

УДК 39(=511.2)

В. И. Сподина

**НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ СОМАТИЧЕСКИЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБСКИХ УГРОВ
И САМОДИЙЦЕВ**



«Выделения человеческого тела представляют собой особую трудность... Являются ли мои экскременты, моя моча, моя сперма, мой пот частью меня, или же они не есть часть меня?»

Э. Лич

Целью настоящей статьи является реконструкция традиционных представлений обских угров и самодийцев о человеческих выделениях как части соматических представлений вообще и – шире – как части традиционного мировоззрения и мироощущения. В статье описываются выделения человека с точки зрения физиологии и семиотики культуры. Впервые высказано предположение о принадлежности части выделений, относящихся к телесному верху, к миру сакрального. Автор подразделяет выделения на живые, обладающие витальным потенциалом (слюна, сперма, дыхание / пар, грудное молоко, живая кровь) и мертвые, которые такого свойства не имеют (запекшаяся и менструальная кровь, моча, кал, пот, запахи выделений). В статье систематизированы основные функции выделений, приводится обширный фольклорный материал, примеры народной медицины, поверья и приметы обских угров и самодийцев. Впервые представлено сопоставление выделений с цветовой семантикой. В результате установлено, что их цвет имеет ярко выраженную эмоциональную окраску и органично сочетается с трехчастной моделью Вселенной: Верхний (белый), Средний (красный) и Нижний (черный) миры.

Для обоснования тех или иных позиций представленной темы привлекались материалы по этнографии пермских народов, которые издавна имели развитые межкультурные коммуникации с обскими уграми, что отразилось в заимствованиях не только бытовых реалий, но и духовных сфер культуры. В научный оборот вводятся полевые материалы автора, полученные в результате этнографических экспедиций к хантам и лесным ненцам Ханты-Мансийского автономного округа, а также устные сообщения информантов из числа коренных малочисленных народов Югры.

Ключевые слова: традиционная культура, ханты, манси, ненцы, оппозиция свой/чужой, телесные выделения, витальный потенциал.



Интерес к проблематике тела и телесности связан с именем французского социолога и этнолога Марселя Мосса, опубликовавшего в 1966 г. монографию «Техники тела», в которой рассматриваются способы использования тела как инструмента передачи информации. Идеи Мосса нашли продолжение в работах Б. Тернера (1994), Г. Е. Крейдлина (2002), Д. А. Рейзвих (2002), Г. Уэнрайт (2002), М. Л. Бутовской (2004). Ближе подошедшими к рассматриваемой теме представляются исследования Н. Арутюновой, обратившей внимание на дискретность человеческого тела, чьи отдельные компоненты получают самостоятельный статус либо в качестве функциональных деталей, либо топографических единиц [Арутюнова 1980, 156–249]. Интересные выводы об агрегатности тела принадлежат Т. Цивьян: «монтаж разных элементов, которые закрепляются на некоей основе и вместе с ней образуют единство = единое тело», при этом прикрепленные компоненты вполне самостоятельны» [Цивьян 2005, 41].

В большинстве мифологических сюжетов сотворенный богами человек представлялся «сухим». В качестве «строительного» каркаса в фольклоре упоминаются различные природные материалы, в том числе и связанные с гончарным производством. Согласно текстам В. Н. Чернецова, верховный бог *Нум* сделал мужчину и женщину из речного песка, который обжог огнем, доставленным с неба. По другой версии *Нуми Торум* – владыка Верхнего мира сотворил человека из лиственницы, а *Хуль отыр* – владыка Нижнего мира – из глины. Вдохнул в них жизнь *Топал ойка (Микола-Торум)* [Источники по этнографии... 1987, 119, 153]. Интересную историю о создании человека приводит А. И. Цукор. Согласно материалам исследователя, «людей» сначала сделали из лиственничных бревен (антропоморфные великаны-людоеды *мэнкв'ы*), которые, получив жизнь (дыхание *Нуми-Торум'а*), скрылись из лесу. Затем бог сотворил человека из сердцевины лиственницы, сплетенной лиственничными корнями. В результате «появились люди, но мохнатые, которые были затем уничтожены». И только с третьей попытки получился настоящий человек. Его *Торум* сплел из тальника (березовых веток), обмазал глиной и своей слюной [Цукор 1997, 247; Мифология хантов 2000, 86]. Получается, что внутренние субстанции тела изначально не принадлежали человеку, и только с вдохновением жизненной силы запустился механизм жизнедеятельности. При этом важными субстанциями, участвующими в оживлении человека или появлении «настоящего человека», являлись дыхание и слюна. Поэтому оппозиция свой / чужой относительно выделений традиционным мировоззрением решается, скорее всего, в пользу принадлежности к чужому (божественному).

Выделения человека, вслед за Мэри Дуглас, часто называют грязью – веществом «не на своем месте» [Дуглас 2000, 71]. Но в такое понимание нечистоты Дуглас включает рассуждения о порядке и беспорядке, форме и бесформенности, жизни и смерти. С этих позиций нам представляется возможным структурировать выделения человека на те, которые обладают жизненной силой (живые), и те, которые представляются бессильными, безжизненными (мертвые). К выделениям, обладающим витальным потенциалом, мы отнесем слюну (сперму, соплю, слизь), грудное молоко, слезы, дыхание, кровь (венозную, артериальную), а к мертвым – кровь (менструальную), мочу, кал, пот, запахи тела и выделений.



В традиционной культуре финно-угорских народов важными субстанциями, участвующими в процессе создания новых форм жизни, природных и материальных объектов или предметов, выступают **слюна и слизь** вообще (*полых, сун полых* ‘плевков, харчок’, букв.: слизь, слюна изо рта, *полых, нёл полых*, букв.: слизь из носа, манс.; *хафи* ‘плевков’, лесн. нен.). Из плевка сына Верхнего бога – *Сорни-кон-пах* (‘Золотой царь-сын’) появляется озеро со щукой в его водах (один из представителей Нижнего мира), а из слюны *Пыхт-ики* (‘Черный мужик’, он же *Кынь-ики*) – заяц [Сказки и куклы... 2006, 16–19]. Манси сохранили поверье о том, что из проглоченной тетерками слюны глухаря, упавшей во время тока, они оплодотворяются. «Глухарь токует – мансин каюп рати, мансин кайи. Он ищет себе жену. Когда он играет, у него течет слюна. Прилетевшие тетери глотают эту слюну, и, таким образом, происходит половое сношение» [Источники по этнографии... 1987, 150]. Из плевка *Торум*’а возник мухомор, используемый как одурманивающее средство при камланиях [Карьялайнен 1995, 198]. Из слюны владыки Вселенной у мордвы – *Чам-паз* – появляется Шайтан, ныряющий за землей. Отметим, что схожий сюжет описан В. В. Напольских у русского населения Западной Сибири: из плевка Бога, плавающего в лодке, рождается Сатана, который превращается в гоголя, затем в гагару и, наконец, в утку-соксуна, в облике которой достает землю [Напольских 1991, 138].

В фольклоре слюна/сопли *Торум*’а и его дыхание представляются как живородящие субстанции, которым принадлежит первенство в процессе сотворения человека. Большинство мифологических сюжетов связывает появление человека со слабой клейкой прозрачной жидкостью – слизью или слюной (*пёлцэң йиңк*, хант.; *лусь, луц*, манс.; *няң вит* ‘рта вода’, лесн. нен.) [Рябчикова, Афанасьева, Игушев 2012, 14; Ромбандеева 2005, 295; устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017]. Например, в фольклоре хантов содержатся сюжеты о творении человека *Торум*’ом из своей слюны [Кулемзин, Лукина 2006, 107], а также из соплей в саже, выплюнутых из глотки Сына Светлого мужа-отца (*Торум*’а). Когда они стали затвердевать «из них появился волосатый червь, волосатая змея». От дождевой воды она «выросла величиной с женщину, величиной с мужчину, стала человеком». Согласно мансийским мифам человек был сотворен из слюней Верховного бога, которые он пускает с неба, и брошенных стружек [Мифы, предания, сказки... 1990, 291, 292, 404]. Селькупский фольклор также описывает появление человека из плевка: «А раньше были люди такие: все тело у них твердым и блестящим, вроде ногтей, было покрыто. <...> Они спать ложились, потом плевали в чашку и там заводился ребенок» [Пелих 1972, 342].

Следует отметить, что К.Ф. Карьялайнен обратил внимание на связь глагола казымского диалекта *л'aksəti* ‘плюнуть’ с выражением *az'ema л'aksəs* ‘он возродился моим ребенком’, в значении «в ребенке возродился мой отец» [Karjalainens, 1948. P. 116]. Глагол «плюнуть» связывала с реинкарнацией Н. М. Талигина [1998, 47]. В. Н. Соловар обратила внимание на сходство глаголов *лаксəti* ‘переродиться, возродиться’ и *лакti* ‘лепить, мазать, плевать’, этимологически очень близкие и происходящие из одного корня *лак* ‘плевков’ [Соловар 2006, 149, 150]. Касаясь данного сюжета, А. М. Сагалаев отмечает: «Рождение человека из слюны божества может быть истолковано, как его исторжение (= выплевывание) из сакрального



“лона”» [Сагалаев 1991, 147]. Не случайно названия слюны (*луц*), а также слизи (*нѣңхыл*, *няльсь*, манс.) филологи относят к сакральным, табуированным словам (*ялпың лātңыт*, манс.) [Афанасьева, Игушев 2008, 69; Ромбандеева 2005, 294].

Связь плевок с представлением о реинкарнации подчеркивает селькупское поверье о том, что если необходимо пройти под согнутым деревом, то надо обязательно плюнуть поверх него. «В противном случае человек умрет: его душа-жизнь (*ильса*) повиснет на дереве и там останется» [Мифология селькупов 2004, 267]. Герой ненецкого мифа *Юно Нью* ‘Сын лошади’ оживлял своим плевром женщин, у которых забирал душу («вдыхал душу») *Сюдбя Вэсако* [Головнёв 1995, 386]. Представления о различных ипостасях души человека изложены нами в отдельной статье [Сподина 2012, 132–148]. Здесь же отметим, что плевок становится эквивалентом человека, признаком его жизненной силы, способной к реинкарнации. Кроме того, интересная деталь содержится в селькупской мифологии, а именно: «плевики обладают способностью говорить» [Мифология селькупов 2004, 267].

Слюна обладает важной чудодейственной силой по соединению разрозненных частей тела человека и их оживлению. В мансийской сказке «О Сыне Наемного Работника», окаменевшего, бесчувственного героя слюной оживляют три огромных орла: «Слюни на него так и брызжут. Брызгали, брызгали, вдруг чувствует: как-то ему полегчало... Вдруг стал шевелиться, сел» [*Тāгт ос Сакв мāхум...* 2001, 97]. Восьмиухая-Старуха из ненецкого мифа «Прислонила голову (героя. – В. С.) к туловищу, раз лизнула – все на место встало, срослось» [Фольклор ненцев 2001, 191, 215].

Слюне приписывается свойство изменять «кодовый статус» объектов живой природы. Хантыйская легенда о происхождении людей, записанная нами от А. С. Казамкиной, повествует, что в «изначальные времена», когда у человека кости были мягкие, как хрящики у птенца (*нела’ку*), они были покрыты защитной пленкой (слизью). Зловредный *Куль* обманом лишил человека этой пленки-слизи, и тот стал хрупким, уязвимым и смертным [ПМА, А. С. Казамкина, пос. Варьёган. 1997]. Злое божество народа коми – *Омоль (Куль)* «обмазал ребенка своими слюнями и соплями, после чего его наружная часть стала как внутренняя, а роговое покрытие сохранилось лишь в виде ногтей» [Конаков 1996, 55]. Иными словами, человек, утратив свое защитное покрытие, из бессмертного стал смертным, то есть доступным для кровожадного *Куля*.

Слюна также «участвует» в номинации возрастных периодов. Слово сочетание *луньсиң няврам* ‘слюнявый ребенок’ характеризует у манси маленького ребенка, который не умеет самостоятельно ходить и кушать (*луньсьтōр* ‘слюнявчик’, то есть фартучек для малыша). Наиболее активно слово «слюна» используется при описании неряшливого, неопрятного, неухоженного человека: (как) *луньсиң-хуньсиң няврам* ‘слюнявый-обоссанный маленький ребенок’ [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Урай. 2017]. Отрицательный персонаж – злая колдунья-людоедка *Кирт-нюлуп-ими* в фольклоре изображается сопливой, с очень длинным носом, наподобие того, какой делают на берестяных масках для медвежьего праздника. Манси называют ее «старуха с носом утки-шилохоста» [Мифы, предания, сказки... 1990, 531]. Этимологию названия мансийской колдуньи-людоедки представляется возможным объяснить с точки зрения



хантыйского языка, где слово *кирәп* обозначает «засохшие сопли», «козьявки» [Устное сообщение А. А. Шияновой. Ханты-Мансийск. 2017]. Мотив неопрятности продолжают примеры неэтичного поведения человека: *Потыртанэт порат луньсьвитанэ лākва расгёгыт* ‘Когда он (она) говорит слюни в разные стороны летят’, *Луньсьвитан ул тārталән* ‘Не распускай свои слюни’, *Полых сальгим тыгл сысы та минас* ‘Он (она) плюясь (расплевываясь) ушел отсюда’ [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Урай. 2017].

Визуально схожей со слюной по цвету и консистенции является **сперма** – мутная, вязкая жидкость, выделяемая при эякуляции. Ее жизненный потенциал предполагается во всех примерах, связанных со слизью. Эту субстанцию А. В. Головнёв метко определил как «детородные сопли» [Головнёв 1995, 292]. В мансийском языке для обозначения спермы используется выражение *хум луньсьвит / лусьвит* ‘мужчины слюна-вода’: «*Этипалаг мори кон ул яласэн хум луньсьвитыл тах равтасавён*» ‘Вечером без надобности на улице не ходите, мужскую воду на вас выплеснут’. Другие названия спермы *кав луньсь* (букв. слюни полового члена), *кав няльсь* (букв. слизь полового члена) и особенно *няльсиң кав* (половой член со спермой) являются грубыми (неэтичными) словами: «*Хунь ойка вārэгың, няльсин витыл салямантавён (равтантасавён)*» ‘Выйдешь замуж, слизкой водой тебя оплюет’ [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017]. Синонимичная фраза вышеприведенному выражению, в немного отличной вариации, имеет оттенок угрозы. Так, например, при ругательстве говорят: «...*ул минэн, тальхеныл полх витыл сосавен*» (...не ходите, а то своим концом он сопливой водой вас обольет) [Устное сообщение М. Т. Двиняниновой, д. Хулимсунт. 2017].

В лесном диалекте ненецкого языка слово «сперма» нами не зафиксировано. По разъяснению информанта «в ненецком языке нет такого понятия. Это у нас интимная (запретная) часть, и эта тема никогда между нами не обсуждалась» [Устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017]. По этой же причине с большим трудом было «добыто» обозначение спермы у северных (шурышкарских) хантов-оленоводов – *мун йиңк* ‘penis вода’ [Устное сообщение А. И. Сязи, пос. Картавож. ЯНАО. 2017].

В перечне выделений, имеющих витальное значение, наибольшей табуированностью обладает **грудное молоко** (*сйкв* ‘молоко’, ‘груди’ (женские), ‘соски’ (мужчины), манс.; *ңамя’ и’*, *ңамяндер*, нен.). Словом *сйкв* манси иносказательно называли воду во время похоронного обряда или в период торжеств, жертвоприношений. Священная (огненная) вода – *Ялпың сйкв* («Священное молоко») упоминается в мансийских космогонических мифах, описывающих наступление огненного потопы (огненной воды) [Мифы, сказки, предания... 2005, 368].

Физиологически грудное молоко связано с кормлением ребенка. Вместе с тем, упоминание о таком важном процессе, даже в иносказательной форме, в фольклоре обских угров отсутствует. В период, когда мать кормит ребенка грудью (*няртнэ няврам*, букв. грудь сосущий ребенок), он считается наиболее уязвимым. Поэтому о нем не разговаривают и стараются не показывать посторонним людям. Исключительным случаем для предьявления ребенка на всеобщее обозрение является наличие на нем оберегов.



Перед первым кормлением капельку молока брызгали в огонь как приношение Хозяйке Огня, чтобы молоко было питательным. Грудным молоком лечили глаза (закапывали под веко), насморк (закапывали в нос), спасали умирающих детей от голода. Если у женщины было много молока, то она его сцеживала и отдавала самому старому или больному человеку в семье. Тем самым продлевая ему жизнь или вылечивая больного. Этикетные нормы строго запрещали выливать сцеженное молоко на землю [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017].

Вышеперечисленные выделения человека по частотности упоминаний стоят на вершине иерархической лестницы. Объединяет их сжатый до космологической сингулярности витальный потенциал зарождения новой жизни. Может быть, поэтому такие слова, как «слюна» и «молоко» фонетически совпадают не только у обско-угорских, но и у самодийских народов («молоко» *йӧл*, удм., *йӧл*, манс., *jil*, *il*, хант.; «слюна», «слизь» *улы*, сельк.) [Вершинин 2015, 88; ДССЯ 2010, 149, 151]. Для сравнения укажем на ненецкое слово *дил*, обозначающее «жизнь» («век человека») [Бармич, Вэлло 2002, 29].

Интересно также отметить на фонетическое сходство слов «слюна», «слизь» (*улы*, сельк.) и «сок» (дерева) *ўлы*, сельк. [ДССЯ 2010, 149, 151]. Это совпадение приводит нас к такому выделению, как слезы. Нам представляется возможным отнести их к группе выделений, обладающих животворящим потенциалом. И в этом есть определенный смысл. Манси березовый сок называют *ялпың вит* 'священная вода'. Согласно их мифологии, у дочери *Тӧрум*'а при виде горя и несчастий людей сердце разорвалось на мелкие кусочки. Падая с небесной высоты на деревья, они застывали на стволах в виде темных пятен. Так появились березы, а их сок стали называть *ялпың вит* или *Тӧрум аги самвитанэ* («Слезы дочери *Торум*'а») [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017]. Название слезы (*самвит*, манс.; *хэм вит*, лесн. нен.; *хаял, сэв' и''*, нен.) в хантыйском, мансийском и ненецком языках состоит из двух компонентов: *сам/сэв'/хэм* 'глаз' и *вит/и''* 'вода', то есть «глаз вода», что в основном отвечает ее физиологическим характеристикам (ср. «renis вода»). Слеза – это прозрачная солоноватая жидкость, постоянно омывающая поверхность глазного яблока, продуцируемая слезными железами. Слезы, как и слюна, могут выступать источником новых живых объектов. Например, в хантыйской сказке лесная женщина наказывает героя за отказ сожительствовать с ней тем, что превращает его слезы в маленьких зверей и насылает на него проклятье: «Не остался у меня – помирай горбатым» [Мифы, предания, сказки... 1990, 192, 196–197].

Тема слез в традиционной культуре обских угров и самодийцев практически не разработана. Выделение слез происходит в определенные, эмоционально окрашенные, моменты, причем как позитивные, так и негативные. Гастан Бателяр охарактеризовал слезы как «концентрацию отчаяния или, напротив, бурной радости, нахлынувшей настолько мощно, что для их выражения будет недостаточно никаких рациональных слов или поступков» [Bachelard 1993]. В лесном диалекте ненецкого языка для обозначения слез употребляется слово *тялв* 'ерш'. У этой рыбы очень колючие плавники, «пока ее чистишь, так наколешь руки, что аж слезы текут» [Устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьеган. 2017].



Упоминания о плаче, слезах в фольклорных текстах единичны. Такое проявление эмоций в традиционной культуре считалось признаком беды. Даже во время похоронного обряда следовало сдерживать слезы, чтобы «покойник не захлебнулся на том свете или чтобы ему там не было сыро». Л. Н. Панченко отмечает, что даже при посещении кладбища умершего «оплакивали без слез, смачивая лицо и уголки глаз водой, принесенной с собой в кружке» [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017]. Не случайно мансийская поговорка предупреждает: «*Самвит наскāссыг ул сōсэн, урас ул вāрен*» 'Понапрасну слезы не проливай, не кличь беду' [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Урай. 2017].

Другим важным компонентом выделений, связанным с оживлением человека, является **дыхание** (*далтәпсы*, каз. хант.; *лил, лилвәс*, вах. хант.; *лылтнэ вāрмаль*, манс.; *шетялма*, лесн. нен.). Процесс дыхания воспринимался как одна из важнейших телесных функций: ритмично повторяющихся вдохов и выдохов. Но главное в представлении о дыхании, это ассоциация с одной из душ человека: души-дыхания (*лил/лыл*, хант., манс.; *инд*, нен.; *кэйты*, сельк.). В одном из ненецких преданий Нум оживил сотворенного им из прутьев и глины человека тем, что «дунул на него», пробудив к жизни [Мифы и предания... 2001, 156]. Акт дыхания (вдох и выдох) имеет более глубокий смысл, обозначив начало оппозиции одушевленный (живой) / неодушевленный (мертвый).

Витальность **крови** несколько иная – она наделяет человека и духовной, и физической силой, а также является местообитанием одной из душ человека. Роль крови как важнейшей ценности в жизни первобытного человека отмечал Л. Леви-Брюль: «Как почечный жир является для австралийцев не только мягким и беловатым веществом, но прежде всего жизненным началом, душой, так и кровь не только красная и быстро свертывающаяся жидкость <...>, но одновременно и главным образом начало жизни и силы» [Леви-Брюль 1994, 523]. Кровь, а затем и просто красная охра стали одним из первых символов, репрезентирующих важнейшие для человека смыслы («жизнь», «сила», «родство», «здоровье»). Иносказательное хантыйское название крови *кāдышл* объясняется через свойство краски – «яркий», «красный». Хантыйское выражение *калыйн эталтыса* означало, что «ему/ей показал некто кровь» (то есть, с точки зрения обских угров, духи наказали человека за какую-то провинность тем, что кровь выступила из организма через нос, рот или другие органы) [Талигина 1999, 199].

Обские угры и самодийцы подразделяли кровь на: живую – кровь вообще (*ур, вāр, вўр*, хант.; *кēлп*, манс.; *кэм*, нен., сельк.); нечистую (менструальную) кровь (*пошәх*, каз. хант.; *пылы*, сельк.); жертвенную кровь (*пōсх*, манс.; *пылы*, сельк.) и мертвую (запекшуюся) кровь. Словом *пылы* у селькупов обозначались и человеческая жертва, и «жертвоприношение при обряде инициации, да и сам обряд тоже» [Мифология селькупов 2004, 255]. К первому обозначению крови следует сделать небольшое пояснение. Манси, например, различают венозную кровь (*сэмьл кēлп*, букв.: черная кровь) и артериальную (*выгыр кēлп* 'алая кровь'). Именно такая кровь упоминается при описании сражений и войн: «*Тэ́рнлахтын порат лāй кēлп, пит кēлп сōсаве, мāхум порслахтэ́гыт*» 'Во время военных



сражений (то же, что боевых действий) льют алую кровь, льют темную кровь, люди уничтожают друг друга' [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Урай. 2017]. Венозная и артериальная кровь в священных текстах (мифы, медвежьи песни) называется иносказательно (*пит кѣлп* и *лāй кѣлп*) с теми же значениями. Причем слово *лāй* придает *крови* бóльшую сакральность, как наиболее светлой и яркой по цвету. Интересно отметить, что словом *лāй* в мансийском мифе о сотворении земли названы «первичные воды».

Представление о неживой субстанции связано с характеристикой мертвой (запекшейся) крови и нечистой крови (менструальной). Засохшая кровь в мансийском языке обозначается как *карт* (от глагола *картуңкве* 'загустеть'): «*Кѣлп картн, мāйт хольт ёмты*» 'Кровь загустеет, становится как печень' [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017]. К неживой, грязной крови относится менструальная кровь (*пошах*, каз. хант.). Она связывалась с Нижним миром, а сама женщина выполняла функцию посредника между мирами и, таким образом, принадлежала к иному (опасному, «нечистому») миру (ср. *пылы* 'нечистая кровь' и 'мост', сельк.).

Менструация (*пойтыс* 'нечто прекратилось', манс.) являлась важным символом полового созревания девочки. Шурышкарские ханты говорили про девочку, которая стала девушкой, женщиной: «красного сукна ей (девочке) ворона принесла» (*урты нуйн ворңа нэңан туса*). Северные ханты также считали, что менструацию девочкам приносит ворона (чистая птица) из южных земель [Новикова 1990, 98]. Манси, в один из дней Вороньего праздника, проводят обряд с девушками, у которых впервые наступили регулы, где дарят вороне *выгыр тор* 'красную ткань / платок' [Попова 2003, 151]. С первой менструацией (*ирийтана* 'месячные', нен.) девочка уже не является «сакрально чистой» (*няро*, нен.), а становится «грешной» (*сямэй* 'нечистая', нен.). Такая «нечистота» имела телесные соответствия. Манси, например, считали, что в период регул женщина «нечиста» до шеи [Ромбандеева 1993, 90] или что «с окончанием менструаций, «нечистота» женщины уменьшается и остается только в пределах большого пальца ноги» [Соколова 2009, 376]. Существовали очень строгие табу на менструальную кровь: ее нельзя никому показывать и оставлять, где попало. Особо возбранялось, чтобы она попадала на землю (если женщина во время регул сходила по малой нужде на землю в лесу, то надо обязательно положить копейчку) [Попова 2006, 53]. Женщина, у которой прекратились месячные, переходила в старшую возрастную категорию и становилась сакрально чистой (*няромы не*, нен.) [Сэрпиво 2011, 19]. В этом случае она уже не представляла опасности для соционормативной культуры традиционного общества.

Среди жидких выделений, связанных с покровной системой, следует отметить *пот* («вода жары» – *шāңк йиңк*, хант.; *рѣгвит*, манс.) – это в основном вода с растворенными в ней продуктами внутренней секреции. Ненцы обозначают пот самостоятельным словом *нѣхо*. Его этимология, возможно, восходит к ненецкому *нѣход* 'грязь', *нѣхолота* 'грязный, сырой', *нѣхолоць* 'испачкать, загрязнить' (чем-либо сырым, липким) [Вершинин 2015, 63]. Пот человека в традиционной культуре обских угров и самодийцев нередко выступал как «инструмент» измерения времени. В мансийских фольклорных текстах встреча-

ем высказывание: «до каких пор сушить пот», то есть ждать угощения [Мифы, предания, сказки... 1990, 515].

Наиболее характерными выделениями, связанными с представлениями о выведении из организма солей и избытка воды, а также продуктов обмена веществ, являются **моча** и **кал**. Обские угры хорошо понимали строение мочевыделительной системы и различали в ней: почки, в которых образуется моча, мочеточник, мочевой пузырь и мочеиспускательный канал. По мочевым путям из организма человека выводится биологическая жидкость, вырабатываемая почками – моча (*хос йиңк* ‘моча вода’, шур. хант.; *кисьвит/хуньсьвит*, манс.; *тяв*, лесн. нен.; *ңанзи*, нен.) [Бармич 2015, 356; устные сообщения А. Шияновой, Ханты-Мансийск, 2014; П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017]. В ее названиях обязательным является присутствие компонента *йиңк/вит* ‘вода’. Следуя этическим нормам, употребление в разговорной речи словосочетания *хуньсь вит* манси считают грубым, незтичным (по отношению к человеку), а выражение *мәяң вит*, как подставное, используется без ограничений, в том числе даже женщинами в присутствии мужчин. Возможно, это связано с практикой заимствования слов из языка соседствующего этноса, в том числе из промысловой лексики (ср. *мәй* ‘моча’ (оленья), *мәй хыр* ‘мочевой пузырь’) [Сподина 2014, 124–130].

Образование и выделение мочи является одним из важных механизмов поддержания постоянства внутренней среды организма. С мочой выводятся конечные продукты обмена веществ (шлаки), избыток воды, солей, а также токсические вещества, поступающие в организм извне и образующиеся в нем при патологических состояниях. С мочой связаны некоторые обычаи манси. Так, на Северной Сосьве, возвращаясь с кладбища и при последующих его посещениях, и женщины, и мужчины, сойдя с тропы, должны помочиться. Садясь лицом к кладбищу, пожилые женщины объясняли девочкам и молодым девушкам, что вместе с мочой *мәнн минэгыт*, *мәтт холэгыт әгманув* «в землю уйдут, в земле умрут все ее и наши болезни, в частности, болезни мочеполовых органов». В данном случае урину возможно рассматривать как заместителя духов болезней, от которых нужно избавиться. По поверьям хантов от моченедержания нужно было сварить осеннюю шурогайку, очистить от костей, растолочь вместе с чешуей, варить в открытой посуде и затем принимать в пищу [ПМА, стойбище В. М. Лозямова, р. Ай-Лямин. 1994].

Процесс образования каловых масс (*поц*, шур. хант.; *как*, манс.; *палка*, лесн. нен.; *палка*, *хавар*, нен., ср. кал новорожденного ребенка, олененка – *тасик*, возможно от нен. *тасо* ‘желтовато-бурый’) [ДСХЯ 2011, 106; Бармич 2015, 277; Вершинин 2015, 178; устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017] также хорошо артикулирован в традиционной культуре хантов, манси и ненцев. После всасывания полезных питательных веществ в тонком кишечнике, переработанная пища попадает в толстую кишку (*кёл сол* ‘толстый-кишка’, вах. хант., *кұл сәл* ‘толстый-кишка’, каз. хант., *навтәң сәл* ‘имеющий кал-кишка’, сург. хант.). Именно здесь происходит в основном всасывание воды и формирование из пищевой кашицы оформленного кала. Функция прямой кишки (*навтәң сәл* ‘каловый-кишка’, сург. хант.) состоит в накоплении каловых масс, которые затем удерживаются в заднепроходном канале и выводятся через анальное отверстие



(*пуй өң* ‘зад-выходное отверстие (устье, жерло)’, вах. хант.; *пуй ов* ‘зад-отверстие (дверь)’, *пуй ус* ‘зад-дыра’, шур. хант.) [Рябчикова 2012, 44, 56].

Манси, помимо универсального обозначения кала (*как*), используют в разговорной речи слово *путь* ‘говно’ как грубое, ругательное слово с оттенком брезгливости; другое определение фекалий – *сёр* больше относится к испражнениям животных [Устное сообщение Л. Н. Панченко. Ханты-Мансийск. 2017]. В ненецкой культуре названия испражнений (*палка*, нен.) используются как ругательное слово «дерьмо» [ДСНЯ 2010, 128]. Лесные ненцы в понятие «кал», обозначенное словом *палка*, не вкладывают экспрессивного оттенка, а переводят на русский язык в уменьшительно-ласкательной форме – «какишки». Говоря про испражнения, наш информант заметил, что «у понятия “кал” еще детали есть», а именно – черви: ленточные глисты (*шелла* ‘глист’, лесн. нен.) и аскариды (*ханьва* ‘дождевой червь’, ‘червяки’, лесн. нен.) [Устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017]. Гундровые ненцы понятие «глист» обозначают словами *мэдць*’(н); *сёнзя*’ *сармик* [Бармич 2015, 137], вкладывая в него понятие «зверь».

В мифологии кал является символом нечистоты, инобытия. В одной из селькупских сказок о *Пучике-Чурыке* мальчика заглатывает черт, из которого герой благополучно выбирается, распоров живот черта ножом, но оказывается весь измазанный его калом. В сказке о трех братьях рассказывается, как каждую ночь к костру приходил дед, у которого «кожа с головой вместе – сплошной лед и кал, кал и лед». Младшему из братьев, который отмывал старика от грязи, тот дарил волшебные камушки (*пү*). Встречающиеся в селькупских текстах «говорящие ловушки из собственного кала» – *пальджё* (куча расплющенного от падения навоза, влажной глины, любого другого вязкого вещества), обладают уникальным свойством. Они способны «отзываться эхом, передразнивать», чем приводят попавшего в ловушку героя к потере самообладания. Такие «чертовы ловушки» расставляет отрицательный персонаж «лос-старик» (*лос-ира*), чтобы заманить в нее положительного героя *Ичу* [Мифология селькупов 2004, 187, 233]. Максимально нечистой субстанцией скатологических мотивов селькупского фольклора является собачий кал (*канан тўт*). Его подкладывает ведьма как пищу чужому мужу, чтобы поссорить его с женой; от собачьего кала, предложенного в качестве угощения ведьмой-людоедкой *Тёмнәңк*’ой, отказывается даже черт [Мифология селькупов 2004, 144]. Вообще кал постоянно фигурирует при описании действий ведьмы, подчеркивая ее нечистоту.

Интересно отметить, пожалуй, единственную положительную характеристику каловых масс, представленную в сновидениях хантов, где они считаются хорошим знаком (жидкие массы) и интерпретируются Т. А. Молдановой как тождество процессу рождения (твердые массы). Опорожнение кишечника она связывает с родами, усматривая параллель в хантыйской загадке «*йэши кутупн лэраң акань*» (каз. хант.) ‘посреди дороги кукла с корнями’. «Загадку, – отмечает Т. А. Молданова, – вряд ли можно найти в фольклорных сборниках, так как ее отгадкой является кал». В мировоззрении хантов кукла тождественна человеку. «Рождение» каловых масс (куклы) и означает рождение человека» [Молданова 2001, 242].



Летучим выделением является **запах** (*эпэл*, шур. хант.; *ат*, манс.; *ме'ша* 'запах', 'ветер', лесн. нен., *һабт* 'запах', тундр. нен.). Он сигнализирует о наличии пахнущих веществ, о состоянии пищи и ее свежести, предупреждает об опасности и дает человеку ценную информацию об окружающем мире. Обонянием оценивается эмоциональное впечатление, которое вызывает запах. К хорошим, ароматным (*мельша* 'душистый') запахам ненцы относят древесные запахи: березовый (*куйку ме'ша* 'безеры ветер'), сосновый (*текуша ме'ша* 'сосны запах'), кедровый (*тытың ме'ша* 'кедра запах'), запах мяса – *һамсати* 'мясом пахнет' (в значении «вкусно»). Палитру неприятных, плохих запахов возглавляет «запах пука» (*пӧн эпэл авал* 'запах пука пахнет', шур. хант.; *пы*, лесн. нен.), вонючий запах (*щухрэм*, шур. хант.), запах детской мочи (*сахрам ӧпэл*, сург. хант.), запах пота из-под мышек (*падъяха*, нен.) [ДСХЯ 2011, 155, 157; ДСНЯ 2010, 171; Хантыйско-русский словарь... 2006, 43, 90; устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017].

Специфический запах характерен для человеческого пота, который появляется после определенного времени, когда на поверхности кожи начинают размножаться бактерии. В такой ситуации манси говорят: *Рёгвит тухтам атыл пасы* 'Пот отвратительно пахнет', манс.) [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Урай. 2017]. Запах грязного, потного тела лесные ненцы ассоциируют с вонью, душком (*патти*, от *пат* 'мотня (у невода)', так как на ней запутывается много грязи) [Устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017]. В данной связи интересно отметить свидетельство Е. Г. Фёдоровой о жертвенных животных манси. По ее объяснению «взрослую лошадь не забивали потому, что она уже была в работе и ее мясо имело запах пота, что делало ее малопригодной для употребления в пищу» [Фёдорова 1996, 138].

Запах детской мочи характеризуется как тошнотворный в том случае, когда говорящий желает подчеркнуть неряшливость, неопрятность матери по уходу за своим ребенком (не меняет вовремя подстилку в детской колыбели). Неприятный запах характерен для гнойных выделений, образующихся в тканях живого организма при воспалении, гниении: *нёлныл саюм полх нэ́глы* 'из носа гнойные сопли текут', *нёл сай* 'носовой гной', *сам сай* 'глазной гной', *сайың нюлми* 'гнойная рана' [Устное сообщение Т. Д. Слинкиной. Ханты-Мансийск. 2017], ха''(д) (гной, нен.), 'гной жидкость' (*кат* лесн. нен., *пюмкас* 'чирь', лесн. нен.) [Устное сообщение П. Я. Айваседа, пос. Варьёган. 2017].

Наличие запаха (*авийәлты* 'пахнуть, попахивать', каз. хант.) для обских угров и самодийцев было характерной «визитной карточкой» живых существ. Поэтому справедливости ради отметим, что запах имел не только отрицательное значение. Перед уходом в лес охотник убирал свой запах окуриванием, чтобы его не учуяла добыча. По поверьям коми-зырян, одежда, «пропитанная запахом живого человека», является его тенью [Орехова 2008, 110]. Судя по фольклорным произведениям, по отсутствию запаха опознавали обитателей иных миров, поэтому умершего нужно было обмывать и окуривать (убирать запах), чтобы его «приняли» в загробном мире.

Представленные характеристики выделений позволяют обозначить следующие их функции (табл. 1).



Основные функции выделений человека

№ п/п	Название функции	Выделения
1.	Жизнеобразующая	сопли, слюна, слизь, сперма, дыхание, живая кровь
2.	Реинкарнирующая	слюна
3.	Жизнеподдерживающая	грудное молоко
4.	Соционормативная (номинирование возрастных периодов)	слюна, менструальная кровь, грудное молоко
5.	Оценочная (характеристика крайней неопрятности)	сопли, слюны, запахи пота, мочи, фекалий, гноя
6.	Отражательная (проявление эмоций)	слёзы
7.	Темпоральная (мера времени)	пот
8.	Номинирующая (участие в образовании инвектив)	фекалии
9.	Апотропейная (защитная)	моча

Вышеприведенные выделения объединяет одно важное свойство – цветовая символика (рис. 1). В культуре любого народа феномен цвета как семиотического знака появляется вместе с первыми космогоническими мифами, магическими обрядами, ритуалами. Изначальное состояние мира (дым, туман), как и конечная ипостась человека (душа-дыхание, душа-пар), представлялись светло-серым цветом [Сподина 2013, 143–156]. Белый цвет как у обских угров, так и у самодийцев, символизирует добро, светлое начало, благополучие и связано с высшим небесным божеством. Красный цвет маркирует, как правило, пространство Среднего (домашнего) мира и превалирует в обрядовой деятельности, связанной с *Най-анки* ‘Огонь-женщина’ – защитницей мира людей, имеющего срединное положение. В то же время красный цвет преимущественно обозначал напряжение, связь с духами Нижнего мира, грозным божеством Грома. Остерегаясь накликасть беду, лесные ненцы опасались надевать ярко-красную одежду во время грозы и ходить без платка. Кроме того, дух Грома мог отождествляться лесными ненцами

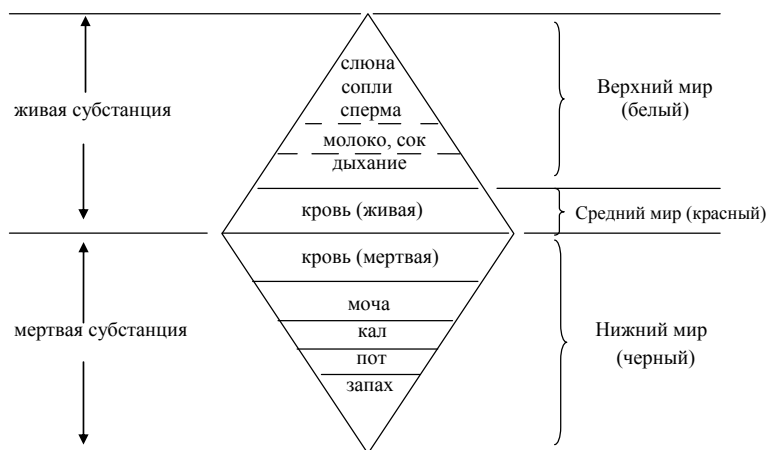


Рис. 1. Цветовая и витальная символика выделений по представлениям обских угров и самодийцев

с сыном *Нума* – *Ту Вылла*, способным посылать на землю огонь [Гардамшина 2001, 39]. Черный цвет, как прообраз болезни, смерти, подземного мира, ассоциировался хантами с богом Нижнего (подземного) мира *Хынь-ики*, а ненцами с *Нга* или *Кавшаң* (рис. 1).



Как видим, в традиционной культуре обских угров и самодийцев выделения не имеют узко физиологического значения, а обладают многозначностью понятий. Существовая в модусах внутреннего и внешнего тела, они представляют собой физический разрыв непрерывности, обозначая тем самым границу между внутренним и внешним как «своим» и «чужим». При этом «чужое» следует понимать как божественное ментальное (слюна, слизь, сперма, дыхание) и божественное физиологическое (грудное молоко, живая кровь), а свое – как физиологические выделения, не имеющие витальности (мертвая кровь, пот, моча, кал, неприятные запахи). Связанные с телесным низом, они выполняют роль парциальной магии. Сопли, слюны (плевок), сперма в традиционном мировоззрении играют важную функцию, связанную с рождением. В традиционной картине мира слюна участвует в первотворении человека, что придает процессу рождения сакральный характер (названия слюны и слизи в обско-угорских языках табуированы). Слюне принадлежит важная роль в создании чего-то нового, а в ситуации с человеком дает начало его телесно-психологической организации. Выделения, связанные с телесным низом, имели отрицательные значения.

Цветовая символика выделений позволяет соотносить их с вертикальным строением мира: Верхний (белый цвет) – слюна, сперма, молоко, дыхание (пар); Средний (красный) – кровь живая; Нижний (темный, черный) – кровь мертвая (засохшая, менструальная), кал со временем становятся черными, что роднит их с символикой Нижнего мира. В целом телесные выделения имеют личностное значение для каждого индивида, и все они представляют собой элементы, постоянно возникающие при символическом «прочтении» соматических представлений обских угров и самодийцев.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова Н. Д.* К проблеме функциональных типов лексического значения // Аспекты соматических исследований. М.: Наука, 1980. С. 156–249.
- Афанасьева К. В., Игушев Е. А.* Русско-мансийско-коми тематический словарь. Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. 192 с.
- Бармич М. Я.* Русско-ненецкий словарь. СПб.: Алмаз-Граф, 2015. 836 с.
- Бармич М. Я., Вэлло И. А.* Словарь ненецко-русский и русско-ненецкий (лесной диалект). СПб.: Просвещение, 2002. 288 с.
- Вершинин В. И.* Происхождение ненецких слов. Т. 1. Йошкар-Ола: Курсив, 2015. 240 с.
- Гардамшина М. И.* Лесные ненцы: религиозные воззрения // *Неща* (лесные ненцы). Книга первая. М.: ИПК Робин, 2001. С. 35–59.
- Головнёв А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. 606 с.
- Диалектологический словарь* ненецкого языка / Авт.-сост. Буркова С. И., Кошкарёва Н. Б., Лаптандер Р. И., Янгасова Н. М. Екатеринбург: Изд-во Баско, 2010. 352 с.
- Диалектологический словарь* селькупского языка (северное наречие) / Под ред. О. А. Казакевич. Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. 368 с.
- Диалектологический словарь* хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / Авт.-сост. Вальгамова С. И., Кошкарёва Н. Б., Онина С. В., Шиянова А. А. (шурышкарский и приуральский диалекты). Екатеринбург: Изд-во Баско, 2011. 208 с.



- Дуглас М. Чистота и опрятность. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. 288 с.
- Источники по этнографии* Западной Сибири: Дневники В. Н. Чернецова. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1987. 284 с.
- Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 2. Репринтное издание 1922. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. 284 с.
- Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов кои: окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Изд-во Коми науч. центра УрО РАН, 1996. 132 с.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и Ка, 2006. 208 с.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
- Мифология селькупов* / Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони, С. В. Глушков, А. В. Байдак / Науч. ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. 382 с.
- Мифология хантов*. Т. 3. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. 310 с.
- Мифы и предания* ненцев Ямала / Авт.-сост. Л. А. Лар. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2001. 294 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси* / Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1990. 568 с.
- Мифы, сказки, предания манси (вогулов)* / Сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
- Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001. 354 с.
- Напольских В. В. Древнейшие типы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // *Материалы к серии «Народы Советского Союза»*. Вып. 5: Народы Уральской языковой семьи. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1991. С. 136–159.
- Новикова Н. И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // *Проблемы изучения традиций в культуре народов мира*. Вып. 2. М.: Участок оперативной полиграфии Института истории СССР АН СССР, 1990. С. 93–105.
- Орехова К. Народная игрушка коми-зырян // *Сохранение народных традиций*. Ханты-Мансийск: ООО «Информац.-издат. центр», 2008. С. 109–112.
- Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1972. 424 с.
- Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. 180 с.
- Попова А. Н. Система табу в традиционной культуре северных манси // *Вестник угроведения*. 2006. № 2. С. 49–57.
- Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирск. регион. кн. изд-во, 1993. 207 с.
- Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: учеб. пос. для уч-ся 5–9 кл. общеобраз. учрежд. СПб.: Миралл, 2005. 360 с.
- Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография [отв. ред. Т. Н. Дмитриева]. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 264 с.
- Рябчикова З. С., Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-хантыйско-мансийско-венгерский тематический словарь. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. 116 с.



Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.

Сказки и куклы нёрым-ях / Сост. Т. А. Исаева и О. В. Стародубова. Тюмень: Мандр и Ка, 2006. 128 с.

Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.

Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: Миралл, 2006. 336 с.

Сподина В. И. Представления о душе как центральной зоне ментальности этноса (на материале хантов и лесных ненцев) // Вестник угроведения. 2012. № 1 (8). С. 132–148.

Сподина В. И. Цвет и его место в геосимволике // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 143–156.

Сподина В. И. Соматический код традиционной культуры: пищеварительная и выделительная системы // Вестник угроведения. 2014. № 4. С. 124–130.

Сэрпиво С. Е. Тематический словарь на тему: «Женское пространство в культурогенеза ненецкого этноса» // Научный вестник. 2011. № 4 (73). С. 17–22.

Тәт ос Сакв мӓхум потраныл-мӓйтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. *Сӓлы урнӓ ойка мӓйтыт.* Сказки оленевода / Пер., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001. 108 с.

Талигина Н. М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 6. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 42–48.

Талигина Н. М. Цветовая классификация у хантов // Обские угры. Тобольск; Омск, 1999. С. 197–199.

Фёдорова Е. Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1996. С. 130–155.

Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарёва, Л. В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. 504 с.

Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект) / Сост. В. М. Глушак. Сургут: Изд-во СурГУ, 2006. 108 с.

Цивьян Т. Отношение к себе и своему телу в русской модели мира // Тело в русской культуре. Сб. статей. Ч. 1. М.: НЛЮ, 2005. С. 38–48.

Цукор А. Золотой век Пима. Сургут: Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1997. 144 с.

Bachelard G. L'eau et les rêves. Librairie générale du livre. Paris, 1993.

Karjalainen K. F. Ostjakisches Wörterbuch. Bearbeitet und herausgegeben von Y. H. Toivonen. I–II. Lexica Societatis Fenno-Ugricae X. Suomalais-ugrilainen Seura. Helsinki, 1948. 1199 p.

Поступила в редакцию 09.08.2017

Сподина Виктория Ивановна,

кандидат исторических наук,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок
628011, Россия, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 14а

e-mail: vspodina@mail.ru



V. I. Spodina

Some traditional somatic concepts of the Ob Ugrians and Samoyeds

The aim of the paper is to reconstruct traditional conceptualization of the Ob Ugrians and Samoyeds about human excretions as a part of somatic representations in general and, broader, as a part of traditional outlook. People's excretions are described from the point of view of physiology and semiotics of culture. For the first time the author makes an assumption about belonging of excretions of the corporal top to the Sacral world. The author subdivides excretions into live ones which have vital potential (saliva, sperm, breath/ vapour, breast milk, blood), and dead ones which have no such characteristics (coagulated and menstrual blood, urine, feces, sweat, smells of excretions). The main functions of excretions are systematized, extensive folklore material, examples of traditional medicine and superstitious beliefs of the Ob Ugrians and Samoyeds are given in the paper. Correlation of excretions to color semantics is presented for the first time. As a result it has been concluded that colors of excretions have emotional coloring and are organically correlated with the three-part model of the Universe: Top (white), Middle (red) and Lower (black) worlds.

The materials on ethnography of the Perm peoples who have had the developed cross-cultural communications with the Ob Ugrians for a long time are used in the paper. Those contacts found reflection in the borrowings of not only household realities but also cultural spiritual spheres. The author's field materials received as a result of her ethnographic expeditions to the Khanty and Forest Nenets of Khanty-Mansi Autonomous District as well as the vocal messages of the informants from the indigenous ethnic groups of Yugra are introduced for scientific usage.

Keywords: traditional culture, Khanty, Mansi, Nenets, opposition, own/ stranger, excretions, vital potential.

Citation: Yearbook of Finno-Ugric Studies, 2017, vol. 11, issue 3, pp. 119–137. In Russian.

REFERENCES

Arutyunova N. D. K probleme funktsionalnykh tipov leksicheskogo znacheniya [To a problem of functional types of a lexical meaning]. *Aspekty somaticheskikh issledovaniy* [Aspects of somatic researches] Moscow, Nauka Publ., 1980. pp. 156–249. In Russian.

Afanaseva K. V., Igushev E. A. *Russko-mansiysko-komi tematicheskiy slovar* [Russian-Mansi-Komi thematic dictionary]. Ekaterinburg, Basko Publ., 2008. 192 p. In Russian.

Barmich M. Ya. *Russko-nenetskiy slovar* [Russian-Nenets dictionary]. St. Petersburg, Almaz-Graf Publ., 2015, 836 p. In Russian.

Barmich M. Ya., Vello I. A. *Slovar nenetsko-russkiy i russko-nenetskiy (lesnoy dialekt)* [Nenets-Russian and Russian-Nenets (forest dialect) dictionary] St. Petersburg, Prosveschenie Publ., 2002. 288 p. In Russian.

Vereshinin V.I. *Proishozhdenie nenetskiy slov* [Origin of the Nenets' words]. Yoshkar-Ola, Kursiv Publ., 2015, V. I. 240 p. In Russian.

Gardamshina M.I. Lesnyie nentsyi: religioznye vozzreniya [Forest Nenets: religious views]. *Nescha (lesnyie nentsyi)* [Neshcha (forest Nenets)]. Moscow, Robin Publ., 2001. pp. 35–59. In Russian.

Golovnyov A. V. *Govoryaschie kulturyi. Traditsii samodiytsev i ugrov* [The speaking cultures. Traditions of Samoyeds and Ugrians]. Ekaterinburg, Uralskiy rabochiy Publ., 1995. 606 p. In Russian.

Dialektologicheskiy slovar nenetskogo yazyka [The dialectological dictionary of the Nenets language]. Ekaterinburg, Basko Publ., 2010. 352 p. In Russian.



Dialektologičeskij slovar selkupskogo jazyka (severnoye narečije) [The dialectological dictionary of the Selkup language (northern adverb)]. Ekaterinburg, Basko Publ., 2010. 368 p. In Russian.

Dialektologičeskij slovar' hantyjskogo jazyka (shuryshkarskij i priural'skij dialekty) [Dialectological dictionary of the Khanty language (Shuryshkarsky and Trans-Ural dialects)]. Ekaterinburg, Basko Publ., 2011. 208 p. In Russian.

Duglas M. Chistota i oprjatnost' [Cleanliness and titivation]. Moscow, Kanon-Press-C, Kuchkovo Pole Publ., 2000. 288 p. In Russian.

Istočniki po jetnografii Zapadnoj Sibiri: Dnevnik V. N. Chernecova [Sources on ethnography of Western Siberia: V.N. Chernetsov's diaries]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1987. 284 p. In Russian.

Kar'jalajnen K. F. *Religija jugorskih narodov* [Religion of the Yugra people]. T. 2. *Reprintnoe izdanie 1922* [T. 2. Reprint edition of 1922]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1995. 284 p. In Russian.

Konakov N. D. *Tradicionnoe mirovovzrenie narodov koi: okružhajushij mir. Prostranstvo i vremja* [Traditional outlook of the Koi peoples: world, space and time]. Syktyvkar, Izd-vo Komi nauchnogo centra UrO RAN Publ., 1996. 132 p. In Russian.

Kulemzin V. M., Lukina N. V. *Vasjugansko-vahovskie hanty v konce XIX – nachale HH v.: etnograficheskie očerki* [The Khanty of Vasyugan and Vakh at late XIX – early 20th century: ethnographic sketches]. Tjumen, Mandr i Ka Publ., 2006. 208 p. In Russian.

Levi-Brjul' L. *Sverhestestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Supernatural in primitive thinking]. Moscow, Pedagogika-Press Publ., 1994. 608 p. In Russian.

Tuchkova N. A., Kuznecova A. I., Kazakevich O. A., Kim-Maloni A. A., Glushkov S. V., Bajdak A. V. *Mifologija sel'kupov* [Mythology of the Selkups]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2004. 382 p. In Russian.

Mifologija hantov [Mythology of the Khanty]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., Vol. 3, 2000. 310 p. In Russian.

Mify i predanija nencev Jamala [Myths and legends by the Nenets of the Yamal]. Tjumen, Izd-vo IPOS SO RAN Publ., 2001. 294 p. In Russian.

Mify, predanija, skazki hantov i mansi [Myths, legends, fairy tales by the Khanty and Mansi]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 568 p. In Russian.

Mify, skazki, predanija mansi (vogulov) [Myths, fairy tales, legends by the Mansi (Voguls)]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005. 475 p. In Russian.

Moldanova T. A. *Arhetipy v mire snovidenij hantov* [Archetypes in the world of dreams of the Khanty]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2001. 354 p. In Russian.

Napol'skih V. V. *Drevnejšie tipy proishozhdenija narodov ural'skoj jazykovej sem'i: dannye mifologičeskoj rekonstrukcii (praural'skij kosmogoničeskij mif)* [The most ancient types of origin of the peoples of the Ural language family: the data of mythological reconstruction (the prauralsky cosmogonic myth)]. *Materialy k serii «Narody Sovetskogo Sojuza» V. 5: Narody Ural'skoj jazykovej sem'i* [Materials to 'The Peoples of the Soviet Union' series. Issue 5: People of the Ural language family]. Moscow, Institut jetnologii i antropologii RAN Publ., 1991. pp. 136–159. In Russian.

Novikova N. I. *Prazdnichno-obrjadovaja dejatel'nost' kak jetnografičeskij istočnik (k probleme jetnokul'turnyh kontaktov obskih ugrov)* [Festive and ceremonial activity as an ethnographic source (to a problem of ethnocultural contacts of the Ob Ugrians)]. *Problemy izučeniija tradicij v kul'ture narodov mira. Vyp. II* [Problems of studying of traditions in the culture of peoples of the world. Issue II] Moscow, Uchastok operativnoj poligrafii Instituta istorii SSSR AN SSSR Publ., 1990. pp. 93–105. In Russian.



Orehova K. *Narodnaja igrushka komi-zyrjan* [Folk toy of the Komi-Zyrians]. *Sohranenie narodnyh tradicij* [Maintaining national traditions]. Khanty-Mansijsk, Informacionno-izdatel'skij centr Publ., 2008. pp. 109–112. In Russian.

Pelih G. I. *Proishozhdenie sel'kupov* [Origin of the Selkups]. Tomsk, Izd-vo Tom. gos. un-ta Publ., 1972. 424 p. In Russian.

Popova S. A. *Obrjady perehoda v tradicionnoj kul'ture mansi* [Transition ceremonies in the traditional culture of the Mansi]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2003. 180 p. In Russian.

Popova A. N. *Sistema tabu v tradicionnoj kul'ture severnyh mansi* [The system of a taboo in the traditional culture of the northern Mansi]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric studies]. 2006, № 2, pp. 49–57. In Russian.

Rombandeeva E. I. *Istorija naroda mansi (vogulov) i ego duhovnaja kul'tura (po danym fol'klora i obrjadov)* [History of the people of Mansi (Voguls) and his spiritual culture (according to folklore and ceremonies)]. Surgut, AIIK «Severnyj dom» i Severo-Sibirskoe regional'noe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1993. 207 p. In Russian.

Rombandeeva E. I. *Russko-mansijskij slovar': uchebnoe posobie dlja uch-sja 5–9 kl. obshheobraz. Uchrezhd* [Russian-Mansi dictionary]. St. Petersburg, Mirall Publ., 2005. 360 p. In Russian.

Rjabchikova Z. S. *Somaticheskaja leksika hantyjskogo jazyka: monografija* [Somatic lexicon of the Khanty language: a monograph]. Khanty-Mansijsk, Print-Klass Publ., 2012. 264 p. In Russian.

Rjabchikova Z. S., Afanas'eva K. V., Igushev E. A. *Russko-hantyjsko-mansijsko-vengerskij tematicheskij slovar'* [Russian-Khanty-Mansi-Hungarian thematic dictionary]. Khanty-Mansijsk, Pechatnyj mir Publ., 2012. 116 p. In Russian.

Sagalaev A. M. *Uralo-altajskaja mifologija: Simvol i arhetip* [Ural-Altai mythology: Symbol and archetype]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991. 155 p. In Russian.

Skazki i kukly njorym-jah [Fairy tales and dolls *nyorym-yakh*]. Tjumen, Mandr i Ka Publ., 2006. 128 p. In Russian.

Sokolova Z. P. *Hanty i mansi: vzgljad iz XXI v.* [The Khanty and Mansi: a look from the 21st century]. Moscow, Nauka Publ., 2009. 756 p. In Russian.

Solovar V. N. *Hantyjsko-russkij slovar'* [Khanty-Russian dictionary]. St. Petersburg, Mirall Publ., 2006. 336 p. In Russian.

Spodina V. I. *Predstavlenija o dushe kak central'noj zone mental'nosti jetnosa (na materiale hantov i lesnyh nencev)* [Ideas of soul as a central area of an ethnos mentality (on the material of the Khanty and forest Nenets)]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric studies]. 2012, № 1 (8), pp. 132–148. In Russian.

Spodina V. I. *Cvet i ego mesto v geosimvolike* [Color and its place in geosymbolics]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric studies]. 2013, № 1 (12), pp. 143–156. In Russian.

Spodina V. I. *Somaticheskij kod tradicionnoj kul'tury: pishhevaritel'naja i vydelitel'naja sistemy* [Somatic code of the traditional culture: digestive and secretory systems]. *Vestnik ugrovedenija* [Bulletin of Ugric studies]. 2014, № 4, pp. 124–130. In Russian.

Sjerpivo S. E. *Tematicheskij slovar' na temu: «Zhenskoe prostranstvo v kul'turogeneze neneckogo etnosa»* [The thematic dictionary on the subject: “Female space in culture genesis of the Nenets ethnos”]. *Nauchnyj Vestnik* [Scientific bulletin]. 2011, № 4 (73), pp. 17–22. In Russian.

Tagt os Sakv mahum potranyl-mōjtanyl. Rasskazy-skazki naroda Sos'vy-Sygvy [Stories fairy tales of the people of Sosvy-Sygva]. *Vyp. 1. Saly urnje ōjka mōjtyt. Skazki olenevoda* [Issue 1. Fairy tales reindeer breeder]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2001. 108 p. In Russian.

Taligina N. M. *Potustoronnie substancii cheloveka v predstavlenijah synskih hantov* [Otherworldly substances of the person in representations the Synskikh Khantys]. *Narody*



Severo-Zapadnoj Sibiri. Vyp. 6 [The People of Northwest Siberia. Issue 6]. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1998. pp. 42–48. In Russian.

Taligina N. M. *Cvetovaja klassifikacija u hantov* [The Khanty's color classification]. *Obskie ugry* [Ob Ugrians]. Tobol'sk; Omsk, 1999. pp. 197–199. In Russian.

Fjodorova E. G. *Zhertvennye zivotnye v kul'ture mansi* [Sacrificial animals in the culture of the Mansi]. *Tradicionnoe mirovozzrenie narodov Sibiri* [Traditional outlook of the people of Siberia]. Moscow, In-t jetnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaja Publ., 1996. pp. 130–155. In Russian.

Fol'klor nencev [Folklore of Nenets]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2001. 504 p. In Russian.

Hantyjsko-russkij slovar' (surgutskij dialekt) [Khanty-Russian dictionary (Surgut dialect)]. Surgut, Izd-vo SurGU Publ., 2006. 108 p. In Russian.

Civ'jan T. *Otnoshenie k sebe i svoemu telu v russkoj modeli mira* [The attitude towards oneself and one's body in the Russian model of the world]. *Telo v russkoj kul'ture* [The Body in the Russian culture]. Moscow, NLO Publ., 2005. pp. 38–48. In Russian.

Cukor A. *Zolotoj vek Pima* [The Golden Age of Pim]. Surgut, Severo-Sibirskoe regional'noe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1997. 144 p. In Russian.

Bachelard G. *L'eau et les rêves*. Librairie générale du livre. Paris, 1993. In English.

Karjalainen K. F. *Ostjakisches Wörterbuch*. Bearbeitet und herausgegeben von Y. H. Toivonen. I–II. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae X*. Suomalais-ugrilainen Seura. Helsinki, 1948. 1199 p. In English.

Received 09.08.2017

Spodina Victoriya Ivanovna,

Candidate of Sciences (History),

Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development

14a, ul. Mira, Khanty-Mansiysk, 628011, Russian Federation

e-mail: vspodina@mail.ru