

**Т.Ф. Гришенкова, А.А. Хадынская**  
*Сургутский государственный университет*  
*(Сургут, Россия)*

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО КОДА  
ЮГОРСКИХ НАРОДОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ  
Е. АЙПИНА И Ю. ШЕСТАЛОВА**

Цель статьи – рассмотреть специфику национальных культурных кодов народов Югры в произведениях региональных писателей. В романе Е. Айпина «Ханты, или Звезда Утренней Зари» исследуется репрезентация этничности хантыйского народа: традиционный материальный быт, духовно-религиозное начало, национальные традиции. Доминанты национальной идентичности малоэтнического народа манси изучаются в рассказе Ю. Шесталова «Таежная мелодия» во взаимосвязи с культурными константами, определяющими картину мира югорского народа. Научная новизна работы заключается в анализе особенностей репрезентации культурных смыслов при использовании национальных образов хантыйской и мансийской литературы. В результате работы в процессе анализа произведений Е. Айпина и Ю. Шесталова обозначены ценностные установки, мировоззренческие доминанты, транслируемые с помощью национальных кодов малых народов Югры.

Ключевые слова: код культуры, национальный код, ханты, манси, картина мира, Е. Айпин, Ю. Шесталов.

В эпоху всеобщей глобализации особое внимание должно уделяться судьбе малых народов, ибо очень важно, чтобы к «всемирному братству каждый народ пришел со своим собственным лицом» [Распутин 2015:515]. Всеобщая гуманизация народов является еще одним подтверждением того, что в основе любой культуры – общие базовые ценности и духовные скрепы: мир и природа, уникальность человека, смысл его жизни, его чувства, нравственные критерии, семья, традиции, свобода и творчество. Как элементы мозаики, они составляют картину мира любого народа, живущего на этой планете. Между этими составляющими у каждого этноса складываются свои особые отношения, именно они и создают основу национальной модели мира. Описать такие соотношения представляется возможным посредством использования научного

понятия «культурный код». Актуальность обращения к категории код культуры при осмыслении национальной картины мира малых народов обусловлена знаковой природой данного понятия, его системным характером. Код культуры выступает, как определенный тип культурной памяти, след прошлого, помогая осмыслить национальные картины мира, их особенности, неповторимую специфику. Полагаем, что репрезентировать национальную картину мира, в основе которой этническое мировидение, возможно посредством культурного кода югорских народов.

В современной гуманитарной науке существует немало определений понятия «код культуры». Приоритет регулятивной функции культурного кода подчеркивается, например, в следующем определении: «Культурные коды – упорядоченное множество взаимосвязанных предписаний, ограничений, стандартов и установок по отношению к различным видам деятельности» [Аванесова, Купцова 2015: 34], Иерархическую упорядоченность культурных кодов подчеркивала профессор А.В. Кузнецова: «Определяя в целом национальную картину мира и мировоззрение конкретного сообщества, коды культуры формируются с помощью системы ставших носителями культурных смыслов знаков материального и духовного мира» [Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики 2021, III: 235]. Лингвокультурологи соотносят коды культуры «с древнейшими архетипическими представлениями человека» [Красных 2002: 5]. Семиотическая концепция культурного кода представлена в работах Н.И. Толстого, В.Н. Телия, Д.Б. Гудкова. Рабочим для нашего исследования о национальных культурных кодах югорских народов будет дефиниция, данная Д.Б. Гудковым: «культурный код – это вторичная знаковая система, использующая разные материальные и формальные средства для кодирования одного и того же содержания, сводимого в целом к картине мира, к мировоззрению данного социума» [Гудков 2017: 66].

Выделяют несколько разновидностей кодов культуры: вербальный, реальный и акциональный [Толстой 1995: 23], соматический, пространственный, антропоморфный, предметный, темпоральный и др. [Маслова, Пименова 2024:

69]. М.Н. Эпштейн, подбирая ключи к культурному коду, обозначает первопонятия, которые «образуют мыслительную среду, концептосферу, континуум, ландшафт, где каждое здание стоит на собственном основании, – и вместе с тем они сочетаются и дополняют друг друга как элементы ментально-архитектурной среды». [Эпштейн 2022:25]. Ученый-философ определяет 60 универсальных позиций, обозначающих различные аспекты жизни человека и этноса в целом. Авторы русского идеографического словаря выделяют шесть разделов, концептуально определяющих жизнь и место индивидуума в окружающем его пространстве и времени. Это и таинственный, неподвластный сознанию мир, и естественный мир природы, в котором человек существует, мир, как космическое пространство, а также незыблемые понятия вечности и бессмертия, непреходящие нравственные ценности, и, наконец, продукт мыслетворчества индивидуума.

В духовной жизни этноса культурный код актуализируется через уникальную систему образов. Так в триединстве выступают восприятие мира, объяснение его сущности и мировоззрение индивида, «преобразуя среду существования человека и культурного кода в среду их бытия». [Кузнецова 2021:236]. В художественной литературе культурные коды становятся первоосновой смыслов, воспроизводимых каждый раз при интерпретации текста. Репрезентация кодов культуры в тексте литературного произведения делает возможным идентификацию как универсальных компонентов культуры, так и ее национального своеобразия.

Импульсом к созданию романа Е. Айпина «Ханты, или Звезда Утренней Зари» послужил автобиографический материал. История, приключившаяся с отцом писателя в середине 70-ых годов прошлого века, врезалась в память, потрясла бессмысленной жестокостью и несправдливостью народа, некогда ощущавшего себя настоящим хозяином хантыйской земли, и по прошествии нескольких лет вылилась на страницы сначала повести с одноименным названием, а затем романа.

В понятие «код культуры» заложена историческая память народа, именно она является доминантой ключевой для нашего исследования дефиниции.

Неслучайно роман о югорских ханты начинается со знакового для малого народа сказания о лиственничной нарте Вверх Ушедшего Человека, что осталась в назидание потомкам: «...чтобы не брали в дальний путь ничего лишнего и нечистого, чтобы все дела и помыслы в дороге, называемой жизнью, были бескорыстными и чистыми, чтобы следующим поколениям проложили ничем не запятнанный след...» [Айпин 2020: 14]. Память аккумулирует опыт прошлой жизни ушедших предков и бережно сохраняет его для передачи потомкам. В этом ее главная функция – обеспечить связь и преемственность поколений. Главный герой романа Е. Айпина, Нимьян (по-русски Демьян) из рода Медведя, – представитель одного из древних хантыйских родов, философ по своей природе, постоянно возвращается в своих думах к вопросу о смысле жизни, о непрерывности человеческого рода: «Разве не в этом смысл земной жизни? Разве не в этом истина истин земли и человеческого рода?» [Айпин 2020: 14]. Историческое прошлое его малого народа особенно волнует Демьяна, постоянно всплывают в сознании трагические эпизоды жизни ханты: «Без прошлого, пусть даже и печального и неприглядного, и без будущего, быть может, и туманного, но привлекательного, человек не может постичь себя, не может постичь свое время, свою эпоху» [Айпин 2020: 62]. Отражаясь в сознании этноса, историческая память особенно настойчиво напоминает о себе в кризисные времена, когда человек проходит проверку на прочность, на верность своей земле. Так, во времена «Кровавого Глаза», когда «срочно требовались «враги народа» - и их делали, искали и находили», а в Великую Отечественную войну многие ханты не вернулись с полей сражений [Айпин 2020: 118]. Самосознание нации особенно остро ощущается в переломные моменты эпохи, и человек и этнос либо возвращаются на путь своего исторического развития, либо теряют свою идентичность.

Мифологическое мировоззрение малых народов Югры сделало их фаталистами, «как все ханты они свято верили в свою судьбу: чему быть, того не миновать» [Айпин 2020: 65]. Весь таинственный мир, с которым сталкивался ханты, с неподвластным его разуму высшим знанием представлялся населенным фантастическими антропоморфными богами. Покидающий земной (Средний)

мир ханты не уходит в небытие, он отправляется к другим своим родственникам, живущим в Нижнем мире. В Верхнем светлом мире вечно обитают духи и небесный бог Нум Торум. Такое вертикально структурированное мифологическое пространство дополняется и горизонтальными священными локусами. Например, у ханты сакрализуются бассейны рек, по ним проходит водораздел, разграничивающий свою и чужую территорию. Образ Большой Реки в романе Е. Айпина является важной пространственной доминантой, что и подчеркивается ее названием «Божья Река». Наряду с дорогой, по которой движется хантыйский охотник, она становится символом мирового пути.

В концептосферу памяти входят категории, связанные с понятием семейно-родственных уз [Айпин 2020: 31]. «У каждого человека род есть. Мой род идет от медведя. Есть люди рода Бобра, рода Лося», – так рассуждал Демьян. Он ощущал собственную нужность, принадлежность своему роду, а вместе с тем и общность со всем человечеством: «Помимо кровной родни из своего рода, ему, как и всякому ханты, приходились родственниками, братьями и сестрами, дядьями и тетушками все люди рода Медведя, будь то ханты, манси, ненцы или русские. Веками почиталось это родство. Оно было законом жизни всех родов и племен, населявших эти земли» [Айпин 2020: 32]. По представлениям ханты, человек ответственен на все, что происходит на этой земле, поэтому его жизненный путь, это, прежде всего, – исполнение своего долга.

Юван Николаевич Шесталов (1937 – 2011), мансийский автор, как и любой писатель-северянин, глубоко укоренен в культуре своего народа. Мифология и фольклор манси определили авторские эстетические координаты и задали вектор его творческого движения. Будучи внуком известного в народе шамана, Шесталов ощущал особую связь с мирозданием, свойственную северным народам, воспринимал себя как проводника сакральных знаний о природе и мире и видел свою миссию в воплощении всего этого в художественном слове. Мифологическое мировоззрение, сохранившееся у манси до наших дней, стало культурной почвой, взрастившей его как писателя. Учеба в Ленинграде, городская жизнь, принадлежность к писательской когорте страны не повлияли на доминантные линии его творчества – он навсегда остался в памяти

соплеменников как национальный певец, выразитель души мансийского народа. Жизнь в тайге, кровная связь с родной природой, с семьей и предками стала неисчерпаемым источником тем и образов его прозы и поэзии. По словам А. Пошатаевой, именно «на этой почве, насыщенной национальными художественными традициями, впитавшей в себя родники поэтического мироощущения народа, произошло самобытное дарование Шесталова» [Пошатаева 1981: 32].

Мировоззрение мансийского народа определяется особым типом сознания, сутью которого является чувство сопричастности с соплеменниками и с миром природы. Характеризуя его, С.С. Динисламова объясняет, что, «во-первых, это коллективное сознание, когда все члены сообщества мыслят или осознают мир одинаково, отождествляют себя с другими; во-вторых, это родовое сознание, основанное на сохранении исторической памяти предков рода. С помощью обряда люди обретают защищенность и стабильность, тем самым ощущают полноценность бытия [Динисламова 2017: 48]. Как и всякий северянин, Шесталов знал историю своего древнего рода, осознавая себя его продолжателем. Как точно подмечает О. Соляр, «Юван Шесталов <...> всю историю семьи переложил на цепочку легенд и былин, которые знает и помнит народ» [Соляр 2003: 51-52].

Герои шесталовских произведений часто носят имена его родственников и во многом являются их прототипами. Примером может послужить рассказ «Таежная мелодия», где одним из главных героев является Ась-ойка, дед Тимофея Вогулова, «тезка» родного деда писателя. Как и во многих произведениях Шесталова, местом действия стала северная тайга, знакомая молодому охотоведу Тимофею до каждой травинки. Сюжетная интрига с выдрой Светкой, поначалу принимаемой читателем за девушку, развивается как история о глубинной связи героев со своей землей. Через забавную дружбу внука и деда со зверьком показаны национальные традиции взаимоотношений человека и природы – признание им ее могущества и безусловной власти, но, вместе с тем, и мудрое пользование ее дарами.

Тимофей приехал в таежное жилище деда, чтобы забрать его в селение, к родным, так как тот уже стар не может добыть себе пропитание охотой. Юноша застаёт деда в бреду болезни, и первое, что говорит ему старик – «А, это ты, внучек! Услышал мой зов. Пришел. Хорошо» [Шесталов 1997: 389]. Объективная причина приезда внезапно становится закономерным следствием обрядового действия. В мире Ась-ойки иного и не может быть, так как в природе все связано, только надо уметь говорить на ее языке и слышать ее голос. В действительности сакральных практик неожиданно убедился и внук, когда Светка «вспомнила» героя, которого не видела продолжительное время, после слов деда «Я ей скажу» (о том, что это знакомый ей с детства Тимофей), да еще и принесла ему в подарок рыбину.

В рассказе даны два взгляда на природу, данные скорее в сопоставлении, нежели в антагонизме. Один принадлежит старому шаману Ась-ойке, который, будучи фактически при смерти, сам себя вылечивает живой водой из родника, налитой в серебряную чашу Тагт-най, богини реки Сосьвы, дочери великой Сорни-най. Именно он произносит самые важные слова в произведении, характеризующие национальное мировидение: «Без человека лес душу теряет. Одичает», «Все на земле важно <...>; и людские законы соблюдать надо, и лесные законы соблюдать надо» [Шесталов 1997: 392-393]. Он не хочет ехать в обжитое селение к семье дочери, потому что не может расстаться со своей подругой Светкой, которую они с внуком в свое время малюткой спасли от росوماхи и вырастили. Выдра, отпущенная на свободу, сделала человека своим другом: она постоянно навещала деда, и это были самые радостные минуты его одинокой таежной жизни. На вопрос внука, как же он будет себя прокармливать, будучи немощным, он с оптимизмом заявляет: «Когда я болею или ненастье разыграется, Светка меня всегда выручает: дичь какую-нибудь поймает, рыбы принесет домой» [Шесталов 1997: 393]. И сам же объясняет для него совершенно понятную ситуацию: «Не раз и я вытаскивал ее из беды, защищал от злого зверья. У нас с ней взаимная помощь в делах, обмен услугами, в общем – дружба. Время укрепило нашу дружбу. Она привыкла доверять мне во всем. Не доверять друзьям позорнее, чем быть обманутым» [Шесталов 1997: 393]. Доверие возможно только

в паритете, и он не может обмануть Светку, как не мог бы обмануть человека: «Нет, я не могу уйти, бросить ее на произвол судьбы. Это же предательство! Ты разве бы не так поступил? Вот придет она домой, посоветуемся с ней, поговорим. Может, и я ей уже в тягость. Тогда другое дело» [Шесталов 1997: 393-394].

Другую точку зрения на природу имеет внук Тимофей. Именно спасение Светки в свое время повлияло на выбор им профессии: он «стал настоящим охотником-охотоведом. Не как дедушка», «истинным рачительным хозяином тайги» [Шесталов 1997: 394]. В рассказе описано становление молодого человека под влиянием деда. Ась-ойка учил его всем премудростям национальной охоты: как вырезать тамгу на деревьях для удачи в охоте, как правильно разговаривать со всевидящим духом Мирсуснэхумом, первым помощником верховного бога Торума, чтобы не рассердить его, как слышать тайгу и понимать ее. Все уроки деда пошли ему на пользу, когда Тимофей начал самостоятельную профессиональную деятельность. Но он имеет и другой взгляд на природу – научный, «как учили в техникуме». Показательны в этом смысле его размышления о «правильном промысле», организовать который нужно грамотно, чтобы сохранять популяцию зверя, регулировать его численность, уберегать от эпидемий. Это новый ракурс отношения человека к природе, когда он должен все свои знания приложить для ее убережения от старых, «варварских» методов промысловой охоты, наносящих вред тайге. Подобное, говоря современным языком, «экологическое землепользование» стало велением времени, когда человек начал осознавать губительность своих действий по отношению к природе.

Символика заглавия связана со звуковым контекстом произведения. Рассказ начинается с описания «мертвой тишины» в тайге, среди которой «одиноко постукивал» дятел, «нарушая гробовое молчание». Потом звуков становится больше: в эпизоде общения только что спасенной Светки и тогда еще мальчика Тимофея она «зачарованно слушает его пение», тайга начинает наполняться трескотней кедровки, затараторившей «сварливой бабой», рычанием соболя, уханьем филина. Особенное впечатление производит эпизод с криками гагар на ночном озере, когда одна внезапно всполошившаяся птица



будит всю стаю, и вот уже неистово «воет все озеро», наводя ужас на подростка Тимофея. Рефреном песне внука звучит победная песня деда об удачной охоте, в которой он благодарит богов и щедрую тайгу: «Он пел о небе, где живут высшие боги, пел о земле, где рядом с настоящими людьми уживаются твари, пел о воде как о вечно льющейся, неиссякаемой жизни, пел о мироздании, в котором все одухотворено, где все вечно, все переходит из одного состояния в другое, пел о слабом человеке – песчинке в этом огромном и сложном мире... Тимке было страшно. Он тоже чувствовал себя частицей этого мира...» [Шесталов 1997: 396]. Песня охотника стала мощной кодой таежной мелодии, символизирующей у Шесталова само движение жизни, ее симфоническое звучание становится гимном единения человека и природы.

Рассказу предпосланы три эпиграфа, открывающие возможные прочтения авторского замысла. Первый эпиграф, «Торум – погода, природа, гармония...» [Шесталов 1997: 365]. организует общий контекст произведения, отсылая читателя в мир манси – мир Бога Торума, властелина мира. Вторым эпиграфом – цитата из исследования А. Регули, писавшего о северных народах в далеком XIX веке, но слова которого не утратили своей актуальности: по мысли ученого, у этих народов «способности души развиваются в естественном порядке... Хотя это развитие не довело до блестящего богатства знаний, но зато обеспечивает им гармонию и равновесие души» [Шесталов 1997: 366]. Научный взгляд подтверждает истину, известную манси с древних времен о том, что цель жизни – гармония человека и мира, устойчивое их равновесие. Третий эпиграф непосредственно предваряет текст, являя собой мансийскую приговорку о дружбе, где главными ценностями объявляются рука, сердце и солнце друга. Он непосредственно связан с темой рассказа – дружбой человека и животного, давая ключ к ее прочтению. Друг в фольклорном тексте эпиграфа не конкретизирован, не соотнесен с человеком, другом может быть и зверь, и птица, и дерево. И сам рассказ начинается с окрика «Светка! Где ты-ы-ы?» – только в середине рассказа мы понимаем, что речь идет о выдре, столь «очеловеченно» она описывается. Юван Шесталов не просто отразил в своих произведениях этнографический колорит своего народа, а стал его сказителем, выразителем его души.

Таким образом, национальный код югорской культуры позволяет установить в творчестве региональных писателей традиционные культурные и мировоззренческие константы малых народов Югры. Древние мифологические верования ханты и манси в прозе югорских писателей Ю. Шесталова и Е. Айпина обретают современное звучание, декларируя вечные и незыблемые основы гармонии мироздания.

#### *Литература и источники*

Аванесова Г. А., Купцова И. А. Коды культуры: понимание сущности, функциональная роль в культурной практике // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. Сб. ст. по материалам XLVII международной научно-практической конференции, 15 апреля 2015 г. Новосибирск: 2015: 4(47): 28–37.

Айпин Е.Д. Собрание сочинений. Ханты-Мансийск: «Новости Югры», 2020. Т. 3. 392 с.

Гудков Д.Б. Коды культуры и система естественного языка // Русистика без границ, 2017. № 1. С. 64–74.

Динисламова С.С. К вопросу о мифологической проблематике в творчестве Ю. Шесталова // Вестник угроведения, 2017. № 1 (28). С. 46–57.

Красных В.В. Коды и эталоны культуры // Язык, сознание, коммуникация: Сб. ст. / Отв. ред. В.В. Красных, А.И. Изотов. Вып. 19. М.: МАКС Пресс, 2002. С. 5–19.

Кузнецова Анна В. Прагматика культурных кодов в художественном тексте // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики 2021. № 3. С. 233–242.

Маслова В.А., Пименова М.В. Коды лингвокультуры. М.: Флинта: Наука, 2024. 180 с.

Пошатаева А. Литература и фольклор. М.: Знание, 1981. 64 с.

Распутин В.Г. У нас остается Россия. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 1200с.

Соляр О. Изменение действительности // Мансийская литература. М.: Литературная Россия, 2003. С. 47–61.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 262 с.

Шесталов Ю. Н. Собрание сочинений. СПб.; Ханты-Мансийск: Фонд Космического Сознания, 1997. Т. 5. 560 с.

Эпштейн М.Н. Первопонятия: Ключи к культурному коду. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2022. 720 с.

**T. F. Grishenkova, A.A. Khadynskaya**  
*Surgut State University*  
*(Surgut, Russia)*

## **REPRESENTATION OF THE NATIONAL CULTURAL CODE OF THE UGRIC PEOPLES IN THE WORKS OF E. AIPIN AND Y. SHESTALOV**

The purpose of the article is to consider the specifics of the national cultural codes of the peoples of Yugra in the works of regional writers. E. Aipin's novel "Khanty, or the Star of the Morning Dawn" explores the representation of the ethnicity of the Khanty people: traditional material life, spiritual and religious principles, national traditions. The dominants of the national identity of the low-ethnic Mansi people are studied in the story of Yu. Shestalov's "Taiga Melody" in connection with the cultural constants that define the picture of the world of the Ugric people. The scientific novelty of the work lies in the analysis of the peculiarities of the representation of cultural meanings when using national images of Khanty and Mansi literature. As a result of the work in the process of analyzing the works of E. Aipin and Yu. Shestalov identifies value orientations, worldview dominants, translated using the national codes of the small peoples of Yugra.

Keywords: cultural code, national code, Khanty, Mansi, worldview, E. Aipin, Yu. Shestalov.