

**А. А. Гриневич**

*Институт филологии СО РАН, Новосибирск*

### **О структурной организации обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов**

Статья посвящена описанию принципов сюжетостроения обрядовых песен медвежьего праздника у казымских хантов. Обрядовым песням медвежьего праздника свойственна многоуровневая структурированность текста. В поле зрения автора попадают одиннадцать песен жанра *кайөөү ар* (песни, восхваляющие медведя). Сравнение этого жанра позволило выделить константные элементы в структуре повествования: описание жизни медведя в лесу, появление человека, добыча медведя; описание ритуальных действий после добычи медведя: снятие шкуры, доставка в стойбище, выкрикивание названия местности по дороге, встреча охотников в стойбище, проведение медвежьего праздника. Обрядовые песни воспроизводят ключевые этапы обряда: сбор гостей, молитву, жертвоприношение, веселье, исполнение песен, танцы, игру на музыкальных инструментах, приход божеств, воскрешение души медведя. Наиболее формализованными являются песни о доставке медведя, наименее формализованы песни-мифы.

*Ключевые слова:* обрядовый фольклор, типическое место, типизированное сюжетостроение.

Медвежий праздник переживает в настоящее время возрождение, хотя и не у всех групп хантов. Появляются новые молодые исполнители, возрастает интерес к родному традиционному творчеству [Молданова, 2016]. Это обуславливает актуальность его изучения. Появляются новые публикации, посвященные обрядовой поэзии медвежьего праздника. К числу последних относится публикация четырех обрядовых текстов медвежьего праздника на казымском диалекте с переводом на русский [Сакральные песни..., 2017]. Эта публикация дает хорошее представление о материале статьи, поскольку опубликованные тексты также записаны от Петра Ивановича Сенгепова. Данная статья призвана восполнить недостаток информации в сюжетостроении обрядовых песен.

Сакральным песням обряда медвежьего праздника хантов свойственна многоуровневая структурированность текста. Минимальной повторяющейся устойчивой единицей обрядового текста является формула [Гриневич, 2016]. На уровне сюжета их также отличает строгая типизированность повествования. Более крупной, чем формула, повторяющейся единицей обрядового поэтического текста является типическое место. Различные типы «общих мест» (*loci communes*) выделя-

*Гриневич Анна Александровна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия; [annazog@mail.ru](mailto:annazog@mail.ru))

ли разные исследователи. Например, Е. М. Мелетинский различал: «формульные выражения, специфические для прямой речи действующих лиц, и общие места чисто повествовательного характера» [Мелетинский, 1968, с. 76]. О глубинной модели, выступающей промежуточным звеном между языком (системой) и текстами, говорил Ю. М. Лотман, который назвал такую модель текст-код. Ученый акцентировал, что текст-код является именно текстом, синтагматически построенным целым, организованной структурой знаков, организующим память сказителя и подсказывающим ему пределы возможного варьирования текста [Лотман, 1981]. В русской фольклорной традиции для описания поэтики эпоса П. Д. Уховым был предложен термин «типическое место» – «устоявшиеся словосочетания, которые воспринимаются сказителем по традиции и переходят из одного былинного сюжета в другой» [Ухов, 1957, с. 37; 1970, с. 15]. Типизации в русских былинах подвергается, по сути, мотив («вход богатыря в гридню», «пир у князя» [Ухов, 1970, с. 17–42]. Объем типических мест в одной былине колеблется от 20 до 80 % от объема всего текста. Типическим местам русских былин близки «трафаретные», «штампованные» места халха-монгольских улигеров [Поппе, 1937, с. 96–111], бурятского эпоса, эпические сказания алтайцев, шорцев, якутов и других народов Сибири. Поэтому идею Ухова подхватили ученые, занимающиеся вопросами сюжетостроения, стилиобразования, функционально-семантической природой произведений устного поэтического творчества народов Сибири В. М. Гацак [Гацак, 1999; 2000; 2002] и Е. Н. Кузьмина [Кузьмина, 2005; 2006]. Они отмечают, что немаловажную роль в сюжето- и стилиобразовании эпических жанров сибирского фольклора играют типические или «общие места» эпоса, которые по своему характеру являются константами, т. е. постоянными величинами: «...“общие места” напрямую связаны с эпическими мотивами, более того, мотивы чаще всего облекаются в клишированные выражения» [Кузьмина, 2006, с. 60]. Несмотря на иную тематику, хантыйские обрядовые медвежьи песни структурно близки эпической сибирской традиции. Их текст-код также состоит из последовательности типических мест. Под структурой обрядовых песен мы будем понимать последовательность эпизодов: типических мест или мотивов, которые состоят из более или менее устойчивой последовательности формул, объединенных общей темой.

Мы рассмотрим главную разновидность обрядовых медвежьих песен казымских хантов – хвалебные песни медведю (*кайөөү ар*). Материалом для исследования послужили одиннадцать песен этого жанра, исполненных во время обряда, проводившегося в 2002 г. на казымском диалекте хантыйского языка. Исполнителями песен и сценок на празднике были Петр Иванович Сенгепов, Семен Егорович Тарлин, а также Алексей Васильевич Молданов, Тимофей Алексеевич Молданов, Сегай Васильевич Кечимов.

Первыми исполняются на празднике песни *кайөөү*. Свое название этот жанр получил, возможно, от междометия *кай*, повторяющегося в начале и конце песни и выражающего восклицание, удивление, восторг [Диалектологический словарь, 2011, с. 52]. Эти песни исполняются от лица медведя. В песнях описывается жизнь зверя в лесу, как ее представляют люди. Песни содержат знания, накопленные людьми о промысловом звере. Медведь – центральный персонаж мифологической картины мира хантов. Его образ позволяет прикоснуться к священному, войти в сакральный мир.

Состав жанра *кайөөү ар* неоднороден. Он представлен песнями о доставке медведя в стойбище, песнями родов и поселений, песнями-мифами, песнями-наставлениями, песнями о наказании медведя охотником и охотника медведем, песнями поднятия души на небо. Жанровая принадлежность определяется по содержанию песни. Некоторые из них сложно отнести к конкретной разновидности.

Их просто называют *вой ар* ‘песня медведя (зверя)’, как, например, песню «*Тай улам вой*» («Зиму проспавший зверь»).

Кроме общего персонажа у песен жанра *кайөөн ар* общим является географический принцип построения. Так, песни о доставке медведя (*вой тэтты ар* или *вой тэтты пйит* – песни доставки зверя или песни пути) воспроизводят доставку медведя в стойбище. В них добытого зверя символически «знакомят» с сакральными территориями. Благодаря такому символическому путешествию исполнители вспоминают божеств – хозяев территорий, и таким образом эти божества приглашаются к участию в игрищах.

Порядок исполнения *кайөөн ар* зависит от того, где и кем проводится праздник. Так, одна из групп казымских хантов (Молдановы, Сенгеповы, Хоровы) первой исполняет песню своего рода «*Төрэм цир йох*» («Народ из рода Торума») (или ‘живущие по божественным [законам]’, шаманы). Это их родовая песня. В ней вспоминается история «каслания»<sup>1</sup> Казымской богини (*Касэм ими*) – главного божества казымских хантов. В песне упоминаются самые значимые территории, связанные со священной историей этого переселения. Это одна из песен доставки медведя. Песни доставки дублируют действия, которые обязательны для исполнения при добыче зверя.

Хотя анализируемые нами песни относятся к разным видам *кайөөн ар*, в их структуре выделяются общие типические места.

К общему относится начало песни, где дается *описание жизни медведя в лесу*, описание природного мира глазами животного с точки зрения его деятельности. Обычно зачином для этого блока служат такие формулы:

*Овжа вөнт шйнигэмэн,  
Хөүла вөнт шйнигэмэн...*  
(Текст 1, строки 2, 3)

На спине леса без дверей,  
На спине леса без входа...

Так сообщается о том, что медведь живет в лесу. Далее может следовать описание его берлоги, как зверь строит (роет) свой дом.

*Мувен цурпийа цурэн хот,  
Мувен ухлалэ ухлэн хотэ  
Ма мэнмиөийаутэмэ*  
(Текст 1, строки 6, 7).

С земляными балками балочный дом,  
С земляными жердями жердяной дом  
Я рою.

**Медведь ходит по описываемым землям.** В этой части иносказательно называются и очень подробно описываются территории, которым посвящена песня. Зверь проходит их не единожды. Каждый круг по территории соответствует целому блоку в сюжете песни. Это своего рода дань уважения хозяину местности, который таким образом приглашается на празднество. Число повторов не случайно, оно совершается нечетное (священное) число раз, минимум три. Именно поэтому медвежьи песни могут длиться до нескольких часов. Особо священные песни ни в коем случае нельзя сокращать. Считается, что таким образом исполнитель может навредить себе, прогневив божество. Существует поговорка *ноптэм вана хөн вэрлэм, мувем вана хөн эватлэм* ‘жизнь короче не сделаю, землю короче не разрежу’, отражающая этот запрет.

В части о жизни медведя в лесу подробно описывается природа, леса, по которым бродит медведь.

---

<sup>1</sup> Каслять – от хантыйского глагола *касэжты* ‘перекочевать’ [Диалектологический словарь, 2011, с. 53]. Оленеводческое хозяйство требует смены места на зимний и летний сезоны, когда заканчивается корм для оленей.

<i>Ай хөлги хөлгү тукрасэ</i>	Маленькие ели еловых грив
<i>Арэл хайиөийалэм,</i>	Во множестве оставляю,
<i>Ай науки нау[к]эу ар тукрасэ</i>	Маленькие лиственницы многих лиственничных грив
<i>Арэл хайиөийалэм</i>	Во множестве оставляю.

(Текст 9, строки 13–16).

Медвежьи песни знают множество разновидностей лесов, сохраняют названия различных видов растений.

Проживая в лесу, медведь охотится, ищет пищу: *Ньөрэм войи лумицэу пайнт хөшатэлэм* ‘Добывающей тропой тундрового зверя пробегусь’ (Текст 2, строки 484, 487, 532), спасается от комаров, подыскивая прохладное место, набредает на священные места, видит божеств хантыйского пантеона.

<i>И нслэк хөсыйэм вөлижэмэл,</i>	Звезда с одной стороны была,
<i>Найэу мув ар ййм шйни</i>	Земли, наями <sup>2</sup> [населенные], многие
<i>вантасэтэл,</i>	славные спины просматривает,
<i>Вөртэу мүй ар ййм шйни</i>	Земли, вортами <sup>3</sup> [населенные], многие
<i>вантасэтэл</i>	славные спины просматривает.

(Текст 3, строки 26–28).

Божества показаны глазами медведя не случайно: ведь он является не только представителем мира природы, но и мифологическим персонажем. Медведь объединяет между собой три онтологические сферы, являясь представителем каждой: мир природы, мир божеств, мир человека.

В каждой конкретной песне в большей или в меньшей степени развиваются разные сюжетные блоки. В песне «*Төрэм щир йох*» («Песня народа из рода Торума») (Текст 1) часть с описанием лесной жизни сокращена, более важное место в песне отведено пути медведя в стойбище (разновидность *вой тэтты ар* ‘песня доставки зверя’). В песне «*Тай улэм вой*» («Зиму проспавший зверь») (Текст 3), напротив, сюжет о жизни медведя в лесу занимает центральное место.

Другим типическим местом, общим для песен *кайөөу*, является **появление человека**. Его эпитеты *Төрэм щир олэу ай вөртэм* ‘Из рода Торума младший ворт’ (Текст 1, строки 12, 17, 29, 46, 52, 69, 86, 98, 120, 129, 147, 154, 159, 163, 168, 174, 207, 234, 240, 297, 320) или *Пйсты лаймэн / кешэу хө пухием* ‘С острым топором / ножом сын мужчины’ (Текст 3, строки 177, 178). Эпитет героя-человека рефреном снова и снова повторяется в песне. Человек приходит в мир природы как охотник, добытчик, не раз встречавшийся со зверем в схватке.

<i>Хөл пур вой утэм түй икиэмэ</i>	Бородатый мужчина с лицом, как еловый
<i>вөлижэмэл,</i>	лишайник, был,
<i>Хөнэу войи мэвлэлэ ар пүйш</i>	На грудь зверя с грудью много раз
<i>вөлижэмэл</i>	вставал.

(Текст 5, строки 72–73).

Жизнь человека, показанная глазами медведя, предстает в остраненном<sup>4</sup> свете. За людьми зверь наблюдает издали: *Хө / Нэ лумэу сый сацилэтэл* ‘Мужчин /

<sup>2</sup> *Най* ‘богиня’.

<sup>3</sup> *Вөрт* ‘бог’.

<sup>4</sup> Под приемом остранения мы понимаем формирование особого отношения к реальности, предполагающего выявление в ее элементах особенного, необычного. Остранение – термин, введенный в русскую поэтику В. Шкловским: «...образ не есть постоянное подлежащее при изменяющихся сказуемых. Целью образа является не приближение значения

Женщин шепчущий звук слышится' (Текст 9, строки 119, 121). Такие моменты в песнях очень созерцательны. Это своего рода попытка взглянуть на себя со стороны, вероятное отражение работы системы зеркальных нейронов [Риццоллатти, Синигалья, 2012]. Прием остранения, взгляд на человеческую жизнь глазами существ – представителей других миров встречается в медвежьих песнях неоднократно. *Акань вениши* 'кукольнолицы' или 'красивые, как кукла' – так в глазах божеств выглядят люди.

*Добыча медведя* – центральное типическое место в песнях жанра *кайөөн ар*. С него начинается «введение» медведя в новую для него сферу – человеческую. Весь медвежий праздник имеет целью приобщение зверя миру людей, использование его (магической) силы на благо человеку: медведь становится духом-покровителем дома, где проходили игрища. И хотя это своего рода кульминация песни – высшая точка напряжения, смерть медведя описывается всего несколькими иносказательными формулами, которые дают понять, что медведь умер: *Вой / Ики вөнүг мостэмэн навэттыйэллэм / питыйэллэм* 'Когда нужно, зверя / мужчину великого роняют / укладывают' (Текст 4, строки 174, 175), или *Лөүх / Кялт пухи шивэу хот вертацаэлэм* 'В туманном доме божьего / держащего сына просыпаюсь' (Текст 3, строки 237, 238, 318, 319). Очень подробно, с этнографической точностью, процесс добывания медведя встретился нам только в песне «*Төрэм ицир йох*» («Народ из рода Торума») (Текст 1). Этот момент, пожалуй, самый драматичный в песне по своему содержанию.

За добычей медведя следует *описание ритуальных действий*, обязательных для выполнения в лесу и по дороге домой. К ним относятся: ритуальное разделывание туши («расстегивание застежек»), угощение божеств, молитва.

Песни медвежьего праздника казымских хантов достаточно полно описывают ритуальные действия. По песням «разбросаны» эпизоды-описания, что делать с добытым медведем в лесу, как доставить его в стойбище, как проводить медвежий праздник, совершать жертвоприношение. Повторы на вербальном уровне ритуальных действий – это своего рода способ сохранить, закрепить традицию.

Перечислим те типические места, которые касаются проведения обряда. Песни воспроизводят практически всю последовательность действий, связанных с медведем и медвежьим праздником. Обряд начинается в лесу во время добычи. Сначала с медведя *снимают шкуру*. После добычи тушу медведя нельзя оставлять без ритуальных действий, иначе его душа может прогневаться и наказать охотника. Существуют предостерегающие от этого песни. Ритуальное разделывание туши называется «снятие шубы». На живот зверю кладут палочки, символизирующие застежки: *Нөрэм / Вөнт войи вет пицем / кивнэм үвмэн вертэл / лунэтман эухийөийэлтэл* 'У тундрового / лесного зверя пять шнурков / застежек, крича, делал / считая, развязывал' (Текст 6, строки 195, 197).

Затем медведя *везут в стойбище*. Этот путь – символическое знакомство медведя с почитаемыми местами, введение его в человеческую сферу. Поэтому, проезжая мимо священных мест, охотники *выкрикивают* название этих местностей: *Ланэт сярти сярэн үв үвицэмэл* 'Семью сильными криками сильно кричал' (Текст 4, строки 200, 219). Криком охотник достигает сразу нескольких целей: 1) обрядовая – он знакомит медведя с местами, значимыми для человеческого сообщества; 2) сакральная – крик слышат и божества, населяющую местность, так они узнают, что будет медвежий праздник; 3) социальная – крик слышат и люди стойбища, они также заранее готовятся к встрече удачливого охотника. Они *выйдут к нему навстречу* и будут обсыпать его и друг друга снегом или водой, очищая себя, это следующее типическое место в песне: *Лөньци сахи нарэпиэл дывэ*

---

его к нашему пониманию, а создание особого восприятия предмета, создание “виденья” его, а не “узнавания”» [Шкловский, 1925].

*төтүйөйэлтэлэ*» ‘Горсть очищающего снега они несут’ (Текст 8, строки 899, 1077, 1238, 1239).

После доставки медведя проводится *медвежий праздник*, призванный воскресить душу животного и примирить ее с охотником.

В каждой песне описывается не весь праздник целиком, а один или несколько из его этапов или примет. Полный же список этих этапов следующий:

1. Сбор гостей: *Хөлэм көрт вүша эвэлт йкамлэйэм* ‘С расстояния трех стойбищ, оттуда собираются’ (Текст 5, строки 141, 144).

2. Молитва: *Рәхләнәл вүрән / Хәнләнәл тухлән / күрән ар сот пойкилэтэл* ‘Приближающихся святых / Прилипающих крылатых / с ногами многие сотни молит’ (Текст 3, строки 280, 283, 368, 369).

3. Жертвоприношение: *Оутән хорә йириәмә вэрәнтэтэлә* ‘Рогатого оленя в жертву приносят’ (букв.: ‘привязь делают’) (Текст 4, строка 240).

4. Веселье, исполнение песен, танцы, игра на музыкальных инструментах. Медвежий праздник – сложное синкретичное действо. В песнях медвежьего праздника оно описывается как время веселья, песен и танцев.

5. Приход божеств *Тухлән вөһици ар пухән сэвицэйэм* ‘Крылатые плавающие многие сыновья сплетаются’ (Текст 10, строка 126).

Эти этапы даются вскользь, без деталей и всегда однотипно. Божества приходят на праздник, чтобы подарить свой «удачу приносящий танец». В последнюю самую священную ночь исполнители надевают костюмы и под песню божества исполняют его танец. Такие номера готовят сразу несколько человек. Один исполняет песню, другой танцует, изображая божество, остальные имитируют свиту. Такие танцы, как правило, исполняются с различными атрибутами: хвосты пушных животных, снег, рамка с крестиками (танец семи божеств) и т. п.

*Молитва (пойак)*. Типическое место с описанием молитвы занимает существенное место в медвежьих песнях, что, возможно, обусловлено трепетным отношением хантов к сакральному. Хантыйская молитва неотделима от жертвоприношения. К богам не обращаются с просьбами о благополучии с пустыми руками. Как отмечал еще К. Ф. Карьялайнен, «югры еще не прониклись сознанием того, что без подарка, а лишь молитвой можно обеспечить себе неземную помощь и содействие в земных нуждах. Их воззрения о взаимной связи покоятся на подарке и отдарке; и так как масштабом представлений о духах вообще служит земной человек с его потребностями и запросами, то ясно, что нельзя игнорировать материальные жертвы» [Карьялайнен, 1996, с. 59–60]. Эта традиция сохраняется и по сей день<sup>5</sup>. Даже сам медвежий праздник можно считать сложной формой молитвы-жертвоприношения. Среди эпитетов молящегося человека в медвежьих песнях встречаются такие: *Лорән лантыйө / Щупәрә вухийө нөләнә йәм йошә* ‘Со славной рукой, озерным кормом / серебряными монетами колдующей’ (Текст 11, строки 693, 694). Богам и медведю в дар приносят звериные шкурки или делается угощение, поэтому молитва называется *Лорла лантыйө / Нухәс пүннийә ләптән пойак* ‘Как озерный корм / соболиный мех мягкая молитва’ (Текст 8, строка 921). Жертвоприношения делаются в священных местах. На деревья привязывают полоски ткани или даже платки, подвешиваются монеты. Возможно, именно такие капища названы в песнях *йиңлуп* ‘клад’: *Щюпәр / Камәр вухи тэлән йиңлуп йохтылатэл* ‘В йинлуп, серебряными / блестящими монетами полный, приходят’ (Текст 6, строки 68, 69, 109, 110, 133, 134, 171, 172, 194]. В углы полоски ткани узлом заворачиваются монеты – дар богам. Согласно К. Ф. Карьялайнену, «можно говорить о трех видах жертв: животные, пища и предметы. Из первых самыми драгоценными являются олени, лошади, крупный рогатый скот, овцы

<sup>5</sup> Ханты не жалеют денег на священные подарки. Чем дороже дар, тем, считается, будет больше отдача.

и петухи, из последних – меха» [Карьялайнен, 1996, с. 64]. Все виды этих жертв упоминаются и в обрядовых песнях. Разновидностью жертвоприношения можно считать и специально подготовленное место для медведя. Зверя всегда «садят» в почетном священном углу *мўл*, вокруг развешиваются шкурки животных, ставится угощение, перед носом курится чага, на медведя накидывают платки, бисерные украшения, ткани и т. п. Всегда учитывается пол медведя. Самку одевают по-женски, в платки, самца по-мужски, в ритуальную шапочку. Видимо, благодаря этому уюту место для медведя называется гнездом (*тыхэл*): *Нөй / Йермак хөрийэ / вөснэүэ цўньэү тыхэлэ / лот омсылэлэм* ‘В счастливом гнезде / месте, сукном / шелком окутанном, посиживаю’ (Текст 2, строки 7, 8, 130, 131, 394, 408, 409). Цель молитвы – удача в промыслах, здоровье, долголетие и благополучие. *Тарн / Хөл хойла сайпэү пойэк нэү вөлийөиэла на* ‘От проникающего зла / болезни защищающую молитву ты сотвори тоже’ (Текст 7, строки 489, 491, 497, 499).

Последним типическим местом песен жанра *кайөэү ар* является исполнение назначения обряда медвежьего праздника, а именно **воскрешение души медведя**. Согласно поверьям хантов, у существа мужского пола насчитывается пять душ, у существа женского пола – четыре. Считается, что одна душа поднимается на небо к отцу Торуму, другая становится духом-покровителем дома, третья возвращается в лес.

О цели медвежьего праздника упоминается в конце песен жанра *кайөэү ар*. Привезенный **медведь становится духом-покровителем дома**, где проходили игрища: *Тарн / Хөл хойла сайпэү лөүха омсийөлэлэм* ‘От зла / болезней защищающим богом садится’ (Текст 4, строки 285, 286). Медведь будет охранять обитателей дома и приносить им удачу: *Вөнт войи / Йиүк хўлы мишэү лөүх маэ омсийөийэүлэлэм* ‘Лесных зверей / Водяную рыбу, удачу [приносящим] богом я сяду’ (Текст 5, строки 285, 287, 301, 302). Поднявшись к отцу Торуму, душа медведя сможет возродиться снова<sup>6</sup>.

Наименее формализованными из всех разновидностей песен жанра *кайөэү ар* являются сюжеты песен-мифов. В каждой из них рассказывается уникальный момент священной истории: личная история божества, как в песне Пелымского Торума, история о том, как медведь оказался на Земле, и другие. Так, в песне «*Илы вохьэтты ар*» («Вниз спускающая песня») (Текст 2) пересказывается миф о том, как медведь появился на земле. Согласно сюжету этой песни, медведь – сын (дочь) верховного божества Торума. Случайно увидев Землю в щели в полу, он просится вниз. Отец спускает его. Но вопреки ожиданиям медведь попадает на Землю не маленьким Торумом (Курсом), а становится животным, а то, что он сверху принял за шелк и тонкое сукно, оказалось лесами, полными комаров и гнуса. Ошалев от укусов и голода, медведь начинает нападать на всех встречающихся ему на пути людей. Он забывает о миссии, которую вменил ему Торум: восстанавливать справедливость, наказывать виновных. Встреченная медведем Мать-земля (или росомаха-брат – в разных вариантах) напоминают ему о его назначении на Земле. Эта песня-миф принципиально отличается по своему сюжету от остальных песен жанра *кайөэү ар*, в силу того что сюжет в ней выстраивается в соответствии с мифом.

Таким образом, песни жанра *кайөэү ар* представляют собой весьма разнородный материал, разной степени типизации. Наиболее формализованными являются песни доставки, а наименее формализованными песни-мифы.

---

<sup>6</sup> Ханты и поныне верят в переселение душ. Считается, что души возрождаются внутри одного рода. Чтобы определить, кто из предков воскрес в ребенке, проводят специальное гадание, аналогичное гаданию на голове медведя.

## Список литературы

*Гацак В. М.* Пространства этнопоэтических констант // Народная культура Сибири: Материалы VIII науч.-практ. семинара Сибир. регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т. Г. Леонова. Омск: Изд-во Омск. гос. пед. ун-та, 1999. С. 109–112.

*Гацак В. М.* Фольклор – память традиции (Уровни и формы этнопоэтической константности) // Вестн. Дагестан. научн. центра. 2000. № 8. С. 94–103.

*Гацак В. М.* Этнопоэтические константы в фольклоре: Уровни, изоглоссы, «мультимедийные» формы (на славянском и неславянском материале) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Междунар. съезд славистов, г. Люблина, авг. 2003 г.: Докл. рос. делегации. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 311–324.

*Гриневич А. А.* Устойчивые элементы поэтической системы обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов: поэтическая формула // Сибирский филологический журнал. 2016. № 4. С. 18–27.

Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / Под ред. Н. Б. Кошкаревой. Екатеринбург: Баско, 2011. 208 с.

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

*Кузьмина Е. Н.* Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Экспериментальное изд. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.

*Кузьмина Е. Н.* О новых аспектах изучения произведений героического эпоса народов Сибири: опыт систематизации «общих мест» // Первый Всерос. конгресс фольклористов: Сб. докл. Т. 3. М.: Гос. республ. центр рус. фольклора, 2006. С. 55–69.

*Лотман Ю. М.* Текст в тексте // Текст в тексте: труды по знаковым системам XIV. Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1981. С. 3–18.

*Мелетинский Е. М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 366 с.

*Молданова Т. А.* Современное состояние фольклора // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2(31). С. 117–125.

*Поппе Н. Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 128 с. (Тр. Ин-та востоковедения АН; Т. 26).

*Риццолатти Дж., Синигалья К.* Зеркала в мозге: О механизмах совместного действия и сопереживания / Пер. с англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. М.: Языки славянских культур, 2012. 208 с.

Сакральные песни медвежьего праздника казымских хантов / Сост. Т. А. Молданов; науч. ред. О. В. Василенко; отв. ред. О. Э. Добжанская. Якутск: ИЦ АГИКИ, 2016. 157 с. (Письмена на снегу; Вып. 1).

*Ухов П. Д.* Вступительная статья // Былины. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1957. С. 3–48.

*Ухов П. Д.* Атрибуции русских былин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970. 190 с.

*Шкловский В. Б.* Искусство как прием // О теории прозы. М.: Круг, 1925. С. 7–20. URL: <http://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>

## Список источников

Текст 1 – Төрэм шир йох ар (Песня народа из рода Торума). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 2 – Илы вохлътты ар (Вниз спускающая песня). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 3 – Тăл улэм вой (Зиму проспавший зверь). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 4 – Тўт левэм Мосэм (Огнём съеденный Назым). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 5 – Ан-Юхан (Река Ан). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 6 – Йох хот лыпи ламалы (Живущий у людей в домах). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 7 – Нух тэтты ар (Вверх поднимающая песня). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 8 – Кев пелэк ар (Каменной стороны песня). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 9 – Хўв лытпи нэсы ворт (С длинными рукавами приносящий ворт). Исп. Тарлин С. Е., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 10 – Хес нэнэм тарэм нэ (Как двадцать женщин сильная женщина). Исп. Тарлин С. Е., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

Текст 11 – Полэм Төрэм ар (Песня Пелымского Торума). Исп. Сенгепов П. И., зап. в д. Юильск, 2002 г. Расшифровка, подстрочный пер. Молданов Т. А., уточненный пер. Гриневич А. А.

#### A. A. Grinevich

*Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences  
Novosibirsk, Russian Federation, annazor@mail.ru*

#### **Structural organization of Kazym Khanty ritual bear songs**

The Kazym Khanty ritual of the bear festival is currently experiencing its second birth. Interest in folk creativity appeared; a new generation of performers is growing up. Thus, the question of the poetics of sacred texts becomes very urgent. Ritual songs of the bear festival are characterized by multi-level text structure. The minimal stable, repeatable unit a formula. The next level of the text, which is characteristic of typicality, is the plot. The paper is devoted to the description of the principles of plot construction of the ritual songs of the Kazym Khanty bear festival. The author studies the songs of the *kajoen ar* genre (the songs that praise the bear). The comparison of eleven songs of this genre made it possible to identify the constant elements in the narrative structure that are close to the typical epic places of Siberian people. Despite the heterogeneity of the genre, the analysis revealed the following typical places: a description of the bear's life in the forest; appearance of a man; bear hunting; ritual activities after the bear hunting; skinning; delivery to the camp; shouting the name of the area along the road; meeting of hunters in the camp; holding a bear festival. The bear festival ritual is described by the following typical moments: the gathering of guests, prayer, sacrifice, fun, singing, dancing, playing musical instruments, the coming of deities, the final of the rite (sending the souls of a bear). Thus, ritual songs reproduce all the key stages of the rite itself. The songs of the genre *kajoen ar* represent a very diverse material of varying degrees of typification. The bear delivery songs are the most formalized, describing the life of a bear in the forest. The song-myths are the least formalized, describing some unique event of sacred history.

*Keywords:* ritual folklore, typical place, typed plot construction.

DOI 10.17223/18137083/65/2

## References

- Dialektologicheskii slovar' khantyyskogo yazyka (shuryshkarskiy i priural'skiy dialekty)* [Dialectological dictionary of the Khanty language (Shurishkar and Urals dialects)]. N. B. Koshkareva (Ed.). Ekaterinburg, Basko, 2011, 208 p.
- Gatsak V. M. Prostranstva etnopoeticheskikh konstant [The spaces of ethno-poetic constants]. In: *Narodnaya kul'tura Sibiri: Materialy VIII nauch.-prakt. seminarov Sibiri. Regional'nogo vuzovskogo tsentra po fol'kloru* [Folk culture of Siberia: Materials of 8th scientific-practical Siberian seminar. Regional University Center of Folklore]. T. G. Leonova (Ed.). Omsk, OmSPU, 1999, pp. 109–112.
- Gatsak V. M. Fol'klor – pamyat' traditsii (Urovni i formy etnopoeticheskoy konstantnosti) [Folklore – the memory of tradition (Levels and forms of ethno-poetic constancy)]. *Herald of the Dagestan Scientific Center*. 2000, no. 8, pp. 94–103.
- Gatsak V. M. Etnopoeticheskie konstanty v fol'klоре: Urovni, izoglossy, “multimedialnyye” formy (na slavyanskom i neslavyanskom materiale) [Ethno-poetic constants in folklore: Levels, isoglosses, “multimedia” forms (on Slavonic and non-Slavonic material)]. In: *Literatura, kul'tura i fol'klор slavyanskikh narodov: XIII Mezhdunar. s"ezd slavistov, g. Lyublyana, avg. 2003 g.: Dokl. ros. delegatsii* [Literature, culture and folklore of Slavic peoples. 13th International Congress of Slavists. Ljubljana, Aug. 2003. Report of the Russian delegation]. Moscow, IMLI RAN, 2002, pp. 311–324.
- Grinevich A. A. Ustoychivye elementy poeticheskoy sistemy obryadovykh pesen medvezh'ego prazdnika kazymskikh khantov: poeticheskaya formula [Steady elements of the poetic system of ritual songs of the bearish holiday of Kazym Khanty: the poetic formula]. *Siberian Journal of Philology*. 2016, no. 4, pp. 18–27.
- Kar'yalaynen K. F. *Religiya yugorskikh narodov: V 3 t. T. 3* [Religion of the Ugric peoples: In 3 vols. Vol. 3]. N. V. Lukina (Transl.). Tomsk, TSU, 1996, 247 p.
- Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaytsev, buryat, tuvintsev, khakasov, shortsev, yakutov): Eksperimental'noe izd.* [Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shorians, Yakuts): Eksp. izd.]. Novosibirsk, SB RAS, 2005, 1383 p.
- Kuz'mina E. N. O novykh aspektakh izucheniya proizvedeniy geroicheskogo eposa narodov Sibiri: opyt sistematizatsii “obshchikh mest” [On the new aspects of studying the works of the heroic epic of the peoples of Siberia: the experience of the systematization of “common places”]. In: *Pervyy Vserossiyskiy kongress fol'kloristov. Sbornik dokladov. T. 3* [The first all-Russian congress of folklorists. Coll. of reports. Vol. 3]. Moscow, Gos. respubl. tsentr rus. fol'klora, 2006, pp. 55–69.
- Lotman Yu. M. Tekst v tekste [The text in the text]. In: *Tekst v tekste: trudy po znakovym sistemam XIV* [Text in text: works on sign systems. 14]. Tartu, Tart. State Univ. Press, 1981, pp. 3–18.
- Moldanova T. A. Sovremennoe sostoyanie fol'klora [The current state of folklore]. *Yazyki i fol'klор korennykh narodov Sibiri*. 2016, no. 2(31), pp. 117–125.
- Poppe N. N. *Khalkha-mongol'skiy geroicheskii epos* [Khalkha-Mongolian heroic epic]. Moscow, Leningrad, AN SSSR, 1937, 128 p. (The works of the Institute of Oriental studies of Academy of sciences. Vol. 26).
- Rizzolatti G., Sinigaglia C. *Zerkala v mozge: O mekhanizmaxh sovmestnogo deystviya i soperezhivaniya* [Mirrors in the brain: How our minds share actions, emotions, and experience]. Transl. from Eng. by O. A. Kurakova, M. V. Falikman. Moscow, LRC Publishing House, 2012, 208 p.
- Sakral'nye pesni medvezh'ego prazdnika kazymskikh khantov* [Sacred songs of the bearish fest of Kazym Khanty]. T. A. Moldanov (Comp), O. V. Vasilenko (Sci. ed.), O. E. Dobzhanskaya (Ed. in chief). Yakutsk: ITs AGIKI, 2016, 157 p.
- Ukhov P. D. Vstupitel'naya stat'ya [Introductory article]. In: *Byliny*. [Epic]. Moscow, Moscow Univ. Publ., 1957, pp. 3–48.
- Ukhov P. D. *Atributsii russkikh bylin*. [Attributions of Russian epics]. Moscow, Moscow Univ. Publ., 1970, 190 p.
- Shklovskiy V. B. Iskusstvo kak priem [Art as a method]. In: *O teorii prozy* [On the theory of prose]. Moscow, Krug, 1925, pp. 7–20. URL: <http://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>