-111.
46. Подробно о промысловых культах лесных ненцев, в том числе, божества удаче см. работу: Карапетова И.А. Промысловые культы лесных ненцев // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990. С. 58-67. Автор дает название "бога" у аганских ненцев Вяп паделтла, у лесных ненцев Нумто несколько иное произношение — Вяп пайилта).
47. Долгих Б.О. Принесение в жертву... С. 77.
48. Прокофьев Г. Н. Указ соч.; Кызласов Л. Р. Роль археологических источников для изучения истории малых народов Сибири // История СССР. 1975. №6; Васильев В.И. Проблемы формирования...; Вайнштейн С. И. Указ соч.; Головнев А.В. Древний Ямал..., 1998 и др. исследователи.
49. Лехтисало Т. Указ соч., с. 39-41.
50. См. об этом: Шаргородский Л.Т., Селезнев А.Г. Некрополь в тундре // Проблемы этнической истории самодийских народов. Сб. докл. Ч. II. Омск, 1993. С. 25-35.
51. ПМА, Белоярский район ХМАО, Нумто, 1998.
52. Зенько М.А. О перспективах и некоторых результатах изучения традиционной юридической практики лесных ненцев // Сибирь в панораме тысячелетий. Материалы междунар. симпозиума. Т. II. Новосибирск, 1998. С. 193-197.
53. Вербов Г.Д. Лесные ненцы // Советская этнография. 1936. №2. С. 57-70. У Хомич Л.В. замечание относительно того, что во время ее работы на Пуре сведения о возможном использовании оленя под выюк зафиксированы не были: Ненцы... С. 154.
54. ПМА, Белоярский район ХМАО, Нумто, 1997; Нижневартовский район ХМАО, 1998. Пользуясь случаем, выражаю самую свою искреннюю благодарность за помощь в сборе этой важной научной информации А.П. Зенько, добравшегося до самого дальнего, самого пожилого и самого ценного информатора — Менгуни Пяк (год рождения неизвестен — начало века).
55. Об "оленем счастье" см. упоминания: Евладов В.П. Указ соч., с. 250, Миськова Е.В. Стойбище-на-нефти и национальный поселок: жизнь семей лесных ненцев и восточных хантов в районах разрабатываемых нефтяных месторождений // Обычное право и правовой плюрализм. М., 1999. С. 243.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Л.В. Хомич

Традиционная культура — это совокупность черт хозяйства, быта, мировоззрения, сложившихся в период формирования того или иного народа и передающихся из поколения в поколение. Несмотря на то, что все народы охотятся, ловят рыбу, пользуются домашними животными, строят жилища, носят одежду, имеют определенные формы общественного устройства, вступают в брак и т.д., эти явления у разных народов имеют специфику, свойственную только данному народу, что и составляет его традиционную культуру.

Традиционная культура чрезвычайно разнообразна в отличие от так называемой “городской” культуры, которая пользуется фабричными товарами, вносящими единообразие (современная одежда, которую носят во всем мире, транспорт и т.д.). Традиционная культура все больше вытесняется универсальной. Однако в сохранении своей традиционной культуры заинтересованы многие народы.

Следует отметить, что особенности традиционной культуры зависят от ряда факторов, имеющих общее значение: от климата и других географических условий (одежда, жилище, средства передвижения в тундре не могут быть похожи на таковые в зоне тропиков), от сложившегося типа хозяйства (оседлого, кочевого), от удаленности или близости к промышленным центрам, которые влияют на процессы сохранения или исчезновения традиционной культуры.

В то же время народы, находящиеся в сходных географических условиях и даже занимающиеся одним видом хозяйства, могут иметь значительные отличия в элементах культуры (например, ненцы и чукчи — оленеводы, однако одежда, жилища, транспорт, да и сам способ ведения оленеводческого хозяйства существенно различаются). То же можно сказать о народах Средней Азии, Кавказа и других регионов. Различаются не только материальная культура, но и духовная: шаманство, например, имея общие черты, различается у разных народов не только внешним оформлением (костюм, бубен, другие атрибуты), но и существующими представлениями, категориями шаманов, процедурой камланий и др.

Изучение традиционных культур имеет большое значение для выяснения ступеней эволюции человечества, для разрешения вопросов этногенеза современных народов, для уточнения происхождения и развития различных элементов культуры (одежды, жилища, изобразительного искусства, фольклора и т. п.). Этим занимаются этнография, археология, фольклористика, лингвистика и другие науки.

Традиционная культура сохраняет и свое практическое значение, отражая вкусы, пристрастия данного народа к тем или иным ее формам. Опыт показывает, что для сохранения традиционной культуры большую роль играет способ хозяйствования. Например, рыболовецкие народы в меньшей степени сохранили свою традиционную культуру, чем оленеводы. Это объясняется тем, что оленеводство больше изолировано от влияния “городской” культуры, а с оленеводством тесным образом связаны и все остальные элементы культуры — средства передвижения, жилище, одежда, утварь, многие черты мировоззрения.

Ненцы относятся к народам, которые в значительной степени сохранили свою традиционную культуру, и это привлекает к ним внимание не только отечественных, но и зарубежных исследователей. Получившие образование ненцы в последние годы активно включились в изучение традиционной культуры своего народа. В этом отношении большую работу проделали Научный центр гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера и его коллектив, а также другие исследователи-ненцы. Исследованием культуры и быта ненцев занимаются Г.П. Харючи, Е.Г. Сусой, Л.А. Лар, Л.Ф. Бобрикова, Е.Т. Пушкарева, Л.П. Неняг, М.Я. Бармич и др., работники краеведческих музеев, собиратели фольклора.

Очень важно продолжить изыскания в направлении поисков региональных отличий среди общих элементов культуры (особенно в области духовной культуры — изобразительного искусства, фольклора, народной медицины, религиозных представлений), хотя не до конца изучены многие

элементы материальной культуры в разных районах. Необходимо заботиться о пополнении Салехардского окружного музея предметами культуры и быта ненцев, селькупов, северных хантов, коми и других народов, населяющих округ.

Традиционная культура, как правило, максимально соответствует природным и другим условиям проживания народа. Так, ненецкий транспорт не разрушает хрупкую растительность тундры, жилище легко противостоит ветрам и метелям, одежда приспособлена для езды на нартах и т.д. Однако не следует все же забывать, что в традиционной культуре, сложившейся несколько веков назад, имеются черты отжившие, не соответствующие уровню жизни современного человека. Среди них можно назвать некоторые черты мировоззрения и социальной жизни, например, пережитки многоженства, запреты в отношении женщин, упование на высшие силы вместо попытки использовать свои возможности и т.д.

Одной из важных задач, как представляется, является изучение ненецкой литературы, которая давно заслуживает внимания. Национальная литература, по существу, не относится к традиционной культуре у бесписьменных в прошлом народов, однако ненецкая поэзия и проза родились из фольклора, в большинстве своем созданы на родном языке, по форме и содержанию отражают традиции народа. Поэтому, на мой взгляд, следует завершить подбор произведений всех ненецких поэтов и писателей, изучить всю имеющуюся литературу по этому вопросу. Ненецкая литература — уникальное явление по своему богатству и разнообразию тем, художественным особенностям, связи с фольклором, языку и др. Было бы замечательно, если бы одним из направлений своей работы Научный центр выбрал изучение ненецкой художественной литературы. ❖

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ КУЛЬТУРЫ НЕНЕЦКОГО ЭТНОСА

Г.П. Харючи

Социально-экономические условия, в которых находились малочисленные народы Севера, включая и ненцев во второй половине XX в., определялись в значительной мере двумя факторами: коллективизацией (с которой связан перевод на оседлость) в 1950-х гг. и промышленным освоением Севера с начала 1970-х гг. Оба эти фактора имели негативные последствия для существования традиционной культуры ненцев, однако состояние к концу XX века таково, что в условиях тундры она продолжает оставаться жизнеспособной. Ненецкая культура, как и любая другая, испытывает потребность в инновациях, благодаря которым она повышает эффективность своей основной функции — адаптации к природной и социальной среде. У ненцев исследуемого периода фиксируются три основные трансформации культуры — спонтанная, стимулированная и заимствование.

Немаловажным фактором введения инноваций была и остается естественная тяга к новому, что выражается в быстром внедрении новых орудий труда, продуктов питания, в замене традиционных материалов новыми. Для ненецкого этноса вообще характерна динамичность, постоянная готовность к переменам, что объясняется в какой-то степени кочевым образом жизни. Для стимулированной трансформации ненецкой культуры наиболее значимым фактором выступают межэтнические контакты.

Первой категорией этноса, испытывавшей эти контакты в наиболее значительной степени, а также и их серьезные последствия, были дети — учащиеся школ-интернатов. Из них во второй половине XX века сформировался новый социальный слой ненецкого общества, наиболее адаптированный к сложившимся условиям, а именно жители поселков и городов. Идентичность трудового населения выражается у ненцев в следующих понятиях: *тю"уна мэна"* (наверху находящиеся) или *тэхэна мэна"* (среди оленей живущие); жители поселков — *хардахана иленя*

(живущие в домах, в поселке) или *та"сина мэна"* (внизу находящиеся); горожане — *тю"уняны яхана иленя"* (в больших домах, городах живущие).

У поселково-городского населения за два поколения проживания в новых условиях сложилась субкультура, включающая определенные элементы этнических традиций. В этой новой социальной среде с 1960—70-х гг. формируется ненецкая национальная интеллигенция, играющая определенную, хотя и не всегда однозначную роль в трансформации этнической культуры своего народа. Еще одним слоем в этносоциальной стратификации современного ненецкого общества являются метисы, также влияющие на взаимопроникновение культур. Национальной интеллигенции принадлежит стимулирующая роль в инновационных процессах, которыми она пытается управлять, — это пример активной адаптации.

Исследование традиций и инноваций в основных сферах материальной и духовной культуры ненцев во второй половине XX века показывает, что материальная культура трансформируется в целом быстрее, чем духовная, так как она непосредственно связана с хозяйством, уровнем благосостояния и потребления.

Рассмотрим некоторые виды трансформации в материальной и духовной культуре ненцев. Например, в системе перекочевков оленеводов происходит сокращение и изменение маршрутов, несколько меняется ритм жизни оленеводческого стойбища, увеличивается товарное значение продуктов оленеводства, внедряются новые способы забоя оленя и обработки оленьего мяса. Основные изменения в других древних видах занятий ненцев выражаются в уменьшении роли охоты на морского зверя и песца, а в рыболовстве — усиление роли сетевой снасти и подледного лова.

Снижается роль древнего жилища ненцев — чума — как единственно приемлемого варианта жилого помещения; происходит перераспределение функций у разновидностей чума, имеющих специальное назначение. Основные инновации в устройстве и пла-

нировке чума: исчезновение одних деталей и появление других, дополнительных, а также замена материалов покрытия и элементов отопительно-осветительной системы. В мебелировке чума и его утвари происходит замена самодельных предметов из местных материалов на готовые покупные, особенно это характерно для вместилищ (сумок, посуды). Однако этот процесс приостановился в последнее десятилетие, когда из-за невозможности купить готовые изделия наблюдается возврат к традиционным способам их изготовления. В условиях поселка и города некоторые предметы утвари выступают в новой роли — сувениров, подарочных изделий.

Общая направленность инноваций, связанных с чумом, просматривается четко — это создание больших физических удобств для человека, облегчение его труда. Одновременно снижается степень сакрализации жилого пространства и находящихся в нем атрибутов. Эта тенденция, зародившись в традиционной среде, получает логическое завершение в стандартном жилище поселково-городских ненцев.

Различия между тундровыми и поселково-городскими ненцами в мировоззренческом аспекте выражены не столь четко, как в материально-хозяйственной сфере. Представители второй группы сохраняют в определенной степени традиционные верования и частично соблюдают обряды.

Наиболее заметные изменения в традиционной религиозной сфере выражаются в сокращении количества священных мест, ослаблении степени их значимости и привязанности к определенным социальным ячейкам. Последний признак — перераспределение социальных ролей — проявляется и в погребальном обряде. В отношении священных мест и обряда захоронения наблюдается еще одна общая черта — изменение набора функционирующих предметов, но в первом случае эта тенденция выражена слабее, чем во втором.

В почитании духов у носителей традиционного уклада жизни сейчас фиксируется некоторое уменьшение роли, например, верховного божества *Нума* при одновременном сохранении прочных позиций семейного духа женского рода *Мяд пухуця*, которая стала функционировать и у урбанизированного населения. В семейной обрядности тундрового населения исчезают или смешиваются во времени некоторые действия, связанные с родами (в случае нахождения роженицы в больнице), а традиционная свадьба дополняется официальным актом регистрации в ЗАГСе.

Инновационные функции приобретают в исследуемый период изображения духов, культовая атрибутика (оригиналы или модели). Одни становятся декоративными элементами городских общественных зданий или открытых площадок социального значения, другие выступают в качестве сценического реквизита: таким образом, они выходят за рамки породившей их этнической культуры.

Очевидным является факт усиления опасности ассимиляции ненцев в связи с массовым наплывом пришлого населения на территорию Ямало-Ненецкого автономного округа, вызванным промышленным освоением. Это создает угрозу целостности этноса и существованию его культуры. Для предупреждения такой опасности национальная интеллигенция участвует в разработке концептуальных и законодательных документов по защите языка и культуры коренных народов Севера. Кроме того, ею иницируются и реализуются новые формы традиционной жизнедеятельности этноса, моделируются ситуации, позволяющие продемонстрировать те или иные компоненты материальной и духовной культуры ненцев.

Из различных функций инновации для путей ее дальнейшего распространения важное значение имеют две: утилитарная и престижно-знаковая. У современной национальной интеллигенции отмечается изменение понятия престижности. Нуждаясь в определенных символах, она находит их в компонентах традиционной культуры, которые в преобразованном виде приобретают новую ценность в глазах тех, кто ранее охотно от них отказывался. Изменение ценностных ориентаций по отношению к традиционной культуре народов Севера в 1990-х гг. наблюдается также и у северян — руководителей предприятий, совхозов; стимулирование развития древних местных традиций становится престижным и для них.

В самые последние годы формируются неизвестные ранее способы передачи культурных традиций — спонтанное заимствование на смотрах-конкурсах. Инновацией является форма общественного признания традиций, возникают стимулированные инновации с элементами соревновательности, которой придана зрелищная форма. Распространение инноваций ускоряется благодаря многообразию информационных каналов.

Подводя общий итог проведенного исследования, нужно отметить, что основной фонд этнической культуры ненцев, сложившийся к началу XX века, сохраняется до наших дней. В наиболее отдаленных районах Ямало-Ненецкого автономного округа тра-

диционный уклад жизни в последние годы даже укрепляет свои позиции, активно воспринимается молодым поколением.

Такая ситуация резко отличает ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа от других групп этноса, проживающих в Ненецком и Долгано-Ненецком автономных округах. Она является своего рода феноменом на фоне быстро исчезающих культур многих народов Севера, проживающих как в России, так и в других странах.

Вместе с тем на территории Ямало-Ненецкого ав-

тономного округа не удалось избежать некоторых разрушительных последствий социалистических преобразований и интенсивного промышленного освоения края. В последнем десятилетии XX века приоритет индустриального развития округа вступил в противоречие с традиционным этноэкологическим приоритетом развития хозяйства ненцев. Анализ всей совокупности данных исследования позволяет прогнозировать возможность разрешения этого противоречия и сохранения древней уникальной цивилизации оленеводов. ❖

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НЕНЦЕВ

М.Я. Бармич

Ненцы в основной массе сохранили свою цивилизацию, своеобразную самобытную культуру, исторические традиции ведения хозяйства, кочевой образ жизни, свое традиционное мировоззрение, миропонимание, мироощущение, свой язык. Вековые традиции, культурное наследие предков дошли до наших дней в головных уборах ненцев. Действительно, у ненецкой народности имеется много разных головных уборов, искусно сшитых, являющихся прекрасными произведениями искусства, вобравших в себя всю палитру первозданной природы.

Несомненно, наличие довольно большого количества меховых головных уборов связано с традиционной отраслью исконного ненецкого хозяйства — оленеводством и спецификой кочевого быта. Следует оговорить тот факт, что не у всех групп ненцев одинаково представлены и бытуют головные уборы. В разных районах автономных округов России они различаются.

Л.В. Хомич в монографии “Ненцы” дает картину бытования головных уборов у разных групп ненцев: на полуострове Канин “носят высокие шапки с круглым дном и короткими ушами”, для малоземельских ненцев “характерны шапки, плотно облегающие голову, с длинными ушами”, так называемые “ноги шапки” — это “две длинные орнаментированные полосы, которые спускаются ниже талии”, в большеземельской тундре и на ямальском Севере “распространены женские головные уборы в виде капора...” (Хомич, 1999, с. 35—36).

Все тундровые ненцы для названия шапки используют слово *сава*. Этим же словом ненцы иногда называют капюшон малицы *мальця́ сава* или совика *соо́ сава*, хотя в большинстве случаев капюшон у ненцев называется *се́бья* или *се́я* (в западных говорах) (рис. 1).

Из общененецких шапок можно привести следующие: *нэ́ва’се́* букв.: ‘покрышка, чехол головы’; *не́нэй сава*, что значит ‘настоящая шапка’, ‘ненецкая шапка’ в отличие от *лу́ца’сава* букв.: ‘русская шап-



Рис. 1. Капюшон малицы (мальця́ сава)

ка’ (шапка-ушанка); *ненэ́ця’сава* ‘мужская шапка’.

Большеземельские ненцы дают другое название этой шапке, а именно: *санганана сава* букв.: ‘отдельная шапка’, ‘торчащая шапка’, то есть указывается, что шапка не пришивается к одежде (малице или совику), а носится отдельно. Имеются исторические сведения, что еще в XVIII веке ненцы носили малицы без капюшона, с воротником и отдельно надеваемой шапкой. Малицы без капюшона и сегодня встречаются у самой западной группы ненцев — на полуострове Канин. Женская шапка именуется *не сава*; шапки, сшитые из пыжика или пешки, *суи сава* или *суико сава* букв.: ‘пыжиковая шапка’. Но у большеземельских и малоземельских ненцев эта шапка имеет полукруглую форму с длинными ушами и называют ее *нэ́тна сава* букв.: ‘шапка с ушами’, а большеземельцы об этой шапке говорят: *нэ́тна ямб* букв.: ‘длинные ноги’. *Вадак* — ‘женский капор’ (рис. 2), затылочная часть которого изготавливается из шкур, снятых с оленьих лбов, а вокруг лицевой части пришивается опушка из песцовых хвостов, а сзади к капору на цепочках прикрепляются ажурные медные бляшки и другие украшения (Хомич, 1999, с. 35—36).

По мнению одних групп ненцев (западных), шапка должна быть мягкой, легкой, теплой, достаточно просторной (свободной), удобной при езде на оленях и другой деятельности, связанной с кочевым образом жизни, охраной оленей и охотой. По представлениям других ненцев (малоземельских) шапка должна плотно облежать голову.



Рис. 2. Женский капор
(не сава; вадак)

Бесспорно, этим требованиям соответствует традиционная ненецкая шапка. Как и вся исконная ненецкая одежда и обувь, головные уборы ненцев шились и в настоящее время по установившейся традиции шьются только из оленьего меха с применением для украшения различных полосок разноцветного сукна. Верх шапки из шкур, снятых со лба оленей; подкладка шапки (*танга*) — из шкуры трех-четырёхмесячного оленьего теленка (*пендуй*) или из брюшной части телячьей шкуры (*хоба'мын*). Хотя ненцы в прошлом охотились на дикого оленя (*илебць*), они никогда не шили шапки из шкуры теленка дикого оленя (*илебця'сую*), ссылаясь на то, будто «шерсть шкурки жесткая», «мездра твердая» (*тоенась*).

Таким образом, одна из научно обоснованных версий, что ненцы являются исконными кочевыми оленеводами, подтверждается широким распространением у них шапок, сшитых из шкур домашних оленей.

В одной из статей Л.В. Хомич приводит любопытное высказывание о том, что арктические народы использовали головные уборы «только во время длительных переездов», «в остальное время, даже в непогоду, ходили с непокрытой головой» (Хомич, 1986, с. 100). Этого нельзя сказать о современных ненцах, в частности, западных, поскольку шапки они носят даже летом.

Большой интерес представляют головные уборы канинских ненцев — одной из групп тундровых ненцев, проживающих на полуострове Канин. Следует отметить, что такого разнообразия шапок нет ни у одной группы ненцев, причем каждая шапка имеет новое наименование, в других группах тундровых ненцев единственное название шапки — *сава* (о чем говорилось выше).

Головные уборы канинских ненцев оригинальны по форме, по украшениям, по цветовому оформлению. В украшениях шапок применяются простые примитивные элементы изобразительного искусства —

это прямые полосы белого и черного мехов с применением для украшения полосок сукна разного цвета с обязательным соблюдением традиционного сочетания последовательно повторяющейся цветовой гаммы: красный, желтый или зеленый, или же оттенки этих цветов.

Подобное сочетание цветовой гаммы наблюдается в украшениях головных уборов саамов Кольского полуострова: почти те же вставные канты из сукна другого цвета, на концах ушей шапки тесемки, которые завязываются под подбородком, шапка имеет подклад из оленьего меха, верх шапки из сукна. Летние женские головные уборы шились в виде цилиндра.

Сходство саамских шапок с шапками канинских ненцев можно объяснить тем, что в конце XIX века на Кольский полуостров пришли коми-ижемцы и ненцы. Ненцы оказали влияние на оленеводческую культуру саамов. К примеру, пояса (мужские и женские) у саамов (в том числе зарубежных) и у ненцев однотипны, то же можно отнести и к головным уборам.

Шапки канинских и восточных ненцев отличаются по форме, по материалам, из которых они сшиты, и по украшениям. В украшениях канинских шапок отсутствует мозаичный орнамент, столь характерный для узора в шапках восточных ненцев.

Головные уборы являются ярким отражением традиционной культуры народа. У ненцев полуострова Канин бытует три типа шапок по их форме: цилиндрические или круглые (*пяр'тав*) — шапка, сшитая в виде цилиндра с круглым донышком, с короткими или длинными ушами; полукруглые (*нядуй*) — шапка из двух полукруглых кусков меха без донышка с короткими или длинными ушами; капоровидные (*вадак*) — шапка из шкуры с оленьей морды. Каждый тип названных шапок имеет свое назначение, своего адресата: мужские и женские.

По особенностям покроя и украшениям шапки различались: простые, нарядные и парадные. Простые шапки шились без украшений; нарядные шапки украшались свисающими и нашитыми на шапку полосками разноцветного сукна; парадные шапки имели две длинные полосы, составленные из узких полосок белого и черного мехов с суконными прошивками. Полосы пришивались к затылку шапки и назывались буквально «с ногами шапки».

Простые шапки в виде цилиндра предназначались для постоянного ношения. Их носили мужчины, мальчики-подростки, юноши, женщины всех возрастов, девочки-подростки и девушки. По покрою мужские

шапки шились немного шире кверху и ниже, чем женские. Дети носили такие же шапки, но меньших размеров, в зависимости от возраста ребенка.

Нарядные шапки в виде цилиндра носили ежедневно только девочки-подростки, девушки и молодые женщины. Нарядные женские шапки украшались прямоугольными свисающими полосками сукна, обычно трех цветов: красного, желтого, синего или зеленого. Полоски пришивались на определенном расстоянии друг от друга к боковым швам и вокруг доньшка шапки. Размеры полосок сукна: длина равна длине указательного пальца, примерно 9 см, ширина равна ширине двух пальцев (указательного и среднего), примерно 4–5 см. До настоящего времени ненки при шитье любых изделий, предметов одежды, обуви из меха не пользуются сантиметром или метром.

Для женщин старшего возраста парадной шапкой считалась нарядная шапка в виде цилиндра. Парадные цилиндрические шапки предназначались только для мужчин и были двух видов: обычная в виде цилиндра; сверху на боковые швы и вокруг доньшка нашивались узкие полоски сукна трех традиционных цветов (красного, желтого, синего или зеленого) шириной в указательный палец.

Вторая разновидность мужской парадной шапки — это шапка в виде цилиндра с удлиненными украшенными ушами, с прошивками из полосок меха белого и темного цветов и сукна разных цветов. Такие парадные шапки обычно носили мужчины среднего, а иногда и старшего возраста. А для юношей и молодых мужчин шили шапки в виде цилиндра с длинными ушами из белого пыжика. В традициях ненцев белый мех придавал шапке и всей одежде парадность и торжественность.

Полукруглые шапки были только женскими. Они предназначались для девочек-подростков, девушек и молодых женщин. Различались нарядные (для постоянного ношения) и парадные (для особо торжественных случаев: свадьба, поездка в гости, в поселок, в город). Нарядные полукруглые шапки украшались так же, как цилиндрические нарядные шапки, то есть на круговой шов пришивалось тринадцать прямоугольных полосок сукна трех цветов на определенном расстоянии: должно быть 5 красных полосок, 4 синих или зеленых и 4 желтых. Они размещались таким образом: на середину макушки шапки и на уши приходился красный цвет. По мнению ненцев, красный цвет защищал человека от всего дурного и злого. Парадной считалась полукруглая нарядная шапка, к затылочной части которой

пришивались две линии, разукрашенные простым узором полосы.

Третий тип ненецких женских шапок — капоровидные шапки. К этому типу относится *вадак* 'капор'. Обычно капор шили из шкуры с оленьей морды (*тай*). У канинских ненцев капор не украшался, он считался не нарядным, надевался на шапку в сильные морозы при переездах на дальние расстояния. До недавнего времени капор сохранялся лишь у пожилых людей. По всей вероятности, капор не является исконным головным убором канинских ненцев, и потому он не получил широкого применения и специального наименования в их говоре.

Возможно, капор канинскими ненцами был заимствован от других групп ненцев. "В Большеземельской тундре и во всех зауральских тундрах, — отмечает Л.В. Хомич, — в качестве женского головного убора был распространен капор с пышной опушкой из песцовых хвостов..." (Хомич, 1986, с. 127). Но он у тех ненцев назывался просто *сава* 'шапка'. В другой работе Л.В. Хомич указывает на наличие у лесных ненцев шапки, сшитой из шкур лесных зверей в виде капора.

Ненецкая шапка — удобный головной убор, материал и форма шапки удачно приспособлены к суровым климатическим условиям и кочевому быту. Шапки можно рассматривать как предмет роскоши, мастерски разукрашенные, дополняющие нарядную одежду как женскую, так и мужскую и детскую. Шапки — визитная карточка этноса, по шапкам можно определить территорию проживания той или иной группы ненцев. Шапки — исторический памятник высокой культуры народа. Некоторые ненцы шапку использовали в лечебных целях при головной боли.

Нарядные шапки хранились в мешках, а те, что носились каждый день, войдя в чум, привязывали к шести чума за ремешки или заталкивали за шести. Одним словом, старались шапку не бросать и клали на более высокое место. Гости, пришедшие ненадолго, шапку не снимали или держали ее на коленях.

Шапка канинских ненцев была строго индивидуальной, поэтому не разрешалось передавать ее для ношения другим лицам, даже родственникам. Поскольку шапка являлась индивидуальным головным убором, для некоторых ненцев она служила хранилищем для "духов-помощников" (*тадибче*). В этом случае с шапкой старались не расставаться.

Шапки канинских ненцев — это реально существующий элемент культуры, а не память о прошлом. Они продолжают бытовать до настоящего времени, практически не претерпевая изменений.

Итак, назовем основные типы ненецких шапок.

Пярьтав сава (рис. 3) букв.: “круглая (или цилиндрическая) шапка” для постоянной носки без украшений.



Рис. 3. Круглая цилиндрическая шапка (*пярьтав сава*)

Пярьтав нойтана не'сава букв.: “круглая (или цилиндрическая) с сукном женская шапка”, украшенная полосками сукна вдоль боковых швов и вокруг донышка.

Пярьтав лабць'нойтана неньча'сава букв.: “круглая (или цилиндрическая) мужская шапка с нашитыми плашмя полосками сукна разного цвета”. Полоски узкие длинные, нашиты сверху на боковые швы и вокруг донышка.

Пярьтав этна неньча'сава (рис. 4) букв.: “круглая мужская шапка с “ногами” — это шапка в форме цилиндра. В отличие от предыдущих она имеет длинные уши, украшенные полосками меха и сукна.



Рис. 4. Круглая мужская нарядная шапка (*пярьтав этна неньча сава*)

Нядуй сава букв.: “острая шапка”. Это высокая полукруглая женская шапка, украшенная прямоугольными полосками сукна разного цвета, пришитыми вдоль полукруглого шва на одинаковом расстоянии одна от другой. В названии шапки использовано ненецкое слово *нядуй*, что значит ‘острый’. При присоединении две половинки шапки образуют острую грань. Отсюда и название.

Нядуй этна сава (рис. 5) букв.: “острая шапка с “ногами”. Это нарядная полукруглая женская шапка. К затылку такой шапки пришиваются две длинные разукрашенные полосы из меха и сукна, которые и названы “ногами”.



Рис. 5. Нарядная круглая женская шапка (*нядуй этна сава*)

Напко сава букв.: “шапка — березовый нарост”. Это женская нарядная шапка, разновидность шапки *нядуй сава*. Она по форме похожа на грибовый нарост многолетней березы (*напко, набако*). Отсюда такое интересное название данной шапки. Такие шапки обычно носят девочки-подростки, девушки и молодые женщины.

Все сказанное о шапках ненцев канинской тундры можно представить в таблице 1.

Таблица 1

ШАПКИ				
Круглые в виде цилиндра			Полукруглые из двух половинок	
Простые без украшений	Нарядные с широкими суконными полосами	Парадные с узкими суконными прошивками	Нарядные с широкими суконными полосами	Парадные с длинными украшенными ушами
Мужские и женские	Только женские	Только мужские	Только женские	Только женские

ЛИТЕРАТУРА

Хомич Л.В. Еще раз об арктическом субстрате в культуре ненцев // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.

Хомич Л.В. Ненцы. СПб: Русский двор, 1995.

ДУХИ – ПОДАТЕЛИ ЖИЗНИ И ДУХИ-ПОКРОВИТЕЛИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ СЫНСКИХ ХАНТЫ

Н.М. Талигина

Данные в научной литературе по духам – подателям жизни очень скудны. По этой теме находим краткие сведения в монографии Карьялайнена К.Ф. “Религия югорских народов” (перевод на русский язык Лукиной Н.В.), в монографии Головнева А.В. “Говорящие культуры” говорится о северохантыйской жизнеподательнице *Калташ*. Мартынова Е.П. в монографии “Очерки истории и культуры хантов” пишет: “...главным в Верхнем мире, мире богов, нижеобские ханты считают Торума, в Среднем мире – богиню-жизнеподательницу *Калташ*...” (Мартынова, 1998). Зенько А.П. в монографии “Представление о сверхестественном в традиционном мировоззрении обских угров”: “Манси полагали, что души детей посылала дух *Сянь* “Мать” (Зенько, 1997). В монографии Т.А. Молданова “Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов” упоминается, что одной из дорогих гостей на игрища “приглашается” богиня-мать *Калташ*, она “по силе равна Торуму” (Молданов, 1999).

У Ромбандеевой Е.И. в статье “Мансийский обряд, связанный с рождением ребенка” упоминается *Сянь* “Мать” (Ромбандеева, 1994). В статье Партановой Р.К. “Боги и духи, связанные с деторождением” автор пытается в полевых условиях выявить, кто, согласно мировоззрению манси, посылает детей.

В ходе работы над кандидатской диссертацией “Традиционные обряды сынских ханты: рождение, свадьба и погребальные обряды” мне приходилось собирать немало информации о богах, духах в мировоззрении сынских ханты. Хотя многие боги и духи являются универсальными, тем не менее они несут конкретную “ответственность” в определенной сфере. При попытке классификации богов и духов по их деятельности было выявлено три группы.

В первую группу богов и духов входят *Нум Турам Ащи* ‘Верхний Бог Отец’ и персонаж в женском образе *Калташ Анки* ‘Мать Калташ’. Местом их обитания является Верхний мир. По женской богине *Калташ* информация неоднозначна.

Во вторую группу входят духи-покровители, духи-охранители. Они многочисленны и подразделяются на всеобщих, родовых и семейных (личных). Местом их обитания является Средний, человеческий мир.

В третью группу духов входят враждебно настроенные к людям существа – духи подземного мира, духи болезни и смерти. Они обитают в другом мире, *Па Тураман’*, подземном, они не относятся ни к духам – подателям жизни, ни к духам-покровителям.

Жители реки Сыня считали одним из главных духов, богом – подателем жизни людей Небесного Бога – *Нум Турам Ащи*. “Слово *Турам*, *Торэм*, *Нум Турам Ащи* остяцкое, чаще всего встречающееся в качестве небесного бога, в настоящее время имеет множество значений. Употребляемое в личностном качестве оно обозначает, кроме Небесного Бога, также христианского святого, изображения святых” (Карьялайнен, 1995). На Сыне, кроме того, *Турам* обозначает небо как таковое. *Турам* – обозначение ветров: *нум турам вот* “ветер южного неба” или “южный ветер” *хатлан турам* “солнечное небо”, “непогода, ненастье”, *сыстам турам* “чистое небо или хорошая погода”, *патлам турам* “темное небо”, *хуасн турам* “звездное небо”.

Термином *турам* ханты обозначали также иные миры: *Нум турам* ‘Верхний мир’, *илта турам* ‘нижний мир, или подземный мир’, *там турам* ‘этот мир’, *па турам* ‘другой, иной мир’.

Со словом *турам* связан цикл жизни человека, его состояния: *турам улты* прожить жизненный век; *нови турам ехтам* от пришедший в светлую жизнь новорожденный; рождение ребенка; *хув турам улам хоят* долгий жизненный век проживший человек; *нуша турам* состояние недостатка, бедность; *кашан турам*, *муш турам* болезни.

По словам К.Ф. Карьялайнена: “происхождение слова “турам” пока что окутано тайной. Его пытались сопоставить с лапландским словом “дирмес”, означающим грозу. В нем пытались найти заимство-

вание из тюрко-татарского слова тарни 'небо' и даже соответствующего венгерского слова арниик, 'тень' или терен 'появляться, возникать, расти'.

Небесного Бога на Сыне называли еще *Оплъ Ащи*. Когда на небе появляется северное сияние, то говорили: *Оплъ тутат йотлат* 'небесные огни играют'. Что обозначает слово *оплъ*, перевода нет.

Почему сынские ханты относили *Нум Турам Ащи* к подателям жизни? Обычно ханты говорили: '*Турам партам няврэзем*' Богом посланный мне ребенок. В традиционном хантыйском обществе убивать детей считалось большим грехом. Также осуждалось самоубийство. У А.В. Головнева в предисловии к монографии "Говорящие культуры" есть фраза: "...звучит странная истина: для традиционного человека жизнь — это абсолютная реальность и как таковая священна" (Головнев, 1987, с. 73). Срок жизни человека назначался, определялся Небесным Богом: '*Турам партам хатлат...*' Богом назначенные дни (срок жизни). И нарушать его считалось предосудительным.

Вторым покровителем и подателем жизни людей среди богов и духов сынские ханты считали *Калтащ Анки* 'Калтащ-мать'. *Калтащ Анки* имеет несколько имен: *Калтащ Анки* 'Калтащ-мать'; *Сорни Най Анки* 'золотая женщина мать'; *Сорни Най* 'Солнце-женщина'. Кроме того, на Сыне её зовут *Щань анки* 'Щань-мать'.

Слово *Калтащ* по своему образованию не является ни остяцким, ни вогульским, а пермским и предположительно заимствовано от коми. Из этой гипотезы следует, что "сам дух, как и культ его, будто бы был не местным, а пермским и что в этом духе можно видеть воспоминание об одном из духов, принесенных на Обь пермяками, бежавшими от христианства". И дальше продолжает этот же автор "...а можно её считать югорской, несмотря на частичное заимствование названия духа... Ведь следует иметь в виду, что в других районах под другим названием

встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Калтащ Анки*, и что в настоящее время он является собственностью остяцкого народа" (Карьялайнен, 1995, с. 133).

По мнению Б. Мункачи, *Калтащ* первоначально была Утренней Зарей. Он же продолжает: "...у неё было неопределённое положение, она является то дочерью Верховного Бога *Нум Турам*, то его сестрой, то её представляют как супругу Верховного Бога, которая после рождения шести детей была избалована в неверности и сброшена на Землю, где родила седьмого сына *Мир Ватты Ху* или *Мир Суснэ Хум* по-мансийски "Мир осматривающий Мужчину" (Карьялайнен, 1995, с. 134). Местонахождение *Калтащ Анки* на земле совершенно конкретно: это с. Калтасинское Ханты-Мансийского автономного округа (Молданов, 1999).

"Во власти *Калтащ* не только деторождение и счастье ребенка, но и в последующей жизни человек может вымолить и получить ее помощь" (Карьялайнен, 1995, с. 135). Северные ханты верят, что это она дает ребенку душу и при рождении наносит жизненный путь новорожденного на "украшенную золотом семикратную ветвь, на вырезанную золотом семикратную ветвь", то есть на деревянную бирку — *шумлан юх*. '*Хатлал шумаллылы*' — дни жизни — наносит *Калтащ* на деревянную бирку.

При родах *Калтащ* получает в подарок красный платок, кольца, в других случаях — шелковый сах (халат) '*ермак сах*'. В фольклорных произведениях *Калтащ* часто выступает в облике зайчихи, лебедя.

В каждой хантыйской семье, ведущей традиционный образ жизни, имеется женский дух, часто называемый *Лух ими* или *Анки*.

Во время беременности женщинами изготавливалась *Уш Пай Ими* 'чага куча женщина'. После рождения ребенка чага полностью использовалась, то есть это был исчезающий образ, олицетворявший *Калтащ*. ❖

ЛИТЕРАТУРА

- Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. Новосибирск: Наука, 1997.
Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов (Пер. с нем. Н.В. Лукиной). Т. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995.
Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. Москва, 1998.
Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999.
Партанова Р.К. Боги и духи, связанные с деторождением. Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995.
Ромбандеева Е.И. Мансийский обряд, связанный с рождением ребенка // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 1. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994.

СИСТЕМА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ХАНТОВ-ОЛЕНЕВодов ПОЛЯРНОГО УРАЛА

З.И. Рандымова

Традиционная система жизнеобеспечения хантов-олeneводоов Полярного Урала базировалась на крупностадном предгорном оленеводстве (Головнев, 1995), практически неизменной она сохранялась и во времена колхозов, когда хозяйства были более комплексными. Оленей использовали на рыбных угодьях, для заготовки дров, для охоты. Тогда стада имели больше транспортное значение. Начиная с 60-х годов XX века начались изменения в хозяйствах — образовались рыбоучастки и совхозы. В совхозных товарных складах оленей рассматривали только как мясную продукцию.

Сами оленеводы продолжали сохранять веками накопленные трудовые навыки, систему ведения оленеводства, касланий, знания об окружающем их мире, нормы социальной жизни, т.к. они до сих пор соблюдают традицию обязательно делиться продуктами оленеводства с родственниками. Каждый оленевод поддерживает около себя десяток семей оседлых родственников.

С увеличением количества оленей в стадах сошла почти на нет роль рыболовства и охоты за счет все более узкой специализации на оленеводстве, и надо отметить, в Ямало-Ненецком автономном округе за последние 20 лет оленеводство было одним из рентабельных традиционных хозяйств. В последние два года занятие традиционными отраслями при существующих погодных и финансовых условиях не может быть источником устойчивого жизнеобеспечения.

Теперь в систему жизнеобеспечения оленеводов входят недрa, отношения с соседями, пришлым населением, деятельность наших общественных организаций, усилия губернатора ЯНАО с социальной защитой, связь с газовыми магнатами, с научными сотрудниками Научного центра. Сами оленеводы участвуют в общественной жизни, например, в выборах, общаются с другими оленеводческими народами.

Для этого хозяйственно-культурного типа характерны преобладание крупностадного потребитель-

ского оленеводства, постоянно кочевой образ жизни, большая площадь пастбищ и протяженные маршруты кочевания с закономерным последовательным чередованием сезонно используемых угодий пастбищ. В пределах своих угодий оленеводы совершали регулярные, ежегодно повторяющиеся миграции (Крупник, 1989, с. 86).

Крупностадное оленеводство отличается высокой степенью регулирования, выраженного в круглогодичном и постоянном окарауливании стада, контроле за его половозрастным составом, селекционной работе и т.д. Кроме этого, развитие оленеводства обусловлено пастбищными возможностями. Зимние пастбища находились в правобережной части Оби, летние пастбища — на предгорьях Полярного Урала. После отела в начале июня переходили Урал и все лето находились в европейской части, в Воркутинском районе Республики Коми. После прихода к летним пастбищам все стадо соединяли вместе. После осеннего просчета и прививок начинается обратное движение через Урал в сторону Оби по снегу.

Животные в течение всего года выпасались под охраной пастухов с применением оленегонной собаки. Лишь в зимнее время олени не охранялись круглосуточно. Для осмотра стада объезжали на нартах, сейчас — на снегоходах «Бурaн».

Для успешного ведения оленеводства необходим был и комплекс знаний, связанных не только с выпасом стада, темпом и ритмом движения его, рационального использования пастбищ, но и организацией труда, изготовлением инвентаря, средств передвижений, кочевого жилища, одежды.

Оленеводы вместе с семьями передвигались за стадами и жили в чумах. За последние годы изменился материал летних покрытий — нюки шьют из брезента. Современные маршруты касланий стали короче. Если раньше оленей держали не только для мяса, но и для гарантии существования, то сегодня основное назначение общественных стад — товарное. Такие виды работ, как просчет оленей, забой,

резанье пантов, проводимые в совхозных стадах, требуют своевременного прибытия на корали. Поэтому вынуждены сокращать некоторые виды работ, например, не проводят такой вид работ, как обучение быков к стоянию в загоне — *хопты лойтты* 'заставлять быков стоять (в загоне)', *олан тунамты* 'передового направлять' — обучить передового оленя к ведению упряжки.

Наиболее приручены ездовые олени. Они служат не более 10 лет, в то время как срок жизни неработающих животных в среднем около 15 лет. Ездовых оленей используют попеременно. Для дальних поездок запрягают отдохнувших животных. В совхозных бригадах за каждым оленеводом закреплены «свои» ездовые олени, обученные данным человеком. Обученные для перевозки грузов олени, работающие по несколько лет, хорошо справляются с передвижением в аргише.

Оленный транспорт на Ямале до сих пор сохраняется, играет большую роль в хозяйственной деятельности. Зафиксировано более 12 наименований различных нарт. Отличие хантыйских нарт от нарт других народов — это наличие *нярма*, запасного подполаза.

В аргиш связывают от двух до 5–6 нарт. Большое количество нарт сложно вести через горные хребты и реки. Иногда при переездах через горы специально дробят аргиш, чтобы легче было переезжать. Подготовка к касланию — упаковка вещей, завязывание оленей — требует 1,5–2 часа, иногда и больше.

Нарты с течением времени усовершенствуются. В грузовых нартах появились отсеки для хранения хозяйственной мелочи. Появились видоизмененные нарты для снегоходов «Буран». Нарты используют как средство передвижения, сдвигают для коралей, ловли оленей, для хранения и транспортировки вещей.

Мужская легковая нарта — визитная карточка мужчины. Женская нарта — визитная карточка женщины. Все нарты изготавливают без гвоздей, только в женских нартах иногда специально какую-нибудь деталь прибивают гвоздем. На заказ делают нарту невесты. Существует аргиш невесты и аргиш покойника, так как нарта сопровождает человека и в мир иной.

Обновляются нарты почти каждый год. Быстрее всего изнашиваются мужские нарты, поскольку на них чаще ездят, часто по бездорожью.

Дольше всех служат грузовые нарты, так как они используются только для касланий и больше никак не эксплуатируются. Иногда меняют полозья, кото-

рые гниют в местах соединения с копыльями, поэтому летом после касланий сразу приводят в порядок названные части нарт.

В легковые нарт запрягают от двух до шести оленей, в грузовые нарт запрягают летом по 4 оленя, зимой — два, так как по лесным дорогам и глубокому снегу 4 оленям не пройти, они будут мешать друг другу.

Кроме нарт и лыж, в снаряжение оленевода входят аркан, ружье, бинокль.

Бесспорна ведущая роль женщины в организации быта семьи оленевода, при строительстве и обновлении жилища, одежды, приготовлении пищи. Свои навыки хозяйки передают дочерям. Лишь в редких случаях мужчины помогают или сами готовят некоторые блюда, например, зимой рубят мясо, рыбу.

Наиболее стойко сохраняются этнические традиции в питании стариков. Старшее поколение и женщины в целом строже соблюдают пищевые запреты. Покупные продукты вошли в среду оленеводов естественным путем.

Основными носителями этнической специфики являются женщины. Больше всего сохраняется женский костюм. Мужская верхняя одежда сохраняется как производственная, вся нательная одежда приобретается в магазине.

В своей среде говорили на хантыйском языке. В языке имеется большое количество слов, связанных с производственными и половозрастными названиями оленей. Половозрастные обозначения оленей в хантыйском языке (шурышкарских ханты) описаны в статье С.В. Ониной (Онина, 1998, с. 101). Терминология названий шкур почти полностью совпадает с оленеводческой терминологией по возрасту и масти. Подробно обозначен весь процесс обработки шкур и все орудия, которые для этого применяются. Названия продуктов, частей чума, утвари, нарт, процесса каслания — все называется на языке ханты. В общении с людьми других этнических групп говорили на русском языке. Отдельные хантыйские слова и термины, относящиеся к оленеводству и рыболовству, получили распространение среди приезжего населения.

Несмотря на происшедшие за последнее время огромные изменения в организации труда и техническом оснащении (появление раций, радио, снегоходов «Буран»), не утратили своего значения народные традиции производственной деятельности, опыт и навыки, связанные с кочевым бытом и организацией труда (Михайлова, 1995, с. 90). Старались исполь-

зовать природную среду и собственные трудовые навыки в создании прочной системы жизнеобеспечения. Введенные изменения, например, применение техники, лекарств, призваны обслуживать уже существующую модель жизнеобеспечения. Как отмечает З.П. Соколова: «В традиционном хозяйстве народов Севера самое большое значение имеет оленеводство. Хотя реализация оленьины дает немного, оно гарантирует систему жизнеобеспечения: мясо

для питания — наиболее питательное, шкуры для одежды, жилища и утвари — натуральные и самые теплые, средство транспорта — экологически наиболее чистое» (Соколова, 1999, с. 199).

Оленеводство позволяет народам Севера сохранять традиционные типы расселения и национальную культуру, язык, что способствует их выживанию как этносов в условиях ассимилятивных процессов и утраты черт национальной культуры. ❖

ЛИТЕРАТУРА

- Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1993.
- Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М., 1989.
- Михайлова Е.В. Хозяйство народов Северной Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. СПб.: Наука, 1995.
- Онина С.В. Половозрастные обозначения оленей в хантыйском языке // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 5. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998.
- Соколова З.П. Этнокультурные основы социально-экономического районирования России // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнографический сборник. Выпуск 9. М.: Старый Сад, 1999.

ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ОЛЕНЕВОДЧЕСКИХ ХОЗЯЙСТВ В НОВЫХ ЭКОНОМИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ

А.А. Южаков, А.Д. Мухачев

Традиционно сложившимися формами хозяйствования в оленеводстве являются семейно-родовая и семейно-общинная. При этом пастбища и угодья находятся в общинно-родовом владении, а олени — в частно-семейной собственности. Проведение государственного землеустройства и организация коллективных хозяйств на Ямале не смогли уничтожить приверженность кочевников к родовым пастбищам и к личной форме собственности на оленей. К сожалению, практически вся отечественная экономическая научная литература по оленеводству описывает только одну форму собственности — коллективную и совершенно игнорирует частную, хотя последняя не только не исчезла в годы «социалистической реконструкции», но и активно использовалась в колхозах и совхозах в качестве резервного источника продукции и пастушеских кадров. На наш взгляд, традиционно-этническая форма оленеводства заслуживают отдельного исследования, поскольку экономически остается самой адаптированной и экологически наиболее оптимальной в традиционном природопользовании.

Сегодня на северо-западе Сибири выпасается самое большое стадо домашних северных оленей не только в России, но и в странах Субарктики. На фоне произошедшего за последние 10 лет сокращения поголовья по России в целом на 47% (Ежегодник Госкомстата РФ «Состояние оленеводства», М., 1998) Ямало-Ненецкий автономный округ является примером оптимальной модели ведения этой отрасли, основанной на сохранении традиционной семейной формы оленеводческого хозяйства как в рамках коллективных (коммерческих) хозяйств, так и как самостоятельно хозяйствующих субъектов. Статистические данные по северному оленеводству России показывают, что самое значительное сокращение поголовья животных произошло в сельскохозяйственных предприятиях — за 10 лет более чем в два раза. В крестьянско-фермерских хозяйствах и общинах коренного населения поголовье сократилось лишь на полтора процента. В личных хозяй-

ствах поголовье не только не сократилось, но и увеличилось на один процент.

Нами впервые в отечественной литературе предпринята попытка дать обоснование северному оленеводству как этносохраняющей отрасли в работе «Этнические особенности оленеводства ненцев» (СПб., 2000). В ней приводится научное определение терминов «этническое оленеводство», его модификации — «коммерческое оленеводство», а также «олeneводческий народ».

Как указывает большинство исследователей оленеводства ненцев, кочующее хозяйство ежегодно входило в состав того или иного объединения. Ненецкое тундровое хозяйственно-олeneводческое объединение на северо-западе Сибири было настолько же изменчивым, насколько подвижен образ жизни кочевников. Ядром его выступала отдельная семья, в течение года вступающая во временные производственные контакты с 25–50 другими семьями. Условием подобной семейно-хозяйственной автономии являлось наличие стада, состоявшего из 250 и более оленей, — количества, необходимого для обеспечения воспроизводства поголовья и его выпаса. Состав ненецкого тундрово-олeneводческого хозяйственного объединения менялся в зависимости от сезона и территории кочевий. В начале летнего полугодия из 2–3-х семей образовывались стойбища *нгэсы*, совместно содержавшие оленей в период отела и последующих каланданий. На июль-август *нгэсы* преобразовывались в коллективы из 3–12-ти семей («объединенное стойбище»), создаваемые для окарауливания стад в комарное время. К осени «объединенные стойбища» распадались на группы из 1–2-х семей. С начала миграций на север стойбища, состоящие более чем из одного хозяйства, разделялись на отдельные семьи, осуществляющие короткие и частые перекочевки в направлении летних пастбищ, где поздней весной из 2–3-х семей вновь создавались *нгэсы* (Головнев, 1997).

Одной из самых серьезных ошибок в традиционном хозяйствовании было повсеместное укрупнение

колхозов и создание на их производственной и кадровой базе государственно-коммерческих предприятий в форме совхозов. Так, на Ямале в начале 60-х годов 40 колхозов были реорганизованы и вошли в состав 9 совхозов. При этом были численно укрупнены стада оленей, а часть кочующих семей переведена на постоянное проживание в поселки. Общеизвестно, что биологическая продуктивность северных территорий на порядок ниже, чем на юге (закон широтного убывания биологической продуктивности территорий). Предприятия, созданные в традиционном природопользовании Крайнего Севера и ориентированные на получение коммерческой прибыли, не могут постоянно увеличивать объем реализуемой продукции без истощения до предела природно-биологических ресурсов территории. Это относится, прежде всего, к присваивающим традиционным отраслям в виде охотпромысла, рыбодобычи, сбора дикоросов и т.д. Это положение в значительной мере приложимо и к северному оленеводству, кормовая база которого основывается на потреблении лишайников — самого уязвимого и медленно возобновляемого вида растений Крайнего Севера. В известной степени «утяжеляют» экономику оленеводческих коммерческих предприятий сохраняющиеся планово убыточное молочное скотоводство, клеточное звероводство, растениеводство. Убытки от них в той или иной степени компенсируются за счет прибыли от оленеводства.

Годы коллективизации и внедрения социалистического хозяйствования не смогли уничтожить традиционные кочевые формы оленеводства. Более того, в оленеводстве Ямала образовался своеобразный «симбиоз» между государственной и традиционно-семейной формами собственности, когда основу совхозных оленеводческих бригад составляли несколько родственных семей или одна большая семья владельцев личных оленей. Для руководства коллективного хозяйства личные олени пастухов служили залогом и резервом выполнения плана производства мяса в форме «восстановления потерь» и закупа оле-

ней по пониженным ценам. Для оленеводов выпас оленей юридического лица обеспечивал дополнительный заработок, гарантированное снабжение товарами народного потребления, социальные гарантии в виде оплачиваемого отпуска, больничных листов, бесплатного стационарного жилья. Если оленевод увольняется из коммерческого хозяйства, он автоматически лишается всего этого, хотя его образ жизни не изменяется: он по-прежнему ведет кочевое хозяйство, выпасает оленей. Многие из пастухов коллективных хозяйств могут вести хозяйство самостоятельно, но не делают этого сегодня из-за почти отсутствия системы завоза товаров народного потребления и закупа продукции оленеводства со стороны потребкооперации или аналогичных структур на месте кочевания оленеводов. Коллективные хозяйства в известной степени (хотя и не полностью) решают данную проблему, поэтому они не испытывают сегодня недостатка в пастухах. Вместе с тем уровень оплаты труда пастухов в коллективных коммерческих хозяйствах недостаточно высок и осуществляется он в «безналичном режиме», т.е. в виде товаров народного потребления. Ассортимент предлагаемых кочевнику товаров небогат, а цены на них несоразмерно высоки. Поэтому оленеводы вынуждены реализовывать собственных оленей или своему работодателю, или иным коммерческим структурам. Для оленеводов наличие выбора поставщика товаров и услуг — явление положительное, но в Ямало-Ненецком АО нерегулируемое увеличение частного поголовья оленей ведет к локальному перевыпасу и дигрессии пастбищ. Начиная с 1985 года личное поголовье здесь увеличилось с 165 тысяч до 340 тысяч голов, т.е. в два раза, а государственно-кооперативное или коммерческое за тот же период сократилось с 252 тысяч до 183 тысяч. С 1993 года количество коллективных оленеводческих хозяйств сократилось с 18 до 16, а личных увеличилось на 8,2% (табл. 1) и составляет без малого три тысячи.

Таблица 1

Численность и динамика роста личных оленеводческих хозяйств в Ямало-Ненецком АО за 1993–1998*

гг.	1993 год		1998 год		Прирост +, - в %	
	хозяйств	оленей	хозяйств	оленей	хозяйств	оленей
Шурьшкарский	109	10622	165	10171	51,3	-4,3
Приуральский	349	37517	383	44226	9,7	17,9
Ямальский	1001	100021	1057	129175	5,6	29,1
Надымский	171	12426	161	16450	-5,9	32,4
Тазовский	782	82799	869	120673	11,1	45,7
Пуровский	190	9187	228	10865	20,0	18,2
К/селькупский	57	1201	41	669	-28,1	-44,3
г. Салехард	56	8888	52	8510	-7,2	-4,3
Всего по округу	2715	264959	2956	340739	8,2	28,6

*1999 год не включен из-за нетипичных природно-климатических условий на пастбищах

Для регулирования поголовья оленей внедряется целенаправленный коммерческий закуп и глубокая переработка оленины на специализированных линиях по финской технологии. Для реализации данной программы в Ямало-Ненецком АО при поддержке администрации создана холдинговая компания ОАО «Ямлагроинвест», которая работает с частными оленеводческими хозяйствами, покупая у них оленину в обмен на товары народного потребления. В округе разработана и внедряется программа возрождения факторий для кочующего населения. Сами кочевники, убедившись, что государство не спешит с решением их проблем, объединяются в хозяйственные ассоциации, общества, кооперативы, крестьянско-фермерские хозяйства. Пока их немного, но опыт их деятельности свидетельствует о способности значительной части кочевников к хозяйственной самоорганизации и экономическому расчету. Такими являются ассоциации частных оленеводческих хозяйств: «Ерв» — в Ненецком АО, «Надежда», «Ниссэй», «Ялэмд», «Ямал» — в Ямало-Ненецком АО, «Нумпан» — в Долгано-Ненецком (Таймырском) АО.

При организации объединений кочующих хозяйств на первых этапах широко использовались методические рекомендации МСХ РФ «Родовые, родоплеменные кочевые общины» (М., 1993). Сегодня этот документ требует обновления и переиздания.

Вместе с тем нельзя не отметить низкую правовую защищенность семейно-частных кочующих хозяйств. Это относится, прежде всего, к распределению оленьих пастбищ в Ямало-Ненецком АО. В 1960 году в округе официально были зарегистрированы 2005 пользователей оленьих пастбищ, из которых только 45 были сельхозпредприятиями, остальные — частные и подсобные хозяйства кочевых оленеводов. После образования совхозов «частники» были исключены из числа землепользователей и как бы исчезли из поля зрения официальной статистики. Но они продолжали не только существовать и пользоваться пастбищами, но и в значительной степени формировали местную продовольственно-сырьевую базу.

Согласно существующей хозяйственной экспликации, из 43 млн гектаров оленьих пастбищ только 9,5% самых худших выделены под выпас частных стад. И это при том, что на их долю приходится две трети в общем поголовье оленей округа и добрая половина частного поголовья страны. Практически все семейные хозяйства и их объединения не имеют государственных актов на владение и пользование землей.

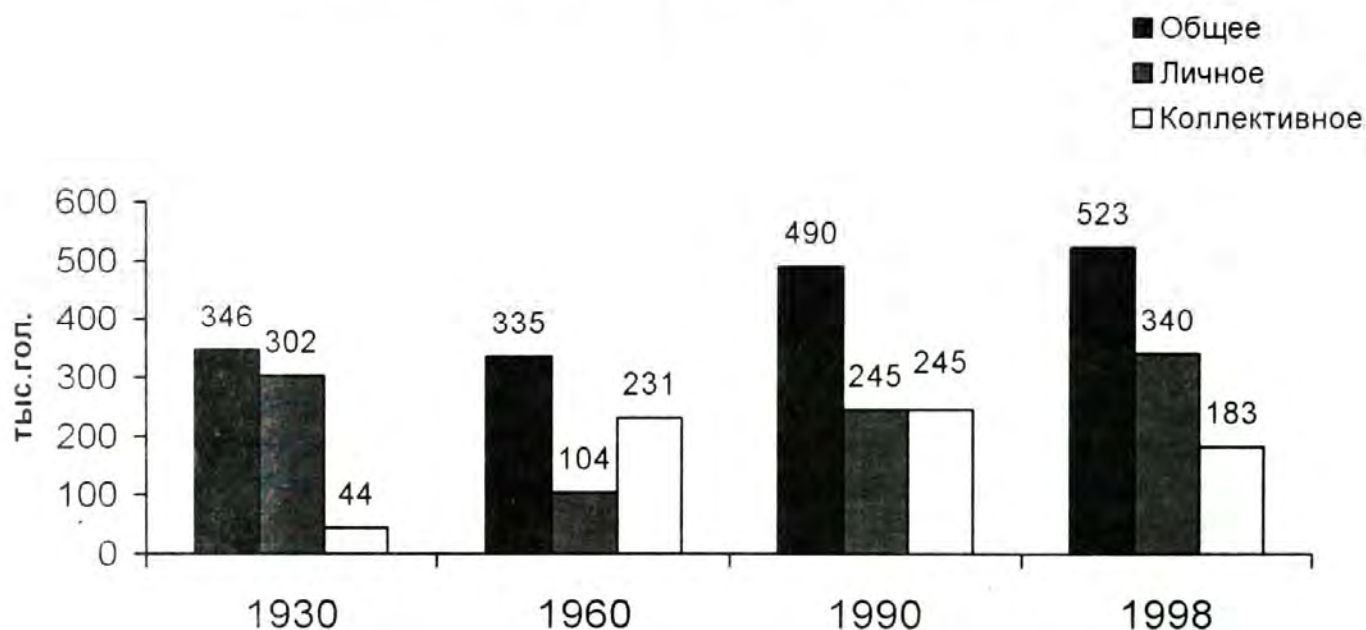
Подавляющее большинство частных оленеводческих хозяйств не получает дотаций на мясную продукцию, которая в коллективных хозяйствах достигает 13 тыс. рублей на 1 тонну реализованной оленины.

И еще один, на наш взгляд, самый важный аспект проблемы выбора форм хозяйствования в оленеводстве. Северный олень был одомашнен человеком прежде всего в качестве не мясного, а транспортного животного. Таковым он оставался вплоть до XIX века, когда коми-ижемцы, перенявшие оленеводство у ненцев, освоили рынки Санкт-Петербурга, Москвы и Нижнего Новгорода и стали поставлять на них товарную оленину. В двадцатом веке мясное направление оленеводства стало внедряться в оленеводческих колхозах и совхозах. Однако с позиции нынешнего значения оленеводства для этнокультуры малочисленных народов Севера «мясная» концепция отрасли требует пересмотра. Наши исследования, проведенные в частных хозяйствах Ямальского района — самого значительного по численности оленей и частных хозяйств, показали, что товарной реализацией мяса могут заниматься не более четверти частных хозяйств. Хозяйства, где поголовье ниже 250 оленей, свой ресурс практически полностью тратят на внутреннее потребление. Таких хозяйств большинство, и связывать государственную поддержку оленеводства только с количеством произведенной ими товарной продукции — принципиально неверная политика, обрекающая малооленные хозяйства на выживание и постепенное исчезновение. Как было сказано выше, одной из важнейших, а может быть, и самой важной функцией кочевого оленеводческого хозяйства является функция сохранения и трансляции между поколениями уникальной этнокультуры малочисленных северных народов. Необходимо решать вопрос о создании минимально необходимого уровня обеспеченности оленями, товарами первой необходимости и финансовой поддержки непосредственно тех групп кочующего населения, которые не входят в состав коммерческих объединений, а ведут самостоятельное, основанное на самообеспечении, традиционное хозяйство. Сделать это необходимо путем разработки концепции этнического хозяйства и принятия Государственной Думой Закона РФ «Об этносохраняющем хозяйстве аборигенных народов Крайнего Севера», в котором определить главные признаки этносохраняющего хозяйства малочисленных народов Севера и обосновать формы их бюджетной и внебюджетной поддержки.

В отношении уже существующих коммерческих объединений в традиционных отраслях следует провести перерегистрацию их в форме некоммерческих партнерств, организаций, общин, с главной уставной целью «сохранение и трансляция этнохозяйственной культуры» и с правом заниматься коммерческой деятельностью. Согласно Закону РФ «О некоммерческих организациях» вся прибыль от коммерческой деятельности в таких организациях должна направляться на уставные цели.

Вопрос о предоставлении земли в частную собственность на Крайнем Севере не стоит так остро, как в сельскохозяйственных регионах, олени пастбища и промысловые угодья могут передаваться в собственность отдельным лицам или их объединениям из числа коренных народов. При этом необходимо учитывать государственное, но и традиционное право этих народов в форме обычаев и традиций. ❖

**Динамика поголовья оленей
в Ямало-Ненецком округе в 1930 – 1998 гг.**



ЭТНИЧЕСКОЕ И ВНЕЭТНИЧЕСКОЕ В СОВРЕМЕННОМ ОЛЕНЕВОДСТВЕ НЕНЦЕВ

А.А. Южаков

Среди более чем полутора сотен определений культуры, встречающихся в литературе, есть и такое: культура — это «технология (способы и средства) деятельности; она охватывает не только плоды человеческой деятельности, но и приемы, способы, процедуры, с помощью которых осуществляется деятельность» (Каган, 1974, с. 220–221). В отношении ненецкого оленеводства, на наш взгляд, важно определить: какие элементы, используемые сегодня в его технологической основе, имеют традиционно этническое происхождение и являются элементами собственной культуры, а какие следует отнести к внеэтническим заимствованиям и новациям. Сделать это на уровне сравнительно-объектного анализа не составит особого труда, поскольку до 30-х годов текущего столетия государственные органы не вмешивались в традиционно сложившуюся основу оленеводства малочисленных народов Севера, и восстановить происхождение тех или иных технологических элементов представляется вполне возможным. Сложность может возникнуть при нечеткости признаков или спорности определения элемента как *традиционного*, так и *заимствованного* из иноэтнической среды или *административно внедренной новации*, тем более что многие традиции для конкретного этноса были в историческом прошлом новациями, а в этнографической литературе не удалось найти достаточно четких временных границ для перевода новации в разряд традиции. Поэтому предлагаемая работа не претендует на законченность, а ставит целью дать возможность для дальнейшего обсуждения и развития темы этнического и внеэтнического в современном северном оленеводстве. Нами сознательно не обсуждается тема *иноэтнических* заимствований в ненецком оленеводстве, например, из оленеводства коми-ижемцев, поскольку такое обсуждение должно базироваться на отдельном этнографическом исследовании.

Что же следует понимать, на наш взгляд, под этническими и внеэтническими факторами северного

оленеводства. Этнические факторы — это народные приемы, традиции, термины, предметы, относящиеся к содержанию и использованию домашнего северного оленя, сроки освоения которых, как правило, могут быть не зафиксированы в фольклоре, но которые воспринимаются этнической группой именно как унаследованные от предков. Внеэтнические факторы в оленеводстве представляют собой технологические приемы, новации и другие объекты, добровольно или вынужденно импортированные в традиционное оленеводство из внеэтнической среды и исторически несвойственные данной этнической группе, время появления которых можно достаточно точно зафиксировать.

ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИЕ

Этническое

Строго традиционное, территориально-родовое и общинно-территориальное:

- каждый оленевод придерживался установленного пути и сроков кочевания, которые были унаследованы им от отца или определены по согласию с сородичами и соседями;

- отдельные районы тундры закреплены за отдельными родовыми группами во главе со старейшиной-вотчинником (*тэма*);

- контроль над использованием пастбищ осуществлялся старейшиной от имени родовой группы;

- сообщество старейшин согласовывало изменение порядка и норм землепользования, используя различные формы информации: например, обоюдные гостевания и т.п. (Головнев, Зайцев, 1992, с. 44)

Внеэтническое

Землепользование осуществляется на основе государственного землеустройства, первое проведено в 1929–1931 годах (Сочава, 1933, с. 6–8). Земля находится в собственности государства, пастбища предоставлены коллективным хозяйствам на основе бесплатного бессрочного пользования. Внутрихозяйственное распределение земель в коллектив-

ных хозяйствах осуществляется по бригадному принципу. Сроки и маршруты кочевания каждой бригады утверждаются, как правило, ежегодно общим собранием администрации и оленеводов, здесь же решаются спорные внутрихозяйственные вопросы. Для частных хозяйств отведены отдельные, худшие в кормовом отношении участки.

СОБСТВЕННОСТЬ НА ОЛЕНЕЙ

Этническое

Осуществляется по принципу «один олень — один хозяин — одна метка (пидте`мя)». Когда старшие сыновья отделяются от отца, они получают собственную метку, отцовскую метку (пидте`мя) наследует младший сын. У замужней женщины особой метки (пидте`мя) нет, но олени, полученные в качестве приданого, имеют метку ее отца (Хомич, 1995, с. 58). Мечение ушей осуществляется в годовалом возрасте. Олени даются в аренду (поддержание) на сезон или больше.

Внеэтническое

Олени находятся в коллективной (совхозной, госхозной, рыбзаводской) и коллективно-долевой (АО, ООО, кооперативной и т.п.) формах собственности. Метка оленей — бригадная, ушное мечение осуществляется в 1—1,5 месяца. Олени могут передаваться в аренду по договору на год и больше с условием сдачи определенного количества продукции (мяса).

ОБЪЕДИНЕНИЯ ХОЗЯЙСТВ

Этническое

Несколько видов объединений, как правило, для совместного выпаса оленей.

Кратковременные (на несколько месяцев):

- на период массового нападения комаров и оводов;
- для высвобождения части оленеводов для промысла рыбы, морского зверя, дикого оленя, заготовки дров и т.п.

Долговременные (на несколько лет):

- по родственному принципу;
- для совместного кочевания и выпаса оленей: разные по численности оленей и пастухов хозяйства.

Внеэтническое

Все формы объединения носят не добровольный, а вынужденный или принудительный характер: объединение единоличников в колхозы (30-е годы XX века), объединение колхозов в совхозы (60-е годы XX века).

СТРУКТУРА СТАДА И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОЛЕНЕЙ

Этническое

Большая вариабельность в размере стад: от нескольких десятков до тысячи и более оленей. В структуре стада важеньки составляют в среднем 42%, ездовые быки — до 30%. Устойчивость хозяйству придавали, прежде всего, транспортные олени, и увеличение их доли дает хозяйству увеличение дальности и скорости перекочевков, постоянную связь с торговыми точками, больший объем грузоперевозок.

Универсальное использование оленей: *транспортное, сакральное, обменно-расчетное, мясное, кожевенно-сырьевое*. Убой на питание и на продажу преимущественно взрослых животных. На меховое сырье для пошива одежды убой преимущественно телят 4—6-месячного возраста. Полная утилизация оленя за исключением содержимого желудочно-кишечного тракта. Консервация мяса путем копчения и вяления в летне-осенний период.

Внеэтническое

Размер стада связан с нормированием нагрузки на пастуха и колеблется в коллективных хозяйствах от 1200 до 1800 оленей основного (зимнего) поголовья. Структура стада находится в прямой зависимости от товарно-производственного направления хозяйства: так, при мясотоварной ориентации с убоем 6-месячных телят около 60% приходится на важенок и нетелей, доля быков снижается до 9—12%. При транспортной специализации стада в коллективных хозяйствах (в 50—70-е гг. XX века) в стаде выпасались преимущественно ездовые быки.

Промышленный убой преимущественно телят 6-месячного возраста и выбракованных животных старших возрастных групп. Применение предубойного откорма комбикормами. Неполное или нерациональное использование продуктов убоя. Внедрение новых технологий убоя оленей, переработки и использования продукции оленеводства. Одной из последних новаций в оленеводстве является *лечебно-сырьевое* направление продуктивности: сбор растущих рогов-пантов (*мора*), крови, органов и тканей для фармакологической промышленности и восточной медицины.

КРЕДИТОВАНИЕ И ВЗАИМОПОМОЩЬ

Этническое

Кредитование оленями до коллективизации (Евладов, 1992, с. 168—173):

-«*подержание*» — распространенная форма беспроцентной возвратной ссуды сроком на полгода и более. Оплата — обучение быков, малооленные хозяева брали оленей «на мясо», обычно без возврата;

-«*дарение*» — возможно от богатого бедному и наоборот, предполагает т.н. «отдаривание»;

-«*отдаривание*», не обязательно равноценное, является формой возврата кредита;

-«*калым*» — сохраняется как норма обычного права у ненцев (*не`мир* — плата за женщину)

Внеэтническое

В имеющейся литературе содержатся весьма скудные сведения о товарных и денежно-кредитных отношениях, в которые вступали кочевники вне своего этнического окружения. Это не говорит о незначительности или второстепенности такого рода экономических связей, а связано скорее с отсутствием письменных свидетельств как таковых. Подавляющее большинство сделок совершалось в устной форме, записи если и делались, то только для личного потребления на период действия договора, затем они уничтожались. В роли кредиторов выступали, прежде всего, купцы и промышленники. Кочевые оленеводы в течение года приобретали товаров больше, чем оседлые соплеменники, в среднем на 20%, что свидетельствует об их более высокой покупательной способности (Сергеев, 1955, с. 102). Однако большинство внеэтнических торгово-кредитных сделок у ненцев приходилось до революции и в первые годы после нее на ограниченное число относительно богатых оленеводов, которые благодаря возможности осуществлять дальние перевозки грузов играли посредническую роль в обеспечении соседних кочующих хозяйств покупными товарами. С появлением интегральной кооперации и советских факторий кредитование распространилось на все имущественные группы кочевников.

ВЫПАС ОЛЕНЕЙ

Этническое

Для ненцев главной задачей выпаса было обеспечить спокойный, максимально приближенный к естественному режим выпаса оленей, а искусство пастуха состояло в умении «накормить оленей» (*хадылабтабюрць*). Ненцы никогда без особой необходимости не беспокоят оленей на пастбище, особенно весной в период отела, осенью в период нагула, зимой при отсутствии хищников. Чтобы сохра-

нить больше телят, ямальские оленеводы применяют для отелившихся важенок народный прием выпаса: «*телячий чум*» (*сую`мя*). Суть данного приема заключается в том, что часть недавно отелившихся важенок оставляется с опытным пастухом на маршруте, а основное стадо уходит вперед. По мере того как телята окрепнут (через 2–3 недели) «*телячий чум*» догоняет стадо и соединяется с ним. Часть ездовых быков оленеводы используют весной «до износа», затем отправляют в стадо до появления зеленого корма, подкормка, как правило, не применяется (Друри, 1955, с. 110–111). Для лучшего использования летних пастбищ в «комарную» пору широко применяется «*бесчумный выпас*», когда мужчины с небольшим чумом или палаткой уходят со стадом на новые пастбища, а основной чум с женщинами, стариками и детьми остается на маршруте. Возвращение с летовок на осенние пастбища, как правило, осуществляется по снегу. Подкормка и откорм оленей комбикормами не применяются.

Традиционные приемы выпаса оленей на пастбище:

заворачивание — основной прием управления стадом, когда пастух, увидев, что часть оленей уходит в сторону, с помощью собаки или без нее возвращает их обратно, с помощью этого приема меняют направление движения стада на пастбище;

кружение («*кружение тропы*») — объезд на карте пасущегося стада с одновременным подгоном удалившихся оленей без изменения направления движения стада;

удерживание стада — прием, направленный на более полное освоение пастбищного участка, при этом пастух несколько раз проезжает перед фронтом (головой) стада;

подгон — применяется к оленям, которые далеко отстали от пасущегося стада, осуществляется, как правило, с помощью собаки.

Внеэтническое

Наряду с упомянутыми этническими приемами выпаса оленей в оленеводстве коллективных хозяйств внедрен:

раздельный выпас плодовой и транспортной части — быки и часть хоров выделяются осенью в транспортное стадо, которое выпасается недалеко от чумов с целью обеспечения спокойного выпаса оленям основного стада. Стада соединяются вместе летом, в период массового нападения на оленей комаров и оводов (*ненянг`иры, пилю`иры*). Вместе

с тем степень беспокойства оленей в общественных стадах значительно выше, что связано с ежегодным плановым проведением различных зооветеринарных и прочих хозяйственных операций:

- инвентарный просчет стада;
- клеймение молодняка;
- выделение животных для убоя;
- перегоны оленей в другие стада и хозяйства;
- прививки от сибирской язвы и бруцеллеза;
- обработки оленей от подкожного овода;
- срезка пантов.

ТЕРМИНОЛОГИЯ

Этническое

По отношению к домашнему оленю и оленеводческому хозяйству ненцы пользуются традиционной терминологией практически без языковых новаций, которые усиленно внедрялись в этническую среду на протяжении 70 лет. Известно, что ненецкая оленеводческая терминология значительно богаче по отношению к самому оленю, название которого может различаться не только по половозрастным характеристикам, но и масти, форме рогов, особенностям поведения, хозяйственному использованию — всего примерно 40 наименований (но не кличек). Немногим меньше названий используемых в кочевом быте нарт — около 30, свыше десяти названий имеет охота, ловля оленей тынзяном, снежный покров и т.д.

Внеэтническое

Через общение с соседними народами в ненецкую среду проникла и стала использоваться для обозначения предметов и производственных процессов особая терминология, которая имеет метаэтнический характер, поскольку применяется в разной этнической среде. Это слова «чум», «нарта», «аргиш», «важенка», «каслание», «ягушка», «кисы», «чижи», «гусь», «лапа», «пешка», «хорей» и другие. Значение этих слов хорошо известно и русскому старожильческому, и коми-зырянскому, и хантыйскому населению, которые исторически поддерживали торгово-экономические и производственно-бытовые отношения с ненцами и способствовали внедрению указанной терминологии как универсальному средству общения. С появлением государственно-коммерческого оленеводства данная терминология быстро вошла в практику производства и стала профессиональным псевдосленгом.

Новации, отсутствовавшие в этническом оленеводстве ненцев, и начало их внедрения:

- 1) Применение ветеринарных обработок и вакцинации оленей — 1913 г.
- 2) Ежегодная инвентаризация оленей — 1929 г.
- 3) Производственная специализация стад — 1930 г.
- 4) Проведение бонитировки и выделение племенных оленей — 1930 г.
- 5) Восстановление потерь коллективных оленей личными — 1932 г.
- 6) Применение стационарных и передвижных коралей (загонов) — 1932 г.
- 7) Организация культбаз и «красных чумов» — 1932 г.
- 8) Интродукция и межпородное скрещивание оленей — 1952 г.
- 9) Радиодиспетчерская связь — 1957 г.
- 10) Сменно-вахтовая или сменно-звеньевая пастба оленей — 1958 г.
- 11) Оплата труда по выпасу оленей в денежной форме — 1961 г.
- 12) Выплата государственных дотаций на проданное мясо — 1961 г.
- 13) Подкормка оленей специальными комбикормами — 1962 г.
- 14) Использование мотонарт вместо быков в зимний период — 1976 г.
- 15) Ежегодная срезка растущих рогов — пантовка — 1982 г.

Этот список неполный, поскольку он включает лишь те новации, которые достаточно четко идентифицируются как *несвойственные* ненецкому этноленеводству, но были внедрены в качестве постоянного или длительного по времени организационно-технологического компонента. Часть из них изжила себя, например, «красные чумы», культбазы. Часть новаций оценивается самими оленеводами отрицательно: сменно-вахтовая пастба, восстановление потерь оленей личными животными. По поводу необходимости межпородного скрещивания, вакцинации оленей, срезки растущих рогов нет единого мнения как среди ученых, так и среди оленеводов-практиков. В целом можно достаточно уверенно разделить ненецкое оленеводство на производственно-коммерческое, где указанные новации внедрялись и существуют поныне, и некоммерческое или этническое, где роль и применение последних сведены к минимуму. Производственно-коммерческое оленеводство со свойственной ему унифицированной организационно-технологической основой —

результат товаризации оленеводства как одной из форм государственной политики по отношению к малочисленным народам Севера. Современное состояние его дает основание выразить сомнение в необходимости дальнейшей *приоритетной государственной поддержки* в форме дотаций и налоговых льгот, поскольку данный вид оленеводства, по сути, разрушает (если уже не разрушил) этническую основу традиционного кочевания ненцев. На Ямале проблема сосуществования этнического и производственно-коммерческого оленеводства усугубляется ухудшением состояния и сокращением площади пастбищ. В автономном округе из 2600 кочующих семей только 700 работают в производственно-коммерческом оленеводстве, остальные 1900 семей, или 9 тысяч человек, живут практически за счет своего хозяйства, не получая от государства реальной экономической помощи. Им отведены худшие в кормовом отношении пастбища, а

если быть юридически точным, то они не владеют ни одним гектаром пастбищ, поскольку участки, выделенные для выпаса личных стад, относятся к землям муниципальной (государственной) собственности, лесного фонда, землям запаса и т.д. У личных оленеводческих хозяйств нет документов даже на временное использование этих земель, и их будущее зависит только от доброй воли местных администраторов. Но не от закона, создание которого — назревшая необходимость для тех районов России, где существование этнического хозяйствования — факт, не требующий особенных доказательств, но требующий юридического оформления и защиты. Нам представляется, что это возможно в форме разработки и вынесения на обсуждение концепции и законопроекта «Об этническом (этносохраняющем) хозяйствовании (хозяйстве) на территории проживания коренных малочисленных народов Севера». ❖

ЛИТЕРАТУРА

- Головнев А. В., Зайцев Г. С. История Ямала. Тобольск: Этнографическое бюро, 1992.
 Друри И. В. Оленеводство. М.-Л.: Сельхозгиз, 1955.
 Евладов В. П. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928-1929 гг. Тюмень: Институт проблем освоения СО РАН, 1992.
 Каган М. С. Человеческая деятельность: опыт системного анализа. М.: Политиздат, 1974.
 Сергеев М. А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1955.
 Сочава В. Б. Пастбищная система в оленеводстве // Северное животноводство. Вып. 20-21. 1933.
 Хомич Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб: Русский двор, 1995.

ПРИРОДНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ РЕКРЕАЦИОННОГО ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ

Н.А. Антипина

В последние годы в связи с ростом материально-го благосостояния и культурного уровня населения, концентрацией большинства населения в городских поселениях, а также в связи с увеличением свободного времени возрастает потребность в рекреационных услугах. Современные условия труда определяют необходимость не только более длительного отдыха для полноценного восстановления работоспособности, но и перехода к наиболее активным его формам с использованием природных условий и ресурсов. Такую возможность обеспечивает рекреационное природопользование.

Для организации рекреационного природопользования необходимы предпосылки двоякого рода — природные и социально-экономические. Природные ресурсы служат одним из ведущих факторов, определяющих рекреационное использование территории. От того, каким набором природных ресурсов обладает территория, зависит выбор организации видов и форм рекреационной деятельности и возможность удовлетворения потребностей населения в отдыхе и туризме.

Важнейшими характеристиками природных условий территории, с точки зрения возможности рекреационного использования, являются следующие:

- а) благоприятные климатические условия,
- б) расчлененность рельефа,
- в) численность и видовое разнообразие растительного и животного мира,
- г) пейзажное разнообразие ландшафтов (степень залесенности, амплитуда высотных отметок, контрастность природных сред),
- д) наличие минеральных ресурсов лечебного свойства,
- е) уникальность и «первозданность» ландшафтов.

Для каждого вида рекреационной деятельности важен набор определенных качественных характеристик, поэтому для каждого вида занятий выводится отдельная оценка природных комплексов для организации отдыха. Число же оценок одного при-

родного комплекса для всех возможных видов рекреационной деятельности будет составлять обобщающую, интегральную оценку пригодности территории к рекреационному использованию.

Развитие рекреационного природопользования невозможно без наличия социально-экономических факторов. Одной из важнейших предпосылок формирования рекреационного бизнеса является наличие свободного частного капитала, способного возродить доселе убыточное рекреационное хозяйство, существовавшее на балансе предприятий или бюджетном ассигновании по «остаточному» принципу.

Рекреационная отрасль хозяйства на начальном этапе требует достаточно больших капиталовложений, поэтому для проведения крупномасштабных мероприятий целесообразно привлечение средств нескольких предприятий либо населения — будущих потребителей рекреационных благ. Экономическая эффективность капиталовложений в комплексное развитие индустрии туризма и отдыха наиболее высока по сравнению со всеми отраслями материального производства.

Немаловажным фактором развития рекреации стал рост образовательного и культурного уровня населения. Полноценный и разнообразный отдых становится показателем имиджа, особенно среди молодежи.

К группе социально-экономических факторов рекреационного использования территории относится степень развитости социальной и производственной инфраструктуры. Успешное развитие рекреации во многом зависит от состояния дорожно-транспортных коммуникаций, наличия сети магазинов, ресторанов, бытовых и культурных учреждений, объектов связи.

Важнейшими экономическими факторами являются уровень доходов населения, цены на туристическое обслуживание и уровень развития сферы услуг. Экономические факторы играют первостепенную

роль при организации неполного и некачественного туристического продукта и влияют на количество потребителей со средними доходами. Как правило, только экономические факторы, а именно доступные цены, могут повлиять на приверженность туристов к одному и тому же месту отдыха. По мере увеличения своих доходов человек отдает предпочтение выбору нового туристского маршрута. Следует учитывать также безопасность местности, в том числе экологическую, санитарно-эпидемиологическую, риски стихийных бедствий.

Создание рекреационных зон должно учитывать все названные природные и социально-экономические предпосылки, имеющиеся на данной территории.

В лесной зоне умеренного пояса можно выделить следующие виды рекреационного природопользования:

1. оздоровительный, представленный прогулочным (с организацией пеших туристских маршрутов) и купально-пляжным подтипами,
2. спортивный (при строительстве турбаз, лодочных станций, кемпингов, палаточных лагерей и т.д.),
3. промысловый (для сбора ягод, грибов, орехов, лекарственных трав, а также охоты и рыбалки),
4. лечебно-оздоровительный (при наличии минеральных целебных источников или грязей),
5. дачный (в садово-огородных товариществах),
6. познавательный (при наличии интересных памятников природы, истории и культуры).

Проанализировав и обобщив предпосылки для развития рекреационного природопользования на территории Тюменской области, можно выделить две зоны, обладающие наибольшим рекреационным потенциалом. Это зона Приполярного Урала в пределах Березовского района ХМАО и Полярного Урала на территории ЯНАО, где планируется развивать горный туризм, а также возможно развитие познавательного, этнографического и промыслового туризма. Вторая зона включает южные районы области с преимущественным развитием зон кратковременного отдыха вокруг городов со спортивно-оздоровительной направленностью и стационарного отдыха с санаторно-курортным лечением для населения всего региона. Эта зона уже имеет сложившуюся рекреационную инфраструктуру, но требуются маркетинговые усилия по продвижению турпродукта на рынке и финансовые вложения в развитие отрасли.

Рекреационная деятельность в значительной степени оказывает воздействие на экономику региона. Одним из этих влияний является вовлечение в рекреационную индустрию незанятого или занятого в личных подсобных хозяйствах населения. Рекреация обуславливает дальнейшее развитие инфраструктуры на данной территории. Рекреационная деятельность оказывает воздействие на финансовое положение прилегающей территории, «притягивая» дополнительные инвестиции и развивая вспомогательные и обслуживающие отрасли, сельское хозяйство и сферу услуг, что в итоге способствует быстрейшему развитию и освоению территории. ❖

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ НЕТРАДИЦИОННЫХ ВИДОВ ТУРИЗМА НА ТЕРРИТОРИИ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Н.А. Антипина, А.П. Зенько

Территория Западной Сибири обладает уникальными и разнообразными ресурсами — сырьевыми, природно-ландшафтными, биологическими, историческими, этнокультурными и т.д. До недавнего времени развитие региона носило односторонний характер, поскольку на первое место выдвигалось использование именно сырьевых ресурсов. Однако в период развития новых социально-экономических отношений все большее значение приобретает устойчивое комплексное развитие территории с максимальным использованием всего спектра ресурсов. Одним из актуальных направлений здесь представляется интенсификация использования туристического потенциала севера Западной Сибири.

В ходе построения рыночных отношений в России человек получил право выбора, в том числе места и способа организации своего отдыха. Природная любознательность туриста в отношении различных уголков мира и населяющих их народов, в совокупности со стремлением к уединению с природой и желанием проверить свои способности к выживанию в экстремальных условиях, образуют один из важных побудительных мотивов некоторой части туристов (в том числе иностранных). В этом смысле на территории севера Западной Сибири можно найти немало уникальных, в незначительной степени испытывавших техногенное воздействие, уголков природы, на которых возможна организация экзотического туризма. Суть его заключается в кратковременном нахождении человека в естественных условиях северной природы, а также среды обитания местного коренного населения, знакомство с их традициями и обычаями, особенностями бытовой и хозяйственной деятельности, духовной культурой.

Для организации такого этнографического туризма необходим минимальный набор объектов бытовой инфраструктуры, включающий благоустроенные охотничьи домики, пункты питания и оказания первой медицинской помощи и пр., но в то же время достаточно широкий набор объектов культурно-познавательного и спортивно-оздоровительного характера,

в качестве которых можно предложить следующее:

- организацию и строительство стойбищ-музеев с полным набором бытовых и хозяйственных объектов коренного населения, продажей сувениров, изделий народных промыслов и охотничьих трофеев,
- проведение национальных праздников;
- организацию совместно с туристами спортивных состязаний, катание на лыжах, санях и оленях, водный туризм;
- организацию охоты, рыбалки, сбора дикорастущих грибов, ягод и лекарственных растений.

В качестве обслуживающего персонала (проводников, егерей, инструкторов) следует привлекать местных жителей, для которых совмещение традиционных видов деятельности с индустрией туризма позволит сократить безработицу, увеличить семейные доходы, поддерживать и развивать народные промыслы и национальную культуру. Немаловажным результатом может стать и коренной поворот общественного мнения в сторону коренных народов Севера.

В то же время необходимо учитывать особенности традиционной культуры коренного населения, дабы не создавать чрезмерного на нее давления. В частности, хозяйственный цикл коренных народов распределяется по сезонам с чередованием периодов интенсивного труда и относительно свободного времени. Естественно, что в основные периоды заготовки рыбы, ягод, сбора оленей и т.п. отвлечение внимания на туристическое обслуживание нежелательно. Поэтому целесообразно при формировании туристических маршрутов проведение предварительных этнологических исследований. Еще один важный аспект этой проблемы — этический, поскольку этнографический туризм подразумевает тесный контакт с индивидами — носителями традиционной культуры. В этой связи необходимо получение согласия местных жителей на туристическое обслужи-

вание на их территории посредством проведения референдумов, сельских сходов, социологических опросов.

В целом, учитывая «человеческий фактор», мы не склонны абсолютизировать этнографический туризм, признавая его ограниченную (в территориально-временном смысле) применимость лишь в той мере, которая не нанесет ущерба традиционной культуре коренного населения.

Конкретно, возможность организации этнографического туризма можно рассмотреть на примере Природного парка «Нумто», основанного в 1997 г. в бассейне верховьев р. Казым и оз. Нумто (Белоярский район Ханты-Мансийского автономного округа), на территории которого один из авторов данной статьи проводил полевые исследования.

В первую очередь отметим, что ресурсы Природного парка «Нумто» удачно совмещают природно-ландшафтные и этнокультурные компоненты, которые дают широкие возможности для познавательного туризма. В природном отношении данная территория отличается уникальным сочетанием таежных и лесотундровых ландшафтов, озерной и речной сети, болотных угодий, богатством флоры и фауны.

Этнокультурные ресурсы Природного парка «Нумто» определяются тем, что данная территория является местом традиционного обитания коренных малочисленных народов Севера (казымские ханты и лесные ненцы). Они создали здесь самобытную культуру, отражением которой является не только сохраняющийся традиционный образ жизни, но и наличие обширного спектра движимых и недвижимых объектов этнокультурного значения. Данные объекты, как частично разрушенные, так и используемые до настоящего времени, отражают различные стороны этнической культуры коренного населения. Ханты и лесные ненцы, несмотря на разное происхождение, создали здесь единую смежную культуру, что, наряду с разнообразием этнических памятников и наличием крупнейшего в Западной Сибири священного места всех угров и самодийцев — оз. Нумто, делает территорию парка «Нумто» уникальной. Этнокультурные памятники дают широкие возможности для изучения, сохранения и пропаганды традиционной культуры коренного населения и представляют, следовательно, один из важнейших научно-производственных ресурсов парка.

На территории Природного парка «Нумто» в ходе исследований выявлено 65 памятников (объектов)

этнической культуры. Основным их видом являются поселения (40 единиц) как действующие, так и оставленные в разное время. Поселения представляют собой жилищно-хозяйственные комплексы и подразделяются на постоянные и временные. Постоянные поселения располагаются на высоких боровых местах неподалеку от источников воды и включают, как правило, срубный бревенчатый дом, один или несколько лабазов (амбаров на сваях), глинобитную хлебную печку и навес для хозяйственного инвентаря и нарт. Часто на постоянном поселении сооружается загон (кораль) для оленей. Используются постоянные поселения круглый год либо только в зимний период. Временные поселения состоят из жилого чума, вешал для сушки рыбы, легкого навеса для инвентаря и нарт. В случае регулярного использования такого места на нем сооружается также загон для оленей. Используются временные поселения, как правило, оленеводческими семьями и подразделяются на весенние, летние и осенние.

Вторым видом этнокультурных объектов являются хозяйственно-промысловые сооружения. Как правило, они входят в поселенческие комплексы и вне их встречаются редко. К самостоятельным хозяйственно-промысловым объектам на территории Природного парка «Нумто» относятся отдельно стоящие лабазы и специальные рыболовные сооружения (запоры).

К третьему виду относятся культовые объекты, которые подразделяются на священные места и кладбища. Священные места располагаются на высоких, выделяющихся участках местности, как правило, с произрастающими кедрами или березами, а также в устьях и истоках рек. На священных местах отмечаются следы жертвоприношений: повязанные на деревьях куски ткани, шкуры и черепа жертвенных оленей. Кладбища представляют собой погребальные комплексы, отражающие особенности религиозных верований коренных народов. Они располагаются на высоких сухих местах. Кладбища состоят из нескольких могил, оформленных на поверхности земли намогильными сооружениями. У ханты намогильные сооружения имеют вид удлиненных домиков с двускатной крышей, высотой 0,5–0,7 м. Ненецкие могильные сооружения имеют вид прямоугольных ящиков с плоской крышей и П-образной перекладиной над ней. При этом, если ханты хоронят умерших в земле, а домик ставится над засыпанной могилой, то ненецкие захоронения — наземные, умерший кладется непосредственно в

сооруженный ящик. В связи с полукочевым образом жизни хантов и лесных ненцев в районе оз. Нумто часто встречаются одиночные захоронения.

Этнокультурные памятники, зафиксированные на территории Природного парка «Нумто», имеют не только прикладное значение в сфере сохранения традиционного образа жизни коренного населения, но и значительную научную и познавательную ценность. Они открывают обширные возможности для научных исследований различных отраслей этнологии и культурологии. Это тем более важно, что территория Верхнего Прикамыя изучена в этнологическом отношении значительно слабее других регионов Западной Сибири и, по сути, до сих пор остается белым пятном для науки.

Систематическое исследование объектов этнической культуры, в первую очередь, необходимо для познания материальной культуры и адаптивных возможностей этноса в условиях Крайнего Севера. Виды памятников, способы их сооружения, конструктивные особенности дают ценный материал для изучения этногенеза и этнической истории хантов и лесных ненцев, что в современной этнологической науке имеет глобальное значение и изучено весьма слабо.

Другая перспективная возможность обусловлена уникальным «пограничным» положением территории парка, где тесно взаимодействуют представители угорской (ханты) и самодийской (лесные ненцы) ветвей уральской общности. Вопросы межэтнического взаимодействия и формирования сходных черт и элементов культуры относятся к актуальным методологическим направлениям науки.

Объекты, связанные с традиционными религиозными верованиями коренных народов, представляют собой ценнейший материал для изучения данной сферы их культуры. Архаичные верования, связанные с культовыми объектами, позволяют вести исследования не только зарождения религии и ранних форм мышления человека, но и процесс исторической смены форм верований и развития религии в целом. Также важным аспектом, связанным с культовыми объектами, является возможность изучения истории коренных народов.

Исходя из выявленных этнокультурных и природно-географических характеристик территории парка можно предположительно выделить несколько перспективных туристических маршрутов.

1. Пеший двухдневный маршрут от озера Нумто на юг до озера Парсавар. Он включает 4-5-часовой

пеший поход от пос. Нумто до ненецкого стойбища на оз. Парсавар. На середине маршрута может быть предусмотрен привал. Ночевка производится в ненецком стойбище Парсавар, на следующий день в дообеденное время — осмотр достопримечательностей и возвращение в Нумто после обеда. Предпочтительное время проведения маршрута — июль-сентябрь, когда тундры становятся легче проходимыми (в зимнее время возможна организация этого маршрута с использованием оленьих упряжек, нанятых у коренного населения).

Необходимые мероприятия для организации маршрута: сооружение стационарного бивака на середине пути с открытым очагом, устроенным с соблюдением пожарной безопасности, столом и скамьями под навесом; организация ночлега на стойбище Парсавар, для чего может быть приобретен у местных жителей или построен бревенчатый дом; сопровождение проводника и специалиста-экскурсовода.

Программа похода включает знакомство с лесотундровой экосистемой. В стойбище Парсавар — осмотр средневекового археологического памятника, стойбища лесных ненцев, рыболовного запора, месторождения глины, используемой для поделок коренными жителями, рыбная ловля, знакомство с образом жизни и фольклором лесных ненцев.

2. Двух-трехдневный лодочный маршрут от пос. Нумто до устья р. Ай-Надым. Маршрут проходит по оз. Нумто, через исток Надыма и далее по Надыму до устья Ай-Надыма. Плавание занимает около восьми часов с двумя привалами на живописных речных ярах. Ночевка организуется в месте слияния Надыма и Ай-Надыма в палаточном городке или арендованной избе лесных ненцев, на расположенном здесь стойбище.

Необходимые мероприятия по организации маршрута: сооружение двух стационарных биваков с очагами, столом и скамьями под навесом; приобретение или аренда моторных лодок, палаток и спальных мешков; сопровождение проводника и специалиста-экскурсовода.

Программа маршрута: знакомство с речной экосистемой, традиционным образом жизни в ненецком стойбище и таежным оленеводством; рыбная ловля.

3. Экскурсионное посещение пос. Нумто. Способ доставки групп — на вертолете из г. Белоярска или пос. Казым. Срок экскурсии — от одного до трех дней; возможно сочетание с первыми двумя маршрутами.

Необходимые организационные мероприятия: аренда или покупка одного из пустующих домов в поселке с последующим ремонтом и приспособлением под гостиницу; организация в поселке природно-этнографического музея; сопровождение проводника и специалиста-экскурсовода.

Мероприятия: экскурсии по оз. Нумто и поселку с ознакомлением с его историей; поездка на ближайшее стойбище на оз. Ухлор (один из заливов Нумто) с посещением ненецкого рыболовного запора; посещение истока р. Надым и исторического места «7 кедров»; знакомство с фольклором коренного населения; экскурсии в окрестности поселка для ознакомления с природой края.

4. Возможна также такая форма работы, как научный туризм. Это подразумевает включение рос-

сийских и зарубежных специалистов в проводящиеся на территории Природного парка «Нумто» научные экспедиции со специальными маршрутами.

Разумеется, предлагаемые мероприятия и способы их реализации носят предварительный характер и лишь демонстрируют возможности развития туристической отрасли в Западной Сибири, тем более если учесть, что окрестности озера Нумто — далеко не единственная перспективная территория.

В целом же необходимо подчеркнуть, что развитие туризма, в том числе экзотического, будет способствовать увеличению доходной части местного бюджета, ускоренному развитию инфраструктуры, явится важным средством создания культурных связей и международного сотрудничества. ❖

ИЗУЧЕНИЕ ХАНТЫЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ВЕНГРИИ

Т.В. Волдина

Огромный вклад в изучение языка, фольклора, литературы и этнографии обско-угорских народов был сделан венгерскими учеными.

Сбор произведений устного народного творчества хантов исследователями Венгрии начинается с середины XIX в. и связан с именами лингвистов А. Регули и Й. Папай. Однако достаточно большой фольклорный материал этих ученых не был опубликован при их жизни и долгое время не мог стать достоянием научных кругов.

В XX веке венгерские ученые продолжили изучение обско-угорского фольклора, работая над изданием наследия своих соотечественников, а в середине 1960-х гг. они возобновили записи произведений устного народного творчества. Об этом периоде изучения хантыйского фольклора венгерских исследователей писали в свое время Н.В. Лукина [1990. С. 30], Л. Керестеш [Keresztes L., 1990. с. 61–68], Е. Шмидт [1993. с. 2], К. Лазар [1990. с. 50; 1995. С. 233], часть информации взята из предисловий к опубликованным фольклорным текстам на немецком языке [Zsirai M., 1951. s. 3; Fokos D.R., 1963. s. 11–12; Erdelyi J., 1972. s. 7–10; Redei K., 1968. s. 7–8; Vertes E.], некоторые сведения по этому вопросу получены в устной беседе с Е. Шмидт, А. Кережи, К. Лазар и Э. Рутткаи.

Известно, что музыкальная сторона хантыйских песен изучалась в 1930-е – 1940-е годы Б. Салолчи [Szalolcsi B., 1933. S. 71–75; 1937. s. 340–346], И. Шонкой [Sonkoly I., 1940], П. Соке. Однако мы не располагаем о них более конкретными сведениями.

В январе 1944 года Венгерская академия наук принимает решение о публикации наследия А. Регули и Й. Папай под названием «Reguly-Könyvtar» («Библиотека Регули»). В первом томе, подготовленном М. Жираи, опубликованы тексты оригинала, записанные А. Регули, расшифрованные в фонетическую транскрипцию с переводом на венгерский язык Й. Папай. М. Жираи снабдил их также немецким переводом.

Вновь организованная Венгерская академия наук также считала своим почетным долгом продолжить издание остальных текстов. В 1951 году вышел в свет второй том «Библиотека Регули» с четырьмя героическими песнями А. Регули в редакции М. Жираи. Венгерский перевод этих песен так же был осуществлен Й. Папай, как и транскрипция первых двух героических песен, немецкий перевод под руководством М. Жираи выполнил К. Моллаи.

Оставшиеся две героические песни из наследия А. Регули с неполным переводом на венгерский язык Й. Папай готовились к изданию М. Жираи, их немецкий перевод подготовил также К. Моллаи. Но осуществить до конца издание этого тома М. Жираи не успел из-за своей внезапной смерти.

Финно-угорская комиссия Венгерской академии наук поручила издание третьего тома «Библиотека Регули» семидесятилетнему Д.Р. Фокош.

Две героические песни третьего тома из наследия А. Регули вышли в двух тетрадах в 1965 г. [Reguli A., Papay J., Fokos D.R., 1963; 1965. III]. Первая песня вышла отдельно. Во второй тетради опубликована вторая песня, комментарии к обеим песням, а также список, содержащий исправления многих недоразумений и опечаток второго тома «Библиотека Регули». В предисловии к этому тому Д.Р. Фокош останавливается также на кратком содержании публикуемых им героических песен.

Работа над второй песней, записанной на среднем течении Сосьвы, оказалась намного сложнее. Ее текст не был записан в фонетической транскрипции, а несколько сотен строк (строки 1776–2437) не были переведены также и на венгерский язык. Д.Р. Фокош писал: «...Сколько стоил заставивший ломать голову перевод (собственно разгадывание, понимание и объяснение) многих нестереотипных строк, с большим количеством различных слов, которые при Регули обозначались как одинаковой фонетической, так и письменной формой, из-за чего осложнялась работа или нередко для меня значительно непрео-

долимые препятствия». Смысл некоторого количества выражений и даже целых строк для него остались неясными. Его венгерский перевод упомянутых строк и соответственно также подготовленный на его основе немецкий перевод составлен им благодаря словарям А. Регули, Й. Папай и В. Штейница.

В 1972 году Й. Эрдеи в Будапеште был издан том хантыйских героических песен из материалов Й. Папай [Papay J., Erdelyi J., 1972]. Его издание было предпринято Венгерской академией наук на основе предложения Комитета финно-угристики под заглавием «Papay-Bibliothek» («Библиотека Папай»).

По мнению Й. Эрдеи, материал Й. Папай, очень ценный и важный как в лингвистическом, так и в этнографическом отношении, не совершенен в фонетическом плане. Но он не имел другого выбора, кроме как издать тексты такими, какими он их подготовил к печати. Что касается немецкого перевода текста, заметим, что он подготовлен на основе хантыйского текста-оригинала с учетом венгерского перевода Й. Папай. Но от самого венгерского перевода Й. Папай, сколь бы важной ни была его публикация, Й. Эрдеи пришлось отказаться, он прибегает к нему лишь по мере надобности в комментариях. В комментариях он указывает на непонятные места в переводе Й. Папай, а также на места, которые он не смог перевести. Большую помощь при составлении немецкого перевода при передаче поэтической красоты остякского языка, при переводе поэтических оборотов, формул, фигур, пропусках перевода, а также так называемых полных слогов оказало исследование В. Штейница [Steinitz W., 1941. s. 41–61]. Немецкий перевод к этому тому сделал Л. Кубини, а комментарии к тексту — К. Редей.

В 1964 году К. Редей записал тексты на языке казымских хантов от студентов и аспирантов, учившихся в г. Ленинграде. Они были опубликованы в Венгрии на хантыйском, английском и немецком (в переводе Каммера) языках. К фольклорным произведениям из них относятся тексты №№ 1–18 — это сказки и песни, записанные от М.К. Тарлиной [Redei K., 1965; 1968]. Тексты хантыйских фольклорных произведений от студентов Ленинградского пединститута им. А.И. Герцена записывали также Я. Гуя [Gulya J., 1996, 1998] и Л. Хонти [Honti L., 1977, 1978, 1984].

Обско-угорскому эпосу посвящена статья Э. Вертеш [Vertes E., 1968]. Она занималась изучением сказаний и былин иртышских хантов [Vertes E., 1975], а

также южно-хантыйских молитв [Vertes E., 1985. S. 223–265]. Ею рассматривался также вопрос о сходстве и различиях в мифологических представлениях обско-угорских народов и ненцев [Vertes E., 1989. S. 161–168].

В 1970-е годы началась деятельность Э. Вертеш по изданию хантыйского фольклора. Благодаря заключению финско-венгерского культурного соглашения ею подготовлены публикации и изданы тексты, записанные финскими учеными К.Ф. Карьялайненом [Karjalainen K.F., Vertes E., 1975] и Х. Паасоненом [Paasonen H., Vertes E., 1980. B. I–IV]. Она поддерживала также издание хантыйского собрания Й. Папай [Papay J., Vertes E., 1988; 1990. B. I–II]. Э. Вертеш подготовлена мифологическая хрестоматия, предметные и языковые примечания к южнохантыйскому тому К.Ф. Карьялайнена. Она же взяла на себя значительную часть издания хантыйского наследия В. Штейница, в котором принимали участие также Я. Гуя и Л. Хонти [Steinitz W., 1989. B. III].

В своих «Микрофилологических замечаниях к южнохантыйским записям Карьялайнена» [Vertes E., 1984. s. 178–184] Э. Вертеш сообщает о некоторых результатах ее анализа текстов К.Ф. Карьялайнена. Отсутствие в записях этого исследователя характерных для хантыйского языка текстовых повторений наводит на мысль, что в его наследии, по крайней мере, частично можно найти не запись оригинала, а готовые копии.

Типологический разбор северо-хантыйских героических сказаний осуществил Е.П. Демень [Demeny I.P., 1977–1978.]

В 1984 году Л. Хонти опубликовал сообщение о сказке на васюганском диалекте хантыйского языка, записанной и опубликованной в одном из томских журналов в конце XIX в. Оно содержит копию текста, фонематическую транскрипцию в латинском шрифте и венгерский перевод сказки, подготовленные Л. Хонти [Honti L., 1984. 185–190].

С конца 1970-х годов и по сей день ведется собирательская и исследовательская деятельность фольклористки Е. Шмидт, изучающей преимущественно устное народное творчество северных хантов.

Ее интерес к языку и культуре обских угров обнаружился в 1964 году, когда Е. Шмидт было 16 лет. С этого времени она занималась изучением хантыйской грамматики, из книг А. Регули познакомилась с героическим эпосом, который от руки переписывала в библиотеке. В 1969–1970 гг. в качестве студентки Будапештского университета она проходила ста-

жировку по хантыйскому языку в Ленинграде в университете и пединституте им. Герцена, где занималась у Н.И. Терешкина и А.Н. Баландина. В январе 1970 года Е. Шмидт впервые посетила хантыйские селения Полноват и Тугияны, где произошло ее знакомство с В.Г. Костиной, ставшей ее информанткой. Весной 1971 года состоялась вторая стажировка в Ханты-Мансийском округе.

В 1973 году после окончания университета Е. Шмидт продолжала изучение обско-угорских языков и фольклора. С 1979 г. она учится в аспирантуре на кафедре этнографии в Ленинграде. Желание специализироваться по фольклору обских угров не могло реализоваться в то время, т. к. не было специалистов. В 1980 году в составе экспедиции Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена вместе с Н.А. Лысковой (в то время аспиранткой) Е. Шмидт побывала у хантов и манси Октябрьского района Ханты-Мансийского округа: Нарыкарах, Мулыгорте, Перегребном. Затем вновь в Тугиянах встретила с В.Г. Костиной, от которой записала большое количество фольклорных произведений. В 1982 году вновь состоялась экспедиция в Октябрьский район (в те же населенные пункты) и на Малую Сосьву, где произошло знакомство с певцом Г. Смолиным, исполнявшим репертуар медвежьего праздника, а также в Тугияны и Ванзеват.

В аспирантуре Е. Шмидт сблизилась с одним из первых исследователей хантыйской филологии Н.И. Терешкиным. С целью сохранения своего материала он разрешил ей переписать все свои фольклорные тексты от руки в латинской транскрипции, а часть текстов поручил обработать, объясняя, как надо писать. Они планировали издать всё это в Эстонии, но им не удалось. Таким образом, после смерти Н.И. Терешкина копии его фольклорного наследия оказались в руках Е. Шмидт. Благодаря ей эти тексты попали в Белоярский научно-фольклорный архив северных хантов и частично в НИИ возрождения обско-угорских народов Ханты-Мансийского округа. В 1989 году в Ленинграде Е. Шмидт защитила кандидатскую диссертацию, посвященную культу медведя обских угров. Большую помощь в работе над этой диссертацией ей оказала Н.В. Лукина, которая приезжала в этот период в Будапешт в 1984 и 1987 гг. В 1990 г. Е. Шмидт защитила кандидатскую диссертацию о культе медведя в мифологии северных обских угров вторично в Венгрии. В данной работе на основании собранных ею фольклорных материалов казымских хантов Е. Шмидт выделяет 27 концепций

образа медведя в мифологии северных обских угров, различных по содержанию и времени возникновения [Shmidt E. 1989]. С 1991 г. Е. Шмидт работает по контракту в России в Ханты-Мансийском округе в качестве руководителя Научно-фольклорного архива северных хантов.

Большое внимание при изучении обско-угорского фольклора Е. Шмидт уделила песенному творчеству. Она занималась исследованием языка песен [Shmidt E. 1983. 351–365]. При освещении факторов, определяющих развитие обско-угорского песенного фольклора [1984. с. 95–108], Е. Шмидт выделяет типы произведений в песенном репертуаре в условиях расширения межэтнических связей и двуязычия у обских угров. Ею выделены отличительные признаки основных категорий традиционной системы песенных жанров.

На основе магнитофонного материала экспедиций 1980–1982 гг. и 1990–1992 гг. по казымскому и шеркальскому диалектам хантыйского языка Е. Шмидт раскрыты эталоны метрики хантыйского песенного творчества — соотношение музыки, стихосложения и стиля в народной поэзии северных хантов [Shmidt E., 1985; Шмидт Е., 1985. с. 231–237; 1995, с. 121–52]. Совместно с Н.В. Лукиной она занималась разработкой классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров [Лукина Н.В., Шмидт Е., 1987].

Е. Шмидт рассматривались обрядовый фольклор, связанный с культом медведя, и мифология обских угров [Schmidt E., 1989].

В начале 1980-х гг. от Е. Шмидт Институтом музыковедения Венгерской академии наук было получено собрание, состоящее приблизительно из 170 хантыйских и мансийских песен (мелодий с текстом). Анализом мелодий этого собрания занималась К. Лазар, которая важнейшей темой изучения обско-угорского вокального творчества считает связь мелодии и текста, роль в этой связи вставных слогов, в музыкальных вариациях — изменение высоты, а также ритма и музыкальной орнаментики. Для выяснения роли этих явлений, по ее мнению, необходимо совместное изучение мелодии и текста, т.к. они у обских угров составляют неразрывное единство [Лазар К., 1990. с. 50]. По мнению К. Лазар, сопоставление материалов с венгерскими прольет свет на истоки венгерской культуры.

Изучением песен восточных групп хантов в 1980–1990-е гг. занимались Л. Викар [Vicar L., 1981. с. 287–307] и К. Лазар [Лазар К., 1995. с. 223;

1990. с. 50]. Кроме нотной записи и музыкального анализа, ими ведется работа над текстом песен: к нему составляется венгерский построчный перевод, а также проверка, исправление и дополнение текстов при прослушивании песен. Помощь в этой работе им оказывала А.С. Сопочина [Лазар К., 1995. С. 233].

В 1985 г. в Будапеште на русском языке издан музыкальный сборник в честь VI Международного конгресса финно-угроведов, проходившего в г. Сыктывкаре. В сборнике были представлены и хантыйские песни, записанные Е. Шмидт в Тугиянах и Перегребном в августе 1980 г., музыкальная транскрипция сделана Л. Викар и К. Лазар.

С 1991 г. этнограф А. Кережи, этномузыколог К. Лазар и языковед М. Чепреги, сотрудники Будапештского музея этнографии, Венгерской академии наук и Будапештского университета им. Л. Этвеша осуществляют исследовательский проект, запланированный на несколько лет в сотрудничестве с отделом Севера администрации Сургутского района. Члены исследовательской группы во время своих индивидуальных поездок и групповых экспедиций изучают традиционный образ жизни, верования, музыку, народную поэзию и язык сургутских хантов. Итоги этих исследований частично были опубликованы в нескольких статьях на русском, английском и венгерском языках. Подготовлен к печати сборник статей исследовательской группы, а также хрестоматия сургутского диалекта хантыйского языка, где имеются фольклорные тексты [Чепреги М. 1998. с. 43].

Сбор и изучение хантыйских песен на территории Ханты-Мансийского округа К. Лазар ведется с 1990 г. (р. Лямин). В 1991 г. она работала в Белоярском районе: в январе в д. Юильск, летом — в Белоярском, Казыме, Ванзевате, на р. Ай Курьех. В 1992 г. вместе с А. Кережи была на р. Войкарап-Ягун и Большой Юган (ю. Курломкины). В 1993 г. на р. Инку-Ягун (семья Сопочиных) она записывала пение Л.М. Сопочина (песня-сказка или сказка с песенными вставками, песни медвежьего праздника), П.В. Курломкина (песни с медвежьего праздника, записанные совместно с М. Чепреги), Ф.И. Сопочин (личные песни), И.И. Кечемова и др. Одна из задач ее исследования — сравнительный анализ текстов [записано со слов К. Лазар: 08. 12. 1999].

По сообщению К. Лазар, общее собрание хантый-

ских песен (текстов с мелодией) в Институте музыковедения Венгерской академии наук составляет около 200.

А. Кережи работает в музее этнографии в Будапеште, занимается изучением дохристианского мировоззрения и религии финно-угорских народов, в том числе хантов и манси.

Ее первая поездка в Сургутский район Ханты-Мансийского автономного округа состоялась в 1990 г. на р. Лямин. В 1991 г. два раза она побывала на р. Войкарап-Ягун, в 1992 — на р. Войкарап-Ягун, Большой Юган у семьи Курломкиных, в 1993 — два раза на р. Войкарап-Ягун и Ингу-Ягун. В декабре 1999 г. вместе с К. Лазар она была участницей литературно-фольклорного маршрута по городам Ханты-Мансийского округа и конференций писателей и фольклористов, которые проводились ассоциацией «Спасение Югры» и писательской организацией. По устному сообщению А. Кережи, она записывает такие формы фольклора, в которых отражена духовная культура: сакральные обрядовые песни, шаманские обряды, а также сказки и легенды о конце света (терминология собирательницы). Среди ее информантов: с И.С. Сопочин, Ф.И. Сопочина — Смирнова, Л.М. Сопочин [записано со слов А. Кережи: 7. 12. 1999].

Большое количество сургутских хантов записано М. Чепреги. Ею же рассматривались особенности языка сургутских хантов в песнях медвежьих игрищ [1995].

Аспирантка финно-угорского отделения Будапештского университета Э. Рутткаи занимается изучением северных групп хантов одновременно как этнограф и лингвист. В 1991 г. она побывала среди казымских хантов в Белоярском районе Ханты-Мансийского автономного округа на р. Ай-Курьех, в 1992 г. у шурышкарских хантов по р. Сыня и в Овгорте. В 1999 г. записывала фольклор сынских хантов у Е.К. Молданова (песни), у Н.П. Лонгортюва из Овгорты (четыре сказки).

Подводя итог, отметим, что в Венгрии на сегодняшний день имеется не только большое количество опубликованных и архивных материалов по ханты-скому фольклору, но и ведутся серьезные фольклористические исследования устного народного творчества. Хотелось бы, чтобы они были не только достоянием венгерского народа, но и самого народа ханты. ❖

К ВОПРОСУ О СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ АНТРОПОНИМИИ КОМИ И НЕНЕЦКОГО ЯЗЫКОВ В АРЕАЛЕ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА

Т.Б. Лаптандер

Антропонимика (от греч. *anthropos* «человек» и *onoma* «имя, название») — одна из основных областей ономастики, изучающая личные имена, фамилии, отчества, прозвища, псевдонимы людей.

Антропоним — любое собственное имя, которое может иметь человек (или группа людей), в том числе личное имя, отчество, фамилия, прозвище, псевдоним, криптоним, кличка, андроним, гинеконим, патроним (Подольская, 1988, с. 31). Антропонимия — совокупность антропонимов (там же, с. 34).

Известный специалист по удмурдской ономастике М.Г. Атаманов пишет: «Личные имена являются неотъемлемой частью национальной культуры. Они появились и развивались на протяжении веков и продолжают свою эволюцию в соответствии с законами языка, отражая при этом некоторые стороны бытового уклада, общественного строя, мировоззрения данного народа и его этноязыковые связи с другими народами. Антропонимы представляют собой ценный источник изучения истории языка и его носителя» (Атаманов, 1988, с. 102).

Антропонимия ненецкого, селькупского, ханты, коми языков, бытующая на территории Ямало-Ненецкого автономного округа (далее ЯНАО) Тюменской области еще не была объектом специального изучения, хотя уже давно привлекает внимание ученых.

Поэтому научную ценность приобретает любое лингвистическое исследование, направленное на сбор, систематизацию, классификацию и описание антропонимии отдельно взятого языка либо двух или более родственных языков.

Темой нашего исследования является «Сравнительная антропонимия коми и ненецкого языков в ареале Ямало-Ненецкого автономного округа». Фактический материал собран нами в полевых условиях с. Мужы, п. Восяхово, г. Салехарда. Большую помощь в сборе и описании ненецкой антропонимии оказали научные сотрудники Научного центра гума-

нитарных исследований коренных малочисленных народов Севера ЯНАО Г.П. Харючи, Н.М. Янгасова. Объектами исследования ненецкого антропонимикона послужили п. Гыда и г. Салехард.

В данной работе попытаемся представить некоторые выводы, сделанные в результате сравнительного изучения современной коми и ненецкой антропонимии.

Сравнение антропонимии коми и ненцев ЯНАО показывает, что наряду со многими специфическими чертами для собственных имен тундровых ненцев и коми-ижмцев можно выделить ряд признаков повсеместно и постоянно им свойственных. Это ономастические универсалии. К ним относятся: 1. Современная трехкомпонентная официальная «паспортная» антропонимическая система у коми и у ненцев, как и у всех народов России, состоящая из фамилии, отчества, имени; 2. Неофициальная «бытовая» антропонимистическая система, представленная неофициальными, наследственными именованиями и наследственными прозвищными именованиями у коми и собственно индивидуальными прозвищами у коми и ненцев.

В настоящее время полное (официальное) именование лиц, установленное законодательством о браке и семье в Российской Федерации, составляет большую значительную часть ономастикона коми и ненцев ЯНАО. На мероприятиях официального характера в настоящее время употребляются именование: Харючи Сергей Николаевич, ненец (президент Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока); Евай Александр Вадетович, ненец (президент ассоциации «Ямал — потомкам!»), Хоротэтто Вера Ларовна, ненка (педиатр Салехардской детской поликлиники), Семяшкин Степан Борисович, коми (директор звероловководческого кооператива совхоза «Мужевский»), Рочева Наталья Дмитриевна, коми (директор Овгортской средней общеобразовательной

школы); Филиппова Маргарита Ивановна, коми (библиотекарь Мужевской районной библиотеки). Однако в обыденной разговорной русской, коми, ненецкой речи такая система именований практически не применяется, так как широко распространена исконная (традиционная).

Национальными, самобытными у коми являются неофициальные наследственные именования: патронимы, матронимы, андронимы. Патронимы — именования человека в сочетании с именем отца или с именем деда и отца, причем собственное имя носителя патронима регулярно употребляется в постпозиции, например: Петра Вань Ганя букв. «Ганя — дочь Ивана Петровича», Кэсытапиян Дина букв. «Дина одна из детей Константина», Степуто Эль букв. «Алексей Степанович».

Матронимы — личные имена в сочетании с именем или прозвищем матери, например: Эгаш Нина букв. «Нина — дочь Агафьи», Усьта Эль Верэ букв. «Вера — дочь Алексея, сына Устиньи», Домна Вань букв. «Иван — сын Домны».

Андронимы — именования женщин по имени, прозвищу или фамилии, реже по отчеству мужа, например: Фонта Елена, Фонта Марья — именования двух сношенниц в сочетании с именем отца мужа «Ксенофонт»; Чабачиха — именование жены по прозвищу мужа «Чабак» (признаком номинации послужили: род деятельности — рыбалка и название рыбы — «чабак»), Кэйнэс Парасся букв. «Койносова Прасковья, т. е. именование жены по фамилии мужа «Койносов». Данные неофициальные наследственные именования зарегистрированы нами в с. Мужи.

Ненецкой официальной и неофициальной антропонимистической системам придают самобытность:

- 1) Исконные имена, например: Хабэча «мёртворожденный», Мюсена «родившийся во время кочевки», Нейко «женщиночка», Вадета «рассказывающий»;
- 2) Фамилии, например: Сэрпива «белые кисты», Яр «край, бок», Пыерка «щучий»;
- 3) Собственно прозвища, например: Ямблуща «высокий русский», Ла-тапан «широкий подол», Халэв «халей, чайка». Данные антропонимы зарегистрированы в г. Салехарде и п. Гыда.

Мотивированные производные антропонимы ненецкого и коми языков отражают различные стороны быта, духовные и физические качества и признаки человека, хозяйственно-производственную деятельность и особенности окружающей среды. Они восходят к апеллятивной лексике тундрового диалекта ненецкого языка и ижемского диалекта коми

языка, обозначающей части тела, черты характера человека, природные явления, растения, животных, птиц, рыб, обитающих в тундровой и лесотундровой зонах и т. д. Например, ненецкие прозвища: Ыбтораха «подобный гусю», Халэв «халей» (вид чайки), Нагораха «подобный утке», Хоркы «куропатка», Сэвтя «глазастый», Тивтей, «зубастый»; ненецкие имена: Хадко «буранчик», Нядма «помощник», Сэрне «белая женщина»; ненецкие фамилии: Ного «песец», Окоэтэто «многооленный», Сэротэто «имеющий белых оленей», Хоротэто «имеющий хоров (быков-оленей)» (данный реестр антропонимов зарегистрирован в п. Гыда, г. Салехарде); коми индивидуальные прозвища: Каля Эль «халей Алексей», Чирэк Витя «утка Витя», Байдык Анна «куропатка Анна», Юмоо-Син Эвдэтта «сладкоглазая Авдотья», Пиньтэм Анна «беззубая Анна», Пурга Сандра «пурга Сандра», Кор Шур «олень Шура»; групповые или семейные, родовые прозвищные именования: Быг-Юр Мавра (Вань, Борис, Эль ...) «пенистая голова Мавра (Иван, Борис, Алексей ...)»; Калюш Федь (Афия, Марья, Эль ...) «калита Федор (Афия, Марья, Алексей ...)»; Пышкуль Зоя (Тамара ...) «легкомысленная Зоя (Тамара ...)» и др.; исконные коми фамилии: Канев «кошкин», Рочев «красивый, русский», Вокув «братцев» (данный реестр антропонимов зарегистрирован нами в с. Мужи).

Следует подчеркнуть, что в ненецких антропонимах отсутствуют антропоосновы со значением «медведь» (варк), «волк» (сармик), так как эти слова являются запретными для ненцев, хотя, заметим, что топоним Воркута (название города в Коми Республике) образован от апеллятива ненецкого языка варк «медведь». Однако в коми-зырянской антропонимии встречаются прозвища и фамилии, образованные на основе апеллятивов — названий этих животных, например, Ош-Пель Анна «медвежье ухо Анна» (индивидуальное прозвищное именование с. Мужи). Известно, что среди коми-пермяцких фамилий в Пермской области встречаются: «Коинов (коин «волк») ... Ошев, Ошегов (ош «медведь»)» (Кривощёкова-Гантман, 1970, с. 298). Отметим, что среди финно-угорских народов бытуют фамилии, образованные от апеллятива со значением «медведь». Например, финскую фамилию Карху «медведь» носят потомки финнов в с. Горки Шурышкарского района ЯНАО, чьи предки были сосланы в Сибирь из Ленинградской области.

Кроме общего фонда антропонимов, выявлены группы имен, характерные только для одной антро-

понимической системы. Их появление обусловлено особенностями традиционной хозяйственной деятельности, религией, бытом того или иного народа — обладателя исконной (традиционной) антропонимической системы. Так, выявлены специфические коми антрополексемы: Баля «баран», Мос «корова» (индивидуальные прозвища с. Мужы: Баля Вась, Мос Витя). Исследователь антропонимических моделей пермских языков Т.И. Тепляшина фиксирует в коми исконном именнике фамилию Мосъюров, характерную для коми, проживающих в Республике Коми: Мосъюров < МосЮр (мос «корова» + юр «голова»), букв. «имеющий голову как у коровы» (Тепляшина, 1978, с. 55). Уникальны ненецкие фамилии, восходящие к родовым названиям и образованные на базе апеллятивов: Тадибе < Тадибя < тадибя «шаман», Сядей < Сядей < сядей «идол».

Таким образом, антропонимистическая лексика является особенностью каждого языка, будь то дальнеродственный или близкородственный.

Этимология и семантика рассмотренных антропонимов коми-ижемцев и тундровых ненцев ЯНАО свидетельствует об имеющихся типологически сходных признаках в номинации людей — дальнеродственных представителей уральских языков, в последние столетия волею судеб оказавшихся близкими соседями. Например: Халэв «чайка» — ненецкое прозвище (п. Гыда) и Каля «чайка» — в коми наследственном прозвищном именовании — Каля Эль (с. Мужы); Ня-

руй < Няруй < няруй < «замшевый» — основа ненецкой фамилии «няра» — замша, мездра, голая кожа без шерсти (г. Салехард) и Ня Як чукар букв. «замшевого Якова группа (род)» — основа прозвища «няр» букв. «голая кожа» без шерсти, замша (г. Салехард) (Лаптандер, 1999, с. 114).

Как показывают данные, приведенные в работе, система патронимов, матронимов, андронимов коми говоров Нижнего Приобья не подвергается разрушительному воздействию соседних, генетически родственных, (хантыйского, ненецкого) и генетически неродственных (русского, татарского) языков.

То же нужно сказать о системе антропонимической лексики ненецких говоров Ямала, где антропонимические модели имеют тенденцию к сохранению, хотя собственные имена русского происхождения через государственные институты входят не только в официальный, но и семейно-бытовой именослов.

Сравнительная антропонимия коми и ненецкого языков в ареале ЯНАО свидетельствует о стойкости исконных словообразовательных антропонимических моделей данных этносов, что, несомненно, является доказательством приверженности ненцев и коми к использованию своих языков в качестве средства номинации. Использование родной разговорно-бытовой речи поддерживает сохранность национальных антропонимикон коми и ненцев ЯНАО. ❖

ЛИТЕРАТУРА

- Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск: Удмуртия, 1988.
Кривошекова-Гантман А.С. Антропонимия как источник топонимии (на материале топонимов Коми-Пермяцкого национального округа) // Антропонимика. М., 1970.
Лаптандер Т.Б. К сравнительной характеристике коми-зырянской и ненецкой антропонимии // Пермистика-7. Сыктывкар, 1999.
Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. М., 1988.
Тепляшина Т.И. Антропонимические модели пермских языков. М., 1978.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ НАЗВАНИЯ ОБСКО-УГОРСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ: МАТЕРИАЛЫ К РЕГИОНАЛЬНОМУ ТОПОНИМИЧЕСКОМУ СЛОВАРЮ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Т.А. Баранова

Известно, что территория Среднего Прииртышья издавна была «перекрестком» дорог многочисленных этнических групп. Миграция древних народов служит предметом изучения различных наук: истории, археологии, этнографии. Лингвистические данные, главным образом топонимические, могут послужить надежным источником, свидетельствующим о масштабах и времени заселения территории отдельными народами, а также о том, какова была последовательность освоения «неизвестных» сибирских земель очередными пришельцами. Топонимию как науку о происхождении, формировании и развитии географических названий справедливо называют археологией без лопаты. Топонимическая система любого региона заслуживает быть изученной уже в силу того, что человеку всегда было небезразлично, какие названия окружающего его мира помогают ориентироваться в пространстве, делают успешным его путешествие по Земле. Более того, человек и является главным «именителем» морям, рекам, озерам, горам, лесам, оврагам, поселкам, городам, одним словом, он дарует имена всему, что важно для него и что с его точки зрения достойно иметь имя. Иногда человек пользуется уже готовыми именами, например, когда пришел на новую, уже кем-то освоенную территорию. Он стремится понять смысл новых для него названий, найти им свое объяснение и произносит их по-своему, следуя законам родного языка. На территории Зауралья, так называемой территории вторичного заселения, такие названия встречаются повсеместно. Как объяснить то или иное географическое имя, почему именно так названы реки, населенные пункты и другие объекты? На эти и многие другие вопросы призван дать ответы Словарь топонимических имен, необходимость в котором в настоящее время очевидна и актуальна.

Исследование, проведенное нами, представляет собой попытку включения в региональный топонимический словарь материалов, относящихся к наиболее сложным в этимологическом отношении, так как интерпретация обско-угорских топонимов, зафиксированных на территории Среднего Прииртышья, затруднена прежде всего тем, что угорский пласт имен собственных исторически был

включен в русскую ономастику через мощное воздействие тюркской ономастики. Известно, что тюрки, сменившие древних угров в бассейне рек Тобол и Иртыш, пользовались чужими названиями, адаптируя их, приспособливая к своему языку, тем самым изменяя внешний вид топонимов, делая их трудно узнаваемыми. В работе предложено 44 этимологии географических названий хантыйского и мансийского языков, среди которых особую группу представляют топонимы, допускающие двойную интерпретацию — из тюркских и угорских источников.

Современная топонимия региона содержит немало трудных, загадочных на первый взгляд названий, которые невозможно объяснить с помощью бытующих ныне русских старожильческих говоров или многочисленных говоров западно-сибирских татар. Речь идет о проникших (сквозь мощный тюркский пласт) в русскую топонимическую систему древних, бытовавших ранее угорских географических именах, относящихся в настоящее время к субстратному слою топонимии Среднего Прииртышья, так как лишь письменные источники и некоторые данные археологии и этнографии свидетельствуют о проживании в регионе угорских народов — иртышских ханты и манси.

Несмотря на то, что методика исследования субстратных географических названий учеными в целом описана, анализ топонимического материала каждой микрорегиональной системы сталкивается с целым рядом трудностей и всякий раз требует огромной осторожности и строгого учета различных факторов, обеспечивающих надежность, вероятность интерпретации. А исследуемой территории проблема субстрата стоит особо остро: лингвоэтнические контакты тоболо-иртышских угров осуществлялись на протяжении нескольких веков с различными тюркскими и другими племенами. Недостаточная изученность диалектологами проблемы взаимодействия языков не позволяет уточнить время, причины, характер, следствия лингвистических контактов, что существенно затрудняет решение задач этимологизации адстратных, а возможно, и субстратных топонимов. Положение усугубляется еще и тем, что большинство названий угорского происхождения

не имеет четкой структуры, почти во всех отсутствует детерминатив; есть все основания полагать, что угорская топонимия проникла в русскую в значительно искаженном виде: перенос ударения на последний слог, субституция звуков и т. д. Аналогичные явления отмечены учеными и на других территориях, в частности на Урале.

В некоторых случаях угорский детерминатив выступает в качестве основы топонима, а топоформантом является тюркский географический термин. Такие «гибридные» названия не редкость на исследуемой территории. Всё это свидетельствует о тюркском периоде бытования угорских топонимов, заимствованных русскими через язык-посредник (в данном случае язык западносибирских татар). Недостаточная информация лингвистического плана (лингвоэтнические контакты), а также немногочисленность интерпретированных на обско-угорской почве географических названий позволяет лишь поставить вопрос о субстратной топонимии и предложить вниманию результаты исследования этой сложной проблемы на данный момент.

Итак, обско-угорские вкрапления в современной русской топонимии Среднего Прииртышья допускают толкования из двух источников: хантыйского и мансийского языков. Небольшая группа названий в равной степени интерпретируется как на угорской почве, так и на тюркской.

Отметим также, что угорские по происхождению названия служат именами микрообъектов (озер, рек, ручьев, оврагов, рыболовных угодий и пр.) и мотивированы большей частью лексикой охотничье-рыболовного промысла, что хорошо согласуется с традиционными формами хозяйствования угорских народов.

При картографировании угорского материала обнаружено, что основная часть их распределяется по левобережью Иртыша от устья Тобола вниз по течению.

Таким образом, в «Словарь географических названий Тюменской области» могут быть включены следующие топонимы:

1. Из хантыйских источников:

АНТАЛКА, рч. — ср.: хант.: обск., ирт. an, an-tel «свая, кол в запруде» (DEWOS, 108); русский суффикс — К(а). «ЗАПРУДНАЯ» или «С ЗАПРУДОЙ».

ВАНДЫНКА, рч. — ср.: хант.: ирт.: vanta, vanta «высокий берег, мыс высокого берега» (Патканов, 517); юг. wantəŋ, ирт. wantə «мыс» (DEWOS, 1602); ЫН < ЭН — аффикс обладания; - К(а) — русский суффикс. «С ВЫСОКИМ БЕРЕГОМ» или «МЫСОВАЯ». В пользу этой версии говорит второе, рус-

ское название реки — ПОДУВАЛОВКА, ПОДУВАЛКА. Речка берет начало в болотах, впадая в рч. БЫСТРЫЙ ЕРИК, имеет крутые берега. На картах XVIII — XIX вв. зафиксировано три названия — ВАНДЫНКА, ПОДУВАЛКА, ЛАНДЫШЕВКА (ТФ ГАТО, ф.154, оп.21, № 399 — 468). Последнее, вероятно, появилось в результате народной этимологии хантыйского топонима.

ВАРЫМ, оз. — ср.: хант.: ирт.: war «рыболовный забор» (DEWOS, 1613); - ЫМ — аффикс обладания. «ЗАПОРНОЕ» или «С ЗАПОРОМ».

ВАРЮШКА, рч., овр. — ср.: хант.: ирт.: war «рыболовный забор» (DEWOS, 1613); — ЮШК(а) — русский суффикс. «ЗАПОРНАЯ».

ВАРЫГУЛЬ, ПУРЫГУЛЬ, оз. — ср.: хант. war «рыболовный забор» (DEWOS, 1613); тюркский аффикс обладания — Ы; тюркский детерминатив ГУЛЬ (<КУЛЬ < КУЛ) «озеро».

ВОРОНКУЛЬ, оз. — ср.: хант. war «рыболовный забор» (DEWOS, 1613); -ОН- < ЭН — аффикс обладания; тюркский детерминатив КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ОЗЕРО С ЗАПОРОМ».

КАМА, рч. — ср.: хант. КАМ «прозрачный, чистый» (Матвеев 1987, 87-88).

На исследуемой территории топонимы с компонентом КАМ в основе локализованы северо-западнее г.Тобольска на левобережье Иртыша. Современное татарское население не переводит эти основы, встречающиеся в названиях водных объектов: КАМА, рч., КАМЬЕЛГА, рч., КАМКУЛЬ, оз., КАМГАЛАМ (КАМГАЛЫМ), оз.; в современной татарской топонимии — КАМ КУЛ ЕЛГА. Соотносится этот топоним и с названием известной реки в Пермской области (Кама, приток Волги).

Существует несколько версий относительно происхождения гидронима КАМА. По мнению А.К. Матвеева, возможными могут быть два объяснения: с одной стороны, гидроним восходит к местному географическому термину. Наводят на эту мысль близкие по звучанию слова — имена некоторых рек русского Севера, Урала, Сибири, а наличие в разных языках (тувинском, финском, тюркских) созвучных с ними географических терминов, обозначающих реки, водоемы, позволяет предположить, что перед нами древний географический термин — обозначение реки, некогда общее для различных языков Евразии.

С другой стороны, обско-угорская этимология поддерживается наличием сходного мотивировочного признака («по качеству воды — чистая, белая») этой реки у других народов: приток Волги КАМУ башкиры именуют АГИЗЕЛ «Белая вода», чуваша — ШУР АТАЛ «Белая река» и т. д.

КУЛУНКА, рч. — ср.: хант.: ирт. куӰэң: «рыбный» (DEWOS, 468); — K(a) — русский суффикс. «Рыбная».

КУЛИНЬЕ, оз. — ср.: хант.: ирт. куӰэң: «рыбный» (DEWOS, 468); — j(e) — русский суффикс. «РЫБНОЕ».

КУЛЫМ, рч. — ср.: хант.: ирт. куӰэң: «рыбный» (DEWOS, 468). «РЫБНАЯ».

МАНКОВ ЛОГ, овр. — ср.: хант.: ирт. теңк «леший» (DEWOS, 946); вах., вас. тӱӱк «злой дух», аг. тӱӱк, сал. таӱк «леший» (Терешкин, 264); — ОВ — русский суффикс. «ЧЕРТОВ ЛОГ», «ЛОГ ЛЕШЕГО», «ЛОГ ЗЛОГО ДУХА».

НАДЦЫ, д. — ср.: хант.: ирт. пӱтхэ «пихта, ель; остяцкий ладан» (DEWOS, 1049); ирт. паӱк «лиственница» (DEWOS, 1005);

— манс.: НАНГ «лиственница» (Баландин, 1960, 196).

По свидетельству этнографов, жителей этой местности в XVII веке называли НАНТА; возможно, перед нами топоним этнонимического происхождения.

ПАНИН БУГОР, ур., возв. — ср.: хант.: ирт., низ., каз. рап «песок» (DEWOS, 1172); рихэу, ригор «остров» (DEWOS, 1128); — ИН- — русский суффикс. «ПЕСЧАНЫЙ ОСТРОВ».

Относительно названия ПАНИН БУГОР существует несколько интерпретаций: одно из самых распространенных толкований — отантропонимическое происхождение. В одних легендах, записанных нами от информантов, указывается русское женское имя ПАНА, в честь (память) которой названо якобы это место; в других — возводится к нарицательному ПАН, утверждается, что название дано в честь поляков, живших в г. Тобольске, неподалеку от ПАНИНА БУГРА, на ул. Вершина. Все эти версии не более чем легенды и имеют более позднее происхождение. Первые фиксации топонима отмечены в Сибирских летописях: «...на паньине бугрь..., ...паней бугорь...» (3).

В XVIII — XIX вв. в краеведческой литературе название употребляется в форме ПАНИН БУГОР, встречается лишь одна оригинальная фиксация — ПАУНИК БУГОР: «Часть горы к полуденной стороне речки Курдюмки, где шведские пленники похоронились, ПАУНИК БУГОР называется» (4). В «Списках населенных Тобольской губернии (1871) отмечены названия рыболовных мест (песков) Тоболо-Иртышского бассейна и более северных территорий: ПУГОЛ ПАН, ТОБОЛ-ПУГОР, ХАЛЕЙ-ПУГОР, ЛОТ-ПАН, ТРОИЦКИЙ ПАНОВ ПЕСОК, ПАНК-ПАН, ХАЛАС-ПУГОР и т. д. Таким образом, есть основание полагать, что топоним восходит к обско-угорским источникам.

ПАН, оз. — ср.: хант.: ирт., низ., каз. рап «песок» (DEWOS, 1172); «ПЕСОК».

ПАНКА, рч. — ср.: хант.: ирт., низ., каз. рап «песок» (DEWOS, 1172); — K(a) — русский суффикс. «ПЕСЧАНАЯ».

ПАНОВ ПЕСОК, рыболовное угодье — ср.: хант.: ирт., низ., каз. рап «песок» (DEWOS, 1172); — ОВ — русский суффикс. Второй компонент топонима является калькой хантыйского слова, в результате образовалось тавтологическое наименование: «ПЕСЧАНЫЙ ПЕСОК». На картах XIX в. эта местность именуется также УСТЬ-ЧЕРКАССКИЙ РЫБОЛОВНЫЙ ПЕСОК (по второму названию реки ПАНКА-ЧЕРКАССКИЙ ЕРИК) (ТФ ГАТО, ф. 154, оп. 21, №№ 1143, 1051).

ПИТЕЙ, лог, овр., ПИТЕЕВА (ПИТЕЕВКА), рч. — ср.: хант.: ирт. рэтэ «дно; урманное место; тупик» (DEWOS, 1240-1241); — ЕВ(a) - / - ЕВК(a) — русский суффикс. «ДНО» (Русское название речки — ДОНОВКА).

— ср. также: хант.: ирт. рит «плоха», «просека», «перевес» (DEWOS, 115); «ПЕРЕВЕСНОЙ». Ср. рус.: «ПЕРЕВЕСНОЙ» (в Тобольском районе).

САВИНКУЛЬ, оз. — ср.: хант.: вах., вас. sӱw, варт. saw, ирт. sa'p «исток», «протока между озерами» (DEWOS, 1354); — ИН- < -ЭН- — аффикс обладания. Таким образом, САВИНКУЛЬ, САБЕНКУЛЬ являются «гибридными» названиями, где в качестве детерминатива — тюркское КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». Произошло типичное в таких случаях наложение географического термина к первичному, более раннему САВИН-, САБЕН- «источный» присоединен позднее суффикс «ИСТОЧНОЕ ОЗЕРО».

Требуется объяснения чередование согласных [Б//В]: обско-угорское в тюркских языках усваивалось как [П], в процессе дальнейшей адаптации — в русской речи происходило озвончение [П > Б] в интервокале или переход в [В] (чередование [Р//W] наблюдаются в самих хантыйских наречиях) (DEWOS, 1299) и др.

Что касается топонима САБУНОВ ИСТОК, то его буквальный перевод «ИСТОЧНЫЙ ИСТОК» напоминает калькирование русским языком хантыйского термина, как в аналогичных случаях — ПАНОВ ПЕСОК, или ср. тюрк. УСЕНЯКОВ ЛОГ, где УСЕНЯК — «лог» и т. д.

Добавим также, что озер с таким названием в Среднем Прииртышье несколько, и все они находятся на левобережье Иртыша: САВИНКУЛЬ, БОЛЬШОЙ САВИНКУЛЬ, МАЛЫЙ САВИНКУЛЬ. На северо-западе региона отмечено близкое по звучанию — САБЕНКУЛЬ. Вероятно, соотносится с ними и топоним САБУНОВ ИСТОК, уроч. Ср. так-

же название левого притока р. Вах — САБУН, рч.

САИМКУЛЬ, оз. — ср.: хант.: ирт. *sojэм*, варт., вах. *sujmэм, sajэм* «ручей» (DEWOS, 1298); тюрк. КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ОЗЕРО С ПРОТОКОЙ».

В действительности озеро имеет протоку, как и другие с таким же названием на северных территориях региона.

Вероятно, эта же основа выделяется и в названии озера САИМША (где ША<ЧА, ЧИ — тюркские аффиксы со значением места). «РУЧЕЙНОЕ», «ПРОТОЧНОЕ».

СИНГУЛЬ, оз. — ср.: хант.: вас. *sэң* «заросль» (DEWOS, 1344); тюрк. ГУЛЬ (КУЛЬ<КУЛ) «озеро». «ЗАРОСШЕЕ ОЗЕРО».

— ср. также: хант.: вас. *siңk* «турпан» (порода нырковых уток с черным оперением) (Терешкин, 429). «ТУРПАННОЕ ОЗЕРО».

ТОРМАГУЛЬ, оз. (тат. ТОРЫНКУЛ) — ср.: хант.: вах., вас., тр. *tor, tor*, ирт. *tэw* «небольшое озеро, сор» (DEWOS, 1406); МА<ЫН<Э — аффикс обладания; тюрк. ГУЛЬ<КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «Гибридное название»: образовано путем наложения двух разноязычных «озерных» терминов. «ОЗЕРНОЕ ОЗЕРО», «СОРОВОЕ ОЗЕРО».

ТУМАНКА, рч. — ср.: хант.: вах., вас., ирт. *tĕman*, таз. *tuman*, каз. *tĕman*, ал. *tuman* «ключ» (DEWOS, 1441);

— манс.: *tuman* «проточное озеро» (ФУЗ, 75);

— возможно, гидроним образован из русского местного географического термина, восходящего к обско-угорскому *tuman* (Мурзаевы, 564); -К(а) — русский суффикс. «ПРОТОЧНАЯ» или «КЛЮЧЕВАЯ».

ТЫКВЯ, рч., пок. — ср.: хант.: вас. *t'ĕkwa*, тр. *t'ĕhrэ* «загородка из хвойных веток, устраиваемая для защиты от снега и ветра» (DEWOS, 1504). «ЗАГОРОДКА» или «ЗАГОРОДНАЯ».

ШАМАЙ, брод, ШАМАЕВА, д. — ср.: хант.: вах., вас. *сĕтэ*, ирт. *сĕтэ* «прямо, напротив, поперек; через, прямо» каз. *šĕmaja* «рядом, напротив» (DEWOS, 272-273). «ПОПЕРЕЧНЫЙ» или «ПРЯМОЙ».

2. В мансийских источниках нами обнаружены соответствия следующим топонимам:

БАБАНЬЯ, БОБАНЬЯ, рч. — ср.: манс. ПАВА «речка, родник, впадающий в большую реку» (ФУЗ, 67); -АН -<-ЭН — аффикс обладания; -Я<Я «река» (Б-В, 150). «РОДНИКОВАЯ РЕКА» или «РЕКА С РОДНИКОМ».

ВАРЫМ, оз. — ср.: манс. ВАРУНГКВЕ «делать» (Б-В, 22), ВАРУМ — страдательное причастие прошедшего времени от ВАРУНГКВЕ. «СДЕЛАННЫЙ». Ср. рус.: КОПАНЕЦ, оз.

— ср.: хант.: ирт. *wa't* «рыболовный запор»

(DEWOS, 1613). «ЗАПОРНОЕ», «С ЗАПОРОМ».

ВОРОНКУЛЬ, оз. — ср.: манс. ВОР «лес» (Б-В, 24); -ОН-<-ЭН — аффикс обладания; тюрк. КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ЛЕСНОЕ ОЗЕРО». Название — результат взаимодействия двух бытовавших на территории языков — более раннего (мансийского) и позднего (западносибирско-татарского).

КАТЛАГУЛЬ, оз. — ср.: манс. КОТИЛЬ, КОТЬЛЬ «середина» (Б-В, 40); тюрк. ГУЛЬ<КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «СРЕДИННОЕ ОЗЕРО».

Объяснения требует субституция [О] — [А]: мена гласных произошла, вероятно, вследствие переноса ударения на последний слог в тюркский период бытования гидронима.

КАТЫЛКА, рч. — ср.: манс. КОТИЛЬ, КОТЬЛЬ «середина» (Б-В, 40); -К(а) — русский суффикс. «СЕРЕДИНА» или «СЕРЕДИННАЯ».

— ср. также: хант.: обск. *_at*, ирт. *_ot* «дом, изба» (DEWOS, 565); -ЛА<-ЛЫ; -ЫЛ<-ЛЫ — тюркские аффиксы относительных прилагательных; -К(а) — русский суффикс. «РЕЧКА С ЖИЛЬЕМ (РЕЧКА С ДОМОМ, ИЗБОЙ)».

МИРИМ, МИРИМКА, МЕРИМКА, МИРИМОВСКАЯ, МЕРИМОВКА, рч. — ср.: манс. *mĕrem*, *mĕrgut* «узкий, тесный» (Алqv., 28); *maŕi* «суживаться» (Сил., 306); *maŕari* «узкий» (Сил., 308) (5).

Гидроним схож по звучанию с названием рч. МЕРЕПЬЯ (бассейн р.Пелым), восходящим к указанному основанию. «УЗКАЯ РЕКА».

МЕСЕЯ, МИСЕЯ, рч. — ср.: манс. МЕСЫГ, МИСЭЙ «извилина, излучина (реки)» (Б-В, 54); -Я<Я «река». «РЕКА С ИЗЛУЧИНОЙ» или «ИЗВИЛИСТАЯ РЕКА». Ср. рус.: КРИВАЯ, КРИУША, рч.

ПАВИНОВСКИЙ ЛОГ, рч. — ср.: манс. ПАВА «речка, родник, впадающий в большую реку» (ФУЗ, 67); -ИН-<-ЭН — аффикс обладания; или — ИНСК — русский суффикс. «РОДНИКОВАЯ».

ПОДШАРШЕ, ур. — ср.: манс. САРЧА «болото»; «чистое топкое, очень большое болото» (ФУЗ, 72). Мена звуков [Ш] ~ [С], [Ч] ~ [Ш] на исследуемой территории достаточно широко распространена. Ср.: в бас. Рек МОРТКА и КУМА — БОЛЬШАЯ ШАРЧА, рч. ПОД — русская приставка (?), топоним представляет собой предположно-падежную конструкцию с усеченным окончанием. «ПОД БОЛОТОМ».

ПУМИНА ВЕРЕТЬЯ, возв. — ср.: манс. ПУМ «трава» (Б-В, 89); -ИН-<-ЭН — аффикс обладания. «ТРАВЯНИСТАЯ ВЕРЕТЬЯ» или «ВЕРЕТЬЯ С ТРАВой».

САЛКА, рч. — ср.: манс. САЛТ, САЛ'Т «лыко», мочало» (Б-В, 98); -К(а) — русский аффикс. «МОЧАЛЬНАЯ».

УИМКУЛЬ, оз. — ср.: манс. УИМ (ujim) «береговая возвышенность» (Глинских 1976, 31); тюрк. КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ОЗЕРО С ВЫСОКИМИ БЕРЕГАМИ». Возможно, основа данного «гибридного» топонима вторична, получила название по смежности.

ШАЛЬЧИНА, ШАЛЬЦА, САЛЬЧИНКА, рч. — ср.: манс. СЕЛЬСИ «горноста́й» (Б — В, 110); -ИН- <-ЭН- — аффикс обладания; или: -ИНК(a) — русский суффикс. «ГОРНОСТАЕВА», «ГОРНОСТАЙ-НАЯ» или «ГОРНОСТАЙ».

ШЕМЕЛИН ЛОГ, лог, рч. — ср.: манс. Сев. СЭМЫЛ, конд. СЕМЭЛ «черный» (Б — В, 110). «ЧЕРНЫЙ ЛОГ». Ср.: оз. ШЕМЕЛЬТУР.

3. Как было отмечено выше, ряд географических названий иноязычного происхождения допускает интерпретацию из различных (как минимум, двух) языковых источников — тюркского и обско-угорского. Приведем примеры таких топонимов:

БАЛАИР, рч. — На картах XIX века — БАВАИР, БАУИР

— ср.: тюрк.: зап.-сиб.: тоб. БАЛА «ребенок», «маленький». Ср. также: каз., кир. БАЛА «дитя, ребенок», осм., сарт. БАЛА «верх, верхний» (Радлов IV 1491); АИР — «речной рукав, речка». «МАЛЕНЬКАЯ РЕЧКА» или «ВЕРХНЯЯ РЕЧКА».

— ср.: об.-уг.: основа БАВА — может быть идентифицирована с манс. ПАВА «речка, родник, впадающий в большую реку» (ФУЗ, 67), что соответствует реалии — речь идет о левом притоке р. ТОБОЛ. Вторая часть топонима — АИР — тюркского происхождения. Оба термина (мансийский и тюркский) обозначают небольшую речку. Объяснение из угорского источника имеет право на существование по той причине, что объект находится на территории бывшего расселения обских угров — левобережье ТОБОЛА.

МАМКУЛЬ, оз. — ср.: тюрк.: зап.-сиб.: «хлеб» (сообщ. инф.); ср. также: тел., кир. МАН «место вокруг чего-либо, окрестность» (Радлов IV, 2006); тиб., леб. МАН «плетень, забор, оророженное место» (Радлов IV, 2015). «ХЛЕБНОЕ ОЗЕРО» или «ОЗЕРО С ЗАБОРОМ (ПЛЕТНЕМ)».

— ср.: об.-уг.: хант.: вах., вас. т̣һу́к «злой дух», аг. та́нк, сал. та́нк «леший» (Терешкин, 264); тюрк. КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ЧЕРТОВО ОЗЕРО».

КАСКАНГУЛЬ, оз. — ср.: тюрк.: зап.-сиб.: тоб. КАСКАН «выкопанный» (сообщ. инф.); ГУЛЬ < КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ВЫКОПАННОЕ ОЗЕРО».

В заболоченных местах Притоболья такие объекты имеют, в русской топонимии региона известны КОПЬ, рч., КОПАНЕЦ, руч., ПЕРЕКОП, ур., в том числе и районе озера КАСКАНГУЛЬ.

— ср.: хант. кэскКп «сеть для ловли птиц»

(ДЕWOS, 692); тюрк. ГУЛЬ < КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ОЗЕРО С СЕТЬЮ ДЛЯ ПТИЦ». Ср. рус.: оз. СЕТИШНОЕ.

В этой же местности сохранились названия смежных объектов: бол. БОЛЬШАЯ ПЛОХА, лог ПЕРЕВЕСНОЙ, которые подтверждают возможность мотивировочного признака «отражение хозяйственной деятельности человека».

КУЛАРЫ, КУЛАРОВА, д. (тат. КОЛЛАР) —

Отметим вначале, что в Тюменской области известно несколько ойконимов и гидронимов с основой КУЛ — (КУЛАР-): КУЛАРОВА (-О), д., КУЛАРОВСКОЕ, оз., НАКУЛАРЫ, мест., КИПОКУЛАРЫ, д., КУЛ-ТУРТАС, бывшая тат. Волость. Анализ топонимов с основой КУЛ- (КУЛАР-) затруднителен, так как сложно определить не только язык-источник, но и наличие разных легенд, народных этимологий «затемняет» картину происхождения топонима.

Рассмотрим наиболее достоверные, на наш взгляд, пути объяснения:

— ср.: тюрк.: зап.-сиб.: kullara «долина», «углубление между холмами, лощинами» (ССТМЯ, I, 160). По мнению исследователей, эта интерпретация имеет историческое и географическое обоснование. Направление номинации «болотистое место — населенный пункт — озеро» привело к появлению ряда топонимов метонимического характера (6). Если это так, то соответствуют ли указанному принципу номинации все остальные топонимы с основой КУЛ- (КУЛАР-)?

Добавим лишь, что в краеведческой литературе д. КУЛЛАРОВА названа как «татарская зимняя деревня под именем КУЛЛАРАУЛ» (7). Из этого следует, что были и летние юрты с таким же именем, возможно, это д. КУЛАРЫ, расположенная в окрестностях г. Тобольска, неподалеку от столицы Сибирского ханства — ИСКЕРА.

— ср.: хант.: вах., вас. kul, хант. xul «рыба» (ДЕWOS, 466); вах. lar, аг., тр.-юг., юг. lar, сал. tor «сор, низкий прибрежный луг, затопляемый во время разлива рек; большое открытое озеро» (Терешкин, 196); вах., вас. toy, аг. ṭһу́, юг. tow, сал. ṭһу́ «небольшое озеро, расположенное в лесистой местности» (Терешкин, 473); вах., вас. loy, аг. ley, сал. ta'w, tay «заповедь» (Терешкин, 213). «РЫБЬЕ ОЗЕРО». Озеро и деревня расположены в районе бывшей Кугаевской волости, где, как известно, зафиксировано большое количество обско-угорских топонимов Среднего Прииртышья.

УНЖАК, оз. — ср.: тюрк.: зап.-сиб.: тоб. УНЬЯ — УН — «правый» (сообщ. инф.), ср. также: каз., леб., тар. УН «правый» (Радлов I, 1623); АК, ЯК «сторона» (сообщ. Инф.). «ПРАВАЯ СТОРОНА».

— ср.: об.-уг.: хант.: ирт., ал. вах., вас., варт.
«сосна» (ДЕ, 113); «СОСНА».

ЯНКУЛЬ, оз. — ср.: тюрк.: зап.-сиб.: тоб. «новый», «новый край» (сообщ. инф.); КУЛЬ (<К<Л)
«озеро». «НОВОЕ ОЗЕРО».

— ср. также: зап.-сиб.: тоб. ЯН, (ЯНАШ) «близкий, ближний» (сообщ. инф.). «БЛИЖНЕЕ ОЗЕРО».

— ср.: об.-уг.: манс. ЯНГКЫЛМА «болото» (Б — В, 152); ЯНГА — ЯНКА «труднопроходимое чистое болото, часто топкое, зыбучее, с трясиными» (ФУЗ, 80); тюрк. КУЛЬ (<КУЛ) «озеро». «ОЗЕРО В БОЛОТЕ».

Сокращения, принятые в работе

1. В названиях объектов

Овр. — овраг

Оз. — озеро

Рч. — речка

2. В названиях языков

Алт. — алтайский

Зап.-сиб. — язык западно-сибирских татар

Манс. — мансийский

Об.-уг. — обско-угорские языки

Русск. — русский

Тат. — татарский

Тоб. — тобольский говор языка сибирских татар

Тюрк. — тюркские

3. В названиях словарей и статей

Б — В — Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. Л., 1958

ДЕWOS — Штайниц В. Диалектологический и этимологический словарь хантыйского языка. Вып.1 — 14. Берлин, 1966-1991.

Мурзаев — Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984.

Радлов — Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: в 4 т. СПб, 1893-1911

Терешкин — Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. Л., 1981.

ФУЗ — Матвеев А.К. Финно-угорские заимствования в русских говорах Северного Урала // Уч.зап. Уральск. ун-та, серия филологич. Вып.32. Свердловск, 1959.

ЛИТЕРАТУРА

Бакай Н. Тобольск во второй половине XVIII века. Тобольск, 1894.

Матвеев А.К. Взаимодействие языков и методы топонимических исследований // Вопросы языкознания. 1872. №3.

Миллер Г.Ф. История Сибири: в 2 т. М-Л, 1937-1941. — Т.1, с. 85

Сибирские летописи, изданные Археографической комиссией. СПб, 1907.

Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — начале XX века. Новосибирск, 1992.

Хромова Н.В. Топонимия бассейна р. Вагай. Диссерт. на соискание ученой степ. канд. филолог. наук. Свердловск, 1985. с.130 — 131.

Цит. по: Глинских Г.В. Русская топонимия мансийского происхождения на территории Среднего и Нижнего Припелымья // Вопр. ономастики. Вып. 5. Свердловск, 1971. с. 40

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СЕЛА МУЖИ

А.И. Вальгамов

Ханты издавна жили в низовьях р. Оби с притоками Куноват, Сыня, Войкары. Первые люди поселились в районе нынешнего с. Мужы в I тысячелетии до нашей эры. Об этом свидетельствуют найденные кости древних животных, а также поселения эпохи средневековья — Айпугор, Вотхатлсойм. Поселение Айпугор находится на острове в обских протоках, несколько выше с. Мужы.

Это поселение открыто и обследовано в 1961, 1963 гг. историко-этнографической экспедицией МГУ по руководством Л.П. Лашука. Последнее состоит из остатков шести жилищ-полуземлянок размером 6х6 метров, с земляными нарами вдоль стен и глинобитным очагом в углу входа. По найденной керамике поселение датируется эпохой средневековья (X—XIII вв. нашей эры). Поселение времен средневековья Вотхатлсойм находится в семи километрах выше с. Мужы, в устье протоки на левом берегу реки Малая Обь.

По данным исповедной росписи метрической книги 1794 года, в Мужигортских юртах (д. Ханты-Мужы) было два хозяйства и 38 жителей. В этих юртах жили ханты по фамилии Ермаковы, Мошкины, Мужигортынховы, Романовы. В первой половине XIX века появляется фамилия Тогачев.

Село Мужы стало заселяться переселенцами-ижемцами в 1840—1850 годы. Они селились зачастую по соседству с поселениями хантов и манси. Например, до заселения с. Мужы зырянами на этой территории жили ханты. В 1840 году в селе была построена деревянная церковь во имя архистратига Божия Михаила, а также два дома для духовенства в целях христианизации язычников хантов. Поселок этот стали называть Попвож. К этому поселку и стали примыкать кочующие оленеводы коми. Ханты сейчас живут в пяти километрах ниже от села; населенный пункт хантов коми-ижемцы называют «остяк Мыжи». Впоследствии поселок Попвож получил название Мужы. По-хантыйски «мужы» обозначает «незамирающая вода». Такое название село получило потому, что вблизи села есть озеро, в котором рыба — основной продукт питания хантов — может

перезимовать, так как, по мнению хантов, вода под льдом остается живой.

В 1848 году в хантыйском с. Мужы Д. Юрьев зафиксировал коми-переселенца Филимона Рочева, который жил в своей «теплой и гостеприимной избе». Записи в метрических книгах Михайло-Архангельской церкви неоднократно упоминают Филимона Изотова-Рочева, его совершеннолетних сына Сергея Филимонова и внука Николая Сергиева в числе восприемников при рождении детей и поручителей при браках начиная с 1863 года. Заслуживает внимания тот факт, что Ф.И. Рочев и его прямые потомки указываются в записях то как «крестьянин Мужевского села» или «Березовского уезда Мужевского села крестьянин», то как «березовский крестьянин». Причина такого противоречия в том, что процессы переселения коми-крестьянства проходили стихийно, зачастую без какого-либо согласования с администрацией, как на новом поселении, так и на родине. Многие переселенцы десятилетиями продолжали числиться на старом месте. Пройти официальные препоны по оформлению нового места жительства удавалось не всем и далеко не сразу. По всей видимости, Ф.И. Рочеву, одному из первых коми-переселенцев, удалось получить вид на жительство лишь в Березово, хотя поселился он с самого начала в Мужах.

Вместе с ижемскими оленеводами переселялись через Урал и некоторые семьи европейских ненцев из числа членов Ижемской волости. Большая часть из них, работая пастухами, весной вместе с оленеводами возвращались в Большеземельскую тундру, но были и такие, кто оставался и оседал в ижемских поселениях. В метрических книгах Мужевской церкви на 70—80-е годы XIX века встречаются такие фамилии, как Хатанзеев (Хатанзи), Валеева (Вэли), Вануйттин (Вануйто) и др. По данным переписи 1897 года, в Мужах было зарегистрировано три немецких семьи — 20 человек. В с. Мужы Обдорского отделения Куноватской волости был торжок, который проходил в ноябре месяце каждого года. Д. Юрьев писал: «...Пред Обдорскою ярмаркою в

конце ноября съезжаются в с. Мужи, на р. Оби, зыряне из-за Урала, образуя тут малую ярмарку. Кроме зырян, на торжок съезжались со своими товарами русские и остяки. В 1850 году на Мужевском торжке продавали осетра, нельму, семгу, белку, лисиц-белодушек, оленьи шкуры, неплюи, одежду (парки, малицы, пимы), коровье масло. В этом году было продано товаров на сумму 2710 рублей серебром».

В 1892 году березовский купец Степан Трифонович Окунев в Мужах занимался выращиванием ржи. Вот что сообщал об этом сам Окунев: «Посев озимой ржи на пространстве 20 квадратных сажен произведен был в 1892 году в селении Мужи Березовского округа (лежит на Оби, на 250 верст ниже г. Березово). Население состоит из остяков и зырян, занимающихся рыболовством. О посеве хлебов не имеют понятия. Посев был произведен 4 августа в количестве двух фунтов семенами, вывезенными из Тарского округа. Осень была холодная, всходы появились 25 августа, первый заморозок был 7 сентября, а вслед за тем выпал снег, стаявший лишь около 20 мая следующего года, при теплой погоде рожь стала расти быстро и весенними заморозками повреждена не была. В конце августа хлеб был сжат, намолочено 16 фунтов».

Известен С.Т. Окунев и как меценат. Приводим в подтверждение заметку из «Сибирского листа» № 14 за 1901 год: «... Кстати будет здесь упомянуть, что жертвователю на свои средства построил одну школу в с. Мужи Березовского уезда. В Мужевском училище сейчас учатся около 80 человек. Не мешало бы и другим состоятельным людям нашего уезда последовать примеру Окунева и внести свою посильную лепту на дело народного образования».

В конце XIX века был составлен проект железнодорожного штурма Полярного Урала с выходом к с. Мужи, который принадлежал замечательному русскому художнику, зачинателю полярного жанра в нашей живописи, смелому и отважному арктическому мореплавателю Александру Борисову. Трасса должна была соединить Архангельский торговый порт с причалами на Нижней Оби. В российском Министерстве путей сообщения рассматривали два варианта трассы — северный, с выходом к Обдорску, и южный, с выходом к большому торговому селу Мужи на левом берегу Малой Оби.

В июле 1892 года в Мужах побывал тобольский золотопромышленник купец А.А. Сыромятников. Вот что он писал в своем отчете о нашем поселке: «Хотя село стоит на довольно высоком берегу, но

место топкое, отчего на улице мокро и в дождливое время вязнешь буквально по колено, что представляло бы большое неудобство, если бы не мостики из горбылей и плах. В середине села площадь, на которой находится могила с деревянным крестом и ограда, означающая, что на этом месте была церковь, первая по счету, затем построили другую, которая сгорела, третью построили в 1889 году».

Село Мужи из малозначимого поселения с 72 жителями в 1851 году превратилось к началу XX века, по дружным отзывам современников, в богатое торговое село. Решающую роль в этом сыграли его удачное расположение на берегу Оби, где пересекались важнейшие торговые пути, почтовый и земский тракты и предприимчивость его жителей, главным образом, зырян. На 1 июля 1909 года в нем действовали церковь, почтовая и земская станции, пять торговых лавок, одна винная лавка, имелось 80 домохозяйств (в 1892 г. 40—50), а всего 465 человек. Одним из них был зажиточный зырянин Филиппов, создавший на р. Большая Харута (противоположная сторона Урала) медный рудник. По данным на июль 1909 года, в Мужевских юртах (д. Ханты-Мужи) при р. Малой Оби было 18 хозяйств и 89 жителей.

В 1925 году в с. Мужи имелось 112 бедняцких, 143 середняцких, 10 зажиточных дворов, проживало 1305 коми. Исследователь Г. Старцев подчеркивал, что три четверти дворов в этом селе находилось в постоянной нужде. Коми в это время составляли абсолютное большинство, из других национальностей Г. Старцев отметил небольшое количество русских служащих.

Вот какой представилась «зырянская столица» — с. Мужи — в 1926 году участникам Северо-Уральской экспедиции АН СССР и Уралплана: «Теперь Мужи очень оживленны: в селе за последние годы заведено радио и электричество. Не так давно более двух тысяч километров от Обдорска до Тобольска были обставлены телеграфными столбами. Весеннее половодье часто вырывало с «корнем» десятки столбов, падающие в бурю деревья рвали проволоку, приходилось иметь целые партии надсмотрщиков и ремонтных рабочих. Телеграф хотя и остался нынче, но им уже пользуются только между отдельными селениями. В Мужевской избе-читальне стоит громкоговоритель, и зыряне могут слушать московские речи, французские фокстроты и немецкие вальсы. Вместе с радио пришло в Мужи и электричество. До этого жители Крайнего Севера могли его видеть только на проходящих пароходах. Зыряне долго не вери-

ли, что им в дома дадут свет по проволоке. Сейчас электричество не вызывает никакого удивления, и даже ближние остяки, заезжая к зырянам в гости, без страха крутят черные выключатели».

Спустя десятилетия в результате постоянного притока сюда с Печоры и Ижмы новых переселенцев здесь образуется большое коми-ижемское село, в котором, по данным на 1926 год, насчитывалось 384 хозяйства и 1305 человек коми. Г. Старцев назвал с. Мужы «типично коммерческим селом, производящим впечатление городка». Наиболее богатые оленеводы имели до двух тысяч голов оленей, но были и семейства, содержащие всего 25–30 голов. По наблюдениям того же автора, здесь был «довольно заметный слой зырян-батраков, живущих в качестве наёмных рабочих у крупных оленеводов или работающих на рыболовных промыслах».

Таким представилось в своих исследованиях и путевых заметках путешественникам, купцам, золото-

промышленникам, ученым и исследователям в XIX – начале XX века наше село Мужы.

Село Мужы является районным и культурным центром Шурышкарского района Ямало-Ненецкого автономного округа. В селе развит водный, воздушный и автомобильный транспорт, а также развиты такие отрасли народного хозяйства, как сельское хозяйство, растениеводство, животноводство, оленеводство, охотпромысел, рыбодобыча, сбор дикоросов. В селе расположены детская и взрослая районные библиотеки, Дом детского творчества, районный историко-краеведческий музей, средняя общеобразовательная школа, детская музыкальная школа, районная газета «Северная панорама», районное телевидение «Мужы». В центре села установлены памятник борцам за установление советской власти, памятник воинам-землякам, погибшим в годы Великой Отечественной войны. ❖

ЛИТЕРАТУРА:

- Абрамов Н.А. Описание Березовского края. Шадринск: Исеть, 1993.
Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. V. Тобольск, 1892.
Козин В.В. К верховьям неведомых рек. Москва: Мысль, 1981.
Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми. Формирование и современное этнокультурное состояние. Москва: Наука, 1991.
Лашук Л.П. Историко-этнографические исследования на Крайнем Севере Сибири // Вестник МГУ, 1965. Сер. IX, № 5. Сибирский листок, 1901, № 14
Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. Москва: Наука, 1983.
Список населенных мест Тобольской губернии. Тобольск, 1912.
Старцев Г. Влияние самоедов на ижемских зырян // Коми-му. 1926, № 11 (13)
Филатова Н.В. Освоение коми районов восточного Зауралья // Этнографическое обозрение, 1994г, № 5, стр. 93–103.
Фонд архива Мужевского районного ЗАГС, метрические книги Михаило-Архангельской церкви: кн. 1 (1863–1868 гг.), кн. 2 (1869–1874 гг.), кн. 3 (1875–1877 гг.), кн. 4 (1878–1882 гг.), кн. 5 (1883–1886 гг.), кн. 6 (1887–1890 гг.), кн. 7 (1891–1894 гг.), кн. 8 (1896–1900 гг.), кн. 9 (1901–1905 гг.)
Юрьев Д. Топографическое описание Северного Урала и рек его обоих склонов // Зап. Географ. Общества. Кн. 6. СПб, 1852.
Ямал — знакомый и неизвестный. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1995 г.
Ямальский меридиан, 1993, № 6.

ВКЛАД И.Е. ВЕНИАМИНОВА В ИЗУЧЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ ТЛИНКИТОВ (миссионерская и научная деятельность)

С.А. Корсун

Личность И.Е. Вениаминова и его вклад в изучение этнографии народов Аляски неоднократно привлекали внимание исследователей [Барсуков, 1883; Воейков, 1868; Степанова, 1947; Арсеньев, 1979; Фиалкин, 1979; Ляпунова, 1993]. Однако во всех указанных работах основное внимание уделяется его вкладу в изучение этнографии алеутов, об изучении Вениаминовым других народов Аляски, в частности тлинкитов, лишь упоминается. Освещению этого вопроса и посвящена данная статья.

Прежде всего необходимо рассмотреть миссионерскую деятельность Вениаминова среди тлинкитов, так как именно для распространения среди них христианства он занимался изучением их языка и культуры.

Иван Евсеевич Попов, впоследствии Иннокентий Вениаминов, родился 26 августа 1797 года в селе Ангинском Иркутской губернии. С 1807 по 1818 годы он учился в Иркутской семинарии. После ее окончания был назначен дьяконом, а затем священником Благовещенской церкви в Иркутске. В 1823 г. в Иркутске был получен приказ Синода о необходимости посылки священника в Русскую Америку. По добровольному желанию в том же году Вениаминов отправился в далекое путешествие. Прибыв на остров Уналашка в 1824 г., он начал свою деятельность с тщательного изучения языка и культуры местного населения — алеутов. И, только основательно изучив обычаи и культуру алеутов, приступил к распространению среди них христианства. Такой способ миссионерской деятельности дал блестящие результаты. Вениаминов не только успешно вел миссионерскую работу, но и стал крупнейшим знатоком культуры и языка алеутов, о чем свидетельствуют его труды [Вениаминов, 1840; 1846].

В конце 1834 г. Вениаминова в виде поощрения за десятилетний добросовестный труд перевели с острова Уналашка в столицу Русской Америки — город Ново-Архангельск. Здесь Вениаминов столкнулся с ранее малоизвестным ему народом — тлин-

китами. Он снова применил свою методику работы: прежде чем приступить к распространению среди тлинкитов христианства, начал изучать их язык и культуру. Однако результаты его деятельности среди тлинкитов оказались менее успешными, чем среди алеутов. Это объясняется тем, что длительное время взаимоотношения между русскими и тлинкитами носили враждебный характер.

Зимой и весной 1835 г. Вениаминов был занят завершением дел, связанных с его пребыванием на острове Уналашка. С осени 1835 г. он начинает заниматься изучением языка тлинкитов. Уже в то время у него возникает мысль написать тлинкитскую грамматику. Вениаминов писал, что осуществление этого замысла будет зависеть от того, как специалисты и Академия наук отнесутся к ранее написанной им грамматике алеутского языка [Барсуков, 1897, с. 26].

Большое влияние на становление Вениаминова как этнографа и лингвиста оказал Ф.П. Литке. Именно по настоятельным просьбам и советам Литке он начал заниматься изучением этнографии алеутов, а затем и тлинкитов. В своем письме к Литке в ноябре 1835 г. Вениаминов писал: "Вы ожидаете моих исследований о колошах, к стыду моему, признаюсь, что я почти не предпринимал еще" [Барсуков, 1897, с. 26]. В том же письме он благодарит Литке за книгу об индейцах (на немецком языке).

В декабре 1835 г. Вениаминов приступил к непосредственной миссионерской деятельности среди тлинкитов. Начал он с бесед на религиозные темы с индейцем, который служил в компании переводчиком. Вероятно, им был Никтополион Гедеонов. Он посещал школу, в которой преподавал Вениаминов, однако научиться читать и писать не смог. В то же время Вениаминов собирался пригласить к себе нескольких богатых индейцев для того, "...чтобы между прочим выманить у них согласие, чтобы они мне позволили ходить к ним в удобное время с толмачем и беседовать..." [Барсуков, 1897, с. 30.]. Однако осуществить это намерение он не успел, так как в

Ситхинском селении тлинкитов вспыхнула эпидемия оспы, которая изменила мировоззрение определенной части тлинкитского общества.

Эпидемия началась в Ново-Архангельске в первых числах декабря. Общее число больных поначалу не превысило ста человек, из которых только четырнадцать умерли. Всему населению Ново-Архангельска были сделаны прививки. Несмотря на то, что в городе с эпидемией оспы успешно боролись, в начале января она перекинулась на соседнее Ситхинское селение индейцев. Оспа бушевала среди тлинкитов более двух месяцев. За это время половина индейцев селения, около трехсот человек, погибла, несмотря на все усилия шаманов. Тлинкиты пытались бороться с жаром, которым сопровождалась болезнь, купанием в холодной воде, ели лед и снег. Но такие способы лечения приводили к противоположным результатам. Из числа зараженных вылечилось не более пятидесяти индейцев, большую часть которых составляли рабы. Это, видимо, объясняется тем, что им не разрешали лечиться, т. е. купаться в море и есть лед. В то же время оспа распространилась и на другие селения тлинкитов, она не затронула лишь индейцев залива Якутат.

Тлинкиты связывали эпидемию оспы с появлением русских и мстили им, продавая зараженную рыбу. Но второй вспышки эпидемии в Ново-Архангельске не произошло. Такая невосприимчивость русских к болезни вызывала у тлинкитов удивление и страх. Шаманы индейцев целые дни проводили в камланиях, прося у духов защиты от болезни и насылая ее на русских, но все их усилия оставались без результата. Таким образом, шаманы тлинкитов продемонстрировали свое бессилие перед “злыми духами болезни”, которая была не страшна русским. Этим можно объяснить тот факт, что через два месяца после начала эпидемии часть индейцев обратилась за помощью к русским. Индейцам были сделаны прививки и большинство из них выздоровели, в то время как другие умирали. Соответственно и Вениаминова тлинкиты считали великим шаманом русских, который смог защитить их от болезни. Именно поэтому вскоре после эпидемии часть тлинкитов Ситхинского селения, около двадцати человек, приняли христианство [Барсуков, 1887, с. 13.]. Прививки от оспы делали не только индейцы Ситхинского селения, но и других селений. Это свидетельствует о начале распространения христианской идеологии на довольно широкую часть тлинкитского общества. Кроме того, усиление влияния русской культуры

среди индейцев было вызвано тем, что во время эпидемии большинство пожилых людей, в том числе и шаманов, наиболее консервативно настроенных к распространению христианства, погибли. После эпидемии оспы большую часть тлинкитов составляли люди, родившиеся незадолго до появления русских в этих местах или после него. Они заимствовали у русских различные элементы культуры и тем самым были подготовлены к принятию христианства.

Вениаминов считал счастливой случайностью то, что он не начал проповедовать христианство среди тлинкитов до эпидемии оспы. Он писал: “Без сомнения, всё зло от оспы они бы приписали моему посещению” [Барсуков, 1897, с.30]. “После этого достопамятного в летописи колош случая и я обратил мое слово к колошам: ибо после такого красноречивейшего убеждения мне уже менее трудно было убедить их в истине, или, по крайней мере, я получил удобный случай говорить с ними” [Барсуков, 1887, с.17].

Однако Вениаминов первоначально ограничился лишь тем, что окрестил около двадцати добровольцев из числа тлинкитов и занимался изучением их языка. Это объясняется тем, что в апреле — июне 1836 г. он находился в Форте Росс в Калифорнии, а оставшуюся половину 1836-го и начало 1837 года посвятил завершению своей работы об алеутах. Но главная причина заключается в том, что Вениаминов считал: “...Не мне, но другому предопределено вполне исследовать сих неисследованных дикарей” [Барсуков, 1897, с.33].

Основательно к изучению культуры тлинкитов Вениаминов приступил лишь в мае 1837 г. после того, как он получил согласие индейцев на посещение их селения вблизи Ново-Архангельска. Летом того же года Вениаминов посетил Дионисиевский редут на р. Стахин. Здесь он вел большую миссионерскую работу среди местных индейцев, знакомился с их культурой. По прибытии в Дионисиевский редут Вениаминов заранее известил о том, что желает с ними встретиться и показать им несколько христианских богослужений. Вскоре после приезда ему удалось окрестить нескольких индейцев, им он отводил большую роль в предстоящих священнодействиях.

По приглашению Вениаминова собрались практически все индейцы Стахинского селения — около полутора тысяч человек. В их присутствии он совершил литургию. Во время этого обряда было совершено причащение, в котором участвовали не только русские, но и вновь обращенные в христианство индейцы. Во время совершения литургии тлинкиты

“окружив место священнодействия, смотрели на служение наше во все продолжение его с любопытством и большим вниманием” [Барсуков, 1887, с. 17].

Всего за время пребывания в Дионисиевском редуте при большом скоплении индейцев Вениаминов совершил две литургии и один обряд погребения. Представляет интерес случай, произошедший во время обряда погребения. Когда Вениаминов совершал ритуал, два индейца, идущих по тропинке в лесу, громко запели. Их пение мешало собравшимся, поэтому “тойен тотчас послал сказать им, чтобы они перестали, и те, узнав причину, почему им запрещают петь (таковых запрещений они никогда не слыхивали), тотчас перестали” [Барсуков, 1887, с. 13].

У стахинских индейцев Вениаминов пользовался большим уважением. Он постоянно посещал их селение, где вел беседы с индейцами на религиозные темы. Под воздействием проповедей Вениаминова, вождь Куатхе во время поминок отказался от совершения человеческих жертвоприношений. Вместо этого он подарил русским одного из предназначенных для жертвоприношения раба, а другого отдал “для прислуги больному и бедному старику из колош с тем, чтобы по смерти старика был свободен” [Барсуков, 1887, с. 13]. Вениаминов подчеркивал, что дать свободу рабу во время поминок не является исключительным случаем, “но отпустить с таким намерением есть первый поступок между ними” [Барсуков, 1887, с. 13]. С.Б. Окунь [1939, с. 197] писал в связи с этим случаем: “Правда, еще в конце 30-х годов при помощи всевозможных подарков и длительного спаивания удалось сделать стахинского тойона Куатху убежденным “русофилом”. В ознаменование своей преданности России Куатхе по увещеванию местного священника отказался от приношения человеческой жертвы во время поминок по умершему родственнику и проявил во всем свою полную лояльность по отношению к колониальному начальству”. Впрочем, это утверждение С. Б. Окуня нам кажется недостаточно обоснованным.

Обладая недюжинным умом, красноречием и умением хорошо чувствовать обстановку, Вениаминов сумел заслужить доверие и симпатии индейцев. Он не ограничивался формальным крещением тлинкитов, а стремился убедить индейцев в превосходстве христианства над их религиозными представлениями. Вениаминов никогда чрезмерно настойчиво не предлагал индейцам креститься. Даже тех из них, которые сами изъявляли желание принять христианство, он не крестил, не получив согласия от главы

домохозяйства и матери индейца. Отказа со стороны родственников Вениаминов никогда не получал [Барсуков, 1887, с.21].

После возвращения в Ново-Архангельск Вениаминов продолжил миссионерскую деятельность среди индейцев Ситхинского селения. Он постоянно посещал их дома, старался всесторонне изучить культуру тлинкитов. Каждый глава домохозяйства приглашал Вениаминова в свой дом. Приглашений было так много, что он не успевал посетить все дома индейцев. Всегда тлинкиты оказывали ему теплый и радушный прием. Подтверждением этого может служить следующий случай. В один из вечеров Вениаминов без предупреждения пришел в дом индейца, которого он хорошо знал. В доме было холодно, и для того чтобы обогреть гостя, один из индейцев взял крышку от сундука, расколол ее и бросил в огонь [Барсуков, 1887, с. 19]. Крышка сундука была покрыта узорами и имела большую ценность по понятиям индейцев. Во время этих посещений Вениаминов вел с индейцами беседы на религиозные темы и таким образом подготавливал почву для широкой христианизации тлинкитов. Но осуществить свою идею о массовой христианизации тлинкитов Вениаминов не успел, так как его вызвали в Петербург для доклада Синоду о состоянии православной церкви в Америке.

В Петербург Вениаминов отплыл в ноябре 1838 года. Покидая Ново-Архангельск, он насчитывал среди своих прихожан шестьдесят семь тлинкитов, в основном среди индейцев Ситхинского селения. Таким образом, в период с 1834 по 1838 гг. Вениаминову не только удалось подготовить почву для широкой христианизации тлинкитов, но и основательно изучить их язык и культуру.

В Петербурге Вениаминов познакомился со многими влиятельными лицами и с их помощью быстро продвинулся по служебной лестнице. 30 ноября он получил сан архимандрита, а на следующий день Николай I утвердил его назначение епископом Камчатским, Курильским и Алеутским.

В Ново-Архангельск Вениаминов возвратился в сентябре 1841 г. После возвращения из Санкт-Петербурга он целиком ушел в церковные дела, меньше интересовался языками и культурой коренных народов Аляски, большую часть времени уделял управлению и переустройству своей епархии. Он совершал неоднократные поездки по осмотру своей епархии, некоторые из них длились даже не месяцы, а годы. Так, с мая 1842 г. по август 1843 г. Вениа-

минов совершил первый объезд своей епархии, с мая 1846 по август 1847 гг. — второй и т. д. Но постоянной его резиденцией по-прежнему оставался Ново-Архангельск.

Относительно продолжительности пребывания Вениаминова в Америке в работах российских исследователей нет единого мнения. Так, Л.Я. Штернберг [1926, с. 154] писал, что Вениаминов прожил в Америке шестнадцать лет. Вероятно, используя данные Штернберга, Е.Э. Бломквист [1975, с. 104] также считала, что Вениаминов провел в Америке шестнадцать лет. Из них десять лет он жил среди алеутов и шесть лет среди тлинкитов, а в 1842 г. покинул Америку навсегда. С.А. Токарев [1966, с. 153] писал, что Вениаминов находился в Америке в течение пятнадцати лет, 1824 по 1839 год. Ю.П. Аверкиева [1960, с. 9] существенно удлиняет срок пребывания Вениаминова в Америке. Она считает, что Вениаминов покинул Америку в 1850 году. Однако и эта дата не является верной. Вениаминов покинул Ново-Архангельск только в 1852 г., после перевода архиерейской кафедры в Аян. В этом же году Вениаминов совершил очередной объезд своей епархии, во время которого, с августа 1852 г. по июль 1853 г., он все еще находился в Америке [Барсуков, 1897, с. 396; РО БАН РАН, 12.8.8, л. 1-14 об.]. Таким образом, местом постоянного пребывания Вениаминова с 1834 по 1838 годы и с 1841 по 1852 годы являлся город Ново-Архангельск. А навсегда Вениаминов покинул Америку летом 1853-го.

О миссионерской деятельности Вениаминова среди тлинкитов после 1841 года нам известно немного. Главным образом, это объясняется тем, что он стал уделять ей все меньше внимания. Прямым продолжателем дела Вениаминова по распространению христианства среди тлинкитов с 1841 г. был Мисаил Озеров. Когда в 1845 г. он серьезно заболел, миссионерской работой среди тлинкитов некоторое время никто не занимался. Как писал Вениаминов: "Мне не приходится, а другие не могут или не умеют" [Барсуков, 1897, с. 136]. Вениаминов пытался подготовить священников для тлинкитов из среды креолов или индейцев. Так, после возвращения из Петербурга он поручил иеромонаху Озерову обучить для этой цели креола Ивана Жукова из служащих компании [Барсуков, 1887, с. 43—184]. Жуков свободно говорил на русском и тлинкитском языках. Озеров обучил его грамоте и некоторым церковным дисциплинам. Однако сделать служителя культа из Жукова не удалось, так как его мораль-

ный облик не соответствовал сану священника. Впоследствии Жукова использовали как переводчика и преподавателя языка тлинкитов при семинарии [Барсуков, 1883, с. 258—291.].

Озеров же, как и Вениаминов, выучивший язык индейцев, в своей миссионерской деятельности добился больших результатов. Вениаминов отмечал, что после 1841 года число тлинкитов, принявших христианство, постоянно увеличивалось, хотя от принятия православия индейцы не имели никаких материальных выгод — при крещении им давали только два крестика и одну бумажную икону [Барсуков, 1883, с. 284]. За три года миссионерской деятельности Озерова (с 1842 по 1844 гг.) христианство приняли 207 тлинкитов, большинство из которых составляли мужчины [Головин, 1862, с. 147].

Большое количество новообращенных натолкнуло Вениаминова на мысль построить для тлинкитов в Ново-Архангельске отдельную церковь. Это было вызвано тем, что с резко возросшей численностью прихожан старая церковь не могла вместить всех желающих присутствовать при богослужении. Но главная причина заключалась в том, что индейцы не понимали богослужения на русском языке. Поэтому Вениаминов решил построить для них отдельную церковь, в которой служба велась бы на языке тлинкитов [Барсуков, 1897, с. 134].

В 1845 г. в Ново-Архангельске было закончено строительство здания семинарии. После этого семинаристы из Петропавловска, где до этого времени находилась семинария, были переведены в Ново-Архангельск. Здесь в состав семинаристов вошли ученики новоархангельского духовного училища, большую часть которых составляли индейцы. В семинарии наряду с церковными дисциплинами преподавался тлинкитский язык. Таким образом, в Русской Америке стали готовить свои кадры церковнослужителей, в том числе из местного населения.

Вениаминов писал, что после строительства семинарии "...одною из главных забот моих будет построение церкви для колош" [Барсуков, 1897, с. 136]. Строительство церкви для тлинкитов продолжалось более трех лет и было закончено лишь в апреле 1849 г. Это было вызвано недостатком материалов и рабочих рук, а главное тем, что тлинкиты долго не соглашались на строительство отдельной церкви, где служба велась бы специально для них отдельно от русских. После сооружения церкви в ней стали регулярно проводить службу на тлинкитском языке. После каждой службы индейцам рассказывались

поучения [Барсуков, 1897, с. 224]. Некоторые индейцы посещали церковь регулярно, а по праздникам в ней собиралось большое количество тлинкитов. Большинство крещеных индейцев выполняли обряды православной церкви: крестились, молились, причащались.

Несмотря на некоторые успехи христианских миссионеров, православие принимали, главным образом, тлинкиты Ситхинского селения, жившие в непосредственной близости от Ново-Архангельска. Индейцы других селений по-прежнему продолжали придерживаться своих религиозных представлений. В то же время и в Ситхинском селении были тлинкиты, крайне отрицательно относившиеся к распространению христианства. Вениаминов описывает случай, когда по приказу богатой тлинкитки после смерти ее родственницы в жертву был принесен раб, незадолго до этого принявший христианство. Убийство было совершено в церкви во время богослужения, которое вел Вениаминов [Барсуков, 1883, с. 285].

В конечном итоге строительство "тлинкитской" церкви принесло положительные результаты; так, если в 1849 г. изъявили желание креститься одиннадцать человек, то в 1850 г. уже шестьдесят пять тлинкитов приняли православие. Всего после возвращения Вениаминова из Петербурга в Ново-Архангельск (с 1841 по 1853 гг.) приняли православие 458 тлинкитов [Головин, 1861, с. 147].

Помимо миссионерской деятельности, Вениаминов внес значительный вклад в изучение культуры и языка тлинкитов. Им были изданы три работы, посвященные этнографии тлинкитов. Это "Мифологические предания и суеверия колошей", опубликованные в журнале "Сын отечества" за 1839 г., специальная глава, посвященная тлинкитам, в "Записках об островах Уналашкинского отдела", изданных в 1840 г., и книга о языке тлинкитов, изданная в 1846 г. Также отдельные сведения по этнографии тлинкитов содержатся в письмах Вениаминова, путевых заметках и различных отчетах.

Прежде всего, обратим внимание на книгу Вениаминова, посвященную языку тлинкитов, поскольку именно с изучения языка он начал свои исследования их культуры. Отдельные сведения о языке тлинкитов содержатся в "Мифологических преданиях..." и более подробные в "Записках...". Однако эти сведения представляли лишь предварительные наброски будущей книги "Замечания о колошенском и кадьякских языках...". Как уже отмечалось, к изучению языка тлинкитов Вениаминов приступил осенью

1835 г. Он первым сделал попытку классифицировать языки индейцев северо-западного побережья. При этом ему не удалось избежать некоторых ошибок. Однако Вениаминов сумел подметить главное — коренное отличие алеуто-эскимосских языков от индейских. При этом он подчеркнул интересную деталь — система счета в эскимосском и тлинкитском языках одинакова и отличается от алеутской. У алеутов за основу счета берется число десять, у тлинкитов и эскимосов острова Кадьяк — пять. Счет у тлинкитов был только до двухсот, если нужно было сказать триста, то говорили "двести и еще сто" и т. д. В "Замечаниях о колошенском и кадьякских языках..." Вениаминов подробно остановился на грамматике и словообразовании тлинкитского языка; завершает работу русско-тлинкитский словарь, который содержит более тысячи слов, к некоторым даны пояснения.

Как уже отмечалось, языком тлинкитов Вениаминов занимался с практическими целями, чтобы вести на нем религиозные проповеди. В этом плане работа Вениаминова в корне отличается от работ его предшественников: Резанова, Давыдова, Лисянского и других, которые занимались лишь составлением словарей и иногда приводили несколько отдельных фраз из языка индейцев. Сведения о языках в сочинениях этих авторов помещались, как правило, для ознакомления ученых с новым, неизвестным европейским лингвистам языком. Работа Вениаминова, напротив, практически является пособием для изучения языка тлинкитов. До Вениаминова никто также не занимался "опытом перевода на колошенский язык".

Исследования Вениаминова по языку тлинкитов сразу привлекли внимание лингвистов. Уже в 1843 г. вышла статья В. Шотта о языке тлинкитов, написанная на основе данных Вениаминова [Schott, 1843, s. 439—445]. Широко использовали работы Вениаминова лингвисты Бушман, Пфицмайер, Мюллер и другие [Бломквист, 1975, с. 113—116]. Нашли они и практическое применение. На основе "Замечаний..." Вениаминова занимались изучением языка тлинкитов миссионеры М. Озеров, П. Литвинцев, Г. Винокуров и другие. Религиозная служба в "тлинкитской" церкви начиная с 1849 г. проводилась на языке индейцев, к этому времени Вениаминов сделал переводы "Воскресного Евангелия", нескольких частей "Апостола" и некоторых молитв. Язык тлинкитов преподавали в Ново-Архангельской семинарии с 1845 г. Уже в пятидесятые годы ученик семинарии креол Иван Надеждин сделал переводы "Евангелия

от Матфея”, “Литургии” и некоторых молитв [Ляпунова, 1993, с. 37]. Поэтому утверждения П. Головина о том, что священники в Ново-Архангельске не знали языка индейцев, являются необоснованными [1863, с. 363]. Как отмечал американский историк М. Шервуд, сочинение Вениаминова “Замечания о колошенском и кадьякских языках...” является классическим исследованием языка тлинкитов, которое создало основу для работ других европейских ученых [Sherwood, 1967, p.34].

Что касается собственно этнографических исследований Вениаминова, то главная его заслуга состоит в том, что он первым составил наиболее подробное описание культуры тлинкитов. Все работы на эту тему до Вениаминова страдали схематичностью и были отрывочны, так как принадлежали авторам, знакомым с культурой индейцев поверхностно. Ни один из них не знал языка тлинкитов и наблюдал их жизнь, как правило, непродолжительное время. Вениаминов был первым из русских исследователей, кто поставил себе целью всесторонне изучить культуру и язык индейцев. Хотя в “Записках...” Вениаминов пишет, что колоши населяли территорию от горы Святого Ильи до реки Колумбии, однако все его описания культуры индейцев относятся только к населению Русской Америки, т. е. он дает описание культуры именно тлинкитов, а не других племен северо-западного побережья Северной Америки.

Об этнонимике тлинкитов Вениаминов сообщает, что их самоназванием является слово *тлинкит*, что означает “человек”. О происхождении этнонима *колоши* или *колюжи*, которым русские называли индейцев, он писал в “Записках...”, что это название происходит от алеутского слова “*калуга*”, “которым называется всякая деревянная посуда” [Вениаминов, 1840, с. 28]. Эту точку зрения разделяет А.В. Гринев [1986, с. 105]. Однако в более поздних работах Вениаминова встречается новое объяснение этнонима *колоши*. Так, в словаре алеуто-линьевского языка для обозначения общего названия деревянной посуды Вениаминов использует слово “*калюкак*”, а не “*калуга*” [Вениаминов, 1846, с. 36]. В другой работе он пишет, что этноним *колоши* — это искаженное слово “*колюжи*”, которое переводится с языка эскимосов-чугачей как пришелец [РО БАН РАН, 12.8.8, л. 149 об.]. Эта точка зрения, на наш взгляд, является более обоснованной, так как он ее высказал через несколько лет после публикации “Записок...”, за это время Вениаминов более основательно изучил культуру тлинкитов.

Сообщая об антропологическом типе тлинкитов, Вениаминов сумел подметить главное — коренное отличие тлинкитов от алеутов и эскимосов. Он писал: “Они не монгольского, т. е. не того происхождения, к которому принадлежат алеуты и прочие североамериканские народы, но совершенно особого, американского” [Вениаминов, 1840, с. 27].

Всего в пределах Америки на конец тридцатых годов XIX века Вениаминов насчитывал шестнадцать селений тлинкитов с общей численностью населения 5850 чел. В это число он ошибочно включил два поселения индейцев хайда с населением в 1350 чел. [Вениаминов, 1840, с. 29—30]. В английских владениях, по мнению Вениаминова, проживали около шести тысяч тлинкитов.

По данным Вениаминова, тлинкитское общество первой половины XIX в. находилось на стадии разложения первобытно-общинного строя. Оно было разделено на четыре социальные группы: рабов, простых общинников, богатых общинников, вождей. Рабы и простые общинники подвергались различным формам эксплуатации со стороны вождей и богатых общинников. В обществе тлинкитов XIX в., очевидно, начинался процесс классообразования. Из общей массы общинников стали выделяться специалисты: ткачи, кузнецы, резчики по дереву. Раб являлся собственностью хозяина, его можно было обменять, продать, убить. Рабство у тлинкитов носило наследственный характер, ребенок рабыни становился рабом [Вениаминов, 1840, с. 109—111].

Вениаминов обратил внимание на наличие у тлинкитов и других социальных институтов. Ему принадлежит первое полное описание инициации тлинкитской девушки, он указал на наличие у индейцев экзогамии и пережитков группового брака [Вениаминов, 1840, с. 92, 95—96]. Он впервые отметил, что каждый тлинкит может иметь два имени — первое он получал сразу после рождения от матери или ее родственников, а второе — от родственников отца только на потлаче *укехаташих* (поминки). Если отец не мог сделать такого потлача, то второго имени его дети не получали. “И здесь, как мы видим, — писала Ю.П. Аверкиева, — отразилось переходное состояние тлинкитского рода: получение имени материнского рода является естественным, поэтому оно дается индейцу без всяких оговорок и затруднений, получение же имени из рода отца обусловлено сложным ритуалом поминок, требует больших средств и поэтому доступно только вождям и богатым”. И далее: “Получение отцовского имени приобщало ин-

дейца к отцовскому роду с тем, чтобы он мог наследовать отцу и пользоваться известными экономическими преимуществами по линии отца" [Аверкиева, 1960, с. 37].

Вениаминов оставил подробное описание тлинкитского обряда кровной мести. Остановимся на описании этого обряда более подробно, так как оно помещено в письме Вениаминова к А. Муравьеву, и этот документ еще не использовался исследователями в достаточной мере. Он писал, что согласно обычаям индейцев нельзя произносить имя покойника и говорить о нем в присутствии его родственников. Вениаминов приводит случай, когда один из индейцев заговорил о покойнике, не замечая, что сын умершего Наушкетл находится рядом. Это событие происходило на рынке Ново-Архангельска в присутствии русских. Наушкетл услышал, что произнесено имя его отца и начал оскорблять нарушителя обычая. Он был в состоянии сильного опьянения, однако ограничился лишь оскорблениями и ушел с рынка. После этого на рынок явился брат Наушкетла, он также начал оскорблять виновного в нарушении обычая. К этому времени подошел племянник индейца, в адрес которого сыпались оскорбления. Он вступился за честь своего дяди и в схватке смертельно ранил брата Наушкетла. Русский врач перевязал раны пострадавшего, но после того как он очнулся, то потребовал, чтобы бинты с него немедленно сняли, так как он хотел побыстрее умереть. Его требование было исполнено и через несколько часов брат Наушкетла умер. После его смерти в силу вступил обычай кровной мести. Родственники убитого требовали кровь за кровь. Убийца сам вышел к ним, его подняли на копья и бросили на землю. Родственники подобрали тело и отнесли его в дом. После того как индеец очнулся, он произнес: "Отдайте меня нашим неприятелям, мне уже не ожить, пусть они лучше меня добьют, чем умирать или быть убитому кому-нибудь из старших в роде моем", и его вынесли. И лишь только его вынесли, то тотчас мстители напали на него и убили" [Барсуков, 1897, с. 88]. После этого кровная месть между родами была прекращена, в доказательство чего убитых сожгли на одном костре.

Кроме того, Вениаминов впервые дал полное описание такого социального института тлинкитов, как *потлач*. Он подробно описал три главных вида потлача индейцев: "*укехаташих*" — поминки (кормление покойников); "*кхаташи*" — потлач, устраиваемый в связи с постройкой нового дома, и "*гиш-*

ташиги" — потлач в честь детей [Вениаминов, 1840, с. 117, 118]. По мнению Ю.П. Аверкиевой, "Вениаминовым были подмечены все существенные черты тлинкитского потлача и, прежде всего, его межфратриальный характер" [1974, с. 160]. Если потлачи *кхаташи* и *укехаташих* действительно носили строго межфратриальный характер, то этого нельзя сказать о *гишташиги*. Во время последнего подарка раздавались не только членам чужой фратрии, но также и членам своей фратрии, принимавшим участие в строительстве дома для совершения потлача. Вениаминов подчеркивал, что этот потлач устраивался крайне редко, так как издержки на его проведение никогда не возвращались. Главным результатом этого потлача было то, что дети его устроителя занимали высшую ступень в социальной лестнице тлинкитов. Во время потлача детям прокалывали уши и этим они выделялись среди остальных членов племени. "Колоши с проколотыми ушами вообще называются ангаши, т.е. дворяне, которых и потомки, хотя бы не имели состояние получить таковые отличия, пользуются почетом" [Вениаминов, 1840, с. 108].

Глубокий анализ тлинкитского потлача дала Ю.П. Аверкиева: "Раздача имущества на потлачах роду жены и детей их устроителей означала фактически передачу богатства детям. Таким образом, через потлач косвенно устанавливалась патрилинейность наследования" [Аверкиева, 1974, с. 160]. В другой работе о потлаче *гишташиги* она писала: "Игрушки за детей" были, таким образом, новым видом потлача, отменявшим его древние межфратриальные и родовые черты, он свидетельствовал о большой имущественной дифференциации внутри тлинкитского рода, вследствие которого наряду с наследственными правами стали играть роль права, приобретенные благодаря богатству. В этой разновидности потлача выступает в наиболее чистом виде как институт становления имущественного неравенства и патриархальных отношений" [Аверкиева, 1960, с. 65].

Большое место в своих исследованиях Вениаминов уделял духовной культуре тлинкитов. Он первым привел ряд легенд и мифов тлинкитов. При сборе материала Вениаминов не ограничивался сведениями одного информатора: "Сказку об Еле слышал я от трех Колошей в разное время и в разных местах, в Стахине и Ситхе: от главного тоэна в Стахине, от шамана и от одного из умных в Ситхе Колошей, Кукхана. Стахинский тоэн, Шекш, рассказывал мне торжественно, при собрании многих Колошей, из коих с некоторыми во время рассказа своего он не

один раз сверялся. В рассказах об Еле главные обстоятельства одни и те же, но в подробностях есть разность" [Вениаминов, 1839, с. 44]. Таким образом, при сборе материала Вениаминов не только использовал метод, которым пользуются этнографы до сих пор, но и назвал имена своих информаторов. Это ситхинский индеец Кукхан и два стахинских индейца — вождь Шекш и шаман Акутацин [Вениаминов, 1839, с. 45]. При изложении мифов Вениаминов отмечал все известные ему различия. Так, он пишет, что ситхинские индейцы сообщили ему, что дядя Еля убивал своих племянников, топя их в море, а по сообщениям стахинских индейцев, забивал их в колоду [Вениаминов, 1839, с. 45].

О духовной культуре тлинкитов Вениаминов написал отдельную статью и уделил ей значительное место в "Записках..." [Вениаминов, 1840, с. 40–82]. И хотя "Мифологические предания...", по мысли автора, являются предварительной разработкой части "Записок...", эта работа имеет самостоятельное значение, поскольку в ней приводятся отдельные легенды и мифы, отсутствующие в "Записках..." [Вениаминов, 1839, с. 62]. Кроме того, в "Записки..." Вениаминов внес сознательные искажения. Так, в "Мифологических преданиях..." он пишет, что имя демиурга тлинкитов Ель или Эль, причем в тексте Вениаминов повсеместно употребляет имя Ель, а в "Записках..." только Эль. Это изменение было вызвано тем, что Вениаминов обнаружил связь имени Эль с одним из имен христианского бога [Вениаминов, 1840, с. 50]. В усиленном поиске сходств индейских легенд с христианским вероучением наиболее ярко проявилась религиозная тенденциозность в его научных работах. Он писал: "Имя Героя или Бога их, Эль, по происхождению близкое к одному из еврейских имен Бога; его чудное рождение от девицы без мужа; гонение его от своих; насильственная смерть и избавление от смерти своею силою и проч.; оживление им умерших мальчиков; принесение света на его землю; чаяние и надежда на него ходивших во тьме; уход его туда, откуда восходит солнце, и вечное его пребывание и проч. ясно показывают, что история Эля, известная не одним колошам, но и другим американским народам, есть не что иное, как Новобиблейские события, искаженные вымыслами" [Вениаминов, 1840, с. 50].

Помимо мифов о Еле Вениаминов приводит легенду о происхождении грома и молнии, землетрясений, излагает легенду о превращении человека в медведя, указывает на существование у тлинкитов

культы этого зверя: "Мужчины от убитого медведя по содрании шкуры отнимают голову и, украсив ее перьями, подобно шаманской голове, ставят к огню и поют особенные песни для того, чтобы и впредь им было такое же счастье в промыслах" [Вениаминов, 1839, с. 65]. Вениаминов излагает также две легенды о происхождении звезд, луны и солнца, которые в корне отличаются друг от друга. Так, если в одной из них говорится, что солнце, луну и звезды дал людям Ель [Вениаминов, 1839, с. 49–51], то, согласно другой легенде, солнцем и луной стали брат и сестра, нарушившие обычай экзогамии и вступившие в брачные отношения [Вениаминов, 1839, с. 62–63]. В "Мифологических преданиях..." приводится полный текст легенды о превращении людей в солнце и луну, а в "Записках..." лишь упоминается о ней. По-видимому, Вениаминов не включил эту легенду в "Записки...", так как в ней содержатся логические противоречия, вызванные либо неверным переводом, либо неверным пониманием текста легенды. Так, в легенде рассказывается о происхождении солнца и луны, но согласно тексту подразумевается, что и до появления солнца и луны существовали ночь и утро, а следовательно, свет и тьма [Вениаминов, 1839, с. 62–63].

Касаясь религиозных представлений индейцев, Вениаминов подчеркивал, что тлинкиты являются шаманистами. Он писал: "Вера, или верование, словам шаманов между колошами в великой силе. Все, что ни скажут или что ни говорят шаманы, дикари принимают за истину" [Вениаминов, 1839, с. 65–66]. Вениаминов сообщает об обряде посвящения в шаманы, упоминает о его атрибутах, камланиях и погребении шаманов, которые отличались от способов погребения других членов племени. Тлинкиты сжигали покойников, но в отношении шаманов применялся воздушный способ погребения [Вениаминов, 1839, с. 72]. Также Вениаминов оставил описание родильного, свадебного и погребального обрядов тлинкитов.

Таким образом, на основе вышеизложенного видно, что Вениаминов внес существенный вклад в изучение этнографии тлинкитов. Его работы, посвященные этнографии и лингвистике народов Аляски, оказали большое влияние на развитие этнографической науки в России. Высоко оценивая заслуги Вениаминова, А. Арсеньев писал: "Записки об островах Уналашкинского отдела" и вся этнографическая деятельность их автора — выдающееся явление в научной жизни России середины XIX в., тот рубеж, с

которого во второй половине века начинается бурное развитие русской этнографической мысли” [Арсеньев, 1979, с. 88]. С.А. Токарев в своей работе, посвященной истории русской этнографии, уделил несколько страниц работам Вениаминова. По словам С.А. Токарева, “он стремился видеть описываемые явления такими, какими они были в действительности, ничего не приукрашивая. Вениаминову было присуще стремление понять и осмыслить их, т. е. реализм и объективизм в наблюдении фактов; в осмыслении же их автор всюду приводит историческую точку зрения” [Токарев, 1966, с. 153].

Активно используют работы Вениаминова и современные исследователи. Ю.П. Аверкиева писала: “Его книга “Записки об островах Уналашкинского отдела” (СПб., 1840) содержит первое монографическое описание тлинкитов и является первой в истории науки монографией об одном из племен Северной Америки” [Аверкиева, 1974, с. 142].

Несмотря на признание учеными заслуг Вениаминова, его вклад в этнографию еще полностью не оценен. В архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Тарту, а также в архивах США имеются документы Вениаминова, которые еще не использовались исследователями. Есть сведения о том, что Вениаминов занимался картографированием [Журнал Министерства народного просвещения, 1843, с. 49] и сбором этнографических коллекций [Степанова, 1947, с. 313].

Как писала С.Г. Федорова: “Христианство в Русской Америке несло в себе две противоречивые тенденции: с одной стороны, стремление привлечь аборигенные народы в лоно церкви (а следовательно, и в подчинение Российско-Американской компании); с другой стороны, несомненная просветительная роль отдельных служителей культа, таких, как И.Е. Вениаминов” [Федорова, 1971, с. 238]. ❖

ПРИМЕЧАНИЯ

- Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. М., 1974.
- Аверкиева Ю.П. К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки (Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян) // ТИЭ. М., 1960.
- Арсеньев А.А. Этнографическое наследие И.Е. Вениаминова // СЭ. 1979. № 5.
- Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883.
- Барсуков И. Письма Иннокентия. Кн.1. СПб., 1897.
- Барсуков И. Творения Иннокентия митрополита Московского. Кн.2. М., 1887.
- Бломквист Е.С. История изучения в России языков североамериканских индейцев (Из архива МАЭ) // СМАЭ. Т. XXXI. Л., 1975.
- Вениаминов И.Е. Записки об островах Уналашкинского отдела. Ч.1-3. СПб., 1840.
- Вениаминов И.Е. Замечания о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских, с присовокуплением российско-колошенского словаря, содержащего более 1000 слов, из коих на некоторые сделаны пояснения. СПб., 1846.
- Вениаминов И.Е. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки // Сын отечества. Т. II, ч. I. СПб., 1839.
- Вениаминов И.Е. Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка. СПб., 1846.
- Воейков А.И. Об этнографических трудах Московского митрополита Иннокентия // Московские университетские известия. 1868. №5.
- Головин П.Н. Обзор русских колоний в Северной Америке // Морской сборник. Кн. 1. 1862.
- Головин П.Н. Обзор русских колоний в Северной америке капитана 2-ранга Головина // Приложения к докладу Комитета об устройстве русских американских колоний. СПб., 1863.
- Гринев А.В. Об этнониме “колоши” // СЭ. 1986. №1.
- Журнал министерства народного просвещения. 1843. Ч. XXXVII, От. 2.
- Ляпунова Р.Г. И.Е. Вениаминов (Иннокентий) и Русская Америка // Открытие Америки продолжается. СПб., 1993.
- Окунь С.Б. Российско-Американская компания. М.-Л., 1939.
- РО БАН РАН. 12.8.8. (Отчет И.Е. Вениаминова о путешествии на Алеутские острова в 1852 г.).
- Степанова М.В. Вениаминов как этнограф // ТИЭ. Т.2. 1947.
- Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966.
- Федорова С.Г. Русское население Аляски и Калифорнии. М., 1971.
- Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский и его миссионерская деятельность // Журнал московской патриархии. 1979. №3. С.70–75; №4. С.73–77; №5. С.73–77; №6. С.68–77.
- Штернберг Л.Я. Этнография // Тихий океан. Русские научные исследования. Л., 1926.
- Schott W. Etwas über die Sprache der Koloschen nach Weniaminow // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland. Bd.II. Berlin, 1843.
- Sherwood M.B. Science in Russian America, 1740 to 1865 // Pacific Northwest Quarterly. 1967. Vol. 58, №1.

Содержание

Предисловие	3
<i>Лукина Н.В.</i> Взгляд на исследования северян с позиций науковедения	4
<i>Лапина М.А.</i> Основные направления научно-исследовательских работ института возрождения обско-угорских народов	8
<i>Малоземова О.В.</i> Русские художественные бронзы на севере западной Сибири	10
<i>Алексашенко Н.А.</i> Кожевенное производство на средневековых памятниках Ямала	17
<i>Зенько М.А.</i> В поисках «оленного счастья»: лесные ненцы в истории освоения территории Западной сибире	21
<i>Хомич Л.В.</i> Традиционная культура и современность	31
<i>Харючи Г.П.</i> Современное состояние культуры ненецкого этноса	33
<i>Бармич М.Я.</i> Головные уборы в традиционной культуре ненцев	36
<i>Талигина Н.М.</i> Духи — податели жизни и духи-покровители в мировоззрении сынских ханты	40
<i>Рандымова З.И.</i> Система жизнеобеспечения хантов-оленьеводов Полярного Урала	42
<i>Южаков А.А., Мухачев А.Д.</i> Формы организации оленеводческих хозяйств в новых экономических условиях	45
<i>Южаков А.А.</i> Этническое и внеэтническое в современном оленеводстве ненцев	49
<i>Антипина Н.А.</i> Природные и социально-экономические предпосылки развития рекреационного природопользования	54
<i>Антипина Н.А., Зенько А.П.</i> Некоторые аспекты развития нетрадиционных видов туризма на территории Тюменской области	56
<i>Волдина Т.В.</i> Изучение хантыйского фольклора в Венгрии	60
<i>Лептандер Т.Б.</i> К вопросу о сравнительном изучении антропонимии коми и ненецкого языков в ареале Ямало-Ненецкого автономного округа	64
<i>Баранова Т.А.</i> Географические названия обско-угорского происхождения: материалы к региональному топонимическому словарю Тюменской области	67
<i>Вальгамов А.И.</i> История возникновения села Мужеи	73
<i>Корсун С.А.</i> Вклад И.Е. Вениаминова в изучение этнографии тлинкитов (миссионерская и научная деятельность) ..	76

НАУЧНЫЙ ВЕСТНИК

Издание администрации Ямало-Ненецкого автономного округа

Выпуск 9

2002 г.

Издатель: департамент информации
и социально-политических исследований администрации ЯНАО

Компьютерная верстка *С.В. Алексеева*

Подписано в печать 9.09.2002 г.
Формат 60х84/8. Печать офсетная. Физ. печ. л. 10,75.
Гарнитура «TextBook». Заказ 337. Тираж 500 экз.