Index П2454
podpiska. pochta.ru

ISSN 2218-1644

NORTH-EASTERN JOURNAL OF HUMANITIES

Scientific journal
Periodical
Published quarterly
2019, № 3 (28)

Founder
FSBIS Federal Research Centre «The Yakut Scientific Centre of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences» (FRC YaSC SB RAS)

Editorial Board:

Efremov N.N., editor-in-chief, Doctor in Philology (IHRISN SB RAS); *Boyakova S.I.*, deputy editor-in-chief, Doctor in History (IHRISN SB RAS); *Gogolev A.I.*, deputy editor-in-chief, Doctor in History, Professor (M.K. Ammosov NEFU); *Danilova N.I.*, deputy editor-in-chief, Doctor in Philology (IHRISN SB RAS); *Vasilieva N.M.*, executive secretary, Candidate in Philology (IHRISN SB RAS); *Antonov E.P.*, Candidate in History (IHRISN SB RAS); *Burtsev A.A.*, Doctor in Philology, Professor (M.K. Ammosov NEFU); *Burykin A.A.,* Doctor in Philology, Doctor in History, (ILS RAS, St. Petersburg); *Vinokurova D.M.*, Candidate in Sociology (M.K. Ammosov NEFU); *Gabysheva L.L.*, Doctor in Philology (M.K. Ammosov NEFU); *Dmitrieva E.N.*, Doctor in Philology, Professor (M.K. Ammosov NEFU); *Ignatieva V.B.*, Candidate in History (IHRISN SB RAS); *Illarionov V.V.,* Doctor in Philology, Doctor in History, Professor (M.K. Ammosov, NEFU); *Larionova A.S.*, Doctor of Arts (IHRISN SB RAS); *Melnichuk O.A.*, Doctor in Philology (M.K. Ammosov NEFU); *Petrov A.A.,* Doctor in Philology, Professor (A. Herzen RSPU, St. Petersburg); *Pokatilova N.V.,* Doctor in Philology (IHRISN SB RAS); *Popova N.I.*, Candidate in Philology (IHRISN SB RAS); *Romanova E.N.*, Doctor in History (IHRISN SB RAS); *Romanova L.N.*, Candidate in Philology (IHRISN SB RAS); *Sivtseva S.I.,* Doctor in History (M.K. Ammosov NEFU); *Sivtseva-Maksimova P.V., Doctor in Philology, Professor* (M.K. Ammosov NEFU); *Struchkova N.A.*, Candidate in History (M.K. Ammosov NEFU); *Filippov G.G.*, Doctor in Philology, Professor (M.K. Ammosov NEFU), *Khazankovich U.G.*, Doctor in Philology (M.K. Ammosov NEFU).

© FRC YaSC SB RAS, 2019

Индекс П2454
podpiska. pochta.ru

ISSN 2218-1644

СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Периодическое издание
Выходит четыре раза в год
2019, № 3 (28)

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В
Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
базу данных (БД) Европейского индекса цитирования в гуманитарных науках (ERIH PLUS)

Учредитель:
ФГБУН Федеральный исследовательский центр
«Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук»

Редколлегия:

Ефремов Н.Н., гл. редактор, д. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Боякова С.И*., зам. гл. редактора, д. и. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Гоголев А.И*., зам. гл. редактора, д. и. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Данилова Н.И*., зам. гл. редактора, д. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Васильева Н.М.*, отв. секретарь, к. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Антонов Е.П*., к. и. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Бурцев А.А*., д. ф. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Бурыкин А.А.,* д. ф. н., д. и. н. (ИЛИ РАН, г. Санкт-Петербург); *Винокурова Д.М*., к. социол. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Габышева Л.Л*., д. ф. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Дмитриева Е.Н*., д. ф. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Игнатьева В.Б*., к. и. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Илларионов В.В*., д. ф. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Ларионова А.С*., д. иск. (ИГИиПМНС СО РАН); *Мельничук О.А*., д. ф. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Петров А.А.,* д. ф. н., проф. (РГПУ им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург); *Покатилова Н.В*., д. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Попова Н.И*., к. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН), *Романова Е.Н.*, д. и. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Романова Л.Н*., к. ф. н. (ИГИиПМНС СО РАН); *Сивцева С.И.,* д. и. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Сивцева-Максимова П.В*., д. ф. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Стручкова Н.А*., к. и. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Филиппов Г.Г*., д. ф. н., проф. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Хазанкович Ю.Г.*, д. ф. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова).

© ФИЦ ЯНЦ СО РАН, 2019

Editorial Council:

Alexeev A.N., Chairperson, Doctor in History, Professor (IHRISN SB RAS); *Anikin A.E.*, Doctor in Philology, Professor, Acad. RAS (IPh SB RAS, Novosibirsk); *Argounova-Low T.I.*, Doctor in Anthropology (University of Aberdeen, Aberdeen, UK); *Balash D.B.*, Doctor in Ethnology, Professor (Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Hungary); *Bakhtikireeva U.M.*, Doctor in Philology, Professor (PFUR, Moscow); *Golovnev A.V.*, Doctor in History, Professor, Corresponding Member of RAS (MAE (Kunstkamera) named after Peter the Great, St. Petersburg); *Derevyanko A.P.*, Doctor in History, Professor, Acad. RAS (IAE SB RAS, Novosibirsk); *Zhamsaranova R.G.*, Doctor in Philology(Transbaikal SU, Chita); *Karoly L.*, Dr., Professor (University of Gutenberg, Mainz, Germany); *Kuzmina E.N.*, Doctor in Philology, Professor (IPh SB RAS, Novosibirsk); *Nevskaya I.A.*, Doctor in Philology (ITS, Frankfurt am Main, Germany); *Takakura H.*, Dr., Professor (University Tohoku, Japan); *Shirobokova N.N.*, Doctor in Philology, Professor (IPh SB RAS, Novosibirsk); *Shishkin V.I.*, Doctor in History, Professor (IH SB RAS, Novosibirsk).

Executive editor *N.M. Vasilieva*

Editors: *M.V. Khorchoeva*
English text: *N.I. Vinokurova*
Page-proofs: *C.D. Okhlopkova*

ISSN 2218-1644

Редакционный совет:

Алексеев А.Н., председатель, д. и. н., проф. (ИГИиПМНС СО РАН); *Аникин А.Е*, д. ф. н., проф., акад. РАН (ИФ СО РАН, г. Новосибирск); *Аргунова-Лоу Т.И.*, д-р (Абердинский университет, г. Абердин, Великобритания); *Балаш Д.Б.*, д-р, проф. (Институт этнологии Венгерской АН, г. Будапешт, Венгрия); *Бахтикиреева У.М.*, д. ф. н., проф. (РУДН, г. Москва); *Головнев А.В.*, д. и. н., проф., чл.-корр. РАН (МАиЭ (Кунсткамера) им. Петра Великого РАН, г. Санкт-Петербург); *Деревянко А.П.*, д. и. н., проф., акад. РАН (ИАиЭ СО РАН, г. Новосибирск); *Жамсаранова Р.Г.*, д. ф. н. (ЗабГУ, г. Чита); *Каролі Л.*, д-р, проф. (Университет им. Гутенберга, г. Майнц, Германия); *Кузьмина Е.Н.*, д. ф. н., проф. (ИФ СО РАН, г. Новосибирск); *Невская И.А.*, д. ф. н. (Институт тюркологии, г. Франкфурт-на-Майне, Германия); *Такакура Х.,* д-р, проф. (Университет Тохоку, Япония); *Широбокова Н.Н.,* д. ф. н., проф. (ИФ СО РАН, г. Новосибирск); *Шишкин В.И.*, д. и. н., проф. (ИИ СО РАН, г. Новосибирск).

Ответственный за выпуск *Н.М. Васильева*

Редактор: *М.В. Хорчоева*
Английский текст: *Н.И. Винокурова*
Верстка: *С.Д. Охлопкова*

© ФИЦ ЯНЦ СО РАН, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

История и археология

Алексеева С.А. Этнография дороги: культура путешествия северных тунгусов (традиционные модели и коммуникативные стратегии) 8

Варавина Г.Н. Водная этика коренных народов Якутии: повседневные и сакральные практики (на примере эвенов) 14

Давыдова Е.А. Пищевые тайны оленеводов и охотников Чукотки 19

Жукова Л.Н. Кросскультурные контакты в древней истории юкагирского народа 26

Сулейманов А.А. Социально-экономическая и этнокультурная ситуация в местах проживания коренных малочисленных народов Севера Якутии в 50-е гг. XX в. (по материалам исследований Академии наук СССР) 40

Ушницкий В.В. Участие монгольского компонента в формировании этнокультурного ландшафта Якутии 46

Данилова Н.К. Сакральный ландшафт: ментальный образ Горы у северных якутов 55

Васильев В.Е. Личность шамана как «колдуна» или «жреца»: рассказы саха Средней Колымы о своих предках-шаманах 62

Языкознание

Семенов Н.А. Этимология якутского слова *кудай*: заимствование из персидского языка? 70

Шарипбай А.А., Ниязова Р.С., Туребаева Р.Д., Разахова Б.Ш., Кудубаева С.А. Компетентностный подход к разработке образовательной программы по вычислительной лингвистике 77

Васильева Н.М. Современные тенденции в соблюдении орфографических норм якутского литературного языка 86

Аммосова И.В. Звукоподражательная лексика как национальная специфика языка и её подача в «Большом толковом словаре якутского языка» 92

Литературоведение и фольклористика

Мельничук О.А. Стратегии дискурса магического реализма в романе Бориса Виана «Пена дней» (Boris Vian «L'écume des jours») 99

Хазанкович Ю.Г. Повесть Ю. Рытхэу «Когда киты уходят»: от мифа к сказке 107

Жулева А.С. Мифологемы в ненецкой поэзии 117

Сведения об авторах 123

Требования к оформлению статей, представляемых в редакцию журнала «Северо-Восточный гуманитарный вестник» 126

CONTENTS

Historical sciences

Alekseeva S.A. Ethnography of the road: travel culture of the northern Tungus (traditional models and communication strategies) 8

Varavina G.N. Water ethics of the indigenous peoples of Yakutia: everyday and sacred practices (on the example of Evens) 14

Davydova E.A. Food secrets of reindeer herders and hunters of Chukotka 19

Zhukova L.N. Cross-cultural contacts in the ancient history of the Yukaghir people 26

Suleymanov A.A. Socio-economic and ethnocultural situation in the places of residence of the indigenous peoples of the North of Yakutia in the 1950s (based on research from the USSR Academy of Sciences) 40

Ushnitsky V.V. The participation of the Mongolian component in the formation of the ethnocultural landscape of Yakutia 46

Danilova N.K. Sacral landscape: mental image of the Mountain at the northern Yakuts 55

Vasiliev V.E. The personality of the shaman as a “sorcerer” or “priest”: stories of the Sakha of the Middle Kolyma about their shaman ancestors 62

Linguistics

Semenov N.A. The etymology of the Yakut word kudai: borrowing from the Persian language? 70

Sharipbai A.A., Niyazova R.S., Turebaeva R.D., Razakhova B.Sh., Kudubaeva S.A. Competency-based approach to the development of an educational program in computational linguistics 77

Vasilieva N.M. Current trends in the observance of spelling standards of the Yakut literary language..... 86

Ammosova I.V. Onomatopoeic vocabulary as the national specificity of the language and its presentation in the "Large explanatory dictionary of the Yakut language" 92

Literary studies and folklore studies

Melnichuk O.A. Discourse strategies of magical realism in Boris Vian's L'écume des jours (Foam of Days)..... 99

Khazankovich Yu.G. Yu. Rytkheu “When the whales leave”: from myth to fairy tale 107

Zhuleva A.S. Mythologems in Nenets poetry 117

Information about authors 123

The manuscripts rules 126

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

С.А. Алексеева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.01
УДК 394(=512.211)

Этнография дороги: культура путешествия северных тунгусов (традиционные модели и коммуникативные стратегии)

В статье приведены основные результаты исследования этнографии дороги как отдельной и специфической сферы этнической традиции тунгусов на основе использования комплексного подхода в освещении геокультуры периферийных этнолокальных групп северных тунгусов (эвенов и эвенков). В фокусе исследовательского внимания – культура дороги как комплекс обычаев, норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, связанных непосредственно с передвижениями – достаточно новое, успешно развивающееся направление исследований в российской этнологии и социальной антропологии. Нами был проанализирован «дорожный язык» традиционного этикета тунгусов. Собранный в полевых условиях у эвенов Якутии и быстринских эвенов Камчатки фактический материал показал, что коммуникативный код реализуется через путевые стратегии северных кочевников. Реконструированы коммуникативные нормы, определяющие поведение на дороге, включающие как мифоритуальную традицию – символику и атрибутику, т.е. знаковые элементы культуры дороги (маркированные локусы и моменты времени, значимые предметы и т.д.), так и соционормативную – статусы и нормы поведения дорожных людей. Выявлено, что дорожные нормы тунгусов в основе своей были сгруппированы вокруг образов сверхъестественного, наблюдается тесное переплетение мифологических представлений с рациональными знаниями и практическим опытом. Охарактеризована методологическая и теоретическая база исследования.

Ключевые слова: тунгусы, Север, геокультура, этнография дороги, символическая коммуникация, этикет, социальная регуляция, сакральное и профанное пространство

Исследование посвящено этнографии дороги как особой области исследований, дорожной культуре/традиционной культуре путешествия как отдельной и специфической сфере этнической традиции тунгусов – достаточно новому, успешно развивающемуся направлению исследований в российской этнологии и социальной антропологии. В целом, под «культурой дороги» мы подразумеваем комплекс этнических традиций – обычаев, норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, связанных непосредственно с передвижениями: это материальная культура (дорожная одежда и снаряжение, пища, средства передвижения), но рассматриваем ее постольку, поскольку они опосредовали дорожные взаимодействия и заключали в себе некоторые правила поведения, духовная (обряды, обычаи и представления) и соционормативная (статусы и нормы поведения дорожных людей).

Среди основоположников этого нового направления следует в первую очередь назвать Т.Б. Щепанскую, представившую культуру дороги как целостную систему материальных, духовных и соционормативных элементов [Щепанская, 2003], А.В. Головнева – автора концепции антропологии движения, предложившего новый взгляд на динамику мотивации в истории, в том числе в истории освоения пространства Евразии [Головнев, 2004].

© *Алексеева С.А., 2019*

А.В. Матвеев на примере отдельных народов (русских, казахов, сибирских татар) рассмотрел традиции населения региона, связанные с передвижением по сухопутным коммуникациям в XVIII – первой трети XX в. [Матвеев, 2012]. В качестве теоретического труда по материальной составляющей дорожной культуры следует упомянуть исследование сухопутных коммуникаций и скользящего транспорта у русских М.И. Васильева [2007]. Результаты исследования культуры дороги в традиции монгольских народов были представлены бурятскими коллегами Б.З. Банзатовым, Д.А. Николаевой, М.М. Содномпиловой, О.А. Шагландовой [Банзатов, Николаева, Содномпилова, Шагланова, 2008] в коллективной монографии. Мифологему пути-дороги: символику, образ, путника проанализировала Е.Н. Романова [1997]. Н.К. Даниловой выявлены значения пути/дороги в контексте пространственных отношений и дана ее интерпретация как коммуникативной единицы между освоенным и неосвоенным пространствами, природным и культурным мирами [Данилова, 2011]. Мотив дороги в традиционной картине мира якутов также был рассмотрен Н.А. Стручковой [2015, с. 134–136].

Необходимо отметить, что дорожная культура, этнография дороги не становились объектом специального исследования в отечественном тунгусоведении. Однако нельзя говорить о том, что дорога полностью выпала из точки зрения этнографов, поскольку отдельные элементы находили отражение в трудах современных этнографов, например, в трудах Н.В. Ермоловой [1995, с. 193–210], Е.К. Алексеевой [2003] были рассмотрены традиционные средства передвижения у народов Северо-Востока России. Предпринятое нами данное актуальное исследование призвано восполнить существующую лакуну в изучении культуры дороги северных тунгусов.

Методология и методика исследования. Говоря о геокультурном пространстве, в частности, об этнографии дороги, мы используем термины, принятые в рамках теории гуманитарной (*имажинальной*) географии, развивающейся на пересечении и взаимодействии многих естественных и гуманитарных наук. Основным понятием гуманитарной географии – «*humangeograthy*» – является система геокультурных образов (знаков, символов, архетипов и стереотипов), характеризующих какую-либо определенную территорию.

Геокультура – настолько емкое понятие, что даже его предварительный анализ требует введения нескольких других понятий и их достаточно четкого определения[1]. Геокультурное пространство – система устойчивых культурных реалий и представлений на определенной территории, формирующихся в результате сосуществования, переплетения, взаимодействия, столкновения различных вероисповеданий, культурных традиций и норм, ценностных установок, глубинных психологических структур восприятия и функционирования картин мира. Это информационно-семантическая форма существования культур. По В.Н. Стрелецкому, «Геокультурное пространство может рассматриваться в двух разных аспектах: 1) исследование культуры в географическом пространстве (пространственная дифференциация элементов культуры – как артефактов, так и ментифактов, их выраженность в ландшафте и связь с географической средой, а также процессы и результаты пространственной самоорганизации целых культурных комплексов и их носителей – общностей людей со сложившимися, надбиологически выработанными, устойчивыми стереотипами мышления и поведения); 2) исследование географического пространства в культуре (выявление специфических атрибутов, характеризующих представления о географическом пространстве в разных культурах и культурных контекстах, дескрипция и сопоставление образов различных местностей и территорий, исследование отношения местных сообществ к той природной и социальной среде, в которых они живут)» [Стрелецкий, 2005, с. 330–332].

В данном проекте одним из важных аспектов является изучение коммуникативной практики тунгусов, поскольку известно, что образцы символических средств коммуникации, взаимодействий и практик существенным образом различаются у разных этнических групп.

В качестве методологической основы исследования в настоящей работе принимается концепция семиосферы Ю.М. Лотмана, пони-

[1] Впервые это понятие в современных социальных науках стало активно использоваться И. Валлерстайном (см. Wallerstain I. Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System. CambridgeUniversityPress, 1991.

маемой как «семиотическое пространство, в котором взаимодействуют соответствующие знаковые системы» [Лотман, 2002]. С данной концепцией может быть сопоставлена трактовка культуры К. Гирца – как «исторически передаваемой системы значений, воплощённых в символах, системы унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют, развивают своё знание о жизни и отношение к ней» и «как система контрольных механизмов – планов, средств, правил, инструкций как программы – для контроля за поведением» [Гирц, 2004]. Символы для Гирца – это не таинственные, ненаблюдаемые образования, а скорее, ткань каждодневной коммуникации. В своей работе «Интерпретация культур» он обосновал понятия «насыщенного» (толстого) и «ненасыщенного» (тонкого) описания. Поскольку в процессе изучения отдаленной исторической эпохи или другой культуры интерпретация поведенческих поступков, норм, жестов становится проблематичной, исследователям необходимо обращаться к культурному коду, к реальным обстоятельствам взаимодействия, позволяющим выяснить значение действий и поступков, т.е. применение «понимающего» подхода – описания должны быть выполнены с точки зрения самого носителя изучаемой культуры.

Методология исследования основана на геокультурном и цивилизационном принципах, признающих общую историческую закономерность развития всех культур. Теоретическая база основана на трудах А.К. Байбурина, А.Л. Топоркова [1990], А.В. Головнева [2004], Д.Н. Замятина [2006], В.Н. Стрелецкого [2005] и др.

Методологической основой исследования также служат труды, в которых под коммуникативным поведением понимается вербальное и невербальное поведение группы лиц или личности в процессе общения, регулируемое нормами общения конкретного социума. В исследовании используются когнитивно-семантические методы, методы этноисторического и структурно-функционального анализа, а также такие этнографические методы, как «включенное наблюдение» и «глубинное интервью».

В исследовании научному анализу был подвергнут «дорожный язык» этикета тунгусов. Так, собранный нами в полевых условиях у эвенов Якутии и быстринских эвенов Камчатки фактический материал показывает, что коммуникативный код реализуется через путевые стратегии северных кочевников (дорога как коммуникация/дорожная коммуникация). Реконструированы коммуникативные нормы, определяющие поведение на дороге, включающие как мифоритуальную традицию – символику и атрибутику, т.е. знаковые элементы культуры дороги (маркированные локусы и моменты времени, значимые предметы и т.д.), так и соционормативную – статусы и нормы поведения дорожных людей. Эти две составляющие – мифоритуальную и соционормативную – мы рассматриваем как два уровня (знаковый и социальный) единой системы социальной регуляции. В данной статье упор сделан на соционормативную составляющую дорожной культуры.

В исследовании дорога рассмотрена нами как сюжетно организованный текст, в котором зафиксированы такие коммуникативные стратегии, как избегание (запреты речевого, шире – шумового поведения в пути), характерные для дороги невербальные средства общения (звуки, дистанционная коммуникация), изучены представления и символы социальной регуляции (поведение, взаимодействия, отношения) в рамках конструктивистского подхода в социальной антропологии. Первой в ряду дорожных коммуникативных стратегий мы рассматриваем стратегию избегания. В ряду правил избегания можно выделить запреты в области речевого, шире – шумового поведения в пути, например, запрет громко разговаривать или кричать.

Далее нами в работе проанализирована система социальной регуляции в дороге: стереотипы и нормы поведения (пространственный, предметный, витальный), представления, символические системы, которые определяли эти стереотипы и нормы. Необходимо подчеркнуть, что специфика социальной регуляции в дороге состоит в том, что здесь неэффективны существующие механизмы социального давления и контроля, поскольку в дороге актуальны формы дистанционного управления.

Так, одним из важных выводов нашего исследования является то, что коммуникация осуществляется на расстоянии – дистанционная коммуникация (без непосредственного контакта сторон, когда источник и адресат информации разделены как пространственным, так и временным промежутком), например, даже если охотники, оленеводы находятся да-

леко друг от друга, они вступают в коммуникацию – оставляют знаки, жерди (эв. илуму) остаются на местах кочевания (визуальные средства невербальной коммуникации – метки), также до сих пор сохраняется традиция оставления в охотничьих избушках/заимках запаса еды, дров. Весьма примечателен в этом плане произошедший в 2018 г. случай с семьей Туприных, которые, заблудившись в анабарской тундре Якутии, сумели выжить только благодаря этому традиционному северному обычаю оставления съестных припасов будущим путникам.

Определено, что нормы социального поведения зависят от статуса взаимодействующих людей, определение статуса – идентификация человека в дороге происходит в ситуации встречи. Вместе с нормами, стереотипами и другими формами социальной регуляции поведения в дороге утрачивается и социальный статус. Дорога служит местом и средством социального конструирования статуса человека в новом для него сообществе, поскольку в дороге статус человека создается как бы с нуля, без учета его предшествующих заслуг. Дорожная коммуникация строится на основании других идентификаций путника, культурные образцы которых можно обнаружить как в фольклоре, так и в нарративах о дорожной встрече. Статусы путника связаны с восприятием самой дороги, символикой дорожного пространства. Нами были определены три системы маркировки дороги: система «опасных» мест, сакральных мест и система придорожных жилищ (те же охотничьи избушки). Каждая из этих систем предполагала особые правила поведения, формы взаимодействий, сценарии встречи. Говоря о визуальных средствах коммуникации, также следует упомянуть и о символике одежды, роли ее в определении статуса встречного/путника. Дорожные нормы и стереотипы поведения могут быть выражены в форме прямых предписаний (правил, запретов), заданы в виде культурных образцов, а иногда не иметь явного выражения, бытуя в форме общепринятых стереотипов поведения.

Здесь необходимо особо подчеркнуть, что сакральное и профанное пространство очень тесно переплетены в кочевом обществе эвенов и эвенков. Места памяти, связанные с сакральным и профанным пространством, по теории культурной памяти Яна Ассмана [2004] – кочевые стойбища, места встреч эвенов, были насыщены символами и образами сверхъестественного, наблюдается глубинная взаимосвязь этноса и освоенного им/порождающего его пространства, которая может выражаться в сакральных категориях. Дорожные нормы тунгусов в основе своей были сгруппированы вокруг образов сверхъестественного, т.е. поведение путника строилось по правилам коммуникации как взаимодействие с реальным и невидимым партнером (духами местности). Влияние дороги на поведение путника зависело от статуса этого пространственного локуса, в рамках дороги выделялись точки/участки, имевшие особый статус сакральных/опасных. С каждым из этих статусов были связаны определенные стереотипы и нормы поведения. В дорожной культуре/традиционной культуре путешествий были тесно переплетены мифологические представления с рациональными знаниями и практическим опытом.

В целом, дорожные нормы мы условно подразделяем на витальные (репродуктивные, пищевые и прочие), материальные (предметное поведение) и коммуникативные, однако следует отметить их тесную переплетенность между собой.

Передвижение тунгусов по местности в большой степени обусловлено особенностями их традиционной хозяйственной деятельности. Наиболее масштабные пространственные перемещения совершаются горно-таежными и тундровыми оленеводами. Кроме перекочевок вслед за стадами оленей, с привязкой маршрута к определенному сезону и его повторяемостью из года в год, осуществляются и специальные дальние поездки протяженностью в несколько сотен и более километров. Это может быть визит к родственникам и знакомым, на охоту и рыбалку и т.д. Нередко в одной поездке совмещается сразу несколько целей, в особенности это касается дальних выездов. Для оленеводов в силу их кочевого образа жизни дальние поездки хотя и имеют значение серьезного мероприятия, но не являются чем-то экстраординарным и необычным.

Вот что пишет об этом доктор антропологии Сорбонны Александра Лаврилье: «Кроме кочеваний и сезонных перемещений эвенки ездят на оленях на места охоты и рыбной ловли. Тогда каждый охотник выбирает пару оленей для запряжки в нарты и одного верхового оленя, на которого он надевает верховое седло и

которого он привязывает за нартой. Так, следуя по "дорогам", он сможет быстро достичь "зоны дичи". Затем, найдя след дичи, он привязывает свои нарты на краю тропы и едет верхом на олене за дичью по бездорожью в глубь густого леса. Кроме того, чтобы купить пищевые припасы, эвенки-кочевники должны дватри раза в год ездить в поселок, который находится в 200-300 км от их стойбища. Таким образом, именно мужчины перемещаются больше всех и, согласно моим подсчетам, при всех своих вместе взятых перемещениях, на олене или пешком, мужчины-эвенки проходят и проезжают за год в среднем около 2000 км. Остальные члены нуклеарной семьи проходят или проезжают до 1000 км» [Лаврилье, 2010, с. 115–132].

Лаврилье приводит также очень интересные сведения из собственного опыта кочевания в амурской тайге «…изредка встречаются люди с изобретательным умом и обладающие высоким статусом: они умеют открывать новые пути и новые территории, прорубая топором в лесу более короткие пути, чем обычные кочевые дороги. Если этот путь нравится другим кочевникам, он вскоре станет новой регулярной дорогой. Путешествуя по тайге, я часто слышала упоминания имени человека или семейной группы, открывшей тот или иной путь. Более того, некоторые эвенки известны как любители открывать новые земли. Когда они могут дать себе небольшую передышку в охоте и оленеводстве, они отправляются в дальнее путешествие, чтобы, по их собственным словам, "увидеть то, что за горизонтом". Они уходят на несколько месяцев, следуют по течению рек, не зная, какой тип местности найдут. Они ищут новые "годовые круги кочевания". Понятно, почему эвенки так стараются узнать и передать из поколения в поколение знание гидрографической сети в ареале, который существенно превышает пути их кочеваний.

Итак, отметим в культуре эвенков эту страсть к познанию пространства, существенно превосходящего то, которое используется ими непосредственно, и важность для них передачи этого знания из поколения в поколение. Таким образом, эвенки не рассматривают окружающий мир как пространство, ограниченное только их собственными территориями кочевания, как будто для них необходимо сохранить, хотя бы мысленно, свободу передвижений в пространстве» [Там же, 2010, с. 115–132].

Эвены-оленеводы, круглогодично ведущие кочевой образ жизни, до сих пор используют некоторые старые поселения как сезонные стоянки. Х. Такакура, проводивший исследование среди саккырырских эвенов, насчитал, что количество стоянок на одну бригаду составляет 15–16, а в год бригада проходит около 340 км [Takakura, 2004, p. 43–70].

На основании вышесказанного выявлено, что коммуникативный код реализуется через путевые стратегии северных кочевников-тунгусов, так, нами реконструированы коммуникативные нормы, определяющие поведение на дороге, включающие как мифоритуальную традицию – символику и атрибутику, т.е. знаковые элементы культуры дороги (маркированные локусы и моменты времени, значимые предметы и т.д.), так и соционормативную – статусы и нормы поведения дорожных людей. Дорога рассмотрена нами как сюжетно организованный текст, в котором зафиксированы такие коммуникативные стратегии, как избегание (запреты речевого, шире – шумового поведения в пути), характерные для дороги невербальные средства общения (звуки, дистанционная коммуникация), изучены представления и символы социальной регуляции (поведение, взаимодействия, отношения).

Одним из важных выводов нашего исследования является то, что коммуникация осуществляется и дистанционно, например, даже если охотники, оленеводы/коневоды находятся далеко друг от друга, они вступают в коммуникацию – оставляют определенные знаки, метки, жерди, которые остаются на местах кочевания, привалов, охотничьих угодий и пр. Все эти виды невербальной коммуникации неукоснительно сохраняются и выполняются до сих пор у народов Якутии.

Литература

Алексеева Е.К. Очерки по материальной культуре эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 2003. – 158 с.

Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – (Studiahistorica).

Банзатов Б.З., Николаева Д.А., Содномпилова М.М., Шагланова О.А. Пространство в

традиционной культуре монгольских народов. – М.: Восточная литература, 2008. – 341 с.

Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л.: Наука, 1990. – 165 с.

Васильев М.И. Русские сани: историко-этнографическое исследование. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2007. – 364 с.

Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.– 560 с.

Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: НПМП «Волот»; УрО РАН, 2004. – 344 с.

Данилова Н.К. Традиционное жилище народа саха: Пространство. Дом. Ритуал. – Новосибирск: ГЕО, 2011. – 122 с.

Ермолова Н.В. Традиционные средства передвижения у народов Севера Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI в. – СПб.: Наука, 1995. – С. 193–210.

Замятин Д.Н. Культура и пространство: Моделирование географических образов. – М.: Знак, 2006. – 488 с.

Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академ. проект, 2002. – 544 с.

Лаврилье А. Ориентация по рекам у эвенков юго-востока Сибири. Система пространственной, социальной и ритуальной ориентации // Этнографическое обозрение. – 2010. – №6. – С. 115–132.

Матвеев А.В. Традиционная культура путешествия населения Среднего Приртышья (XIX – первая треть XX в.). – Омск: Наука, 2012. – 196 с.

Романова Е.Н. Люди солнечных лучей, с поводьями за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). – М.: Координационно-метод. центр Инст. этнологии и антропологии РАН, 1997. – 200 с.

Стрелецкий В.Н. Геопространство в культурной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 2. – М.: Институт Наследия, 2005. – С. 330–332.

Стручкова Н.А. Мотив дороги в традиционной картине мира якутов // Теория и практика общественного развития. – 2015. – №3. – С. 134–136.

Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.

Takakura H. Gathering and Releasing Animals: Reindeer Herd Control Activities of the Indigenous Peoples of the Verkhoyansky Region, Siberia // Bulletin of the National Museum of Ethnology. 2004. Vol. 29, no. 1. P. 43–70.

S.A. Alekseeva

Ethnography of the road: travel culture of the northern Tungus (traditional models and communication strategies)

The article presents the main results of the study of the Ethnography of the road as a separate and specific sphere of the ethnic tradition of the Tungus on the basis of an integrated approach in the coverage of the geoculture of the peripheral ethno-local groups of the Evensof Yakutia and Enens of Kamchatka).The focus of the research attention is the culture of the road as a set of customs, norms of behavior, material attributes and representations associated with direct movements - a fairly new, successfully developing area of research in Russian Ethnology and social anthropology. We have analyzed the "road language" of traditional Tungus etiquette. The actual material collected in the field from the Tungus of Yakutia showed that the communicative code is implemented through the travel strategies of the Northern nomads. The communicative norms defining behavior on the road are reconstructed, including both the mythical tradition – symbolism and attributes – i.e. the sign elements of the road culture (marked loci and moments of time, significant objects, etc.), and the socionormative - the statuses and norms of behavior of road people. It is revealed that the road rules of the Tungus were basically grouped around the images of the supernatural, there is a close interweaving of mythological ideas with rational knowledge and practical experience. The methodological and theoretical base of the research is characterized.

Keywords: Tungus, North, geoculture, ethnography of the road, symbolic communication, etiquette, social regulation, sacred and profane space

Г.Н. Варавина

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.02
УДК 3983(=512.211)(571.56)

Водная этика коренных народов Якутии: повседневные и сакральные практики (на примере эвенов)

В статье на основе полевых материалов освещены этические нормы, установки и отношения коренных народов Якутии, связанные с водным ландшафтом. Этические нормы, связанные с водными пространствами, являются одними из самых важных составляющих жизнедеятельности и культуры коренных народов и соотносятся с общими этическими правилами взаимодействия с окружающей средой. Веками выработанные установки и нормы экологической этики выступают как символическая коммуникация освоения водных пространств. Важное место в космогонических представлениях занимала вода. Символизм воды как переходного состояния объясняет большое количество мифологических и фольклорных сюжетов. В тунгусской мифологии река выступает в качестве некоего «стержня» Вселенной, мирового пути, пронизывающего все три мира. По мифологии тунгусов, на западе начинается шаманская река, которая выступает эквивалентом мирового дерева; западный ориентир в пространстве занимал важное место, а также и в мифологии, так как там расположен загробный мир. Необходимо отметить, что традиционное мировоззрение коренных народов Якутии формировалось в тесной связи с окружающей его экологической системой. Ритуально-мифологический практикум показывает, что водная экосистема остается доминантным символом пространства, где строятся знания, отношения и этика коренных народов. Эти локальные верования и знания до сих пор сохраняются в повседневной и сакральной практике коренных народов Якутии.

Ключевые слова: ландшафт, эвены, водная экосистема, традиционное мировоззрение, водная этика, символика, картина мира, ритуально-мифологический практикум

Этические нормы, связанные с водным ландшафтом, являются одними из самых важных составляющих жизнедеятельности и культуры коренных народов Якутии и соотносятся с общими этическими нормами взаимодействия с окружающей средой. Этика отношений человека с водными пространствами включает не только нравственные установки и правила, но и локальные верования и знания. Антропология отводит особое место изучению отношений коренных народов с водным ландшафтом. «Индигенное водное знание и его повседневное использование часто рассматриваются как арена, на которой представлены разнообразные этические установки, отношения и конфликты» [Давыдов, 2016, с. 129]. Как справедливо отмечает Н.К. Данилова, «духовный универсум, связанный с водными экосистемами, насыщен многогранной и полифоничной символикой. Вода выступает как доминантный символ пространства, поскольку именно она является основным ядром зарождения жизни. Символическое понимание водного ландшафта является одним из определяющих в формировании этнической картины мира коренных народов Якутии» [Данилова, 2015, с. 163]. Далее она пишет, что «река, являясь центром зарождения этноса и маркером-символом в механизме взаимодействия ландшафта и ментальности, … в мифоритуальном измерении определяет условные границы между мирами: живых и мертвых» [Данилова, 2015, с. 162].

Река осмысливается как «дорога в заданном направлении» – от истока к устью. По ее берегам – земная жизнь, а по дну – недоступная дорога в иной мир. Водная стихия ассоциируется с противоположным миром, поэтому погружение человека в воду меняет его состояние – если болен, то река унесет его болезнь, если здоров – то его здоровье. Как известно, река осмысливается как «граница миров». Переправиться через реку, а значит, пересечь ее течение, означает переход из одного мира в другой [Тадина, 2007, с. 155].

Особый интерес представляет мировоззренческий аспект вопроса на материалах тунгусов. В мифоритуальной традиции эвенов и эвенков река является одним из инвариантов «оси» Вселенной, пути, соединяющего верх-

© *Варавина Г.Н., 2019*

ний, средний и нижний миры. Важным мифологическим символом, элементом сакральной топографии Вселенной являлась космическая река, являвшаяся границей между миром людей и миром мертвых (мир предков). В мифологии народов Сибири и Севера космическая река выступает в качестве «мирового пути», некоего «стержня» Мироздания, пронизывающего верхний, средний и нижний миры. Как известно, речная космологическая система является частью самых архаичных представлений о Вселенной. Образ и символика реки (воды) весьма сложны и разнообразны. В целом мифологема воды в верованиях, культах, ритуалах народов Сибири и Севера играла огромную роль.

На основании работ Г.М. Василевич, А.Ф. Анисимова следует отметить, что представления о мифической гигантской реке были характерны для эвенков, расселенных между Енисеем и Леной, а также для некоторых из олекминских и забайкальских групп. По их воззрениям, истоки этой мифической реки находились в горах, выше гор (у некоторых – выше семи облаков) располагался верхний мир, а ниже устья – нижний мир. Гигантская воображаемая река именовалась эвенками *эндекит*, что означало букв. «место запрета», «место полного исчезновения» (от *энги* «нельзя», *энде* – «исчезнуть полностью») [Василевич, 1959, с. 170]. Необходимо отметить, что речная космологическая модель мироздания у эвенков очень сложная. Так, мифическая река *эндекит* считалась главной космической рекой шаманских религий. Наряду с ней существовали родовые шаманские реки. По представлениям эвенков, река *эндекит* имела много притоков – *долбони* (букв. «ночь»), которые являлись собственными реками шаманов, где помещались их духи-помощники. Притоки были связаны с земным миром через водовороты на реках, поэтому люди всегда обходили их. Ниже устья каждой шаманской реки на *эндекит* помещался мир мертвых соответствующего рода, души покойных сюда отвозил шаман (или его духи) [Василевич, 1975, с. 213].

Интересно отметить, что мифическая космическая река у эвенков также носила название *мумонги хото бира*, дословно: «водяная дорога-река» [Анисимов, 1959, с. 76]. Согласно их представлениям, по воображаемой реке *эндекит* шаман совершал свои мистические путешествия: по ней поднимался на небо за душой будущего ребенка (по просьбе бездетных пар) и по ней спускался в нижний мир, чтобы вступить в общение с духами предков, а также увезти душу покойного в мир мертвых. Во время путешествия по «дороге-реке» шаману помогали его духи-помощники, а его бубен представлялся лодкой. Следует отметить, что у некоторых народов Сибири и Севера могильный помост осмысливался как плот или лодка покойного. Например, как полагали эвенки, «на нем умерший поплывет по мифической родовой реке, направляясь к родовому поселению мертвецов – сородичей» [Анисимов, 1958, с. 58]. Название *мумонги хото бира* было зарегистрировано А.Ф. Анисимовым на катангском (подкаменно-тунгусском) диалекте. А название *эндекит* Г.М. Василевич зафиксировала в ербогаченском диалекте. В этом диалекте, по ее мнению, слово *эндекит* означало «мир мертвых», а также «главную шаманскую реку в подземном мире» [Василевич, 1934, с. 165]. С другой стороны, эвенкийское слово *энггун* означает «олень», а слово *энггэчи* – созвездие Плеяды [Василевич, 1940, с. 186].

Важно отметить, что исток космической реки, находившийся в верхнем мире, отождествлялся с рождением, так как мыслился местом обитания родовых душ *оми*, дающих начало рождению, появлению жизни. Устье же, соотносившееся с нижним миром, наоборот, ассоциировалось со смертью, с вечной темнотой, ночью и холодом. По мифической реке *эндекит* проходила граница между верхним и нижним мирами. В традиционном мировоззрении эвенов и эвенков мифическая космическая река, соединяющая все миры Вселенной, представлялась как шаманская «дорога-река». Каждый родовой шаман имел свою реку – *долбони*, а значит, свою особую «дорогу» в Мироздании. Таким образом, можно отметить, что земные реки продолжает мифическая река шаманов. Земная вода считается чистой, поэтому нельзя переправляться через реку тем, у кого не истек траурный год, а также перевозить умерших. Категорически запрещается участвовать в рыбалке человеку, его родным, родственникам, у которых траурный год, а также присутствовавшему недавно на похоронах, поминках; им запрещалось трогать орудия лова и т.д. В прошлом людей, у которых траурный год, относили к особой категории лиц – «грязные». Следует отметить, что на рыбалке никогда не участвовали «*киибэстэр*» –

люди, занимающиеся похоронными обрядами. По представлениям народов Якутии, присутствие такой категории лиц считалось осквернением чистоты воды: «грязь» покойника переносится на водоем, рыба умирает и т.д.

Итак, мы рассмотрели мировоззренческий аспект вопроса, далее рассмотрим обряды, связанные с водной этикой на материале изучения эвенов Якутии.

По территории Якутии протекает свыше 700 тысяч рек. Основной водной и транспортной артерией является река Лена, входящая в десятку крупнейших рек мира. Следует отметить, что река Лена является и одним из важных географических символов, представляющих региональный образ территории. Отождествление происхождения с «водным миром», возможно, означает, что в прошлом у предков народа саха, а также у эвенов, существовала высокоразвитая «водная мифология/культура». Так, в геоэтнической панораме Якутии река Лена и ее притоки – Вилюй и Оленек, северные реки – Яна, Колыма, Индигирка, Алдан являются природно-ландшафтной средой зарождения локальных культур и основным гидромаркером, формирующим национальную ментальность. В пространственно-временном континууме река выступает как мифический прародитель, источник жизни и культурообразующий феномен [Данилова, 2015, с. 162].

Как известно, по традиционным представлениям коренных народов Якутии, у любого места есть свой дух-хозяин, и с ним было необходимо поддерживать доброжелательные отношения. Так, считается, что у каждого ручья, озера и реки также есть свой дух-хозяин. Эвены называют духов-хозяев как якутским термином *иччи/ирчи/итчин/иччин* – «дух-хозяин», «владетель», «хозяин», «хранитель» и т.д., так и эвенскими в том же значении: *төөр муһонни* (дух земли), *мөө муһонни* (дух воды), *тов муһонни* (дух огня) и др. Основные способы отношений с духами-хозяевами – это подношение даров и словесные обращения-просьбы или обращения-благодарности. Река особо почитаема коренными народами Якутии и символизирует родину, поэтому выступает в образе матери или бабушки. Дух воды, реки у эвенов выступает в виде бабушки. Во время переправы через реку они всегда угощают духа воды чаем, оладьями, а также развешивают *дэлбургэ* между деревьями. *Дэлбургэ – салама* делали из подшейной шерсти оленя, веревку для *дэлбургэ* делали из *тигок* (*тигок* – своеобразное образование в виде шерстяного комка). В настоящее время *дэлбургэ – салама* делают из разноцветных ленточек материи (красного, синего, белого, желтого и т.д. цветов) [ПМА, 2015]. Как правило, подношение подарков всегда сопровождается словесными обращениями, просьбами.

Важно отметить, что речная долина осмысливается семейно-родовой территорией – родным краем, домом. Исследование показывает, что в календарной культуре эвенов Якутии особое место занимает водная этика. Так, центральным обрядом традиционных праздников эвенов является обряд кормления духа реки. Например, обязательной традицией на весенних праздниках аллаиховских эвенов является обряд «кормления Бабушки-реки Индигирки» (*Индигир Упэ*), где на берегу ставят угощения – оладьи с маслом, чай и т.д. [ПМА, 2010]. Во время праздников активно используют заклинания-благопожелания – *хиргэчэн* (*алгыс*). Вот один пример *хиргэчэн* эвенов, обращенного к духу реки, записанный В.Д. Лебедевым и В.И. Цинциус: «*Дух-хозяин именитой, шумной, прославленной моей реки… Если бы ты из свободно гуляющего богатства пустил бы в нашу вершу хоть одного малька, мы чрезвычайно обрадовались бы*» [История и культура эвенов, 1997, с. 119]. Следует отметить, что весной, когда река вскрывается от льда, нужно плеснуть в воду молоко или сметану, а также положить сливочное масло с оладьями. Этот обычай сохраняется у всех коренных народов Якутии по настоящее время. Так, момские эвены, когда река вскроется, угощали дух реки оленьим молоком из ложки, сделанной из рога снежного барана – *копенгэ* (три ложки молока). «При этом мысленно желали или шептали о том, чтобы у реки вода была чистой и водилось много рыбы» [Бокова, 2011, с. 28]. У аллаиховских эвенов весной или в начале лета старейшины проводят особый «обряд Бабушке-реке (*Индигир Упэ*), так как после долгого ледостава река только очистилась от глыбы льда, появились первые уловы рыбы. Почтительно обращаясь к Бабушке-реке, просили благополучие, хороший улов. На берегу ставили угощения – оладьи с маслом, чай и т.д.» [ПМА, 2010]. Аналогичный обряд, который называется «Обряд

встречи первой воды», во время которого кормят духа реки (рисунок), несколько лет назад возродили ламунхинские эвены (группа эвенов, проживающая в пос. Себян-Кюель Кобяйского района) [ПМА, 2019].

Обряд встречи первой воды. Ламунхинские эвены, пос. Себян-Кюель Кобяйского района, 2019 г. Фото З.А. Степановой

Как было указано выше, в календарно-праздничной культуре эвенов особое место занимает водная этика. У эвенов, проживающих в тундровой зоне и занимающихся в основном рыболовством, ежегодно весной проводился «Праздник первой рыбы». Этот праздник в настоящее время частично сохраняется у аллаиховских и усть-янских эвенов. Основным символическим моментом на этом празднике является ритуал кормления огня, так как дух огня выступал «посредником» между людьми и духами [Там же]. «Огонь в обрядах служил средством (буквально: «горлом» – *куомэйдээн*) для передачи жертвенного угощения. Поскольку огню приписывались различные благотворные функции: производящие, очистительные, исцеляющие и т.д., то жертвоприношения божествам и духам совершались только через огонь» [Романова, 1994, с. 102]. Накануне праздника готовят ритуальную пищу для кормления духов. В качестве ритуальной пищи обильно используют сало, что тоже имеет символический смысл. Следует отметить, что именно масло – *имдон* (жир, сало животных, птиц и т.д.) издревле считалось наиболее питательной пищей и к тому же особо угодной огню, переносчику жертв [Алексеев, 2003, с. 80]. На празднике устраивается богатое угощение для всех присутствующих. Следует отметить, что этот момент имеет также символическое значение: предполагается, что чем обильнее будет угощение, тем весь год будет без бед. Из этой богатой ритуальной пищи каждый участник праздника должен получить свой пай для блага жизни всего рода. Интересно отметить, по материалам Т.И. Петровой, что у сибирских эвенков в конце сентября устраивали родовое моление водяному духу (*temun*). «В молитве, обращенной к водяному духу, испрашивается удача в рыбной ловле на новый год, а в молитве к *севонам* (*sewesel*) просят здоровья себе, женщинам и детям, а также удачи в охоте и рыбной ловле» [Петрова, 1937, с. 106].

У магаданских эвенов «Праздник первой рыбы» в настоящее время называется «*Бакылдыдяк*», что в переводе с эвенского означает «встреча». Основными символическими моментами на этом празднике являются ритуал зажжения и кормления огня, а также ритуал кормления сети кусочками рыбы. Ближе к морю для ритуального костра складывали в определенном порядке дрова. После обряда кормления огня совершался ритуал кормления сети: «кормили» сеть кусочками рыбы и закидывали в море, чтобы в нее попалась «Первая Рыба». Данный обряд совершали для того, чтобы рыболовный сезон был удачным. По поверью, считалось, что море возблагодарит людей за угощение и загонит в сети много рыбы [Эвенские обрядовые праздники, 2008, с. 26].

Интересно отметить «Праздник первой рыбы» у камчатских эвенов, который начинался ежегодно в июне. Главный символический смысл обряда заключается в том, чтобы с помощью ритуальных действий заманить рыбу в северные реки и обеспечить ее добычу в течение всего летне-осеннего сезона. В воду бросали один конец травяной веревки («*наталатыткин*»), и «одна из самых уважаемых женщин бралась за другой конец и всем своим видом показывала, что тянет с большим трудом. Затем женщина звала на помощь: "Идите сюда, помогите мне. Столько рыбы, что я одна не справлюсь!" К ней подходили другие, в том числе и беременные (этот обычай, по представлениям народов Камчатки, способствовал хорошим родам и одновременно обильному ходу рыбы во время нереста), и начинали тащить веревку» [Праздники и обряды коренных народов Камчатки, 2009, с. 24].

Таким образом, посредством ритуалов и обрядов, а также соблюдением особого эколо-

гического этикета коренные народы Якутии продолжали и продолжают поддерживать установленный мифологией порядок в природе и обществе. Исследование традиционного ритуально-мифологического комплекса эвенов показало, что в нем особое место имеет водная экосистема, как доминантный символ пространства и элемент сакрального ландшафта. Обрядовые действия, совершаемые на календарных праздниках, выступают как символическая коммуникация освоения пространства и родовой территории. Основными символическими действиями на праздниках выступает ритуал кормления духа реки. Речная долина в прошлом являлась сакральным ландшафтом обрядовых весенних и летних праздников и выступала как родовая и сакральная территория. Важно отметить, что до сих пор сохраняются повседневные и сакральные практики эвенов, связанные с водной этикой. Река особо почитаема, она для коренных народов Якутии считается символом родины, и поэтому речная долина осмысливается как семейно-родовая территория – как родной край, дом. Таким образом, река является главным этноландшафтным маркером, вокруг которого складывался огромный пласт культурных элементов: мифов, фольклорно-поэтических образов, верований, представлений и др.

Литература

Алексеев А.А. Культ огня у эвенов // Илин. – 2003. – № 3–4. – С. 77–85.

Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 107 с.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – 235 с.

Бокова Е.Н. Быт эвенов: учеб.-метод. пособие для кочевых школ. – Якутск: ИП «Осенина И.Л.», 2011. – 32 с.

Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. – 1975. – № 5. – С. 53–60.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований (ТИЭ. Т. 51). – М., 1959. – С. 157–192.

Василевич Г.М. Эвенкийско-русский диалектологический словарь / отв. ред. В.И. Цинциус. – Л.: Учпедгиз, 1934. – 244 с.

Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь / отв. ред. Н.Н. Поппе. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1940. – 208 с.

Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д. Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. – СПб.: МАЭ РАН, 2016. – 196 с.

Данилова Н.К. Водные экосистемы: пространственные представления и духовный универсум (по этнографическим материалам народа саха) // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 16. – С. 160–163.

История и культура эвенов: историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Тураев / РАН Дальневосточное отделение. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. – СПб.: Наука, 1997. – 180 с.

Петрова Т.И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): сборник статей. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. – С. 79–121.

ПМА, 2010. Полевые материалы автора, собранные в Аллаиховском районе Якутии в 2010 г.

ПМА, 2015. Полевые материалы автора, собранные в Кобяйском районе Якутии в 2015 г.

ПМА, 2019. Интервью со Степановой Зоей Афанасьевной, эвенкой из пос. Себян-Кюель Кобяйского района, 1949 г.р.

Праздники и обряды коренных народов Камчатки: сборник статей / сост. З. Басунова; под общ. ред. Г. Рассохиной. – Петропавловск-Камчатский, 2009. – 54 с.

Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. – Новосибирск: Наука, 1994. – 160 с.

Тадина Н.А. Река как образ родины у алтайцев // Реки и народы Сибири: сборник научных статей / отв. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб.: Наука, 2007. – С. 151–159.

Эвенские обрядовые праздники: Хэбденек, Бакылдыдяк, Холиа, Чайрудяк. – 2-е изд. – Магадан: Новая полиграфия, 2008. – 67 с.

G.N. Varavina

Water ethics of the indigenous peoples of Yakutia: everyday and sacred practices (on the example of Evens)

The ethical standards, installations and the relations of indigenous people of Yakutia connected with a water landscape are covered in article on the basis of field materials. The ethical standards connected with water spaces are one of the most important components of activity and the culture of indigenous people and correspond to the general ethical rules of interaction with the environment. For centuries the developed installations and norms of ecological ethics act as symbolical communication of development of water spaces. The important place in cosmogonic representations was taken by water. Symbolism of water as transition state explains a large number of mythological and folklore plots. In the Tungus mythology the river acts as certain "core" of the Universe, the world way penetrating all three worlds. On mythology of Tungus the shaman river which acts as an equivalent of a world tree in the West begins; the western reference point in space took the important place, as well as in mythology as there the next world is located. It is important to note that the traditional outlook of indigenous people of Yakutia was formed in close connection with the ecological system surrounding it. The ritual and mythological practical work shows that the water ecosystem remains a prepotent symbol of space where knowledge, the relations and ethics of indigenous people is under construction. These local beliefs and knowledge still remain in daily and sacral practice of indigenous people of Yakutia.

Keywords: landscape, Evens, water ecosystem, traditional outlook, water ethics, symbolics, world picture, ritual and mythological practical work

Е.А. Давыдова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.03
УДК 392.8(=551)(571.651)

Пищевые тайны оленеводов и охотников Чукотки*

Данная статья посвящена изучению чувственного и эстетического восприятия пищи жителями Чукотки. Анализируя функционирование различных государственных проектов и учреждений, широко распространившихся в регионе со времени коллективизации и советизации местных хозяйств, я покажу их связь с пищевыми практиками людей. Другими словами, рассмотрю, каким образом, в ходе взаимодействия местных жителей с государством, происходили трансформации в питании, сосредоточиваясь, главным образом, на его эмоциональном и чувственном измерении. Исследование основывается на материалах, собранных в ходе полевой работы в Иультинском районе Чукотского автономного округа в 2017–2019 гг. в с. Амгуэма (оленеводческое село), Амгуэмской тундре, с. Нутэпэльмен (береговое село) и п. Эгвекинот (центр Иультинского района Чукотского автономного округа). Кроме того, используются документы из архива администрации п. Эгвекинот и архива Музея антропологии и этнографии Российской академии наук (Кунсткамера). В статье показывается, что деятельность различных государственных или частично финансируемых государством организаций приводит к стигматизации потребления чукотской пищи. Следствием данных процессов становится стремление местных жителей к сокрытию своих пищевых пристрастий и привычек.

Ключевые слова: Арктический регион, Чукотка, антропология пищи, технологии приготовления пищи, оленеводство, морской зверобойный промысел

Заехав в Эгвекинот в апреле 2019 г. во время экспедиции на Чукотку, я встретила своих знакомых оленеводов Валерия и Тамару. Они приехали из Амгуэмской тундры на несколько дней в районный центр. Данное совпадение обрадовало меня. Летом 2018 г. их яранга стала гостеприимным домом для нашей семьи (я работала со своим мужем и сыном), поэтому

* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ (проект № 19-09-00268).

© *Давыдова Е.А., 2019*

было интересно пообщаться спустя полгода. Валерий и Тамара, оказываясь в Эгвекиноте, останавливаются у своей дочери, которая проживает в районном центре. Они пригласили нас к себе в гости на чай. К столу были поданы печенье и соленая икра с хлебом и маслом. В ходе разговора Валерий сообщил, что Тамара приготовила кровяную похлебку, и предложил нам ее попробовать. Не успели мы согласиться, как хозяйка начала ругать мужа: «Да что ты предлагаешь? Это тебе нормально такое есть, они пусть икру едят». В результате, похлебку мы все-таки попробовали. Тем не менее, в первом порыве женщина сочла неудобным угощать нас чукотской кашей, отдав предпочтение соленой икре.

Описанная ситуация говорит кое-что об отношении людей к разным видам пищи. Полагаю, что женщина боялась оказаться негостеприимной и накормить нас «невкусной» едой, каковой должна была оказаться кровяная каша. Как я покажу далее, настоящая чукотская пища, часто связанная с субпродуктами, технологией ферментации или морской пищей, считается несъедобной для приезжих людей. С одной стороны, чувство неловкости Тамары удивило меня, ведь мы жили вместе с ними в тундре и ели чукотские продукты, в том числе квашеное в яме мясо. С другой стороны, данное взаимодействие показало, что поселковый контекст предопределяет иной пищевой этикет.

Разделение пищи на «чужеземную» и «чукотскую» существовало, по всей видимости, с момента первых контактов местного населения с русскими и американцами [Богораз, 1991, с. 134] и сохраняется по сей день. Несколько упрощая и обобщая ситуацию, можно сказать, что чукотские продукты добываются в тундре, а русские приобретаются в магазине. Аналогичные наблюдения в своем исследовании питания и идентичности у канадских инуитов сделал Э. Сёрлс [Searles, 2002, p. 64]. Однако автор также приводит примеры, не соответствующие данной логике [Searles, 2002, p. 66]. На Чукотке, схожим образом, ингредиенты, из которых готовят жареные лепешки, ставшие символом местной кухни за последние десятилетия, покупаются в магазине. Оленина, широко употребляемая всеми жителями Чукотки, в том числе для приготовления европейских блюд (супы, котлеты, подливы и т. д.), не всегда воспринимается людьми как чукотская еда. В действительности представления о чукотской пище формируются под воздействием личного пищевого опыта людей, политики, проводимой государством в регионе, и контактов с приезжим населением. Критериями, позволяющими людям относить то или иное блюдо к чукотскому или русскому, могут выступать способ добычи продуктов питания, технологии обработки пищи, форма организации приема пищи, субъективное вкусовое восприятие блюда, например, ощущение сытости. В целом, «чукотскость» продукта зависит от набора вышеназванных параметров и контекста ситуации его приготовления и потребления.

Следует отметить, что для меня как для исследователя пищевых практик не всегда было легко получить доступ к трапезам, на которых потребляют настоящую чукотскую пищу. Речь идет не о репрезентативном потреблении этнических блюд, которое происходит, например, на праздниках, организуемых в поселке с приглашением гостей из Эгвекинота или самом районном центре, во время встречи некоторых туристов и представителей власти, а также при презентации местной кухни интересующимся этнографам. Например, летом 2018 г. в с. Амгуэма была проведена встреча делегации из Аляски. Гостей пригласили в яранги, устанавливаемые местными жителями в летний период недалеко от поселка, и угощали строганиной из мяса оленя и рыбы, мучными жареными лепешками, замороженным китовым салом и чаем. Строганина, во всяком случае рыбная, – излюбленное блюдо практически всех местных жителей, а также приезжих. Китовое сало, несмотря на то что является морской пищей, считается деликатесом на Чукотке. Представители калмыкской диаспоры в Иультинском районе даже отправляли его к себе на родину для родных и знакомых. История же лепешек – это история «изобретения традиции» [Hobsbawm, Ranger, 2000]. Ведь еще 70 лет назад они считались русской пищей [АМАЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 403, л. 20 об.-21], теперь же стали символом чукотской кухни. В целом, следует отметить, что данные виды пищи нередко становятся частью диеты приезжих жителей и считаются годными для потребления не знакомых с местной кухней людьми.

Напротив, все виды ферментированных блюд, мясо и жир морских животных, иногда пища из субпродуктов считаются подходящими только для коренного населения. Настоя-

щая чукотская пища нередко хранится отдельно от остальных продуктов. Например, в семье могут выделить отдельную коробку или ящик для ее хранения. Зимой ее могут держать в сараях, холодных прихожих, чукотских холодильниках, на балконах. Если такую пищу складывают в лари или морозильники, то тщательно запаковывают, чтобы ее запах не смешался с другими продуктами. Особенно тщательно отделяют от остальной еды ферментированную пищу, так как она обладает сильным ароматом. Например, люди в Нутэпэльмене рассказывают, что из-за потепления климата «сгорают рулеты», называемые также *копальхен* (*копальгын* – моржовое мясо, заготовленное на зиму) [Молл, 2005, с. 70]. Для их приготовления осенью кожу моржа вместе с мясом и жиром плотно сворачивают в рулет, зашивают и кладут в яму, в которой блюдо ферментируется и с наступлением холодов замораживается. В современных условиях они нередко портятся до прихода зимы, так как в связи с изменениями климата морозы стали наступать позднее. На мое предложение положить рулеты в имеющуюся в каждом доме морозильную камеру в нужный момент времени информанты отвечали, что для этого необходимо обладать отдельным ларем для *копальхена*, иначе другая пища, пропитавшись его запахом, испортится.

Помимо упомянутого репрезентативного потребления чукотской пищи существует повседневное ее использование в рамках семьи. Если в бригадах данные блюда присутствуют в рационе ежедневно, а их приготовление и потребление не выделяется в отдельно организуемые трапезы, то в селе их подача становится событием, которое происходит один-два раза в неделю или даже реже. Показательно, что в тундре довольно легко и непринужденно русским людям может быть подана чукотская пища. Так происходило со мной и моей семьей во время работы в Амгуэмской тундре. Кроме того, однажды я стала свидетелем не столь частого события: в ярангах оленеводческой бригады в качестве гостей принимали московских туристов, ехавших на вездеходах в береговое село Ванкарем. Им также было предложено ферментированное отварное мясо оленя, запах которого быстро заставил гостей отказаться от трапезы.

В поселке же застолья с чукотской пищей, как было отмечено, довольно закрытые. Например, женщина, у которой мы жили в Нутэпэльмене, уходила есть чукотские продукты к своему сыну, как бы скрывая от чужих глаз, носов и ртов виды, запахи и вкусы этих блюд. Полагаю, что именно наше пребывание в ее доме склоняло хозяйку так поступать. Один раз местные жители намекнули, что мое присутствие в гостях во время употребления морской ферментированной пищи нежелательно. Они высказали опасение, что моему 3-летнему ребенку, который сопровождал меня в экспедиции, будет невкусно пахнуть. Конечно, многие люди показывали мне чукотскую пищу и угощали ей. Однако, как правило, это происходило после достаточно близкого знакомства и установления доброжелательных и дружеских отношений.

Следует подчеркнуть, что на этих трапезах присутствуют только близкие люди – родственники и друзья – посторонних же приглашают редко. Действительно, общаясь с приезжими людьми, даже много лет прожившими на Чукотке, я выяснила, что они имеют весьма смутные представления о чукотской пище. Например, в ходе разговора иногда выяснялось, что человек любое ферментированное мясо называет *копальхеном*. В большинстве случаев люди вообще не знают названий, рецептов, вкусовых характеристик конкретных блюд, а имеют собирательное представление о чукотской кухне, как не вполне съедобной, вонючей и даже отвратительной.

После употребления ферментированной и морской пищи остаются резкие запахи на предметах, которые с ней соприкасались. Я наблюдала несколько раз, как во время чукотских застолий люди используют листы картона от коробок, на которые раскладывают продукты. После еды их сжигают в печи, как будто уничтожая улики. Таким образом, местные жители порой скрывают от окружающих потребление некоторых продуктов. Как можно понять данное поведение людей?

Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к истории инкорпорирования местными жителями европейских продуктов. Следует отметить, что советская власть сразу поставила цель решить проблему снабжения оленеводов и охотников. На заседаниях сельсовета депутатов трудящихся продовольственный вопрос поднимался, по крайней мере, с 1950-х гг. Документация тех времен пестрит требованиями, обещаниями, отчетами относи-

тельно снабжения продуктами местных жителей. «Обеспечить бригады продуктами питания», «обеспечить охотников продуктами питания», «обеспечить продажу колхозу… продуктов питания», «обеспечить бесперебойную торговлю магазина, охотников – необходимыми товарами», «хлебом будем обеспечены», «продуктами оленеводы были обеспечены», – такова риторика документооборота тех лет [Архив администрации городского округа Эгвекинот, протоколы сессий, л. 4 об., 7, 9 об., 10 об., 14].

Тем не менее, в 1950–1960-е гг., по воспоминаниям людей, государственное снабжение было не очень хорошим. Оно наладилось только к 1970–1980-м гг. Многие тундровики вспоминают, как в эти годы им привозили огромное количество сахара, муки, круп, макарон, а также джемы, компоты, колбасы, ветчину, фрукты, овощи, и даже консервированные супы. Люди признаются, что нередко они выбрасывали продукты, так как их было слишком много. По словам информантов, те времена были «изобильными», другими словами, они ощущали пищевую безопасность.

Однако появившиеся в советское время государственные учреждения, такие как магазины, торгово-заготовительные базы, колхозы, влияли не только на чувство пищевой безопасности людей, но и на их вкусовые пристрастия. Снабжение русскими продуктами, которое являлось частью политики русификации повседневной жизни местных жителей, проводившейся в рамках советизации Чукотки [Gray, 2005; Kerttula, 2000], ускоряло изменение диеты и вкусовых привычек людей. В результате, европейские продукты не просто стали частью диеты местных жителей, а заняли свое место в их пищевых предпочтениях. Люди полюбили русскую еду: сегодня местные жители ждут привоз свежей молочной продукции и выпечку хлеба, учатся выращивать овощи в теплицах, покупают фрукты, несмотря на их высокую стоимость, готовят супы, каши, салаты, котлеты и проч. Некоторые люди отмечают, что оленина и мясо морского зверя кажутся им самыми вкусными, но все же иногда им хочется приготовить курицу или свинину.

Информанты, оправдывая свои пищевые пристрастия, а именно привычку есть русскую пищу, говорят: «Мы же интернатские». Действительно, важную роль в инкорпорировании новой пищи сыграли детские образовательные учреждения – детские сады и школы-интернаты. Антропологи-североведы уже исследовали воздействие интернатов, как колониального института, на социальную жизнь оленеводов и охотников, в том числе на их питание [Kozlov et al., 2007, p. 103–119; Liarskaya, 2013, p. 159–180; Yamin-Pasternak et al., 2014, p. 619–646]. В частности, С. Ямин-Пастернак с соавторами отмечали, что интернаты должны были содействовать социализации местных детей в русле общероссийской культуры [Там же, p. 624]. Параллельно с этим, было бы ошибкой полагать, что меню школ-интернатов привело к развитию неприязни у детей местной пищи [Там же, p. 625]. Интернаты не вытеснили чукотскую пищу, а изменили способы ее потребления и отношение к ней.

Отсутствие чукотской пищи в меню школ-интернатов вызывало и до сих пор вызывает у детей определенный дискомфорт. Взрослые и пожилые люди рассказывают, что в целом еда казалась им вкусной, однако они не наедались супами и кашами, часто ощущали голод, очень хотели поесть чукотскую пищу. Мои наблюдения за современными детьми говорят о том, что многим из них, также, как и их родителям в свое время, недостаточно школьного питания.

В школе-интернате в оленеводческом селе Амгуэма обучаются не только местные дети, но также ребята из береговых сел – Нутэпэльмена и Ванкарема. Амгуэмские школьники за редким исключением живут и питаются в своих семьях, а в школу приходят только на учебу. Непосредственно сам интернат необходим именно ученикам из прибрежных сел, приезжающих в Амгуэму для обучения с пятого класса. Для них в школе-интернате организовано шестиразовое питание. Меню выглядит примерно следующим образом: на первый завтрак дети получают молочную кашу, чай с хлебом и маслом, на второй завтрак – второе блюдо с мясом и чай. Обед состоит из салата, супа, гарнира с мясом или рыбой, компота и хлеба. На полдник ученикам выдают напиток с пирогом, на ужин – гарнир с мясом/рыбой, чай и хлеб, на второй ужин – какой-либо фрукт.

Однако ученики, проживающие в школе-интернате, не насыщаются этой пищей. Как минимум один раз в день, обычно вечером, дети собираются в столовой с разрешения дирекции школы, и едят продукты, которые им передают из дома родители. Кроме того, я наблюдала, как воспитатели ругают ребят за

употребление личной еды в своих комнатах, что свидетельствует о ее регулярном использовании. «Передачки» осуществляются с помощью вездеходов и трэколов. Транспорт приезжает в береговые села из Эгвекинота с целью доставки продуктов питания в местные магазины, а обратно следует пустым. Путь проходит через Амгуэму, которая располагается на Иультинской трассе. Родители пользуются возможностью передать лакомства своим детям: китовое сало, «рулеты», рыбу, пирожки, мясо морских животных.

Следует отметить, что морская и любая ферментированная пища, блюда из оленьей крови и субпродуктов не входят в меню детских учреждений. Я неоднократно спрашивала сотрудников школ и садов о причинах отсутствия данных видов пищи в рационе и всегда получала один и тот же ответ: не положено по санитарно-эпидемиологическим правилам и нормам. Однако многие дети употребляют вышеперечисленные продукты в рамках семьи. В Нутэпэльмене и Ванкареме функционируют детский сад и начальная школа, то есть дети в прибрежных селах до десяти лет проживают в своих семьях, и, придя из сада или школы домой, могут есть с остальными членами семьи чукотские продукты. Амгуэмские ребята, особенно те, чьи родители являются оленеводами, также едят в своих семьях морскую пищу, квашеную оленину, кровяные похлебки, и иногда такие блюда, как *кэмэйырын*, *вытвыт*, *рорат*, *натъёт*[1]. Воспитанники Амгуэмского интерната из Ванкарема и Нутэпэльмена получают чукотскую пищу с посылками от родителей.

Вводя запрет на потребление определенных видов пищи в садах и школах, государство тем самым классифицирует пищу на правильную, с одной стороны, и не вполне годную для употребления, и даже опасную, с другой. Меню школ и садов фактически представляет собой форму вмешательства государства в одну из интимных сфер человеческой деятельности – прием пищи.

Интернаты, безусловно, оказывают большое воздействие на последующую жизнь своих воспитанников, в силу того, что люди проводят в них значительную часть жизни – детство и юность – часто в отрыве от своей родной семьи. Но они являются не единственным государственным институтом, обладающим властью влиять на пищевые практики людей.

Например, в местных магазинах не осуществляется продажа настоящей чукотской еды. Даже в Анадыре, где представлен довольно широкий выбор репрезентативной этнической пищи (сушеная рыба, копченые рыбьи головы, продукция из оленины), невозможно приобрести мясо и жир морского зверя или ферментированные продукты. Получение различных чукотских продуктов осуществляется местными жителями за счет самостоятельной добычи пищи в тундре и море и последующего ее приготовления, а также за счет обменных отношений, существующих между жителями береговых и оленеводческих сел, тундрой и селом, районным центром/столицей и селами [Давыдова, 2018, с. 113–121; Davydova, Davydov, 2018, p. 27–34]. Исключением является оленеводческое предприятие в Амгуэме, которое осуществляет продажу оленины, а иногда и продукции морского зверобойного промысла. Руководство данного предприятия, по большей части, состоит из людей, происходящих из оленеводческих семей, поэтому они понимают важность организации доступа к чукотской пище среди местных жителей и поддерживают ее.

В целом, люди, находящиеся в Амгуэме, Нутэпэльмене, Ванкареме, районном центре получают оленину и различные чукотские блюда из частей туши оленя от друзей и родственников, работающих в тундре. В селах оленина не продается в розничной торговле. Даже в районном центре она реализуется в ограниченных и явно недостаточных количествах, и приобрести ее не всегда возможно, несмотря на то, что власти официально объявили оленеводство ключевой отраслью для обеспечения пищевой безопасности в регионе [Грей, 2016, с. 51].

Торговля продукцией из мяса и жира морских млекопитающих не осуществляется в принципе. В этой связи приобретение морской пищи в Амгуэме, Эгвекиноте и Анадыре возможно исключительно благодаря личным связям с береговыми жителями. Однако спрос на

[1] *Кэмэйырын* – ферментированная и затем замороженная смесь из листьев ивы и содержимого желудка оленя. *Вытвыт* – отваренные, перетертые и подвергшиеся ферментации листья щавеля в мороженом виде. *Рорат* – отдел желудка, начиненный перетертым мясом и жиром. *Натъёт* – губы и копыта оленя, обжаренные на костре и заквашенные в крови.

морскую пищу очень высокий. Люди всегда радуются, когда получают посылки от родственников и знакомых с прибрежных сел, жалуются, что им сложно достать эту пищу, ищут разные возможности ее получить. Показательно, что кандидаты в депутаты городского округа Эгвекинот от КМНЧ именно проблему снабжения местного населения чукотской пищей обещают решить в своей предвыборной кампании [Тевлянто, 2018, с. 5].

Жители береговых сел сами озабочены тем, что не могут реализовать добываемую охотниками в море продукцию. Глава территориально-соседской общины «Анкалыт» в Нутэпэльмене, Виктория, пытается решить этот вопрос своими силами. Летом 2018 г. она организовала отправку 50 литров нерпичьего жира в Амгуэму на продажу. Его быстро раскупили, а информация о вкусном жире быстро распространилась среди людей и дошла до Эгвекинота и даже Анадыря, жители которых стали изъявлять желание купить данную продукцию. Женщина планировала удовлетворить данный спрос и заготовить силами общины большее количество нерпичьего жира на продажу в следующий охотничий сезон.

Во время пребывания в столице Чукотки я общалась с представителями крупных компаний, занимающихся производством мясной и рыбной продукции на основе местных ресурсов. Например, данные предприятия производят из оленины колбасы, сосиски, вяленое мясо, пельмени и проч. Я спрашивала руководство о причинах отсутствия производства продукции из мяса морских животных. Каждый раз люди не ожидали такого вопроса и в первый момент как будто удивлялись ему. Далее они указывали на различные причины: от нежелания самих охотников заниматься реализацией продукции до невостребованности этой пищи на рынке. Кроме того, всегда отмечались вкусовая неполноценность, ущербность, маргинальность этой пищи.

Наконец, упомяну еще один проект советского государства – политику перевода на оседлость местного населения. За несколько десятилетий оленеводы и охотники стали обладателями и жителями квартир, домов и коттеджей, в большей или меньшей степени снабженных благами (электричество, канализация, система отопления и т. д.). Однако жизнь в таких домах накладывает отпечаток на пищевые практики людей. В частности, потребление чукотской пищи в коттеджах и квартирах порой наталкивается на неудобства, которые связаны с запахами и хранением продуктов. По словам местных жителей, в домах запахи становятся более резкими по сравнению с ярангой, что может изменять в худшую сторону вкусовое восприятие блюда. Более того, в многоквартирных домах проживают соседи, чьи обонятельные предпочтения так или иначе приходится учитывать. Жительница Эгвекинота, родом из Рыркайпия, жаловалась, что она не может спокойно сварить себе нерпу, потому что соседи сразу начинают жаловаться на «зловоние», исходящее от готовящегося блюда по всему дому. Наконец, пребывание продукта в современном доме порой приводит к быстрой его порче. Например, люди отмечают, что в «коттеджах Абрамовича» жир морских животных быстро становится прогорклым и долго не хранится вне холодильника.

Таким образом, деятельность различных государственных или частично финансируемых государством организаций приводит к стигматизации потребления морской, а также любой квашеной пищи. В результате люди выбирают стратегию сокрытия ряда своих пищевых практик. Еще детьми они обучаются такому поведению, когда тайком в интернате едят чукотскую пищу, переданную им родителями. Ведь несмотря на официальное разрешение употреблять в столовой эти продукты, ребята сталкиваются не только с неприятием любимой ими еды в учительской среде, но и с практикой разделения пищи на категории. Данное разделение, создающееся и поддерживающееся в рамках таких крупных структур как государство или рыночная экономика, образует иерархию продуктов питания, становящуюся частью локальной повседневной жизни людей.

Литература

Архив администрации городского округа Эгвекинот // Протоколы сессий сельского совета, решения, принятые сессиями, и материалы к ним за 1954 г.

Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. – М.: Наука, 1991. – 222 с.

Грей П.А. Современное состояние оленеводства на Чукотке // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 2. – С. 44–56.

Давыдова Е.А. Современные стратегии получения и распределения пищевых ресурсов город-

скими жителями Чукотки // Университетский научный журнал. – 2018.– № 38. – С. 113–121.

Кузнецова В.Г. Материалы из поездки к чукчам // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 403 38 л.

Молл Т.А., Инэнликэй П.И. Чукотско-русский словарь: пособие для учащихся 5–9 классов общеобраз. учрежд; 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2005. – 239 с.

Тевлянто Вера Николаевна: кандидат в депутаты совета депутатов третьего созыва городского округа Эгвекинот // Залив Креста. – 2018. – № 38. – С. 5.

Davydova E.A., Davydov V.N. Diet of the northeastern Chukotka reindeer herders: the change of food autonomy regime // 5th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts SGEM 2018. Conference Proceedings, Vol. 5. Ancience Science, Issue 2.2. Anthropology, Archaeology, History, Philosophy, Medieval and Renaissance Studies. – Sofia: STEF92 Technology Ltd. – P. 27–34.

Gray P. The Predicament of Chukotka's indigenous movement: Post-Soviet activism in the Russian Far North. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kerttula A. Antler on the sea: The Yup'ik and Chukchi of the Russian Far East. Ithaca, – NY: Cornell University Press, 2000. – 240 p.

Kozlov A., Nuvano V., Vershubsky G. Changes in Soviet and post-Soviet diets in Chukotka // Etudes/ Inuit/Studies. – 2007. – No 31(1–2). – P. 103–119.

Liarskaya E. Boarding school on Yamal: History of development and current situation // Erich Kasten and Tjeerd de Graaf (ed.) Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage. – Fürstenberg / Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2013. – P. 159–180.

Searles E. Food and the making of modern Inuit identities // Food and foodways. – 2002. – No 10. – P. 55–78.

Hobsbawm E., Ranger T. (ed.) The invention of tradition. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 320 pp.

Yamin-Pasternak S., Kliskey A., Alessa L., Pasternak I., Schweitzer P. The Rotten Renaissance in the Bering strait: Loving, Loathing, and Washing the Smell of Foods with a (Re)Acquired Taste // Current Anthropology. – 2014. – Vol. 55. – No 5. – P. 619–646.

E.A. Davydova

Food secrets of reindeer herders and hunters of Chukotka

This article investigates the sensual and aesthetic perception of food by the inhabitants of Chukotka. Analyzing the functioning of various state projects and institutions that have been widely spread in the region since the collectivization and Sovietization of local reindeer and hunting groups, I will show their connection with people's food practices. In other words, I will consider how the relations between local people and the state leads to the transformations of food practices, focusing mainly on their emotional and sensual dimension. The study is based on materials collected during my field work in the Iultinsky district of the Chukotka Autonomous Region in 2017-2019 in Amguema (reindeer herding village), Amguema tundra, Nutepelmen (coastal village) and Egvekinot (center of the Iultinsky district). Besides, documents from the archive of the administration Egvekinot and the archive of the Peter the Great Museum of anthropology and ethnography of Russian Academy of Sciences (the Kunstkamera) contributed to this research. The paper argues that the actions of various state or partly state funded organizations lead to stigmatization of the consumption of Chukchi food. These processes provoke the local residents' intention to conceal their eating habits. The research was supported by the Russian Foundation of Fundamental Research (project No. 19-09-00268).

Keywords: Arctic region, Chukotka, anthropology of food, cooking technologies, reindeer herding, sea-mammal hunting

Л.Н. Жукова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.04
УДК 94(=554)

Кросскультурные контакты в древней истории юкагирского народа

Статья посвящена вопросам межэтнических контактов юкагирского населения Якутии от древности до прихода русских казаков. Временные рамки охватывают период от мезолита (раннеголоценовая сумнагинская археологическая культура Якутии) до средневековья. Палеоэтнографические реконструкции позволили определить некоторые характерные элементы культуры праюкагирских сумнагинцев (обувь, наплечная одежда, орудия труда). В неолитическое время южные мигранты, в особенности из Забайкалья, способствовали метисации населения; в позднем неолите приток древних алтайцев вызвал процесс консолидации юкагирских племен, на что указывает ареал распространения специфического раскроя обуви. Тогда же происходили существенные изменения в духовной жизни ымыяхтахцев. Бронзовый и железный века Южной и Центральной Якутии для юкагиров отмечены нарастающим притоком иноэтнического населения и резким сокращением «кормящей территории». Пришлые племена, владевшие железным оружием, вытесняли южные юкагирские группы и заставили их в поисках новых ресурсных территорий откочевать в северо-восточном направлении. Заселение колымской тундры прикочевавшими юкагирами сопровождалось военными стычками с чукчами. Для иллюстрации этого периода юкагирской истории привлекаются опубликованные литературные и архивные источники. Примерное время нахождения в пути, согласно некоторым данным, исчисляется до двухсот лет.

Ключевые слова: Северная Азия, сумнагинская культура, одулоязычные племена, палеоэтнография, номадизм, пришлые группы, железо, миграции

Древняя культура юкагиров – пеших кочевников-собаководов Северной Азии еще слабо изучена с точки зрения номадологии и палеоэтнографии. Между тем, «коренные народы Арктики обладают выверенными стратегиями и технологиями контроля над природным и социальным пространством, самобытным северным дизайном кочевий – традициями, которые в системной адаптации и оптимизации могут послужить эффективными инновациями для современного освоения Севера. Механизм движения, заложенный в системах миграций кочевников Арктики, с одной стороны, воспроизводит универсальный древний алгоритм освоения человеком планеты, с другой – многообразно применим в новейших стратегиях мобильности… Вопрос состоит уже не в том, как научить кочевника правильно жить, а в том, как у него научиться философии номадизма и "комфорту в движении"» [Головнев, 2015, с. 7, 11]. Изучение номадизма как естества культуры с древнейших времен открывает новые горизонты для ретроспекции в историю кросскультурных контактов на территории древней Якутии.

Ранние этапы заселения праюкагирами просторов Средней и Восточной Сибири исследователи соотносят с мезолитом или неолитом [Черосов, 1993; Шадрин, 2008]. Предполагаемым этническим ядром древнейшего населения Якутии являются уралоязычные племена – предки юкагиров, а юкагирский язык являет собой самую северо-восточную оконечность ареала распространения языков уральской языковой семьи [Симченко, 1976, с. 31]. Юкагирский ученый, д.ф.н. Г.Н. Курилов пишет: «В прошлом существовала целая семья одульских (юкагирских) языков, носители которых составляли семью одулоязычных племен (или народов). Именно эта семья одулоязычных народов – а не один народ – обитала на обширной территории Северо-Востока Азии. При этом отдельные племена данной семьи смешивались с чукчами и эскимосами на востоке, с нганасанами – на западе, с тунгусоязычными и тюркоязычными народами – на юге» [Курилов, 2003, с. 24].

Происхождение мезолитической (раннеголоценовой) сумнагинской археологической культуры Якутии (10 000/9500 – 6200+-100) Ю.А. Мочанов связывает с археологическими комплексами Западной Сибири, в частности, с приенисейской кокоревской культурой [1977, с. 250]. По облику каменного инвентаря и тех-

© *Жукова Л.Н., 2019*

нике изготовления орудий на пластинах и микропластинах сумнагинская и приенисейские культуры тяготеют к синхронным культурам Урала и Восточной Европы. По существу, считает Ю.А. Мочанов, «сумнагинская культура образует как бы самое восточное звено в длинной цепи близких по облику каменного инвентаря раннеголоценовых культур Северной Евразии» [Там же]. В Северо-Восточной Азии сумнагинская культура имела широкое распространение, близкие енисейским памятники известны в Забайкалье. На Аляске носители сумнагинской культуры, возможно, стали одним из древнейших компонентов протоэскимосов и протоалеутов. Учитывая единообразный облик этой культуры и малую плотность населения, Ю.А. Мочанов высказал предположение о том, что сумнагинцы являлись этнически родственными племенами, занимавшими огромный ареал [Там же, с. 249].

Тяготение сумнагинской культуры Якутии к синхронным культурам Енисея и в целом к раннеголоценовым культурам Северной Евразии весьма примечательно. Именно в западном направлении обнаруживаются близкие аналоги антропологическому типу и языковым особенностям юкагиров. Ученые отмечают, что в антропологическом отношении юкагиры близки к западным соседям — восточным самодийцам, в особенности к нганасанам. «Представляется несомненным, что в своем генезисе эти типы восходят к единой исходной форме», а в прошлом «они образовывали достаточно однородную антропологическую общность, связанную с древнейшим населением Енисейско-Ленского междуречья» [Юкагиры, 1975, с. 110]. По мнению Ю.Б. Симченко, в мезолите – раннем неолите «население Арктики и Субарктики, по всей видимости, было уралоязычным» [Симченко, 1976, с. 279]. Исследователь считает, что «древний уралоязычный этнический субстрат тундровой зоны принял участие в этногенезе саамов, европейских и азиатских ненцев, энцев, нганасан и юкагиров...; уральско-эскоалеутские параллели, скорее всего, свидетельствуют об отдаленных контактах предков эскимосов с древними северными уральцами» [Там же, с. 31]. Исследования в области палеолингвистики показывают, что юкагирский язык обнаруживает некоторые примечательные параллели с восточноуральскими языками и имеет столько же юкагиро-финно-угорских лексических сопоставлений [Николаева, 1988, с. 21].

Отличительной особенностью каменного инвентаря сумнагинцев является изготовление орудий на пластинах и микропластинах, снятых с нуклеусов (85–95 %). «В составе таких орудий обычно встречаются угловые и боковые резцы и резчики, ретушированные вкладыши, концевые скребки… культура сумнагинцев представляется как культура бродячих охотников на лося (в таежной зоне) и северного оленя (в тундровой зоне)… Охотничье вооружение сумнагинцев составляли только наконечники копий и дротиков. Они имели вид костяных и деревянных основ с пазами для крепления в них пластин-вкладышей» [Кашин, 2013, с. 47–48].

Изделия такого типа (ножи, кинжалы, дротики, наконечники копий с одно- или двусторонним лезвием) изготовлялись на крупных сколах из полых трубчатых костей крупных животных. Использованные в качестве основы крупные сколы уже определяли форму и сечение будущих орудий: одна плоская сторона соответствовала естественной поверхности кости и была выпуклой. Другая сторона представляла плоскость продольного раскола кости с естественным желобком по центру[1]. Эта асимметрия сечения колюще-режущих орудий продиктована формой исходного материала и является относительно устойчивым маркером [Жукова, 2013а]. Вдоль одного или двух краев крупных сколов проделывали длинные пазы, куда вставляли вкладыши – плоские ретушированные пластины кремния, обсидиана или халцедона. На рис. 1 показан костяной вкладышевый нож из средненеолитического грунтового захоронения Малая Джикимда на р. Олекме [Алексеев, 1996, с. 115].

Сумнагинская культура по технико-типологическим показателям изготовления каменных орудий на пластинах и микропластинах отлична от предшествовавшей ей дюктайской палеолитической культуры. В последующих неолитических культурах процент орудий на микропластинах значительно снижается. Переживание микролитической традиции можно наблюдать в железных изогнутых но-

[1] У современных лесных юкагиров лакомством считается костный мозг из трубчатых костей крупных диких копытных.

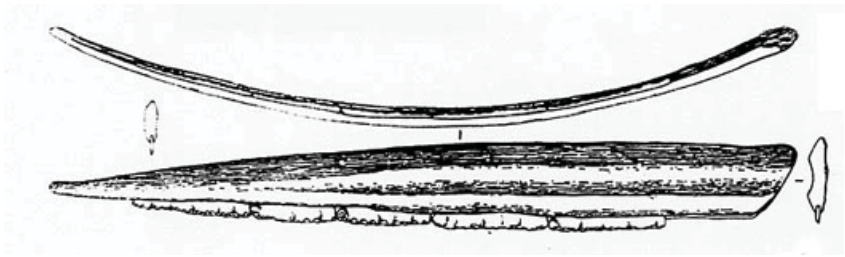

Рис. 1. Костяной нож с каменными вкладышами из погребения Малая Джикимда

жах чукчей конца XIX – начала XX в. [Богораз, 1991, с. 147; Жукова, 2017б]. Коллекцию В.И. Иохельсона в Музее Естественной истории (США) также составляют юкагирские железные изогнутые ножи [Иохельсон, 2005б, с. 603; Материальная и духовная культура…, 2017, с. 726].

Другим возможным древним элементом сумнагинской культуры, пережившим время, является обувь со своеобразным раскроем и украшением. Прауральская основа обнаруживается при изучении обуви народов Сибири конца XIX – начала XX в. из фондов Музея антропологии и этнографии РАН и Государственного музея этнографии [Василевич, 1963]. К древнейшим типам относится обувь с поршневидной подошвой, ее первичным звеном был поршень как самостоятельный вид короткой обуви (род тапочек). Такая обувь сохранялась в конце XIX – начале XX в. у населения Якутии к северу от Верхоянского хребта, у эвенков Забайкалья и Нижнего Приамурья [Там же, с. 43–44]. К поршню пришивали голенище из нескольких вертикально положенных полос камусов, в вариантах носок не был обозначен; такой покрой долго сохранялся в обуви нганасан и энцев. Для формирования носка поршень спереди собирали в сборы, стягивали стежками сухожильных ниток, позднее на подъем носка стали вшивать треугольную вставку. В конце XIX – начале XX в. такой покрой сохранялся в ровдужной и кожаной обуви многих народов Сибири. Поршневидная подошва известна в летней обуви юкагиров (рис. 2) [Жукова, 1996].

Впоследствии поршень был трансформирован в кроеную (башмаковидную) подошву. Одним из древнейших покроев башмаковидной обуви является западносибирский, бытовавший на огромной территории Западной, Средней и Восточной Сибири; его чукотский вариант пережиточно (в орнаменте) сохранился у индейцев Северной Америки [Жукова, 1996, с. 57–58]. Обувь из ровдуги западносибирского покроя распространена от Урала до Енисея у ханты, манси, селькупов, кетов; она сосуществует с другими типами обуви у северных алтайцев – кумандинцев, шорцев, телеутов, хакасов. Встречается у юкагиров, чукчей, коряков, ительменов, анадырских эвенов. В конце XIX – начале XX в. у верхнеколымских юкагиров (самоназвание *одул*) западносибирский покрой сохранялся в женской летней украшенной обуви *калиберки*. Покрой включает тапочек (чирок), голенище и соединяющие союзки (рис. 3) [Материальная и духовная культура… 2017; Жукова, 2009]. Составная конструкция кроя отмечена несколькими приёмами: цветовыми контрастами и использованием разных материалов.

Рис. 2. Обувь из ровдуги с поршневидной подошвой. Середина XX в. Фонд ЯГОМИиКНС

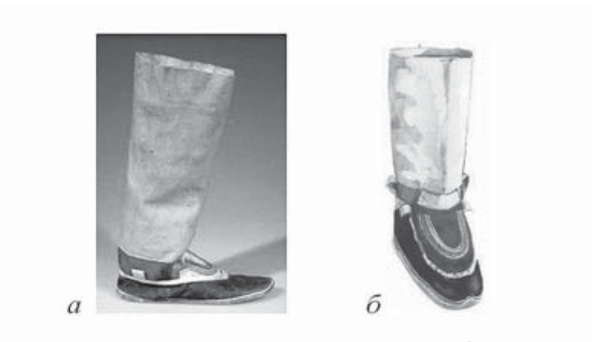

Рис. 3. Одульская женская летняя праздничная обувь из ровдуги: а – из фонда Американского музея естественной истории; б – из фонда ЯГОМИиКНС

Наблюдаются общие приемы изготовления обуви у юкагиров и северо-восточных палеоазиатов (конец XIX – начало XX в.). Юкагиры, чукчи и коряки имеют вздежку по верхнему краю прямо срезанного голенища обуви до колен. Для чукотско-корякской обуви из ровдуги характерен шов с проложенным ремешком; в традициях юкагиров – вшивать ремешок (кант) из кожи, сукна или ткани в швы предметов традиционного гардероба.

Что касается наплечной одежды сумнагинцев, то, по-видимому, она имела глухой тип. Ученые пришли к выводу о том, что в древности одежда племен Северной Евразии была глухой. Способ изготовления глухой туникообразной одежды, в основе которой лежит конструкция типа пончо, отмечен Ю.Б. Симченко со ссылкой на исследования В.П. Монастырной у аборигенных народов Северо-Восточной Азии – эскимосов, алеутов, ительменов. Такая одежда известна современным народам Северной Евразии: коми на Печоре и на Урале, охотникам Западной Сибири – ханты, манси, русским Архангельской области, лесорубам Карелии [Лукина, 1985, с. 185–188; Симченко, 1976, с. 174–178]. В.И. Иохельсон писал, что древняя одежда юкагиров была «чукотского типа» [2005б, с. 560], известно, что чукчи и коряки не пользуются распашным кроем. На древность присутствия в гардеробе юкагиров глухой одежды указывают наши полевые материалы, собранные в с. Нелемное Верхнеколымского улуса РС(Я). От одула В.Г. Шалугина записан рассказ о том, как охотники, страдая от холода, сняли шкуры с добытых диких оленей, проделали в центре них отверстия и надели мехом внутрь на себя. Каждый подпоясался ремнем, вырезанным из той же шкуры. Для большей теплоты сверху могли надеть еще шкуру с отверстием, проделанным на одном из ее концов – для отдельного утепления спины или груди [Жукова, 2009, с. 45]. Такой прием объясняет появление клапана-утеплителя груди в глухой одежде палеоазиатов.

Одул Н.Н. Дьячков сообщил нам: «Раньше рубашки не было. С оленя шкуру снимут и сразу одевали. Сохнет – бросают, другого убивали, шкуру одевали». Житель с. Андрюшкино Нижнеколымского улуса М.И. Топоров со слов старшего брата матери П.М. Третьякова рассказал, что юкагиры в древности с оленя шкуру снимали чулком вместе со шкурой передних конечностей, как с пушных зверей. Голову отделяли, шейное отверстие служило воротом одежды. Снятую шкуру надевали на голое тело мехом наружу. Шкура высыхала, в ней ходили, пока она не лопалась, затем надевали другую [Там же]. По-видимому, исходным сырьем для изготовления наплечной глухой одежды аборигенов служила снятая чулком или вскрытая по брюшине оленья шкура.

Несколько раскроев глухой одежды досамодийских племен Западной Сибири восстановлены и описаны Н.Ф. Прытковой [1970]. На основании полученных данных исследователь провела параллели между глухой одеждой самодийцев и северо-восточных палеоазиатов. При этом обнаружилось, что три самодийских раскроя находят аналоги в глухой одежде народов Крайнего Северо-Востока Азии: первые два – в чукотско-корякской, третий и некоторые детали украшения – в современной одежде азиатских эскимосов. Эти весьма важные параллели позволили автору высказать предположение о существовании в далеком прошлом общего источника происхождения той и другой одежды: «…не исключено, что этим источником могла быть и одежда каких-то групп древних арктических аборигенов» [Там же, с. 94].

Косвенно о глухом типе древней одежды населения бассейна р. Индигирки свидетельствуют археологические материалы. На позднеэнеолитической стоянке Белая Гора (II тыс. до н.э.) найден фрагмент бересты, как полагают, с изображением предмета одежды древнего гардероба, возможно, праюкагирского (рис. 4) [Эверстов, 1999]. Исследовав рисунок, мы пришли к заключению, что он демонстрирует стан глухой кухлянки или камлейки. Это одно из древнейших изображений одежды подобного типа [Жукова, 2009, с. 37–39].

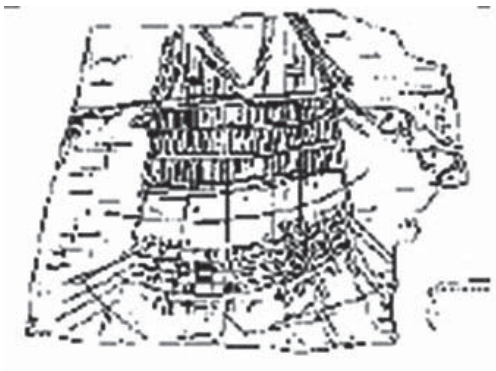

Рис. 4. Изображение на бересте со стоянки Белая Гора

В следующий исторический период, в неолитическое время (6,2–3,3 тыс. лет назад) в тундровой зоне Северной Евразии получила распространение так называемая культура охотников на дикого северного оленя. В таежной зоне охотничьи племена промышляли крупного мясного копытного тайги – лося. Н.Н. Кочмар со ссылкой на работу Н.К. Верещагина «Геологическая история лося и его освоение первобытным человеком» (1967) пишет, что после смены плейстоценовой фауны (мамонт, бизон) на голоценовую лось стал основой существования неолитических племен на огромном пространстве таежной зоны Евразии. Его изображения стали обычными сюжетами писаниц Северной Европы, Урала, Средней, Южной Сибири и таежной зоны Северо-Восточной Азии [Кочмар, 1994, с. 136]. Представляется вероятным, что неолитические охотники на дикого северного оленя и таежные охотники на лося являлись наследниками родственных между собой раннеголоценовых культур Северной Евразии [Жукова, 2013б]. На раннем этапе неолита еще был значителен процент пользования пластинчатыми орудиями и сумнагинской микролитической техникой.

При малой населенности лесотаежные пространства Восточной Сибири представляли «кормящую территорию» пеших кочевых охотников. Эти пространства были гомогенной территорией, в которой в зависимости от географических особенностей и природных ниш формировались освоенные человеком реальные объекты культурной географии (стоянки, в том числе пещерные, мастерские, священные места, в том числе с наскальными росписями и проч.). Значимость водных ресурсов лесотаежной зоны Восточной Сибири как кормящих, транспортных и служащих ориентиром на местности показывают привязки стоянок древнего человека к речным системам. Можно полагать, что уже в это время начали формироваться получившие развитие в последующие исторические периоды основные ландшафтные коды и годовой хозяйственный цикл [Жукова, 2019б].

В Средней и Восточной Сибири монголоидные черты населения, считает Ю.Б. Симченко, нарастали по мере прибывания в неолитическое время новых волн населения южного происхождения (предположительно из районов Приамурья, Забайкалья, Прибайкалья, Южной Сибири). Следы древнекитайского влияния обнаружены в артефактах древней Якутии, выявлены при анализе этиологических и космогонических фольклорных текстов лесных юкагиров [Жукова, 2015в; 2016а, б; 2017а]. В результате «уралоязычные народы к западу от Средней Сибири имеют менее выраженные монголоидные признаки, а у народов Волжской, Пермской и Прибалтийской ветвей финноязычных народов преобладают европейские черты» [Симченко, 1976, с. 39]. По-видимому, в неолитическое время основное население Северо-Восточной Азии составляли уралоязычные племена с постепенным нарастанием монголоидности в физическом типе в результате иноэтнического влияния. К сожалению, практически отсутствуют антропологические материалы, подтверждающие возможные европеоидные признаки у праюкагирского сумнагинского населения Якутии. Также пока не ясны пути древних кочевий. Между тем, В.И. Иохельсон высказал мнение, что «юкагиры в глубокой древности перешли Берингов пролив, жили в Северной Америке, а затем возвратились в Азию» [Юкагиры, 1975, с. 6]. Г.Н. Курилов, лично посетив Северную Америку, констатировал языковое родство юкагиров с индейцами юпи, винту и пенути [Курилов, 2018, с. 12].

Обнаруженные и исследованные археологами грунтовые могилы неолитического возраста, бронзового и раннего железного века Якутии априори можно считать принадлежащими иноэтническому пришлому населению. В.И. Иохельсон [2005а, с. 187; 2005б, с. 305–321] и юкагирский писатель и ученый, первый из числа малочисленных народов Севера к.э.н. Н.И. Спиридонов (Тэки Одулок) [1996, с. 52] писали, что одулы Верхней Колымы традиционно имели захоронения двух типов – наземные и воздушные и до принятия христианства (XVII–XIX вв.) не знали грунтовых могил. Считаем это справедливым и для других юкагирских племенных групп.

Палеоэтнографические исследования материалов из поздненеолитических захоронений на Нижней и Средней Колыме [Кистенев, 1980; Кашин, 2013] позволили предположить, что захоронения были оставлены выходцами из южных регионов – Приморского и Байкальского [Жукова, 2015а, б]. Жертвенный погребальный обряд на Верхнем Вилюе (средний неолит) [Федосеева, 1968] имеет типичные па-

раллели в древнем Китае [Жукова, 2012, с. 315–317; Кучера, 1977]. В захоронениях в качестве жертв могли быть принесены представители местных племен (враги, рабы, пленники), поэтому перспективны сравнительные исследования антропологических данных костяков из основных и сопровождающих погребений. Под этим углом зрения могут быть рассмотрены охотничий, бытовой инвентарь, ритуальные предметы и т.п. из археологических памятников изучаемой территории: они могут принадлежать разным культурным традициям – аборигенной и пришлой. При этом объединяющим их признаком является охотничий кочевой образ жизни.

В неолитическое время в Северо-Восточной Азии последовательно сменились три неолитические культуры: ранняя, сыалахская, средняя, белькачинская, и поздняя, ымыяхтахская. Относительно их происхождения выдвинута гипотеза об участии в их формировании выходцев преимущественно из Забайкалья [Мочанов и др., 1991]. Согласно гипотезе, формирование ядра неолитических культур происходило в бассейне Средней Лены, откуда выходцами с юга и ассимилированными аборигенами характерные признаки новых культур распространялись по всей территории древней Якутии и за ее пределами. В арктическую тундру и лесотундровую зону проникали двигавшиеся с востока вдоль Охотского и Чукотского побережий пришлые группы, возможно, в поисках прохода на американский континент [Жукова, 2019а].

Рис. 5. Обувь алтайского типа. Фонд ЯГОМИиКНС

По-видимому, в период позднего неолита – бронзового века (пережиточного неолита) начался процесс консолидации юкагирских племен как этнокультурной общности; именно с ымыяхтахским временем многие исследователи связывают этногенез этого ныне малочисленного народа. О протекавших процессах выработки общих элементов культуры свидетельствует, например, бытование характерного только для юкагиров алтайского раскроя обуви из ровдуги. Раскрой голенища состоит из двух частей: длинной передней, покрывающей подъем и пальцы, и широкой короткой задней (рис. 5) [Жукова, 1996].

«Судя по распространению, такой раскрой голенища можно считать древним юкагирским, перешедшим к тунгусам (эвенкам и эвенам) на территории Якутии и якутам» [Василевич, 1963, с. 60]. Раскрой получил распространение у юкагиров, скорее всего, под влиянием выходцев из Южной Сибири. У народов Алтая (алтайцы, хакасы, телеуты, шорцы, тувинцы) швы, соединяющие обе половинки голенища, находятся спереди и сзади, у юкагиров это боковые швы. Алтайский покрой известен на Амуре негидальцам, нанайцам, орочам. В конце XX – начале XXI в. на основе алтайского раскроя, а также соединенного с ним эклектического западносибирского изготовлены практически все типы женской и мужской, камусной и ровдужной обуви одулов [Жукова, 2009]. На территории Якутии алтайский покрой в обуви эвенков и эвенов встречается как сосуществующий с другими типами, у якутов он известен как основной, с характерным якутским «носочком». Традиция пошива обуви алтайского типа уходит в глубинные пласты истории и дает основание предполагать, что этнические волны населения с алтайским покроем обуви несколько раз достигали территории Якутии. Одна – в древности, положившая основание формированию протоюкагиров как этнокультурной общности, другая – с южными предками якутов. Об этнокультурных и языковых параллелях народа саха и алтайцев пишет А.И. Гоголев [2016]. Алтайский раскрой не встречается у самодийцев Западной Сибири и у народов крайнего Северо-Востока Азии.

Возможно, с распространением алтайского кроя обуви у юкагиров появился распашной крой наплечной одежды. Позднее с расселением тунгусских племен по территории Якутии и заимствованием их одежды древняя юкагирская глухая одежда почти вышла из употребления. Так, у эвенков-орочонов Южной Якутии, отунгушенных аборигенов, глухая одежда сохранилась в ритуальной сфере [Жукова, 2009, с. 51–52; Мазин, 1984]. Изменения произошли в духовной жизни аборигенных племен.

Идейное и сюжетное богатство наскальных рисунков позднего неолита и бронзового века Якутии свидетельствует об интеллектуальном взрыве, возможно, связанном с новым осмыслением ранних натурфилософских знаний. Вероятно, вызрела идея обозначения небесного божества через знаковый код; о раннем зооморфном облике божественных покровителей свидетельствуют наскальные рисунки и этнореконструкции. Появились наскальные рисунки, связанные с культом деревьев и повлиявшие впоследствии на абрис человека в женских пиктограммах одулов и обобщенный образ человека в декоративно-прикладном искусстве, фольклоре и мифологии [Жукова, 2012, с. 29–35]. Поздненеолитические графемы ранних двухуровневых моделей вселенной пережили время и традиционно украшают женские летние кафтаны и передники в конце XX – начале XXI в. [Жукова, 2009, с. 72–82]. Пока не ясен вопрос, какие еще южные элементы привнесли выходцы из Южной Сибири и других сопредельных территорий в юкагирскую культуру.

Южная граница расселения одулоязычных племен простиралась далеко на юг. В конце I тыс. до н. э. – начале I тыс. н.э. какая-то часть пратунгусов могла встретить древние юкагирские племена еще в таежных районах Прибайкалья [Шавкунов, 1990, с. 174]. О предполагаемых юкагирских географических названиях в Прибайкальском регионе пишут исследователи топонимики Северо-Востока Азии [Бурыкин, 2013, с. 154; Курилов, 2013, с. 5]. По-видимому, большая часть территории Якутии и отдельные сопредельные территории были населены потомками древних уральцев – одулоязычными племенами с вкраплениями и смешениями разноязычных и разноэтнических групп мигрантов. Исследователь древнеякутской кулун-атахской культуры д.и.н. А.И. Гоголев пишет: «До середины I тыс. н.э. страна Юкагирия занимала, судя по всему, большую часть современной территории Якутии, исключая ее юго-западные территории и часть северо-восточных районов» [Гоголев, 2004, с. 28].

В период железного века (конец I тыс. до н.э. – начало I тыс. н.э.) усилился приток пришлого населения на территорию Якутии, предположительно из Приамурья [Алексеев, 1996а]. Анализ инвентаря и керамики приленских комплексов (VIII–III вв. до н.э.) подтверждает предположение о проникновении сюда носителей цэпаньской культуры раннего железного века из Северного Приангарья [Константинов, 1978; Степанов, 2014]. К этому же времени, пишут якутские археологи, А.Д. Степанов относит появление в Якутии ряда бронзовых изделий скифского и раннесарматского времени импортного и местного производства [Дьяконов, Бравина, 2015]. Наполнение Южной и Центральной Якутии пришлыми племенами привело к тому, что ресурсы «кормящей территории» охотников и рыболовов оказались подорваны, что не могло не вызвать изменение маршрутов кочевий одулоязычных племен, в крайнем случае – поиски новой территории.

Об одном сражении племени южных одулов с пришлыми воинами, обладавшими железным оружием, и последующем уходе на север сообщает литературная версия исторического предания «Омоки (забытая легенда)» [Ытык-Кельский, 1927]. Подлинный источник предания неизвестен, публикация в журнале «Якутские зарницы» в 1927 г. сохранила только основную канву событий, насытив содержание элементами фантазии. Авторское примечание к тексту также указывает на художественный вымысел, приводим его полностью[2]. Историк Г.А. Попов в 1928 г. в сборнике трудов исследовательского общества «Саха Кэскилэ» поместил статью «Омоки», в которой привел ряд доказательств реальности существования этой юкагирской племенной группы [Попов, 1928][3]. Омоки – один из народов одульской (юкагирской) группы языков уральской языковой семьи; по данным Всероссийской переписи населения 2002 г. в числе юкагиров названы и омоки. *Омо* на языке лесных и тундровых юкагиров означает ‘народ, племя; род’, мн. число *омопэ*, (люди, говорящие на одном языке) [Иохельсон, 2005б, с. 50–51; Курилов, 2001, с. 338; Николаева, Шалугин, 2002, с. 55]. Интересно, что в русских документах XVII в. в верховьях Индигирки значится р. Омокон, современное название Оймякон [Бурыкин, 2013, с. 200]. Отсюда в якутском языке *омук* означает ‘иноплеменник, чужестранец; другой народ’.

[2] «Имеющиеся в легенде исторические и этнографические элементы не претендуют даже на относительную верность. Наука почти установила, что омоков, как самостоятельного народа, не было на северо-востоке Сибири никогда. Значение легенды только литературное. В. Ы.-К.» [Ытык-Кельский, с. 22].

[3] Сокращенный вариант статьи напечатан в журнале «Северная Азия» (1928, № 2, с. 71–74).

Историческое предание в обработке В. Ытык-Кельского повествует об омоках, живших на средней Лене в пределах Кангаласского камня, Тулагинского мыса, долины Сайсар, озера Ытык-Кель и горы Чочур-Муран. По преданию, территория расселения омоков простиралась от Витима до Ледовитого океана в междуречье рр. Анабар и Колыма. «Если ты поднимешься на скалу Кангаласского камня и взглянешь вокруг, если встанешь на шапку Тулагинского мыса и сможешь окинуть на многие тысячи верст своим взглядом тайгу и долины, озера и горы – то и тогда не охватит твой глаз всех тех земель, которыми владели омоки» [Ытык-Кельский, 1927, с. 23].

Краткое содержание текста: на ежегодное летнее празднество у горы Чочур-Муран съехались южные и северные омоки. На горе во время священнодействия «князь» омоков и «великий шаман» получили весть: «Скоро вы все умрете. Погибнет народ», но не сообщили об этом собравшимся. Шаман и князь Вапсурлай устрашились этой вести в тревоге за свой народ, судьбу дочери князя молодой «царевны» Ойле и ее жениха Кумчина, «главного начальника южных родов». После празднества в долину Сайсар пришла весть, что с юго-востока идут воинственные якуты, с «таежных высот Хамар-Дабана, от глубоких таинственных вод Великого моря – Байкала… гнали с собой табуны лошадей, надвигаясь настойчивой и медленной, но все сокрушающей лавой». Их преимущество было в обладании железным оружием. Первый удар принял на себя Кумчин, оттесненный в долину Олекмы, где он погиб вместе с остальным воинством. От горя дочь князя Ойле бросилась в р. Лену с Кангаласского мыса, сам Вапсурлай умер от постигшего народ несчастья. Омоки, имевшие только каменное и костяное вооружение, «разбившись на мелкие орды, отступали все дальше и дальше» на север, где их встретил новый враг – «юкагиры, чуванцы, коряки», не уступавшие свои «кормящие» территории. В завершении предания сообщается, что остатки омоков пошли «по льду в безвестные дали блестящего снежною пылью студеного моря», нашли остров, полный рыбы и дичи, и там поселились.

Описываемые события происходили до появления предметов из металла у омоков Южной и Центральной Якутии и первого знакомства с ними, т. е. в период железного века. Передававшееся от поколения к поколению предание и его литературно-художественная обработка ввели этнографические казусы: так, южные омоки описаны как имеющие коров, лошадей и оленей, на празднестве они пьют кумыс и молоко. Вымышлено и последнее пристанище омоков, превратившихся в полулюдей, полузверей – необитаемый остров в море, ассоциативно приближенный к обители смерти, льда и холода. С другой стороны, уход «по льду в безвестные дали блестящего снежною пылью студеного моря», обнаружение острова, полного рыбы и дичи, нахождение там новой родины может быть калькой древних повествований о легендарной «заморской» земле, поиски которой через Берингов пролив стимулировали многие поколения кочевников двигаться на северо-восток Азии. Сами омоки совмещены с фантастическим образом обросшего шерстью «снежного человека»; костяными стрелами они иногда поражают иноплеменников. Места, откуда совершают нападения омоки – отроги Верхоянских гор, морской берег Святого Носа.

По тексту, названному В. Ытык-Кельским «забытой легендой», южные омоки начали отход в северном направлении и встретили сопротивление юкагиров, чуванцев и коряков. Чуванцы и коряки населяют северо-восточную оконечность Азиатского материка, следовательно, омоки двигались не только на север, но и в северо-восточном направлении. На северо-востоке древние коряки, если верить в реальность этой встречи, едва ли могли встретить омоков железным оружием: они находились примерно на том же этапе пережиточного неолита (I тыс. н.э.) [История и культура коряков, 1993, с. 13]. Омоки и чуванцы принадлежат группе одулоязычных племен, т. е. находятся в отдаленном родстве. То же можно сказать о собирательном названии «юкагиры»; они воевали с пришлыми омоками. Под таким собирательным названием могли подразумеваться юкагиры других родственных племенных групп, живших на севере и неизвестных рассказчику[4]. По русским документам XVII–

[4] Автор этнографического очерка о жителях Анадырского округа (Чукотка) в конце XIX в., чуванец по происхождению А.Е. Дьячков писал о живших там омоках, чуванцах, ходынцах (принадлежат той же одулоязычной семье языков) и юкагирах, имея в виду последних как переселившихся с р. Омолон, приток Колымы. А.Е. Дьячков отмечал необыкновенно высокий рост омоков [1992, с. 201–202].

XVIII вв., кроме названных, в северной Якутии проживали олюбенцы, шорombои, алайи, когимцы, онойди, анаулы и др. Защита своей промысловой «кормящей территории» от любых посягательств была одной из обязанностей юкагирских мужчин, промысловиков и воинов.

Примечательны личные имена главных персонажей предания: «князь» Вапсурлай, его дочь, «царевна» Ойле и ее жених Кумчин, «самый юный из старших начальников племени». Мужские имена, как считает к.п.н., представитель верхнеколымских юкагиров П.Е. Прокопьева, не этимологизируются из средств юкагирского языка, а *Өйльэ* на языке лесных юкагиров означает ‘нет’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 143] (ср. у тундровых юк. *Өйльикиэ* ‘умереть’ [Курилов, 2001, с. 353])[5]. Мужские имена, предположительно, могут указывать на присутствие иноэтнического компонента в составе южных омоков[6].

С середины I тыс. н.э., что совпадает по времени с ранним средневековьем, доля аборигенного пласта в составе населения Южной и Центральной Якутии неуклонно снижалась, а в начале II тыс. н.э. какие-либо крупные родоплеменные образования южных юкагиров там уже не существовали. Не сохранились названия других возможных южных племен. О присутствии юкагиров в Южной и Центральной Якутии нет упоминаний в русских документах XVII в. Однако информация о широком расселении одулоязычных племен в этих районах содержится в топонимах и гидронимах. Река *Алдан* на языке л. юк., возможно, ‘Нижняя река’ (*аал5удэ* ‘вниз, внизу’ + д (суффикс) + *унун* ‘река’) [Николаева, Шалугин, 2002, с.106] (ср. т. юк. *алҕарэ* ‘нижняя (по течению реки) сторона’ [Курилов, 2001, с. 34]). *Пеледуй* ‘Каменистая река’ (*пиэ* ‘камень’ + д (суффикс) + *унун* ‘река’) [Николаева, Шалугин, 2002, с. 60]. У А.А. Бурыкина, автора монографического исследования географических названий на северо-востоке Азии, находим: «Пеледуй происходит от юкагирского слова *паля* ‘камень’: *паля-д-эну(нг)*» [Бурыкин, 2013, с. 178]. Исследователь приводит несколько версий происхождения слова *Алдан* (эвенкийское, якутское), склоняясь к чукотскому или коряскому: «Есть все основания считать это название не только доякутским, но с большой вероятностью и дотунгусским» [Там же, с. 180]. Для сравнения приводим юкагирские гидронимы бассейна р. Колыма: *Чахадан* ‘Мерзлая река’, *Чамадэну* ‘Большая река’. На географических картах Якутии часто встречается топоним/гидроним *Марха,* производный от юк. *мархэ* ‘ёрник, карликовая береза’ [Николаева, Шалугин, 2002, с. 41]. О гидронимах бассейна р. Вилюй *Мархара* и *Мархая*, соответствующих юкагирскому слову *морхэнг* ‘береза’, ‘карликовая береза, ерник’, пишет А.А. Бурыкин [2013, с. 181].

Ю.Г. Курилов со ссылкой на работы якутского топонимиста Багдарыына Сюлбэ пишет о том, что «на территории Сунтарского, Верхневилюйского, Усть-Алданского, Мирнинского, Намского и Мегино-Кангаласского улусов встречаются топонимы *Чона, Чуо-Элэсин, Чуо-Бытык, Чоо.* По его предположению, они связаны с юкагирским словом *чуо* ‘железо’, и на этом основании топонимист заключает, что юкагирам было известно железо» [Курилов, 2013, с. 23], также название реки Лена он считает юкагирским [Там же, с. 24][7]. А.А. Немировский доказывает юкагирскую атрибутацию древнесибирских гидронимов на -мба/мбу/мбэ. «Такие гидронимы особенно часто встречаются на правобережье среднего Енисея…, встречаются также на Лене – Алдане – Яне, в единичных случаях – в бассейнах Колымы, Индигирки, одним очагом в Забайкалье; могут быть также еще и от Лены к Охотскому морю и в Приамурье» [2019, с. 51]. Тундровый юкагир,

[5] От этих юкагирских слов могло произойти название реки Олекма; + сокращенный формат -ма: см. ниже о юкагирской атрибутации древнесибирских гидронимов на -мба/мбу/мбэ.

[6] В.В. Ушницкий со ссылкой на С. Боло пишет, что, согласно легенде, представители рода хоро проживали в долине Туймаада рядом с озером Ытык-Кюёл и были истреблены Тыгыном. Исследователь предполагает путь переселения хоро через Джугджурский хребет вдоль рек Олекмы и Витима из Приамурья: «Южные предки тунгусов, проникавшие из Амура на территорию Якутии, вполне могли именоваться хоро» [Ушницкий, 2017б, с. 23–24].

[7] Полагаем, что юкагирскими и однокоренными являются названия рек Яна и Индигирка. Последнее является кроссязыковым словом: инди/янди/янги (юк. корневая основа) -гир (тунг. форма, ср. родовые названия *байагир, самагир*) -ка (рус. оконч.). Известно, что на правобережье нижней Лены проживало юкагирское племя яндинцы/янгинцы «гусиные люди» (йангэ ‘гусь’), по-видимому, давшее название рекам.

художник и писатель, краевед Н.Н. Курилов предлагает свою этимологию топонимическим названиям Восточной Сибири; со ссылкой на ряд авторов он суммирует сведения о распространенности на территории Якутии топонима Ярхан-Жархан. Этот топоним «обнаруживается в Верхневилюйском, Нюрбинском, Сунтарском, Вилюйском районах Якутии», также в Олекминском [Курилов, 2018, с. 11–12].

Об уходе на северо-восток и других переселениях юкагирских племен рассказывают записи воспоминаний жителей Крайнего Севера, хранящиеся в архиве Музея археологии и этнографии РАН[8]. Причиной перемещений были военные натиски пришельцев, а также притеснения собственных старейшин. Рассказ-история «О больших и славных переходах юкагирского народа» со слов юкагира Г.М. Щербакова с р. Омолон (приток нижней Колымы) записан Н.Н. Березкиным в 1921 г.[9]

«...Наши отважные предки, теснимые недругом-народом, пришедшим из-за морей и начавшим с ними убийственную войну, решили бросить свою родину и искать для своего потомства новую родину. Они не бежали от неприятеля тайно и поодиночке. Они всем [народом (племенем? – Л. Ж.)] отступали с непрерывными боями. Долго их преследовал враг, не хотевший пустить их из завоеванной земли. Им пресекали путь, устраивали засады и тому подобное, но наши предки не хотели терять своей свободы, они не сдавались, несмотря на то, что две трети их легло костьми. Они временами принуждены были резко менять свое направление, но всегда жили одним желанием уйти от злых врагов... Они все дальше и дальше отходили от родины, и, наконец, преследовавший враг оставил их в покое. Но на долгом пути их было немало преград, помимо морей, рек, гор и болот. На них нападали народы, через территорию которых они проходили. Со всеми ими надо было сражаться и силой брать право на переход земли нападавших. Недаром говорили старики, что на Колыму привел юкагирский народ 33-й по счету старейшина, 32 старейшины погибли в боях с чужеземцами. Не обошлось дело без войны и на Колыме. Здесь юкагирский народ нашел чукчей, которые тоже негостеприимно встретили новых пришельцев. И юкагирам пришлось воевать с ними, пока не добились терпимого отношения для соседнего проживания. Наш юкагирский народ с выхода с своей родины до прихода на Колыму затратил так много времени, что из вышедших людей ни один не пришел живым: они и их дети, и даже частично внуки умерли в пути. На Колыму пришли их внуки и правнуки. Они говорили, что их деды и прадеды с родины вышли с большим багажом военного снаряжения и домашнего инвентаря. У них были боевые шапки, рубахи и стрелы и копья железные и костяные. Но длительность и дальность пути все это истощили, и у них ничего не сохранилось из того, что было вы-

[8] Фотокопию оригинала и электронный вариант рукописи передал автору этой статьи к.и.н. А.А. Немировский, с.н.с. Института всеобщей истории РАН в декабре 2017 г., за что выражаем искреннюю благодарность. При этом А.А. Немировский в сопроводительном письме сообщил, что Н.Н. Березкин прислал рукопись в МАЭ в 1939 г., и далее поясняет: «В квадратных скобках восст[ановление текста] от меня, в круглых – скобки Н.Н. Березкина. Курсивом выделена передача прямой речи информантов (сам Н.Н. Березкин не отмечает ее границ и перемежает без оговорок своими пояснениями и комментариями, но эти границы ясны по контексту)».

[9] Текст с некоторыми разночтениями опубликован [Ушницкий, 2017а, с. 32]. В.В. Ушницкий ссылается на тот же архив МАЭ, но на документ № 27. Также указывает, что текст записан этнографом К.К. Дидык в ходе краеведческой экспедиции в 1921 г. Это не совсем так. В личном письме к автору данной статьи А.А. Немировский приводит следующий документ: «Согласно приказу по Главному Управлению Строительства Дальнего Севера НКВД СССР от 9 июня 1939 года № 551, в целях изучения и сбора материалов, характеризующих быт, культуру и историю местного коренного населения – юкагиров, орочей, якутов и чукчей, в целях систематического сбора коллекций по флоре и фауне бассейна р. Колымы и прочих коллекций и экспонатов для пополнения Охотско-Колымского краеведческого музея организована комплексная научно-исследовательская экспедиция Охотско-Колымского краеведческого музея в составе 4 человек: К.К. Дидык – научный сотрудник Охотско-Колымского краеведческого музея, начальник экспедиции; Н.З. Куничкин – учитель истории Магаданской средней школы, заместитель начальника экспедиции; И.И. Старшин – корреспондент «Орочельской Правды», переводчик; В.В. Столяров – рабочий экспедиции, з/к. Маршрут экспедиции: Магадан – Переправа и далее вниз по реке Колыме до Походска и обратно» (ГАМО, ф.р–23, оп. 1, д. 647, л. 126; ф.р – 50, оп. 1, д. 58, л. 2 [1]).

Таким образом, краеведческая экспедиция, руководителем которой был научный сотрудник Охотско-Колымского краеведческого музея К.К. Дидык, состоялась в 1939 г., организация подобной экспедиции в 1921 г. из-за социально-политической обстановки в стране маловероятна. Приводимые ниже фрагменты текстов взяты из рукописи «Юкагиры», автором которой является Н.Н. Березкин.

несено с родины их предками» [Архив МАЭ РАН. Н.Н. Березкин. Юкагиры. Ф. K-V. Оп. 1. Д. 6. Л. 5-6. Маш/п.].

«Рассказ юкагира Г.М. Щербакова, записан в 1921 году. *Предки наши юкагиры – люди лесов и гор. Они не любили тундры и берега морского. Поэтому они селились в тундре только в случаях крайней необходимости. Недаром мы говорим: «Лось да Юкагир без крайности не пойдут в тундру». Ведь известно, что первые русские нашли юкагиров преимущественно в территориях леса. Тундра – это место чукчей с самого начала их существования»* [Там же, л. 18].

«Рассказ юкагирского старосты Спиридонова на Нелемном, записан в 1899 году. *По словам наших стариков, наши предки на Колыму пришли вторыми после чукчей. И было время, когда наш юкагирский народ заселял весь бассейн Колымы и Алазеи»* [Там же, л. 6].

«Рассказ чукотского головы Арары, рассказанный купеческому брату К.Н. Бережнову в 1894 году. *Я много слышал сказок стариков-чукчей, и из них я вынес убеждение, что наши чукотские предки первыми заселили тундры Колымы и Чукотского Носа* [то есть пришли сюда откуда-то – но до юкагиров] *Это было очень и очень давно, когда в указанных тундрах еще не было таких холодов, какие теперь. Они пришли очень издалека, откуда-то из-за морей, которые переплывали на каких-то посудах. После чукчей пришел в наши края многочисленный юкагирский народ. Он пришел другим направлением по суше. С ним в течение многих веков чукчи вели войну»* [Там же, л. 7–8].

«Рассказ якута Верхоянского округа Ефимова Д.В., записан в 1916 г. *Наши старики рассказывали, что некогда полоса правого борта р. Лены от Жиганска до устья р. Мая была занята кочующими юкагирами. Шли они куда-то на северо-восток. По пути у них были кровопролитные бои с тунгусами, которые нагоняли юкагиров, кочуя сзади их тоже куда-то на северо-восток. В этих боях юкагиры побеждали и заставляли тунгусов возвращаться назад.* Указывались и места этих боев, както: р. Хара-Делон, приток р. Саркырыра, р. Ханнах, приток р. Тумары, р. Догдо, Елереюбют, р. Томпо и р. Нера, приток Индигирки» [Там же, л. 8][10].

Анализируя собранные записи, Н.Н. Березкин предположил, что путь юкагиров на Нижнюю Колыму «мог иметь два направления: одно через Оймякен (Оймякон. – *Л. Ж.*) и другое через Жиганск, Зашиверск, Колыма» [Там же, л. 8]. Временные рамки описываемых в рассказах-историях передвижений могут охватывать период от раннего средневековья до прихода русских. Такое предположение возникает при анализе наиболее полного рассказа Г.М. Щербакова, сообщавшего, что юкагиры уходили с родных мест «*с большим багажом военного снаряжения и домашнего инвентаря. У них были боевые шапки, рубахи и стрелы и копья железные и костяные».* Конечно, фольклорные источники не являются фактическим материалом, нужны дополнительные данные и исследования. Но отдельные комментарии можно сделать.

В тексте нет информации о хозяйственной деятельности южных юкагиров, скорее всего, это были таежные охотники и рыболовы, ничего не сообщается о знакомстве с разведением домашних животных. Статусные боевые предметы, в особенности, сделанные из железа, едва ли были продуктом местных кузнецов. Юкагиры могли получать их в результате военных контактов с пришлыми иноэтническими группами, либо, как индигирцы, приобретать при меновой торговле. От того же Г.М. Щербакова в 1901 г. записан рассказ-история «О большом юкагирском народе», проживавшем на р. Индигирке до прихода русских казаков («*когда не было на нашей земле людей с лицами, заросшими конопляными волосами, и глазами как лед»).* Это рассказ о том, как из-за разногласий со старейшиной часть индигирцев переселилась на р. Омолон.

«…У них были костюмы, украшенные не только разноцветным бисером, но и серебром… Посуда у них была блестящая как золото и звенящая как колокол. У них были железные топоры, ножи, стрелы, копья, боевые шапки и рубахи [т.е. шлемы и панцири], *последние были костяные и железные. Они имели все, что нужно было для человека, так как имели общенье через ламских тунгусов* (приморских) *с каким-то заморским народом… Они вели войну с ламутами, тунгусами и якутами и в большинстве сражений они выходили победителями»* [Там же, л. 2–3].

[10] «Наши старики рассказывали…» – очевидно, имеются в виду рассказы потомков северных аборигенов.

Из рассказа выясняется, что юкагиры верхней Индигирки обладали такими же статусными предметами («*У них были железные топоры, ножи, стрелы, копья, боевые шапки и рубахи*, *последние были костяные и железные»)*, какие вынесли южные юкагиры со своей родины («*У них были боевые шапки, рубахи и стрелы и копья железные и костяные*»). Индигирцы имели их в результате *«общенья через ламских тунгусов* (приморских) *с каким-то заморским народом».* Предметы древней роскоши ламские тунгусы (или охотские эвены) – посредники, скорее всего, выменивали у индигирских охотников на реальный товар – пушнину. Затем доставляли ее «*заморскому народу».* Вероятный ответ на вопрос, кто был этот «заморский народ», заказчик пушнины и источник ценных вещей, находим в книге лесного юкагира, к.э.н. Н.И. Спиридонова (Тэки Одулок): «Ламуты принесли в этот край (на северо-восток Азии? – *Л. Ж.*) культуру Дальнего Востока, китайскую, которая до этого подверглась изменению и преломлению у маньчжуров, удэ, гольдов, гиляков и др.» [1996, с. 16]. Когда бежавшая от притеснений старейшины группа индигирцев переселилась на р. Омолон, то, возможно, утратила связи с поставщиками-ламутами. Это следует из другой части рассказа юкагира Г.М. Щербакова: *«...Наши же предки колымчане, в том числе омолонцы и алазейцы, терпели во всем этом* (имеются в виду статусные предметы. – *Л. Ж.*) *нужду. Стрелы, копья, топоры и ножи у них были каменные. Посуда из глины, дерева и древесной коры. Одежда украшалась только вышивкой шерстью оленя и опушкой – мехом соболя и других пушных зверей»* [Архив МАЭ РАН. Березкин Н.Н. Юкагиры. Ф. K-V. Оп. 1. Д. 6. Л. 2-3. Маш/п.].

Следует отметить, что одежду омолонцы и алазейцы украшали «*мехом соболя и других пушных зверей*». Возможно, именно в этих продуктах промысла индигирских охотников были заинтересованы посредники-ламуты, доставлявшие перечисленные товары от «заморского народа». Возникает предположение, что южные юкагирские охотничьи племена имели прямые или через посредников меновые связи с тем же «заморским народом», получая в результате перечисленные ценные вещи. Когда же заказчики пушнины или посредники решили колонизировать и превратить в данников охотников-юкагиров, последние, не желая терять свободу, вынужденно ушли в северо-восточном направлении. В рассказе якута Верхоянского округа Д.В. Ефимова преследователями юкагиров названы тунгусы, «*которые нагоняли юкагиров, кочуя сзади их тоже куда-то на северо-восток*». Другой возможной агрессивной стороной, вынудившей юкагиров к поиску новой «кормящей территории», могли быть группы, не связанные с ними меновыми или иными отношениями.

Показательно, что юкагиры ушли «*с большим багажом военного снаряжения и домашнего инвентаря… Но длительность и дальность пути все это истощили, и у них ничего не сохранилось из того, что было вынесено с родины их предками».* На долгом пути были утрачены статусные ценные предметы. Следовательно, железные и другие изделия имели у них приобретенную природу и потому не могли воспроизводиться, не было и соответствующих мастеров. Это в свою очередь указывает и на то, что беженцы достигли территорий, где железные изделия и другие названные статусные предметы отсутствовали.

Интересен вопрос времени прибытия беженцев в колымскую тундру. Рассказы свидетельствуют, что к приходу юкагиров тундра уже была заселена чукчами. Исследователи полагают, что «юкагиры пришли в соприкосновение с чукчами не ранее XIII–XIV вв. Заселив р. Колыму и ее правые притоки, они проникли и далее на восток в бассейн р. Анадырь, захватив значительные охотничьи угодья. В нижнем течении р. Колымы юкагиры разделили чукчей» [История и культура чукчей, 1987, с. 48]. С этой датой (не ранее XIII–XIV вв.), по нашему мнению, можно согласиться.

Текст сообщает, что *«на Колыму привел юкагирский народ 33-й по счету старейшина, 32 старейшины погибли в боях с чужеземцами».* Если принять время правления каждого старейшины в 5–10 лет, учитывая условия сложных территориальных переходов и частоту военных стычек, то общий период нахождения в пути составит от 165 до 330 лет. Далее сообщается, что на Колыму пришло четвертое поколение первых переселенцев, *«их внуки и правнуки».* Полагая смену поколений через 30–40 лет, получаем период в 120–160 лет. Поэтому примерное время нахождения в пути примем в среднем за 200 лет. Априори соглашаясь с тем, что в соприкосновение с чукчами потом-

ки южных и предки тундровых колымских юкагиров пришли не ранее XIII–XIV вв., и учитывая наши расчеты, начало движения на северо-восток южные юкагиры предприняли в начале XI–XII вв. Такой вывод, основанный на априорном признании даты вступления в контакт пришлых юкагиров с чукчами и на наших расчетах, вызывает многие вопросы, которые предполагают дальнейшие исследования.

Ретроспективный анализ разнообразных источников позволяет в общих чертах обрисовать кросскультурные контакты древнеюкагирских и юкагирских племен от древности до прихода русских казаков. Древние пласты истории Якутии относительно хорошо изучены якутскими археологами. Юкагирский пласт в последующих исторических периодах наименее известен. Много «белых пятен» в раннесредневековой истории народа, в частности, в расселении и кочевых маршрутах, поиске новых «кормящих территорий» в арктической тундре. Повествуя об этих событиях, литературные источники и записи исторических преданий содержат во многом противоречивые сведения. Эти же источники стимулируют исследователей к продолжению поиска.

Литература

Алексеев А.Н. Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья / Серия «История и культура Востока Азии». – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1996а. – 95 с.

Алексеев А.Н. Древняя Якутия: неолит и эпоха бронзы / Серия «История и культура Востока Азии». – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1996б. – 144 с.

Березкин Н.Н. Юкагиры // Архив МАЭ РАН. Ф. K-V. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–60.

Богораз В.Г. Материальная культура чукчей. – М.: Наука, 1991. – 222 с.

Бурыкин А.А. Имена собственные как исторический источник: По материалам русских документов об открытии и освоении Сибири и Дальнего Востока России XVII – XIX веков. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. – 536 с.

Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // СМАЭ. – Т. XXI. – М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – С. 3–64.

Гоголев А.И. Этническая история народов Якутии. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2004. – 103 с.

Гоголев А.И. Якутско-алтайские этнокультурные и языковые параллели // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 3(16). – С. 10–16.

Головнев А.В. Арктическая мобильность: технологии и стратегии // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2015. – № 4 (13). – С. 7–11.

Дьяконов В.М., Бравина Р.И. Нюрбинский бронзовый кельт (к вопросу о культурных связях Якутии и сопредельных территорий в эпоху палеометалла) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2015. – № 4(13). – С. 12–15.

Дьячков А.Е. Анадырский край // Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове. – Изд. 1. – Владивосток, 1892. – Изд. 2. – Магадан: Кн. изд-во, 1992. – С. 160–270.

Жукова Л.Н. Одежда юкагиров. – Якутск: Якутский край, 1996. – 143 с.

Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре. – Ч. I. – Одежда юкагиров: генезис и семантика. – Новосибирск: Наука, 2009. – 152 с.

Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 2. – Мифологическая модель мира. – Новосибирск: Наука, 2012. – 360 с.

Жукова Л.Н. Феномен «якутского» ножа // Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 3. – Якутск: Бичик, 2013а. – С. 71–79.

Жукова Л.Н. Юкагиры — наследники циркумполярной культуры Северной Евразии // Очерки по юкагирской культуре. – Ч. 3. – Якутск: Бичик, 2013б. – С. 80–88.

Жукова Л.Н. Древние грунтовые погребения р. Колымы (палеоэтнографический анализ) // Homo Eurasicus в системах социальных коммуникаций: матер. VI Всероссийской науч.-практ. конф. (СПб., 26 окт. 2015). – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015а. – С. 317–342.

Жукова Л.Н. Неолитическое погребение Каменка II на Средней Колыме (палеоэтнографический анализ) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2015б. – № 3. – С. 19–26.

Жукова Л.Н. Юкагирско-китайские фольклорные параллели // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015в. – № 7. – С. 72–76.

Жукова Л.Н. Юкагирский и древнекитайские мифы о переустройстве мира // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016а. – № 2. – С. 108–111.

Жукова Л.Н. Юкагирский миф о погоне богатыря за восьминогим лосем и его китайские параллели // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016б. – № 3. – С. 121–128.

Жукова Л.Н. Древнекитайский и юкагирский мифы о сотворении человека: сюжетное и структурное сходство // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017а. – № 2. – С. 28–39.

Жукова Л.Н. Традиционные формы ножей аборигенного населения Колымы и Чукотки: от каменной индустрии к изделиям из металла // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2017б. – № 4. – С. 22–28.

Жукова Л.Н. Древние миграции в Колымский регион в контексте этнических взаимодействий на северо-востоке Азии // Северо-Восточный гумани-

тарный вестник. – 2019а. – № 1. – С. 24–30.

Жукова Л.Н. Одулы – этнический раритет Северо-Восточной Азии // Наука и техника в Якутии. – 2019б. – № 1 (36). – С. 3–9.

Иохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. – Якутск: Бичик, 2005а. – 270 с.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой. – Новосибирск: Наука, 2005б. – 675 с.

История и культура коряков: историко-этнографические очерки / под ред. А.И. Крушанова. – Л.: Наука, 1993. – 236 с.

История и культура чукчей: (Историко-этнографические очерки) / под ред. А.И. Крушанова. – Л.: Наука, 1987. – 287 с.

Кистенев С.П. Новые археологические памятники бассейна Колымы / Новое в археологии Якутии. – Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. – С. 74–87.

Кашин В.А. Неолит Средней Колымы: сборник трудов. – Новосибирск: Наука, 2013. – 224 с.

Константинов И.В. Ранний железный век Якутии. – Новосибирск: Наука, 1978. – 128 с.

Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 1994. – 263 с.

Курилов Г.Н. Юкагирско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2001. – 256 с.

Курилов Г.Н. Лексикология современного юкагирского языка. – Новосибирск: Наука, 2003. – 288 с.

Курилов Н.Н. Wадул – одул (юкагиров тундры – юкагиров лесных) топонимы. Сибирь и Дальневосточный округ. – Якутск, 2018. – 240 с.

Курилов Ю.Г. Юкагирские топонимы северовостока Азии. – Якутск: ИГИиПМНС СО РАН, 2013. – 96 с.

Кучера С. Китайская археология. 1965–1974 гг.: Палеолит – эпоха инь. Находки и проблемы. – М.: Наука, 1977. – 369 с.

Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. – Томск: Изд-во Томского университета, 1985. – 364 с.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1984. – 200 с.

Материальная и духовная культура народов Якутии в музеях мира (XVII – начало XX вв.). – Кн. 1: Сибирская коллекция в музеях США / авт.-сост. З.И. Иванова-Унарова. – Якутск: Бичик, 2017. – 784 с.

Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. – Новосибирск: Наука, 1977. – 264 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А., Константинов И.В., Антипина Н.В., Аргунов В.Г. Археологические памятники Якутии. Бассейны Вилюя, Анабара и Оленека. – М., 1991. – 224 с.

Немировский А.А. Юкагирская атрибутация древнесибирских гидронимов на -мба/мбу/мбэ и вопросы этнолингвогенеза // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. – № 2. – С. 51–57.

Николаева И.А. Проблема урало-юкагирских генетических связей: автореф. дис. … на соискание ученой степени к.ф.н. – М.: Инст. языкозн. АН СССР, 1988. – 22 с.

Николаева И.А., Шалугин В.Г. Словарь юкагирско-русский и русско-юкагирский (верхнеколымский диалект). – СПб.: Дрофа, 2002. – 191 с.

Попов Г.А. Омоки // Сб. трудов исследовательского общества «Саха Кэскилэ». – 1928. – Вып. 5. – С. 95–102. – Изд. 2. – Сочинения. – Т. 2. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2006. – С. 224–231. – Комментарии. – С. 356–357.

Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. – Л.: Наука, 1970. – С. 3–99.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. – М.: Наука, 1976. – 311 с.

Спиридонов Н.И. (Тэки Одулок). Одулы (юкагиры) Колымского округа. – Якутск: Северовед, 1996. – 80 с.

Степанов А.Д. История исследований железного века Якутии // Изв. Лаборатории древних технологий. – 2014. – №2 (11). – С. 33–42.

Ушницкий В.В. Движение юкагиров на Яну, Колыму и Индигирку // Якутский архив. – 2017а. – № 1. – С. 31–34.

Ушницкий В.В. Хоролоры Якутии: история вопроса (анализ и новейшие интерпретации) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017б. – № 2. – С. 21–28.

Федосеева С.А. Древние культуры Верхнего Вилюя. – М.: Наука, 1968. – 170 с.

Черосов Н.М. Современные гипотезы происхождения юкагиров // Языки, культуры и будущее народов Арктики. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО АН РАН, 1993. – Ч. 2. – С. 98–99.

Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М.: Наука, 1990. – 282 с.

Шадрин В.И. Современные концепции этногенеза юкагиров // Север Азии в этнокультурных исследованиях. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 197–205.

Ытык-Кельский В. Омоки (забытая легенда) // Якутские зарницы. – 1927. – № 1. – С. 22–28.

Эверстов С.И. Изображение на бересте и этническая идентификация ымыяхтахских памятников Индигирки (в свете новых археологических открытий) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. – Новосибирск: Наука, 1999. – С. 54–64.

Юкагиры. Историко-этнографический очерк / под ред. А.П. Окладникова. – Новосибирск: Наука, 1975. – 244 с.

L.N. Zhukova

Cross-cultural contacts in the ancient history of the Yukaghir people

The article is devoted to the issues of interethnic contacts of the Yukaghir population of Yakutia from antiquity until the arrival of Russian Cossacks. The time frame covers the period from the Mesolithic (Early Holocene Sumnagin archaeological culture of Yakutia) to the Middle Ages. Paleoethnographic reconstructions made it possible to identify some characteristic elements of the culture of the proto-Yukaghir Sumnagin people (shoes, shoulder clothes, tools). In Neolithic times, southern migrants, especially from Transbaikalia, contributed to the mestization of the population; In the Late Neolithic period, the influx of ancient Altaic people caused the process of consolidation of the Yukaghir tribes, as indicated by the distribution area of a specific pattern of shoes. At that time, significant changes took place in the spiritual life of the Ymyjakhtakh people. The Bronze and Iron Ages of South and Central Yakutia for the Yukaghirs were marked by a growing influx of foreign ethnic populations and a sharp reduction in the "feeding territory". The foreign tribes that owned iron weapons supplanted the southern Yukaghir groups and forced them to migrate in the north-east direction in search of new resource territories. The settlement of the Kolyma tundra by the migrating Yukaghirs was accompanied by military skirmishes with the Chukchi. To illustrate this period of Yukaghir history, published literary and archival sources are used. The approximate travel time, according to some data, is estimated to be two hundred years.

Keywords: North Asia, Sumnagin culture, bilingual tribes, paleoethnography, nomadism, newcomers, iron, migrations

А.А. Сулейманов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.05
УДК 338(571.56)"19"

Социально-экономическая и этнокультурная ситуация в местах проживания коренных малочисленных народов Севера Якутии в 50-е гг. XX в. (по материалам исследований Академии наук СССР)

В статье на основе аккумулирования материалов, хранящихся в архивах Москвы и Якутска, представлен анализ положений, выработанных учеными на основе проведенных в 50-е гг. XX в. в Якутии полевых исследований, которые касаются оценки проблем социально-экономического и этнокультурного развития коренных народов. Выбранный период в силу ряда причин характеризовался значительной активизацией научного изучения коренных малочисленных народов севера Якутии. При этом наряду с позитивными моментами советских преобразований второй четверти XX столетия, приведших, среди прочего, к улучшению снабжения и транспортной доступности мест традиционного проживания коренных малочисленных народов Севера, прекращению голода, повышению технической оснащенности хозяйств и т.д., учеными были отмечены первые негативные проявления последствий политики коллективизации и поселкования, реализованной в Якутии несколько позднее, чем в целом по стране. Среди них, в частности, выделялись стремление любой ценой выполнить производственный план, непродуманные эксперименты по внедрению нетрадиционных отраслей хозяйственной деятельности, печальная судьба личных хозяйств колхозников, соседство с местами заключений, внедрение интернатов и др., губительным образом сказавшиеся на традиционных устоях жизни аборигенных этносов. Отмечено значение

© *Сулейманов А.А., 2019*

выявленных материалов для получения объективной информации о социально-экономической и этнокультурной ситуации в местах компактного проживания коренных малочисленных народов севера Якутии и исторической реконструкции условий их жизни.

Ключевые слова: Арктика, Якутия, коренные народы, коллективизация, поселкование, научные исследования, Академия наук СССР

Крупнейший субъект Российской Федерации – Республика Саха (Якутия) – является территорией традиционного проживания нескольких коренных малочисленных народов Севера: долган, чукчей, эвенков, эвенов и юкагиров. Начиная с XVII в., представители этих народов постепенно интегрировались в общероссийское пространство, с одной стороны испытывая на себе те же вызовы, что и население других регионов страны, с другой – сталкиваясь с испытаниями для их самобытного образа жизни, оригинальной традиционной культуры. Представляется, что одними из наиболее очевидных из этих вызовов стали трансформационные процессы второй четверти XX столетия, когда установившаяся в нашей стране советская власть фактически запустила целый комплекс экспериментов, охвативших весь спектр социально-экономических и этнокультурных отношений [Винокурова, 2017; Рагулина, 2014; Klokov, 2016].

Со всей очевидностью произошедшие изменения, включая коллективизацию и поселкование, стали сказываться на аборигенных этносах Севера в 1950-е гг. Собственно во многом вследствие поселкования и сформировались те населенные пункты, которые сейчас относятся к местам традиционного проживания коренных малочисленных народов Севера Якутии. Ранее значительная часть их представителей вела мобильный образ жизни и не задерживалась в стационарных поселениях.

Следует отметить, что процессы коллективизации и поселкования в силу удаленности Якутии, разбросанности отдельных родов на ее обширных территориях, а также слабо развитой дорожной инфраструктуры хотя и были начаты практически одновременно с центральной частью Советского Союза, однако окончательно завершились лишь в начале 60-х гг. XX в. Например, предки современных жителей эвенского села Березовка Среднеколымского района вплоть до середины 1950-х гг. вели постоянную кочевую жизнь, занимаясь оленеводством и охотничьим промыслом на приграничной территории Магаданской области и Якутии. Только в 1961 г. единоличные хозяйства местных эвенов, минуя систему колхозов, вошли в состав районного совхоза [АЯНЦ СО РАН, ф. 1, оп. 4, д. 418, л. 6].

При этом 50-е гг. XX в. характеризовались определенной либерализацией общественно-политической жизни в Советском Союзе, что отразилось, в том числе, на деятельности ученых, ставших немного более свободными в возможностях оценки текущего положения дел.

Кроме того, именно в конце 1940-х – в 1950-е гг. произошел всплеск интереса научного сообщества к исследованию Севера, обусловленный совокупностью факторов, включая перспективы транспортно-промышленного освоения арктических территорий. Не случайно именно в этот период в Якутии появился филиал Академии наук (АН) СССР. В 1954 г. при Президиуме АН СССР была создана Комиссия по проблемам Севера. В рамках ее деятельности развернулась энергичная работа ученых, специализировавшихся на исследовании различных проблем жизнедеятельности аборигенных этносов Советского Севера.

В 1950-е гг. исследованиями экспедиций, отправленных по заданию Комиссии по проблемам Севера, были охвачены практически все регионы проживания коренных малочисленных народов, включая и Якутию. Важной особенностью этих экспедиций было то, что их участники составляли специальные докладные записки, имевшие гриф «Для служебного пользования» и направляемые в союзные и региональные управленческие структуры. В этих записках давалась объективная оценка социально-экономической и этнокультурной ситуации, сложившейся в местах проживания аборигенных этносов. Не менее объективными были и выступления участников экспедиций на различных межведомственных совещаниях, проводимых под эгидой Комиссии по проблемам Севера. Все эти документы не предназначались для широкой общественности и не публиковались в общедоступных источниках. В связи с этим, а также учитывая, что значительная их часть по-прежнему остается не вве-

денной в научный оборот, представляется оправданным проведение исторического анализа социально-экономической и этнокультурной ситуации в местах проживания коренных малочисленных народов севера Якутии, выявленной учеными по результатам полевых исследований 50-х гг. XX в. Актуализирует предлагаемую проблематику тот очевидный факт, что одним из необходимых элементов решения поставленных руководством страны задач по развитию Российской Арктики, обеспечению устойчивого развития самобытных аборигенных сообществ арктического региона является своевременное проведение научных изысканий, а также корректная интерпретация аккумулированных учеными сведений.

Рассматривая по выявленным в Архиве РАН, Научном архиве Института антропологии и этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, а также в Рукописном фонде Архива Якутского научного центра СО РАН материалам изменения, произошедшие в жизни коренных малочисленных народов Севера Якутии во второй четверти XX в., нельзя вкратце не упомянуть об их положительных сторонах, хотя об этом и было очень много написано в литературе советского периода.

Следствием общего развития региона, связанного, в первую очередь, с его природно-ресурсным потенциалом и соответствующим совершенствованием инфраструктуры, а также сосредоточения коренных народов в компактных селах явилось улучшение снабжения и прекращение голода, еще незадолго до этого уносивших в Якутии жизни целых родов (например, известный российский этнограф В.И. Иохельсон в 1896 г. проводил исследования среди Второго Омолонского рода юкагиров. Всего через два года он намеревался повторить свои изыскания, однако уже на месте узнал, что все члены этого рода не смогли пережить предыдущую зиму из-за нехватки продовольствия [Иохельсон, 2005, с. 100]).

Кроме того, в новых поселениях аборигены стали получать от государства хотя бы минимальный объем социальной поддержки, включая высоко ценившиеся услуги здравоохранения.

У жителей Севера появилась реальная возможность получить как среднее, так и высшее образование. В результате был запущен процесс формирования национальной интеллигенции. В 1930–1940-е гг. массовым явлением стало создание национальной письменности, литературы на родном языке, что наряду с широким распространением школьного образования фактически способствовало включению народов Севера в общесоюзные социально-культурные процессы.

Наконец, именно во второй четверти XX в. аборигенные этносы Севера фактически действительно стали полноценными гражданами нашей страны.

Все эти моменты были представлены в упомянутых выше докладных записках ученых и выступлениях на межведомственных совещаниях, которые были организованы Комиссией по проблемам Севера. Однако основной объем материалов, подготовленных тогда исследователями, был посвящен детальному анализу социально-экономических и этнокультурных проблем в жизни аборигенных этносов Арктики. Представляется, что отчасти такая направленность была вызвана намеренным сгущением красок для более оперативного принятия властями необходимых решений, а в основном – действительно тяжелым положением коренного населения Севера в рассматриваемый период. Один из руководителей секции народов Крайнего Севера при Комиссии по проблемам Севера Б.О. Долгих отмечал по этому поводу на совместном заседании Комиссии и Ученого совета Института этнографии АН СССР, состоявшегося 1 апреля 1958 г.: «…предоставив вышестоящим директивным органам правдивые сведения о положении на местах и свои предложения об устранении имеющихся недостатков, мы (участники комиссии… – *А.С.*) исполним возложенные на нас обязанности и свой гражданский долг» [АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 955. Л. 9].

К этому времени исследователи уже имели представления о снижении численности коренных малочисленных народов Севера. Это вскоре подтвердила проведенная в 1959 г. перепись населения Советского Союза. В частности, если в 1926 г. в Якутии переписчики зафиксировали 390 юкагиров, то спустя 33 года их численность сократилась до 285 человек [Филиппова, 2007, с. 51].

В одном из своих докладов Б.О. Долгих назвал четыре тесно связанных между собой непосредственных фактора, обусловивших отрицательную демографическую динамику:

1) неудовлетворительное материальное положение аборигенных этносов Севера (бедность); 2) недостатки быта; 3) социальные болезни; 4) алкоголизм [РГАЭ. Ф. 399. Оп. 1. Д. 1039. Л. 128]. В значительной мере все эти факторы своим появлением были обязаны тем изменениям, которые советская власть внесла в жизнь коренных народов.

Так, по данным ученых, отрицательные результаты имело проведенное в ходе коллективизации на Севере укрупнение оленьих стад. Если прежде стада в зависимости от численности голов паслись на ягельных участках разных размеров, то после их объединения маленькие участки оказались заброшены, а большие – перегружены. В результате хрупкие экосистемы Севера не могли выдержать излишней скученности населения и чрезмерной концентрации хозяйственной деятельности, что вело к их быстрой деградации и забрасыванию ранее обжитых в хозяйственном отношении тундровых пространств [РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 359. Л. 306–307].

Погоня за выполнением производственного плана привела к ухудшению породы оленей в Якутии – заготовительным организациям сдавалось мясо только первого сорта, в результате чего забивались наиболее здоровые олени, а для размножения оставались слабые [Там же, л. 307].

Крайне негативно отразились на жизни аборигенов и непрекращавшиеся попытки властей внедрить в колхозы заведомо убыточные в климатических условиях Севера нетрадиционные для них виды деятельности: птицеводство, огородничество, свиноводство, а также непомерно увеличить поголовье крупного рогатого скота и количество звероводческих хозяйств. Навязываемая коренным малочисленным народам многоукладность хозяйства приводила к распылению и без того недостаточной рабочей силы, а также к перманентной загруженности наиболее трудоспособного населения, что губительным образом сказалось на его здоровье. Например, летом 1956 г. из 82 обследованных юкагиров у 37 был обнаружен туберкулез [НА МАЭ РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 24. Л. 14].

По мнению ученых, к столь ужасающему распространению туберкулеза привела, казалось бы, положительная мера – переселение из чумов в новые дома. Сооруженные наспех, эти дома зачастую летом заливались дождевой водой, а в холодное время года насквозь продувались ветрами [Там же, Л. 6]. При этом даже таких домов на всех не хватало. Так, в поселке Колымское в домах, рассчитанных на 5 человек, жило от 12 до 14 человек [РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 359. Л. 344].

Кроме того, как отмечали в те годы исследователи, несмотря на достаточно высокие показатели размеров денежных выплат сотрудникам северных колхозов, каждому наблюдающему жизнь народов Севера бросалась в глаза бедность их быта: в частности, зачастую в течение целых сезонов они могли себе позволить есть только хлеб и чай. К такому положению привело отсутствие в результате проведенной коллективизации у большинства колхозников личных подсобных хозяйств. В Нижнеколымском районе Якутии сотрудником Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР И.С. Гурвичем был зафиксирован такой дикий факт, как запрет колхозникам метать личные сети для своих личных нужд [Там же, Л. 327]. В результате представителям коренных народов приходилось жить только за счет покупки продуктов и промтоваров в магазинах, и даже собственную продукцию они вынуждены были покупать, переплачивая минимум в два-три раза. Как следствие, мяса, рыбы и жира они стали потреблять существенно меньше. В свою очередь, сокращение привычного калорийного рациона в условиях Севера являлось еще одной причиной повышенной заболеваемости представителей коренных малочисленных народов.

Другой такой причиной, а вместе с тем и еще одним фактором бедности аборигенных этносов, стала их массовая алкоголизация. Ее основным виновником ученые назвали торговые организации, которые, вплоть до выхода в 1957 г. постановления ЦК КПСС и Совета министров СССР, стремясь выполнить план товарооборота, фактически спаивали коренное население. По приведенным исследователями данным, завоз спирта составлял 40–50 и более процентов стоимости поставляемых в национальные районы Севера товаров, а сами торговые организации в ряде районов массово завозили еще и одеколон, «прекрасно сознавая, что коренное население покупает его только для того, чтобы выпить» [АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 955. Л. 18]. Наиболее ярким примером слу-

жит зафиксированная учеными летом 1957 г. в соседнем с Якутией Красноярском крае ситуация, когда 14 нганасан за один вечер выпили 40 флаконов одеколона [Там же].

Алкоголизм в своем массовом выражении в жизнь коренных малочисленных народов севера Якутии был привнесен именно во второй четверти XX в. Несмотря на все последующие попытки действительно решить проблему алкоголизма, этот социальный бич поселился на Севере очень надолго, унося жизни и внося разложение в привычные устои аборигенных этносов.

Еще большую деформацию в традиционный образ жизни коренных народов внесло соседство с местами заключений, число которых в Якутии в годы сталинского правления кратно возросло. Это же обстоятельство являлось и одним из факторов их алкоголизации. Многим из отсидевших ранее по уголовным статьям предоставлялась работа в поселках, где жили аборигенные этносы. Вечно пьяные и сквернословящие бывшие заключенные, по словам Б.О. Долгих, «вносили разложение…, заражали венерическими болезнями, всячески обирали, развращали и зачастую терроризировали коренное население, вносили в местную жизнь привычки улицы, обычаи и жаргон преступного мира» [Там же. Л. 19]. В результате среди народов Севера все чаще стали фиксироваться «неизвестные ранее преступления: драки, кражи, хулиганство» [Там же. Л. 10–19].

Обратной стороной внедрения всеобщего среднего образования на севере Якутии стали школы-интернаты, а точнее, условия проживания и система преподавания в них. Следует оговориться, что появление этих школ-интернатов было в значительной степени вынужденной мерой. Многие из представителей аборигенных этносов сохранили свои традиционные виды деятельности – оленеводство, охоту, рыболовство. Эти занятия предполагали минимум полугодовое отсутствие родителей в стационарных поселениях, – по традиции и в силу производственной необходимости вместе с мужчинами кочевали и их жены. В таких условиях организовать обучение детей в школе можно было только создав для них интернаты. Однако эта благая идея в ходе практической реализации привела к ряду негативных последствий.

Как отмечали ученые, значительная часть новых школ располагалась в неприспособленных помещениях, где отсутствовала звукоизоляция и «одни классы мешали заниматься другим» [Там же. Л. 197]. В кабинетах зачастую было очень холодно, парты не соответствовали росту учеников. Важнейшей проблемой являлось незнание учителями начальной школы родного языка детей, что приводило к необходимости перевода речи педагога учениками, которые владели русским языком, детям, плохо его понимавшим. Еще одной проблемой было обучение многих детей в так называемых сдвоенных или даже строенных классах, когда на одном уроке в целях экономии занимались дети разных классов и возрастов (2-го и 4-го и т.п.) [Там же. Л. 197–206].

Наиболее тяжелое положение было зафиксировано в интернатах. В них детям из-за тесноты приходилось спать по два-три человека в одной постели. Подобная скученность, естественно, приводила к быстрому распространению инфекций и сказывалась на здоровье учеников. Так, например, этнограф С.П. Толстов назвал интернаты «рассадниками болезней», где «вымирают люди» [Там же. Л. 118], а Б.О. Долгих привел сведения о семьях эвенов, в которых большинство детей умерло в интернатах и их родители «как милости просили не отдавать в интернат» оставшегося единственного ребенка [Там же. Л. 19].

Другой проблемой школ-интернатов стала сама система народного образования, при которой преподавание на русском языке и отрыв детей от семьи стали одними из основных причин незнания представителями коренных малочисленных народов Севера своего родного языка. Например, сейчас в Якутии живут менее ста юкагиров, знающих в той или иной степени юкагирский [Шадрин, 2014, с. 11], при этом в республике в ходе переписи населения 2010 г. было зафиксировано более 1200 юкагиров. Кроме того, преподавание в школах-интернатах не учитывало местную специфику в плане сохранения традиционных отраслей хозяйства. Молодежь, по наблюдениям ученых, отвлекалась на различные специальности, не имевшие отношения к производству в условиях тундры (например, столярное дело, огородничество), а выпускники школ не получали навыков ведения охоты и оленеводства. В результате такой оторванности от обычаев

был усугублен традиционный для всех народов мира конфликт отцов и детей. Во многих семьях аборигенов фактически прервались вековые традиции преемственности поколений. С нехваткой квалифицированных кадров оленеводы Якутии начали сталкиваться уже в 1950-е гг. С тех пор эта проблема только прогрессировала.

Подводя некоторые итоги, следует отметить, что в представленной статье были рассмотрены лишь те последствия, которые ученым удалось выявить в 50-е гг. XX в. Безусловно, существовал целый комплекс других аспектов, не попавших тогда в фокус внимания исследователей; минимум еще одну статью можно было бы посвятить дискуссионному вопросу последствий перевода на оседлый образ жизни для традиционных хозяйства, быта и культуры аборигенных этносов Севера.

В целом представляется очевидным, что мероприятия советского правительства, осуществленные во второй четверти XX в., привели к тому, что за очень короткий в историческом масштабе промежуток времени произошла глубокая перестройка издавна сложившегося жизненного уклада коренных народов Севера. Как справедливо отметила А.Ю. Пяткова, государство бесцеремонно сумело проникнуть не только в хозяйственную (закрепление охотников на определенной территории, организация артелей, контроль над проведением охотничьего промысла и пр.), но и во внутрисемейную жизнь аборигенов [Пяткова]. Это выражалось, например, в регламентации и организации жизненного уклада: тотальном прикреплении к месту жительства, регистрации рождения, брака, смерти, а также в фактическом навязывании элементов чужеродной культуры и даже в выявленных учеными случаях запрета со стороны местных властей кочевать женам вместе с мужьями, а эти кочевья, как уже было отмечено, продолжались не менее полугода. Какие последствия подобные действия имели в каждом конкретном случае, остается только догадываться. Очевидно лишь, что в итоге происходило разрушение норм межличностных отношений, формировавшихся многими поколениями аборигенов.

Таким образом, анализ материалов исследований, осуществленных в 1950-е гг., свидетельствует, во-первых, об их несомненной роли в качестве объективного источника исторической информации, во-вторых – о том, что во второй четверти XX столетия в жизни коренных малочисленных народов севера Якутии произошли серьезнейшие трансформации. Эти изменения, глубина которых до сих пор не осознана до конца, радикальным образом повлияли на условия жизнедеятельности аборигенных этносов во всех сферах – от личной до производственной.

Литература

Архив Российской академии наук (АРАН). Ф. 142. Оп. 1. Д. 955.

Архив Якутского научного центра Сибирского отделения (ЯНЦ СО) РАН. Ф. 1. Оп. 4. Д. 418.

Научный архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (НА ИЭА РАН). Ф. 142. Оп. 2. Д. 24.

Российский государственный архив экономики (РГАЭ). Ф. 399. Оп. 1. Д. 1039.

Рукописный фонд Архива (РФА) ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 359.

Винокурова Л.И., Григорьев С.А. Кочевые общества Якутии в социальных процессах XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – №10. – Ч. 1. – С. 39–43.

Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. – Новосибирск: Наука, 2005. – 675 с.

Пяткова А.Ю. Коренные народы Севера в XX веке (на примере эвенков Северо-Востока Иркутской области) [Прибайкалье. Иркутская область: города и районы]. URL: http://www.pribaikal.ru/talci-item/article/11551.html (дата обращения: 05.05.2019)

Рагулина М.В. Традиционное природопользование коренных малочисленных народов Сибири: тенденции и парадоксы развития // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Науки о Земле». – 2014. – № 1. – С. 116–128.

Филиппова В.В. Коренные малочисленные народы Севера Якутии в меняющемся пространстве жизнедеятельности: вторая половина XX в. – Новосибирск: Наука, 2007. – 175 с.

Шадрин В.И. Трансформация этнической идентичности юкагиров в современных условиях // Гуманитарные и социальные науки. – 2014. – № 1. – С. 9–19.

Klokov K. Reindeer Herders' Communities of the Siberian Taiga in Changing Social Contexts. – 2016. – № 1. – 81–101 p.

A.A. Suleymanov

Socio-economic and ethnocultural situation in the places of residence of the indigenous peoples of the North of Yakutia in the 1950s (based on research from the USSR Academy of Sciences)

The article, based on the accumulation of materials stored in the archives of Moscow and Yakutsk, presents an analysis of the provisions developed by scientists on the basis of field studies carried out in the 1950s in Yakutia that relate to the assessment of the problems of socio-economic and ethnocultural development of indigenous peoples. For a number of reasons, the selected period was characterized by a significant intensification of their scientific study of the indigenous peoples of the north of Yakutia. At the same time, along with the positive aspects of the Soviet transformations of the second quarter of the twentieth century, which led, among other things, to improving the supply and transport accessibility of the places of traditional residence of the indigenous peoples of the North, ending hunger, increasing the technical equipment of farms, etc., the scientists noted the first negative manifestations of the consequences of the policy of collectivization and settlement implemented in Yakutia somewhat later than in the whole country. Among them, in particular, the desire to fulfill the production plan at all costs, ill-conceived experiments on the introduction of non-traditional branches of economic activity, the sad fate of the collective farmers' personal farms, the proximity to places of detention, the introduction of boarding schools, etc., which had a detrimental effect on the traditional foundations of life of indigenous ethnic groups, stood out. The importance of the identified materials for obtaining objective information about the socio-economic and ethnocultural situation in places of compact residence of the indigenous peoples of the North of Yakutia and the historical reconstruction of their living conditions is noted.

Keywords: Arctic, Yakutia, indigenous peoples, collectivization, settlement, scientific research, USSR Academy of Sciences

В.В. Ушницкий

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.06
УДК 902 (571.56)

Участие монгольского компонента в формировании этнокультурного ландшафта Якутии

В статье обсуждается проблема обитания монголоязычных племен на территории Якутии в средневековье. Разбираются два крупных рода, имеющих ярко выраженную связь с монголами: бетюнский и баягантайский. Баягантайский род вполне можно назвать племенем, так как от него происходят оймяконцы, часть населения Усть-Алданского и Таттинского, а также Томпонского улусов. По родословной, баягантайцы происходят от прародителя Омогоя, связываемого с монгольским компонентом; происхождение баягантайцев связывается с монгольским племенем байаут, а игидейцев в их составе – с икиресами (эхириты). Среди эвенков тоже есть роды с названием «баяки», «баягир», сопряженные с байаутами. В древнетюркское время существовало также телесское племя байырку, занимавшее территорию Баргузинской долины в Западном Забайкалье.

Волки-бетюнцы связываются с буртэ-чиносцами, которые, по мнению исследователей, являются потомками жужаней. Предки монголов буртэ-чиносцы некогда укрылись от своих врагов в недоступной местности Эргуне-кун, чтобы потом выйти оттуда, гораздо увеличившись в численности. С бетюнцами связываются роды бродячих тунгусов бети и бутальский; они также составили петайский род юкагиров.

Предполагается, что монголоязычные роды могли переселиться на территорию Якутии после бурных событий в начале XIII в. Однако монголоязычные племена шивей расселились на территории При-

© *Ушницкий В.В.,* 2019

амурья и Забайкалья, отчасти и Южной Якутии, еще после хунно-сяньбийского времени. В это время монголоязычные роды могли найти Среднюю Лену и войти в состав формирующегося народа саха.

Ключевые слова: исторические предания, родословная, монгольские племена, этногенез саха, межродовые конфликты, якутские роды, историко-культурный ландшафт

Формирование этнокультурного ландшафта Якутии связывают с юкагирскими и тунгусскими этносами, проживавшими здесь чуть ли не с эпохи неолита и даже мезолита. Прибытие скотоводов с юга, связанных с тюрками саха, относят к эпохе не ранее XIII в. Наличие проживания на территории Якутии представителей других языковых семей не предполагается. Разве что некоторые исследователи, к примеру, А.А. Бурыкин, полагают, что большинство топонимов Северо-Востока Сибири восходит к чукотскому языку. А.С. Малолетко считал, что в древности на территории Якутии могли проживать ительмены, которые являлись носителями ымыяхтахской культуры. Ю.С. Мочанов предполагал обитание во времена мезолита представителей надене – енисейской языковой семьи. В то же время фольклористы связывали с монгольским компонентом роды, восходящие к легендарным прародителям Омогою и Улуу Хоро.

Баягантайский улус Якутской области и округа состоял из 9 наслегов, в которых по X народной переписи числилось 8637 д. об. пола (4334 м. п. и 4303 ж. п.); наслеги расположены по рр. Баяге, Танде, Алдану, Татту и Оймякану. Народная управа находится в 1-м Игидейском наслеге, в 230 в. от г. Якутска, в этом наслеге числилось 1367 д. об. п. В улусе имелась Баягантайская Богородская деревянная церковь, сооруженная в 1741 г. (см. «Памятная книжка Якутской обл.», 1877).

По преданиям саха, позднее поколение Омогоя получило название «Бааraҕай Байаҕантай» («Огромный Баягантай»). Прародителями Баягантайского улуса считаются Көрдөй и Көҕөһүк. Согласно И. Линденау, они являются потомками Эллэя, но в других преданиях этот улус происходит от сына Омогоя Аан-Тайбыыр. Имя предка баягантайцев Көрдөй, или Хордой принято связывать с именем предка хоринских бурят Хоредой-мэргэном. Значит, баягантайцев раньше также было принято относить к хоро. Первоначальной формой слова «байаҕантай» является слово «баайаҕа».

Байагантайцев можно связать с байаутами. Байауты, вероятно, являются потомками племени теле байси, встречающегося в китайских хрониках: «Государство Байси – отдельное поколение сюнну. Находится на восток от байегу, является соседом Мохэ. Отборного войска 10 000 человек» [Бичурин, 1953, с. 50]. Следует обратить внимание на то, что названия с элементом *бай* не менее широко распространены у самодийцев, чем у тюрков.

Представители этого племени активно участвовали в этногенезе эвенков. Их потомков видят в названии эвенкийского рода баяки, баягиры. Весьма показательно, что они делились на скотоводов и оленеводов. Как видно, основой этнонимов баягиры, баягантайцы, байегу и байаут является слово «баайаҕа». Таким образом, в тождественности рода баайага или баягантайцев с баягирами не приходится сомневаться. Близкими родственниками баягантайцев считались игидейцы и оймяконцы, помогавшие им в стычках против других якутских родов. По преданиям, Оймякон осваивали выходцы из Борогонского и Баягантайского улусов. По генеалогическим данным, предки игидейцев происходили от монголов – «*могуоллар*» [Васильев, 1995, с. 32].

Во второй половине 40-х гг. XVII в. глава клана Бакчигир и его брат Еттюга (Емтюга) имели кровопролитные столкновения с Борогонским улусом, во главе которого стояли Ёнюкей (Кривой) Каптаев и его сыновья Олдек и Сыкра. Борогонцы требовали головщину за убитых теми игидейцами своих «родников» братьев Темдея и Кисеня, но получили отказ и подверглись нападению. Через месяц дети Бакчигира и его племянники отогнали у Чинады сорок кобыл, и когда борогонцы погнались за похитителями, произошла трагедия. В завязавшейся драке был смертельно ранен Трека Бакчигиров. Это спровоцировало целый военный поход баягантайцев (шестьдесят воинов в куяках), который организовали сам Бакчигир и его брат Емтюга. Борогонцы были жестоко избиты, был угнан скот. Хотя в 1650 г. воевода Дмитрий Францбеков утвердил между враждующими сторонами мировую, при воеводе Иване Акинфове война продолжилась [Томпонский улус, 2007].

Кээрэкээн ойуун – родоначальник дьохсогонского рода – переехал на р. Таатту с запад-

ного берега Лены. Прибыв туда, потребовал от баягантайцев Бахсыгыр огонньора либо стать его рабами, либо сразиться как мужчины. В его отряде лучшими воинами были сын Кэнгис Боотур, Мэнгэ Бэт Бээчээн, Курбусах Ыттаах ойуун уола Кюёртэ, Сасыл Ёндёс Бёҕё, а также ближайшие родственники тэрасинцы – Иргиэлэ и Ингэрчэ.

Как показывает топонимика, байдунцы являются выходцами с территории современного Усть-Алданского улуса. Например, в Тюляхском наслеге имелся «богатый род Байды». На Яне бытовала пословица: «Байды тыллаах эрдэххэ» – «Когда имели язык байды» [Цыдендамбаев, 1972, с. 117]. Весьма любопытно и то, что Ц.Б. Цыдендамбаев приближал имя рода байды к названию хоринского рода байтай [Там же, 1972, с. 202].

Баягантайцы сохранили степные приемы ведения боя кочевниками в южных краях. Об этом писал еще А.П. Окладников, заметивший, что баягантайцы для боя с борогонцами построились в военный порядок и применяли для сигнализации табык (барабан из шкуры лошади) [Окладников, 1955]. Или, например, в легенде о баягантайце Модьугу Тёрёнёк – «Отьехав на порядочное расстояние, баягантайцы пускают назад стрелы, как и таттинцы в них. Это был военный обычай, называемый “кыйдасыы ох”, что значит “гоняющая стрела”» [Кулаковский, 1979, с. 293].

Также они имели доспехи для своих боевых лошадей. «Живя здесь досужно, баягантайцы посоветовались устроить следующее: по бокам лошадей прикрепить досок, в 5 пальцев толщиной, для защиты от стрел. Затем условились наскакать в момент первой атаки таттинцев на их лагерь с криком и гиканьем, чтобы напугать их лошадей и тем произвести переполох. Это они делали в том расчете, что таттинцы должны быть хвастливы и что потому их кони должны быть жирны и плохо дрессированы» [Там же, с. 290–291].

Этноним *бай* часто встречается в письменных источниках еще со времен Тюркского каганата. В письменах Орхоно-Енисейского периода значится *байырку*, а в летописи империи Тан – *байегу*. Байырку сначала входили в состав объединения *теле*. После их покорения Тюркским каганатом они вошли сначала в состав Первого Восточно-Тюркского каганата, позднее – во Второй Тюркский каганат.

В это время байырку-байегулинцы, вошедшие в состав 9 объединений, назывались байаутами. Кипчакские байауты в основном поселились у реки Иргиз, создав кипчакское племенное объединение Ельбори. Байулы являются одним из племен, объединяющих казахский народ. В истории Великой степи носители этнонима *байат-байаут-баайага* были одними из самых именитых и знатных племен. Утверждается, что еще Моэдунь-шаньюй был из хуннского рода Баян. Баяты были одним из знатных родов среди османских турков. В древности сельджуками управляла династия из племени баят.

Фольклорист А.А. Саввин сравнивал часто употребляемое в олонхо слово «сахабайааттар» или «сахабайаан» с названием туркменского племени баят. В олонхо якуты называют себя «сахабайааттар» или «сахабайаан». Это утверждение представляется нам весьма примечательным, ибо у многих кочевых тюркских племен разделение на черную и белую кости было обычным явлением. Связь самоназвания саха с баятами предполагает, что этноним *саха*, возможно, связан именно с байагантайцами, а не с хангаласцами, как ранее предполагалось [Гоголев, 1993]. В этом случае интересным выглядит отождествление самоназвания саха с монгольским племенем сахаэтов. Следует указать, что байауты жили еще около озер Далай-Нор и Буир-Нур, соседствуя с татарами. Возможно, часть байаутов была подчинена татарам и вошла в их состав.

Племя баят активно участвовало в этногенезе огузских народов, там они являются аристократическим племенем. Баятами иногда называют тюркоязычный народ кашкайцев, проживающий в Иранском Азербайджане. Баяты – одно из крупных племен ойратов в нынешней Монголии. Алтайские племена имеют собственное самоназвание, и то же время некоторых из них зовут «паят, паяттар» (конечно, не всех алтайцев-ойратов).

Как видно, основой этнонимов *баягиры, баягантайцы, байегу* и *байаут* является слово «баайага». Таким образом, в тождественности рода баайага или баягантайцев с баягу (байырку) не приходится сомневаться. Баягантайцы в якутском фольклоре выступают в качестве первых насельников будущей территории Борогонского и Ботурусского улусов, т.е. Амгино-Алданского района, где расположены основные памятники кулун-атахской археологической культуры (XIV–XV вв.). Далекие районы Оймякон и Томпо также осваивали выходцы из Байагантайского улуса. В горном райо-

не Верхоянского края существовал род байды, проживавший там до прихода русских. Связь верхоянских байды и байагантайцев только предполагается, нет доказательной базы для полного отождествления.

Согласно материалам И. Эверса и Грановского, баатылы и байагантайцы были последней волной переселенцев с юга [Иванов, 1974]. С.И. Боло, наоборот, подчеркивал, что байагантайцы были автохтонами по Алдану и Татте, и предкам бахсы, таттинцев и борогонцев приходилось вытеснять их с коренных мест обитания [Боло, 1994]. Таким образом, байагантайцы могли быть потомками населения кулун-атахской культуры XIV–XV вв., памятники которой расположены по долинам рек Амга, Татта, Алдан.

В легендах Томпонского улуса упоминаются люди из рода табыс с железными ремнями – кур, ушедшие по реке в «неизвестном» направлении, побоявшись встречи с предками баягантайцев. Якобы табысы пришли с юга для сбора пушнины и занимались пушным промыслом [Томпонский улус, 2007]. Среди башкир есть племя табын. Слово «табыну» означает «служить, поклоняться». Предки табынов занимались торговлей конскими табунами и были таможниками.

Также есть версия о более раннем приходе байагантайцев с юга в ходе экспансии байырку в северные регионы. Танские источники считали байырку самой северной ветвью теле, в их стране было много соболей и рос мох. С байырку можно связать эвенкийский род баяки-баягиров. Баягиров связывают с монгольскими байаутами.

Баяты в монгольское время превратились в монгольское племя байаут. В XIII в. были известны кэхерин-байауты, расселенные в районе Кяхты, и джидинские, проживавшие по р. Джида. Известен полководец Бухэ, командовавший авангардом монгольских войск, вторгнувшихся в землю племени тумат. Бурятские исследователи отождествляют его с мифологическим персонажем Бухэ-нойон, превратившимся в почитаемое Божество – прародителя булагатского племени.

Родственниками байагантайцев являлись игидейцы. Игидейцы образовали 1 и 2 Игидейские наслеги, вошедшие в состав Таттинского улуса. Этноним *игидей* связывается с *икирес*, одним из монгольских племен от тюркского слова *игирэ* – «близнецы». Монгольский вариант этого названия – *эхирит*. Эхириты живут на Верхней Лене, они могли вытеснить протоякутские роды с этой территории.

Как могли чисто монгольские роды байаут и икирес попасть в состав народа саха? Так же, как байауты попали в состав кыпчаков, узбеков и кыргызов. И насчет их монгольской составляющей. Если слова *байа* (богатый, священный) и *игирэ* (близнец) – тюркского происхождения, то первичным следует признать их тюркское происхождение. К тому же предками байаутов являются тюркоязычные байырку.

Бетюнцы (1640 чел.) заселяли излучину рек Лены и Алдана. Как и намские якуты, они имели владения на обоих берегах Лены. Бетюнские якуты были самыми северными обитателями Лено-Амгинского междуречья, и их земли выходили на правый берег реки Алдан. К приходу русских бетюнцы представляли собой крупное племенное образование, не уступавшее по численности не только Намцам, но и другим улусам, например, таким большим, как Борогонский. В составе бетюнцев, по различным сведениям, прослеживаются несколько родов: юрюнейский, хохуйский (сосуйский), батагайский, чордунский и кобяконский.

Бетюнские князцы одними из первых встретились с русскими казаками и имели с ними очень напряжённые отношения. Как показывают источники, практически во всех вооружённых столкновениях 1630–1640-х гг. бетюнцы принимали самое активное участие, выступая во главе якутских ополчений. Они понесли самые большие людские потери. Именно поэтому бетюнцы постепенно утратили положение отдельного крупного территориального образования.

Как утверждает Ц.Б. Цыдендамбаев, еще с сяньбийского времени некоторые монгольские роды и их легендарные предки стали называться Бёрё (по-монгольски *чино*) [Цыдендамбаев, 1972, с. 277–279]. Можно согласиться с тем утверждением, что в образах тотемных прародителей Буртэ-Чино и Гоа-Марал следует видеть древние этнические образования, ставшие предками монголов. Наличие отдельных родов чинос (шоно) среди бурятов и монголов XII в. подтверждает вывод о том, что подобное племя, род существовал в реальности. Бурятские и монгольские исследователи связывают чиносцев с жужанями, основываясь на

том, что, по словам Рашид-ад-дина, 700 лет назад (до конца XIII в.) произошла истребительная война между тюрками и монголами, и от той войны спаслись только два человека, которые ушли в труднодоступную местность, со всех сторон окруженную горами – Эргуне-кун [Рашид-ад-Дин, 1952].

Интересно, что, по Э.В. Севортяну, «культ волка как легендарного родоначальника, устанавливал запрет на его называние и требовал иносказательного обозначения волка-зверя» [Севортян, 1978, II, с. 220]. «Отдаленным рефлексом этого состояния могло являться тур. диал. boru "червь, насекомое, скорпион, паук". Отсюда этноним жужань, переводимый с древнекитайского как 'червь, насекомое, паук', сопоставляется с предками монголов – буртэ-чиносцами, часть которых могла укрыться в таежной зоне Верхней Лены, после того, как их разгромили древние тюрки» [Там же, с. 220–221]. Образ священного оленя – прародителя рода по китайским и римским источникам, прочно связывается с племенем хунну.

Есть сведения, что Буртэ-Чино прибыл после того, как монголы вышли из Эргунекун. Вероятно, его появление среди бурят-монголов можно связать с бегством части древних уйгуров к племени «больших шивей» в VIII в. Тем более, первоначально они именовались тюркским словом *бёрё* – волк и только потом стали чиносцами.

Именно на Кудинской долине расположен бурятский улус Бортураг, в котором можно видеть память об обитании племени бортэ-чино в Прибайкалье. При этом часть бортэ-чиносцев осталась на Верхней Лене, и их можно увидеть в названии родов шоно (чино) и бура (боро, борто, борджигин), составляющих основу эхиритского племени. На основе устных преданий, собранных среди бурятов, Б.Р. Зориктуев пришел к выводу об обитании племени буртэ-чино в пределах Предбайкалья [Коновалов, 1999, с. 125–126].

Следует отметить близость материалов из Борогонского улуса о Бэрт Хара к южно-бутурусским преданиям о «волках-бетюнцах». Например, в числе предков Бетюнского наслега упоминаются братья Тиэтэйбит Боотур и Бэрт Хара [Борисов, 1997, с. 86]. В некоторых ясачных документах борогонских богачей Логуй тойона и Онекуй бая причисляют к Бетюнской волости [Петухова, Васильев, 1998, с. 2–7].

В учетной книге ясакоплательщиков на Амге отмечены представители хоро, боотулу и туматов. В XVII в., по архивным документам, на территории современного Амгинского улуса располагалась Скороульская, или Короуская волость, а рядом с ними – Ботулинская волость, т.е. на территории Амгинского улуса совместно проживали ботулинцы и хоро. Весьма любопытно, что там имелась группа туматов. Поэтому Г.В. Ксенофонтов считал, что в данной волости целиком проживали туматы. В некоторых фольклорных источниках амгинских хоро называли бетюнцами, ботулинцами или же амгинскими борогонцами. Бере-бетюнцами в Амгинском улусе называли предков Бетюнского, Абагинского и Соморсунского наслегов. Весьма любопытен вывод краеведа М. Алексеева о том, что общим названием бетюнцев, ботулу и борогонцев было хоролор [Алексеев, 2001, с. 23–25].

Бетюнцы проживали и в Намском улусе. Волчьими родами – «бөрөлөөхтөр» – они называли предков наслегов Бөтүҥ, Көмөкөн и Түбэ. Наслег под названием Бөтүҥ был и на Вилюе [Боло, 1994, с. 308]. По фольклорному источнику, предки комяконцев были родственны с бетюнцами – «бэрт халыҥ, баай аймах дьон» («многочисленный, богатый род») [Борисов, 1997, с. 106].

Следует считать, что с чиносцами-шоноевцами имели этническую связь бетюнцы в составе саха, потомки легендарного предка всех монголов Буртэ-Чино. Воинственные бетюнцы составляли одну из крупных «волостей», т.е. племен саха к приходу русских. Нужно отметить и тот факт, что один из наслегов Западнокангаласского улуса назывался Бөртө. И среди нюрбинских кангаласцев имелся род бөртө. Среди колымских кангаласцев существовал род бөрө-бөртөлөр [Иванов, 1982, с. 49–50]. Название рода «бөртө» полностью совпадает с именем праотца монгольских ханов Буртэ-Чино, что буквально означает «пятнистый волк». Наличие рода с таким названием среди саха доказывает действительное существование племени буртэ-чино и его первоначальное обитание на территории Прибайкалья.

Здесь же следует сказать, что бетюнцы в составе Намского улуса поразили В.Л. Серошевского тем, что все лица принадлежали к горбоносому типу с сухой, красивой головой, черными большими блестящими глазами [Серошевский, 1993, с. 235]. Напомним, что по описанию европейских путешественников именно подобный европеоидный антропологический тип был присущ роду Чингисхана,

знаменитым ханам Куйук (Гуюк) и Хубилаю.

Среди тунгусов встречаются роды Бети, считается, что они происходят от якутов Бетюнской волости, сильно раздробленной после разгрома их карательным отрядом Василия Пояркова. Однако еще среди янских юкагиров XVII в. отмечается существование петайского рода. Б.О. Долгих утверждает, что в конце XIX в. они назывались «бетильским тунгусским родом» и считалось, что они имели тунгусское происхождение. В XVII в. отмечается существование рода Бута, или Бутальского, был даже построен Бутальский острог на территории современного Томпонского района (улуса) [Туголуков, 2013].

Монгольский геоконцепт в этнокультурном ландшафте Якутии представляется более древним, чем до этого считалось. Филологи В.И. Рассадин, Е.И. Убрятова, Н.К. Антонов писали о наличии монголоязычного субстрата в сложении якутского языка на Средней Лене. Этот абстрактный монголоязычный субстрат связывают с представителями рода хоро. Хоролоры прямо не связаны с хоринскими бурятами, об этом много писал Б.Р. Зориктуев [2011].

По мнению Н.К. Антонова, монголоязычные роды первыми на Средней Лене освоили стойловое содержание скота и сенокошение, поэтому якутские термины, связанные с оседлым скотоводством и жилищем-балаган, позаимствовали от них [Антонов, 1971].

Возможно, правы бурятские исследователи, в первую очередь Г.Н. Румянцев, связывавшие этноним *хор* с предками монголоязычных народов – сяньбийцами [1962]. Племена шивей, населявшие территорию Забайкалья, Маньчжурии, Приамурья и Южной Якутии [Кюнер, 1961], были монголоязычными; они считаются потомками сяньби. Исходя из этого, бурятские ученые, например, Б.Б. Дашибалов, употребляют термин «хори-шивеи», отождествляя эти два этнонима [2003]. При этом этноним *хор-хори* применяется в Тибете и тюрко-монгольском окружении, а *шивеи* – в китаеязычных рукописях. Б.Б. Дашибалов также употреблял термины *хори-монголы* и *хори-шивеи* по отношению к курыканам, которых считал монголоязычным народом [2003].

В этой связи весьма интересно, что в якутской мифологии и эпосе Тюёнэ Могол Тойон – первопредок саха, страна Могол Тойоно находится на Средней земле. В фольклорных и архивных источниках фигурируют божество-покровитель домашнего скота Могол Тойон ‘Большой Господин’, Тюёнэ Могол – покровитель конного скота, Могол Хотун ‘высокая Госпожа Могол’, Могол тойон – дух-хозяин очага [Рукописный фонд ИГИиПМНС СО РАН (Якутск). Ф. 4. Оп. 7. Д. 32. Л. 189]. Таким образом, термин *могол*, как и древнее самоназвание *ураанхай*, был обозначением предков народа саха. Наши исследователи привыкли считать носителей этнонима *могол* выходцами из территории Монголии; между тем в раннее средневековье предки современных монголов, по-видимому, обитали на территории Приамурья и даже Южной Якутии и составляли единый этнос с предками саха.

Здесь следует остановиться на связи названия улуса «Мэнгэ» с различными транскрипциями этнонима *монгол*. Название рода или улуса «Мэнгэ» воспроизводится от якутского слова *мэнгэ* – «вечный». По мнению Ли Дунфана, *манк* или *манг* является воспроизведением монгольского слова *мёнх* – «вечный». Слово *хэ* на монгольский язык переводится как *гол* – река; получается, что мэньу жили по реке с монгольским названием Мёнх гол. Этноним *мэньу,* или *монгол,* значение которого – «вечная река», возник от этого названия [цит. по: Зориктуев, 2011, с. 24]. Встречаются разные этимологии имени *монгол*. Так, слово *мунгал – мунхаал* со значением «горемычный, несчастный» от слова *мунг* – «горе, злосчастие», встречается в якутском языке. Если принято сопоставлять хангаласцев с тюркским племенем канглы, то почему бы не связывать мегинцев с представителями племени мэнгу – монгол.

Согласно Аюдайн Очиру, две составляющие слова *борджигин – бор* и *джигин* происходят из протоалтайского языка, из которого развилась алтайская языковая семья. Монгольское слово *бор* (boru) переводится как «светло-серый, серый, буланый, синеватый серый». Под словом *жигин* в монгольских языках подразумевается титул родственников хаганов, также оно возвеличивает имя принца [Очир, 2016]. Слово *боро*, видимо, легло в образование этнонима *борогон* – название одного из крупных шести улусов саха XVIII–XIX вв. в Центральной Якутии. Борогонцы, жившие вокруг озера Мюрю, связываются с хоролорами. При этом окончание *-гон* эвенкийского происхождения имеется во многих родовых названиях: *Сологон, Дьохсогон*. Такого рода со-

поставления в корне отвергались буквально месяц назад. Что касается сопоставления борджигинов и бордонцев, то бордонцы – это бывшие хангаласцы, потомки шамана Түүлээх Түнүрдээх Дүлүөн Ойуун-Бордоҥ, в документах тойона Бойдон.

Но вся проблема заключается, видимо, в том, что саха, по большому счету, – автохтоны Крайнего Севера, этнос, сформировавшийся здесь от небольшого числа лиц мужского пола южного алтайского происхождения. И южные монгольские народы, как и их лошадь, – производное от места своего формирования – прародины Эргуне-кун.

В общем, участие монгольского компонента в формировании историко-культурного ландшафта Северо-Востока Сибири, иначе всей средневековой истории Якутии, представляется слабо изученным. В исследованиях Н.М. Иванова и М.С. Иванова представлено большое количество якутских топонимов. В газете «Кыым» напечатано интервью В. Монастырева о работе над монголо-якутским словарем, о нахождении новых лексических параллелей с монгольскими народами. Есть большая надежда, что филологи ИГИиПМНС СО РАН проведут новую, качественную работу.

В эпоху средневековья кочевые племена тюркского и монгольского происхождения по очереди доминировали в Великой Степи и сопредельных с нею регионах, опираясь на свою конницу. Ведущие российские востоковеды Н.Н. Крадин, Т.Н. Скрынникова, С.А. Васютин и др. спорят о существовании кочевой государственности, называя Древнетюркскую, Монгольскую империю суперсложным вождеством. Но суть проблемы в том, что средневековые государства Евразии – Русь, Грузия, Армения, Багдад, Персия, Хорезм, Китай, Корея – зависели от этих сложных вождей, были вовлечены в их налоговую деятельность. Так что кочевые империи правильнее было бы назвать колониальными империями. Что касается хищнической направленности их господства, то следует указать, что португальские и британские колонизаторы в отношении своих колоний также действовали исключительно как хищники. Тюркские монгольские кочевники доминировали от Дуная до Тихого океана, от Байкала до Индии, так что какой-то их незначительной части проникнуть на Крайний Север и утвердить там свое господство не составляло большого труда. Между тюрками и монголами шла упорная борьба за господство, побежденные племена вытеснялись в горные и таежные области. Прежде всего уничтожалась степная аристократия, простой народ в качестве побежденного ассимилировался и входил в состав новой орды. Поэтому в таежные, недоступные для врагов районы бежала прежняя элита вместе с подчиненными слугами – хамначчитами, так как здесь уже было многочисленное и воинственное таежное население, которое не допускало появления враждебных южан. Об этом подробно рассказывается в якутских легендах о прародителях Эллэе и Омогое. Может, поэтому в якутской лексике сохранилась древняя титулатура степей – *дархан, хаан, тыгын, бөҕө, тойон*. В их задачу входили сохранение своего народа и создание нового этноса, который здесь увеличивался в геометрической прогрессии и с новой силой вступал в борьбу за преобладание в Евразийском пространстве. По нашим данным, здесь нашли убежище элитные части Хуннского (*байаан*), Сяньбийского (*хоро*), Тобасского (*тумат*), Жужанского (*бөртө*) кочевых империй. Поэтому перед знатоками стоит задача поиска сяньбийских, тобасских и жужанских элементов в языке саха, который представляется прямым потомком языка хунн. Подобные исследования раньше, в советское время, делал наш учитель Е.С. Сидоров. Сейчас, с возможностью проведения исследований с китайскими учеными, необходимо вести поиск на более высоком уровне.

В древнетюркское время проникновений с юга почти не было, если не считать зафиксированного в танских источниках ухода уйгурской аристократии во главе с последним уйгурским каганом Энень-тегином к племенам да-шивей на территории Южной Якутии. К тому же след его был потерян, несмотря на то, что туда отправился Кыргызский корпус, покоривший племена да-шивей и, видимо, обложивший их ясаком [Кюнер, 1961]. От этого последнего уйгурского кагана Г.В. Ксенофонтов воспроизводит род Эллэя [Ксенофонтов, Рукописный фонд] и «ханский» род – хангалас, а бурятский историк Д.В. Цыбикдоржиев – клан борджигин [2003]. По китайским источникам, в VIII в. клан борджигин через Тунгирский волок вышел из Олекмы в Амур, и от него произошли многочисленные ветви нирун-монголов [LiuMau-Tsai, 1958]. По якутской генеалогии, от Эллэя происходят не только хан-

галасцы, но и борогонцы, по материнской линии восходящие к хоролорам. Таким образом, изучение элиты Кочевой Евразии тесно связано с новой историей Якутии, ее задачами и поисками.

По картотеке первого якутского топонимиста Багдарыына Сюлбэ и по собранным материалам молодого топонимиста Н.М. Иванова-Ньургун Сюлбэ уола Багдарыына в якутском лингвистическом пространстве насчитываются около 3000 топонимов и апеллятивов монгольского происхождения. Они содержат в себе известные сведения о природе, быте, духовной и материальной культуре, языке монголоязычных племен, оставивших эти названия [Иванов, 2019, с. 80]. Здесь мы обратили внимание на утверждение о монголоязычных племенах, некогда живших на территории Якутии. Возникает вопрос: тюркоязычным саха предшествовал монголоязычный субстрат на Средней Лене? Обычно считается, что носители акающего диалекта в языке саха – это бывшие монголы, подвергшиеся влиянию носителей якутского языка, под которыми мы понимаем туматов и уйгуров. Акающие улусы саха – это Намцы, Борогонцы, Дюпсинцы, Ботурусцы, Байагантайцы. Значит, тюркоязычным предкам саха могли предшествовать, или одновременно с ними проживать представители монголоязычных родов. И это не только хоролоры – часть хоринского племени, оставшаяся на прародине, но и, можно сказать, буртэчиносцы – протомонголы, которых можно назвать изначальными бурятами. Возможно, в раннем средневековье на территории Якутии происходил этногенез древних монголов, вместе с ойратами, кереитами, найманами и бурятами. Совпадений в родовом составе и генетике у монголов и коренных жителей Якутии – эвенков – еще больше. От остатков монголов и хори-туматов (потомки сяньби-тоба) с IX в. начал формироваться народ саха. Эллэй, основатель рода хангалас, отождествляется с уйгурской элитой, которая сумела перетянуть на свою сторону людей Омогоя и дать начало тюркоязычному народу, который не покинул свою родину и прочно на ней обосновался, учредив скотоводческое хозяйство.

Литература

Алексеев М. Ааттаммат айан аартыга // Илин. – 2001. – № 2. – С. 23–25.

Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1971. – 174 с.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1953. – Т. III. – 332 с.

Борисов А.А. Якутские улусы в эпоху Тыгына. – Якутск: Бичик, 1997. – 160 с.

Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: По преданиям якутов бывшего Якутского округа. – Якутск: Бичик, 1994. –354 с.

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. – Якутск: Бичик, 1995. – 220 с.

Дашибалов Б.Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам. Очерки. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 124 с.

Дугаров Д.С. Культ небесного быка у бурят и его связи с культом скандинавского бога грома и войны Тора (к проблеме происхождения курыкан и их этнических потомков – бурят и якутов) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: матер. междунар. науч. конф. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. Т. I. Археология. Этнология. – С.123.

Гоголев А.И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. – 200 с.

Зориктуев Б.Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. – М.: Восточная литература, 2011. – 278 с.

Иванов В.Ф. Историко-этнографическое изучение Якутии XVII–XVIII вв. – М., 1974. – 284 с.

Иванов М.С. Ис иһигэр киирдэххэ (Размышления об истоках языка). – Якутск: Бичик, 1988. – 240 с.

Иванов М.С. Дойду сурахтаах, алаас ааттаах (Топонимы Якутии). – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 232 с.

Окладников А.П. История Якутской АССР. – М.; Л., 1955. – Т. I. – С. 152–153.

Очир А. Монгольские этнонимы: вопросы происхождения и этнического состава монгольских народов. – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – 268 с.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей.– М.; Л., 1952. – Т. I, кн. 1–2. – 221 с.

Румянцев Г.Н. Происхождение хоринских бурят. – Улан-Удэ, 1962. – 268 с.

Рукописный фонд ИГИиПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 13. Ед. хр. 1. Л. 81–82.

Петухова З.И., Васильев Ю.И. Лёгёй Тойон // Илин. – 1998. – № 1. – С. 2–7.

Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – Новосибирск: Наука, 1977. – 245 с.

Ксенофонтов Г.В. Второй том «Ураанхай сахалар» / Рукописный фонд ИГИиПМНС СО

РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 11.

Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 214 с.

Кулаковский А.Е. Материалы к изучению якутских верований: научные труды. – Якутск: Книжное изд-во, 1979. – С. 79–102.

Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1961. – 281 с.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М., 1978. – Т. II: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б».

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования; 2-е изд. – М.: РОССПЭН, 1993. – 736 с.

Томпонский улус: история, культура, фольклор. – Якутск: Бичик, 2007. – 377 с.

Туголуков В.А. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. – Красноярск: Изд. дом «Сибирские промыслы», 2013. – 352 с.

Цыбикдоржиев Д.В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 292 с.

Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. – 662 с.

Liu Mau-Tsai. Die chinesischenNachrichtenzur Geschichte der Ost-Tьrken (T'u-kье). I. Buch (Texte), II. Buch (Anmerkungen. Anhдnge. Index) // GцttingerAsiatischeForschungen, Band 10. – Wiesbaden, 1958. – 457 S.

V.V. Ushnitsky

The participation of the Mongolian component in the formation of the ethnocultural landscape of Yakutia

The article discusses the habitat of the Mongol-speaking tribes in the territory of Yakutia in the Middle Ages. Two large clans are examined, which have a pronounced connection with the Mongols: Bötün and Bayagantai. The Bayagantai clan can be called a tribe, since the Oymyakon people, part of the population of Ust-Aldan and Tatta, as well as Tompon ulus, come from it. According to the pedigree, the Bayagantais come from the progenitor Omogoy, associated with the Mongol component. The origin of the Bayagantai people is associated with the Mongolian Bayaut tribe, and the Igideans in their composition are associated with the Ikires (Ekhirites). Among the Evenks there are also clans with the name Bayaki, Bayagir, associated with Bayauts. In ancient Turkic time, there was the Telesky Bayirku tribe, which occupied the territory of the Barguzin Valley in Western Transbaikalia.

The Bötün wolves associate with the Burte Chinos, who, according to the researchers, are descendants of the Zhuzhuans. The ancestors of the Mongols, the Burte-Chinos, once hid from their enemies in the inaccessible area of Ergun-kun, in order to later leave from there, having greatly increased in numbers. The Bötüng clan are associated with the families of the vagabond Tungus Beti and Butalsky clans; they also constituted the Petai clan of the Yukaghirs.

It is assumed that the Mongol-speaking clans could move to the territory of Yakutia after the turbulent events at the beginning of the XIII century. However, even after the Xiongnu-Xianbei period, the Mongol-speaking Shivei tribes settled in the Amur and Transbaikalia territories, and partly in South Yakutia. At this time, the Mongol-speaking clans could reach the Middle Lena and become part of the emerging Sakha people.

Keywords: historical traditions, genealogy, Mongolian tribes, Sakha ethnogenesis, interclan conflicts, Yakut clans, historical and cultural landscape

Н.К. Данилова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.07
УДК 398.5(=512.157)

Сакральный ландшафт: ментальный образ Горы у северных якутов

В картине мира этнолокальной группы северных якутов особое место занимает образ Горы, связанный с эмоциональным, рациональным и концептуальным переживанием пространства. Для выявления историко-когнитивного образа Горы был рассмотрен разнообразный круг научной литературы и использованы полевые материалы автора, собранные во время этнографических экспедиций в северные районы (Верхоянский, Оймяконский и Абыйский) Республики Саха (Якутия). Анализ фольклорно-этнографических материалов и орографической лексики локальной группы северных якутов показал, что духовный универсум, связанный с орографическими объектами, представляет собой оригинальный симбиоз культурных текстов, проецирующих символические коды «Север-Юг» и сохранивших в своей основе архетипы пространственной памяти о южной прародине. Выдвигается тезис о том, что ментальный образ Горы выступает не только как ключевой символ духовного универсума, но и как идентификатор «территориальной идентичности» северных якутов.

Ключевые слова: этнолокальные группы, северные якуты, орографические объекты, сакральный ландшафт, ментальное пространство, картина мира, священные горы, культ гор, локальные мифы, метафора юга, южная прародина

Природная среда влияет на всю структуру и ментальную составляющую хозяйственно-культурной системы этноса. В этом контексте актуальной становится фундаментальная проблема изучения пространственного развития территорий и формирования этнолокальных групп в рамках историко-когнитивного анализа. В последнее время в гуманитарной науке целый ряд исследований направлен на выяснение эмических аспектов пространства, т.е. выяснению тех значений, которые придавали и придают окружающему пространству представители изучаемых культур [Тишков, 2003, с. 17].

Уже ставшие классическими в этнографической науке исследования коллектива новосибирских авторов по мировоззрению народов Южной Сибири (Львова Э.Л. и др.) и Н.Л. Жуковской по традиционной культуре монголов [Львова и др., 1988; Жуковская, 1988] оказали огромное влияние на развитие изучения этнического пространства народов. Исследования С.Г. Жамбаловой [2000 и др.], М.М. Содномпиловой [2003, 2009 и др.], И.В. Октябрьской [2012 и др.], Е.Н. Романовой [2014, 2016 и др.], заслуживают особого внимания, так как в них представлен региональный опыт изучения пространственности, символов, образов и представлений в традиционных культурах.

В современных гуманитарных исследованиях термин *пространство* используется как эквивалент понятия *традиционный мир* [Головнев, 1995], в связи с чем ареал распространения этнических групп рассматривается как прагматически, семантически и символически освоенное пространство. А природные объекты (гора, лес, озеро/река) – как доминантные символы мировоззренческих представлений, задающих основные параметры устройства Вселенной.

Следует отметить, что в «сакральной топографии» ментальные характеристики доминантных символов пространства (горы, леса, водные экосистемы) варьируются с «положительной валентности» до «отрицательной», и наоборот [Casey, 2002]. Концептуальные основы восприятия реального географического пространства в сознании носителей традиционной культуры определяются, с одной стороны, утилитарными представлениями о хозяйственно-промысловых свойствах местности, а с другой – сакрально-символической характеристикой. Так, вся ландшафтная панорама разделена на «свой»/«чужой» локусы, святые/опасные места, освоенное/неосвоенное пространство.

© *Данилова Н.К., 2019*

В историко-культурном ландшафте народа саха из всех природных объектов, обладающих комплексом сакральных, культурных и смысловых ценностей, выделяются орографические объекты.

Проецирование «опасных» и отрицательных свойств на горные объекты происходит благодаря их «происхождению»: в мифологических сюжетах горы репрезентируются как результат деятельности дьявола. В космогонических мифах народа саха горы также возникают, когда бог *айыы* создает землю, а дьявол *абаахы* назло ему затаптывает ровную поверхность, в результате чего возникают горы, холмы, леса, овраги, водоемы [Верхоянский сборник, 1890, с. 152]. Во многих культурах вертикальная направленность орографических объектов способствовала возникновению мировоззренческих представлений, согласно которым гора (как и другие природные и культурные объекты – возвышенности, деревья, столбы, храмы и т.д.) осмысляется как центр Вселенной *Axismundi* и медиатор между небом и землей [Элиаде, 1994, с. 15]. То, что первоэлементы появляются в результате противоречивых действий антагонистов – бога и дьявола – привело к тому, что они имеют амбивалентную сущность: с одной стороны представляются как положительные, с другой – как отрицательные локусы [Cosgrove, 2008, с. 34].

Так, важнейшие пространственные экспоненты воспринимаемого человеком окружающего мира – горы и водные источники – в зависимости от духовного осмысления имеют неоднозначные характеристики.

Согласно мифо-поэтическому наследию якутского народа, горы всегда находятся на краю земли и обозначают границу «освоенного пространства» *алаас* [Верхоянский сборник, 1890, с. 15]. В локальных вариантах вилюйской эпической традиции периферийная область, где находятся «пестрые и ребристые» горы, описывается как пространство, где «трутся между собою земля и небо» [Ястремский, 1929, с. 64]. Отрицательная нагрузка в данном случае усиливается «подвижностью» гор и цветообозначением. Все эти характеристики условно сопряжены с местами обитания злых духов.

В картине мира народа саха идеальным примером положительного пространства является *алаас*[1] – «освоенное» место проживания, семейно-индивидуальная территория. Пространство *алаас* эмоционально воспринималось традиционным человеком как особая, родная территория. Следует отметить, что якутские семьи *ыал* жили дисперсно, в отдельных алаасах. Путешественники, служилые люди не раз отмечали с удивлением такой характер расположения якутских усадеб: «Якуты не любят селиться обществами и предпочитают жизнь уединенную. Жилища их расположены особняками…» [Маак, 1887, с. 40]. Такой тип поселений был продиктован ландшафтными особенностями, климатическими условиями и хозяйственным укладом. Якуты вели полуоседлый образ жизни: зимой жили в зимниках *кыстык*, а летом переезжали в летники *сайылык,* рядом с пастбищными и сенокосными лугами.

Ландшафт территории Якутии представлен широким спектром орографических объектов: от небольших холмистых местностей до исполинских хребтов, которые обозначаются общим термином *«хайа»* (тюрк.: *kaja, кыja, käjä* – скала; бур.: *хаja* – склон) [Пекарский, 2008, стб. 3242]. Для ландшафта Якутии характерны как земляные, так и каменные возвышенности рельефа, поэтому, как определение принадлежности к тому или иному виду, добавляется слово *«таас» 'таас хайа'* (тюрк.: *таш, даш* – камень) – камень [Пекарский, 2008, стб. 2646] и *«буор», 'буор хайа'* (тюрк.: *бор*) – земля [Там же, стб. 560].

Холмы и сопки, тянущиеся по одну или обе стороны реки, обозначаются термином *мыраан, мураан, быраан* (ср. монг.: *мурен* – река) [Там же, стб. 1638] и объединены общей лексемой *буор хайа* – 'земляная гора'.

Другой термин – *булгунньах*, обозначающий небольшой земляной холм, большой бугор, – в своей корневой основе содержит монгольское слово «*бул»,* обозначающее булыжник, валун, каменную глыбу [Там же, стб. 55]. Каменный курган определяется словосочетанием *таас булгунньах*. Как диалектный термин, имеющий локальный характер, у северных якутов *булгунньах* обозначает и древнее захоронение [ПМА – 2: Прудецкий].

[1] Алаас – это елань, луговое или полевое пространство, окруженная лесистою горою долина, образованная в результате просадки и протаивания грунта в условиях вечной мерзлоты. Характерен для географического ландшафта Якутии.

К группе локальных терминов можно отнести и термин *тыа* (як.: лес, тайга, тюрк.: *тау, таг, даг* – гора) [Пекарский, 2008, с. 2929]. Так, по свидетельству информантов, в северных районах охотничье пространство в горной местности называется *тыа* [ПМА – 2: Прудецкий].

Следующий термин, объединяющий образы горы и леса, это *тумул* – слово, означающее предгорье, горный мыс, высокий холм, а вариация слов *тумул тыа хайа* обозначает сплошную возвышенность, поросшую лесом.

Возвышенность, косогор, крутой берег в якутском языке известны как *сыыр* – (тюрк.: *сырт* – возвышенность, бугор; *jap, дьар* – крутой берег) [Пекарский, 2008, с. 2475]. В орографическом словаре термин *сыыр* в парном сочетании имеет следующие лексические значения: *хара сыыр* ‘черный берег’ – земляной крутой берег, *сыыр хайа* – скалистый берег, *хайа сыыра* – отвесная голая гора, щека горы.

Термин, связанный с преодолением горной местности, *дабаан* (монг.: *дабан* – путь на гору) – горный перевал, путь на гору, пригорок, происходит от слова *«дабай, дабааха»* – всходить, подниматься на гору, общеизвестного у тюрко-монгольских народов [Там же, стб. 658].

Труднопроходимая гора обозначается общим парным словосочетанием *буом хайа* – (алт.: *пом* – труднопроходимое ущелье, тропинка между скалами в горном ущелье; бур.: *боом* – мыс, выдающаяся скала; эвенк.: *бом* – ущелье) [Там же, стб. 558]. Термином *буом* обозначается все, что препятствует чему-либо, что связывается с трудным переходом или преградой. Так, трудно переходимый лес или реку называют *буом ойуур, буом кюел*.

Высокие, труднодоступные горы и утесы представлены парными терминами *хадаар хайа* (тунг.: *кадаар* – гора, утес) – острозубчатая гора, гора с утесами или развалами и *хадага хайа (*бур.: *хада* – высокая гора; монг.: *када* – скала, гора; маньчж.: *хада* – выдающаяся острая вершина горы, пик) – скала [Там же, стб. 3226, 3227].

Скалистые останцы горных пород, представляющие собой причудливые формы, в якутском языке обозначаются как *туруук таас хайалар* ‘стоячие горы’ и *киһилээх хайалар* ‘горы с человеческими фигурами’.

Общее представление горного ландшафта, хребта передается через общий термин *«хайалаах сир»* и *«таас хайахтаах сир»*. Так, осмысление пространства, обозначение ландшафта характеризуется словосочетанием с термином *сир* – земля.

Следует отметить, что в якутском языке термин «*сир*» обладает широким семантическим полем и охватывает в своем континууме географическую (например: *хайалаах сир* ‘горная местность’), хозяйственную (*бултуур сир* ‘охотничье угодье’) и ментальную (*төрөөбүт сир* – родина, родная земля) сферы [ПМА-2: Прудецкий].

Итак, орографические объекты в якутском языке отражены терминами, входящими в общетюркский и монгольский словарные фонды. Таким образом, можно сказать, что в языковой картине мира народа саха в группе именных основ, представляющих ландшафтные названия, в том числе и в орографической лексике, актуализируется механизм «помнящей культуры». Информационное пространство о своей южной прародине и сакральной биографике на примере восприятия ментального образа Горы ярче всего прослеживается в локальном варианте традиционной культуры северных якутов.

Движение на север якутских племен, носителей южной номадической культуры, смоделировало новое географическое пространство *Хоту* ‘Якутский Север/Арктическая Якутия’ с его природным рельефом, животным и растительным миром, этнокультурными и социальными связями. В суровых климатических условиях северные якуты в процессе взаимодействия с коренными малочисленными народами Севера (эвенами и эвенками) создали наиболее приспособленную к своему региону сбалансированную культуру, основанную на богатом культурном наследии своих предков – номадов Евразийских степей.

Этнолокальная группа северных якутов расселена на огромном географическом пространстве, охватывающем крупные орографические объекты (Верхоянский хребет). В связи с этим, культ гор, широко распространенный в среде сибирских народов, становится одним из ключевых символов в уникальной пограничной культуре северных якутов. Удаленность северного края и относительная изолированность от общей массы якутских племен способствовали сохранению архаических форм в языке и культуре северных якутов.

Как вертикальный объект, в тюрко-монгольской культуре горы являются полифункциональным и многозначным символом, тесно связанным с жизнью коллектива, семантическим центром родовой территории [Содномпилова, 2009, с. 51], а в мифопоэтике Мировая гора выступает в качестве пространственной скрепы, медиатора между небом и землей, а вокруг нее разворачивается освоение мира.

Точно так же в мировоззрении северных якутов – насельников горной местности – гора выступает как часть освоенного пространства. Горы воспеваются как центр земли и соотносятся с Мировым древом *Аал луук мас.* Здесь можно отметить и важное свойство статичности в определении семантики горы: «устойчивые, статичные высокие горы и хребты» [ПМА-2: Божедонова].

В северных вариантах олонхо горы чаще всего выступают своеобразными каналами между миром небесных божеств и миром людей [Верхоянский сборник, 1890, с. 15]. Положительная символика горы характерна и в символических текстах-загадках, где гора обрастает качествами устойчивости и неподвижности, вследствие чего отождествляется с жилищем – микромоделью Вселенной [ПМА-2: Прудецкий].

У северных якутов особым статусом обладает гора, находящаяся рядом с населенным пунктом. Ее почтительно называют ‘Госпожа Гора’ *Эбэ хайа*. Она является ключевым символом родовой территории, а дух-хозяйка горы – покровителем самого рода [ПМА-2: Колесов]. В локальных мифологиях, связанных с родовыми горами, основное внимание уделяется тому, что там находится сфера обитания духов предков, поэтому представителям других родов запрещалось подниматься туда, охотиться и даже смотреть косо в сторону горы [ПМА-2: Божедонова]. Дух горы *Хайа иччитэ* считается одним из самых почитаемых, грозных и обидчивых, и в зависимости от сюжета мифологических повествований, от статуса горы (родовая гора, отдаленная гора и т.д.) может принимать как мужской, так и женский образы.

Во избежание гнева и соискания благосклонности духа-иччи Горы совершали обряды жертвоприношения *Хайа иччитигэр бэлэх* ‘Подношение подарка духу Горы’. Так, каждую весну женщины (чаще всего пожилые) разводили костер у подножия родовой горы, проливали топленое масло или жир на горящие угли, сопровождая угощение особым заклинанием *алгысом*, и таким образом «умасливали», «задабривали» покровительницу своего рода *Эбэ* ‘Госпожу’. Архаичность этого обряда показывает тот факт, что в данном ритуальном действии должны были участвовать лишь женщины, причем преклонного возраста.

Охотники и путники также должны были задабривать духа-хозяина Горы и духа-иччи горного перевала *Аартык иччитэ.* Они вешали на дерево или каменный выступ свитую из белого конского волоса веревку *сиэл-дэлбиргэ* (ср.: тюркск., монг. *дэлбэргэ*) с прикрепленными к ней лоскутками материи, оторванными от платья, с птичьими перьями; бросали около них монетки, пуговицы и пр. [Алексеев, 1980, с. 60]. Кроме этого, северные якуты на верхушках горы или горных ущельях сооружали груду камней *таас кыстаабыт* и оставляли подарки рядом с ней [ПМА-1: Андреев]. Следует отметить, что реминисценция данного действия восходит к древнему культу тюрко-монгольских народов *обоо, оваа* и сохранилась только у северных якутов. *Обо, оваа* – это культовые сооружения в виде конусообразных насыпей из камня, широко распространенные на территории Центральной Азии и Южной Сибири [Содномпилова, 2009, с. 53].

Как высший знак иерофании, горы требовали к себе определенных норм поведения и отношения. Северные женщины не могли находиться около священной горы с непокрытой головой и разутыми, им запрещалось подниматься на родовые горы. Нельзя было вслух говорить название горы, а нужно было обращаться только через иносказательные слова: например, *эбэ, тыа, таас*, запрещалось указывать на нее пальцами, находясь в горах, издавать шумы, крики и пр. Особый запрет касался путников и охотников. Перед тем, как отправиться на охоту в горную местность или в далекий путь через горные перевалы, приносили жертву «домашним» духам (духу огня, жилища) и духу родовой горы, соблюдали преддорожные запреты, не распространялись о времени своего отбытия и прибытия. Все эти действия должны были обеспечить безопасное путешествие и удачную охоту. Существовало поверье, что если взять камушек с подножия родовой горы, то дух горы будет оберегать в пути, а камень «будет тянуть назад». По возвращении камушек должны были вернуть на

место, так как нельзя было хранить в доме камни. Перед тем, как использовать его в хозяйстве, укладывали в емкость с водой и оставляли на ночь, чтобы вода смыла природные качества камня [ПМА-1: Андреев, Винокуров; ПМА-2: Колесов, Старостин].

Активное использование у северных якутов антропоморфного кода, с помощью которого описывается классификация частей горы, также указывает на символическую связь человека с природными объектами. Элементы горы выступают аналогом частей человеческого тела: *хайа оройо* ‘макушка горы’, *хайа сиһэ* ‘поясница’, *кулгааҕа* ‘уши’, *сирэйэ* ‘лицо’, *хонноҕо* ‘подмышки’, *сүнньэ* ‘горбинка’, *кутуруга* ‘хвост’, *арҕаһа* ‘спина’ [ПМА-1: Винокуров; ПМА-2: Колесов].

Следует также отметить и особое, почтительное отношение к горам, которое выражалось через наделение их человеческими свойствами и статусами. Так, чаще всего к родовой горе обращались *Эбэ хайа* ‘Бабушка гора’, к охотничьему локусу горы – *Тойон хайа* ‘Господин гора’, к священной горе – *Кыыс хайа* ‘Девушка гора’, к сакральной горе – *Төрүт хайа* ‘Предок гора’. Зооморфный код также используется в названиях гор: *Эһэ хайа* ‘Медведь гора’, *Баҕа хайа* ‘Лягушка гора’ и др. [ПМА-2: Прудецкий]. Следует отметить, что антропо- и зооморфные названия горам даются как вторичные дополнительные названия сакральных гор. Настоящие же названия умалчиваются из-за особого почитания, а иногда и из-за опасения.

Проецирование социо-антропологических свойств на горные объекты отражается и в представлениях о том, что горы – это застывшее и окаменевшее человеческое общество. Кроме этого, в очертаниях гор, скал, холмов часто видят образы людей и частей человеческого тела.

В этом контексте несомненный интерес вызывает семантическая нагруженность гор *Кисилях* (горы *Киһилээх* имеют два смысла перевода: первый – ‘каменные люди’, второй – ‘духи гор’), одного из самых загадочных и священных мест Якутии, находящегося на территории Верхоянского района. Следует отметить, что среди населения существует особое, почтительное отношение к горам «Кисилях» и к представлениям, связанным с этим культовым местом.

Основным фактором включенности гор Кисилях к сакральному и «опасному» пространству является сочетание этих гор с мифогеографией шаманского мира. Так, согласно локальным мифам, только великие шаманы могли подниматься на эти горы, чтобы обратиться к всевышним силам и зарядиться особой энергетикой таинственных гор [ПМА-2: Артамонова, Старостин].

В последние десятилетия, когда эти горы стали известны широкой публике, в масс-медиа широко распространилась связанная с ними нео-мифология. Сейчас в интернете можно найти много увлекательных текстов, привлекающих туристов. Так, горы Кисилях сравнивают с Северной Шамбалой; называют их кратчайшим связующим звеном между Вселенной и планетой Земля; представляются как «человекоподобные» и «распиленные» скалы – уникальные сооружения, созданные для связи с космосом и исчезнувшие во время всемирного потопа.

Между тем, местные жители не поддерживают включение сакральных гор «Кисилях» в реестр туристических кластеров. Следует отметить, что у якутов имеется негласный закон «умалчивать» о местонахождении уникальных горных памятников, таких, как горы «Кисилях», из-за мировоззренческих представлений, потому что к недоступным высоким горам и утесам, скалистым образованиям в горной местности существует иное отношение. Такие скалистые горы считаются «опасными» местами обитания злых духов. В мифопоэтике они описываются как «черные горные скалы и утесы» [Верхоянский сборник, 1890, с. 20]. Так, черный цвет дополнительно подчеркивает образ «опасного» места.

Почитание горы связано и с архаической традицией погребения в горах умерших сородичей или шаманов. Следует отметить, что местное население «прячет» от чужих людей многие сакральные места, связанные с родовой территорией своих предков. Для них это не только место глубокого почитания «колыбели» предков, но и источник жизненной силы, место приобщения к священному пространству [ПМА-2: Прудецкий]. Священные горы *ытык хайалар*, как и все «положительное» сакральное природное окружение, окрашены в сине-голубой цвет. В палитру «положительных» цветов входит и белый – цвет сакрального статуса и небесного происхождения [ПМА-2: Колесов].

По негласному закону о круговороте жизни, гора, выступая как место упокоения предков, может рассматриваться и как даритель *кут*-души ребенка. В мифопоэтике северных якутов встречаются сюжеты о том, что бездетные пары просят *кут*-душу ребенка у духа горы [ПМА-2: Божедонова]. Следует отметить, что северные якуты считают себя детьми родовых гор и говорят про себя *хайа сахалара* 'горные якуты'. При этом характеризуют себя «степенными, серьезными людьми с твердым и непоколебимым характером, в отличие от центральных якутов». По словам информантов, «горный ландшафт так сильно влияет на менталитет, что даже выходцы из других улусов меняются в своем характере и даже во внешнем облике» [ПМА-2: Старостин]. Действительно, у якутов ярко выражено чувство «слитности» с местом проживания: практически у каждого рода, семьи есть свои алаасы, озера, горы. Так, «кормящий» ландшафт буквально пронизывает весь мир человека, ментальную матрицу, ритуальный комплекс [Chartier, 2014].

Итак, историко-когнитивный и лингвистический анализ ментально-культурного слоя концепта Горы показал, что у северных якутов по отношению к орографическим объектам сохранились архаические представления, связанные с тюрко-монгольским субстратом этногенеза народа саха. Так, северные якуты перенесли метафору юга и стереотипы пространственного поведения на новое географическое пространство. Удаленность от основной контактной зоны миграционных потоков и ландшафт, близкий по своим геокультурным характеристикам к прежней территории проживания, способствовали сохранению архаического духовного универсума, связанного с культом гор.

В отличие от центральных и вилюйских групп якутов, чей ментальный ландшафт продиктован образами-парадигмами открытой местности *алааса*, у северных якутов духовный универсум гор выступает как особый текст культуры, где каждый ее элемент организует особое знаковое пространство, тем самым, концепт горы пронизывает все пространство локального варианта картины мира северных якутов.

Литература

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.

Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым // Записки ВСОРГО по этнографии. – Иркутск, 1890. – Т 1. – С. 3–34.

Головнев А.В. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.

Данилова Н.К. Традиционное жилище народа саха. Пространство. Дом. Ритуал. – Новосибирск: ГЕО, 2011. – 122 с.

Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят. – Новосибирск: Наука, 2000. – 400 с.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 194 с.

Замятин Д.Н. Арктические геокультуры // Геокультуры Арктики. Методология анализа и прикладные исследования. – М., 2017. – С. 81–92.

Замятин Д.Н., Замятина Н.Ю., Митин И.И. Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы. – М.: Институт наследия, 2008. – 760 с.

Маак Р.К. Вилюйский округ Якутской области : в 3 ч. – 2-е изд. – СПб., 1883–1887.

Митин И.И. Место как палимпсест: мифогеографический подход в культурной географии // Феномен культуры в российской общественной географии: экспертные мнения, аналитика, концепты. – Ростов-н/Д: Изд-во Южного фед. ун-та, 2014. – С. 147–156.

Львова Э.П., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука, 1988. – 224 с.

Октябрьская И.В. Путь через перевалы. Концепция пути в фольклорно-поэтической традиции Алтая // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2012. – № 3. – С. 325–343.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – СПб.: Наука, 2008. – Т. 3. – Стлб. 2509–3858.

ПМА 1. Полевые материалы автора. Экспедиция в Оймяконский р-н РС (Я). Ноябрь 2012 г. (информанты: Н.Т. Винокуров, 1954 г.р.; М.И. Андреев, 1950 г.р.).

ПМА 2. Полевые материалы автора. Экспедиция в Верхоянский р-н РС (Я). Ноябрь 2014 г. (информанты: И.Д. Прудецкий, 1935 г.р.; А.С. Колесов,

1936 г.р.; Т.Н. Божедонова, 1968 г.р.; И.И. Старостин, 1980 г.р.; Артамонова).

Романова Е.Н. Культурное наследие Северо-Востока России как инновационный ресурс развития территории: этническая идентичность и бизнес-антропология // Культура и искусство коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. – Улан-Удэ, 2014. – С. 68–73.

Романова Е.Н., Игнатьева В.Б., Дьяконов В.М. Степная сага коневодов Арктики: от древних времен до недавних событий // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 4. – С. 9–19.

Содномпилова М.М. Природные и культурные ориентиры жизненного пространства номадов Центральной Азии // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. – Иркутск, 2003. – С. 90–112.

Содномпилова М.М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦСОРАН, 2009. – 366 с.

Тишков В.А. Культурный смысл пространства // V Конгресс этнографов и антропологов России : тезисы докладов. – М.: ИЭиА РАН, 2003. – С. 16–25.

Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов // Труды комиссии по изучению Якутской АССР. – Л., 1929. – Т. 7. – 226 с.

Casey Ed. S. Representing Place*:* Landscape Painting and Maps. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. – 392 p.

Cosgrove Denis. Geography and Vision: Seeing Imaging and Representing the World. – London: T.B.Tauris, 2008. – 272 p.

Chartier D., S.Bellemare-Page, A. Duhan, M. Walecka-Garbalinska. Le Lieu du Nord: Vers une cartographie des Lieux du Nord. –Québec: Presses de l'Université du Québec, 2014. – 262 p.

N.K. Danilova

Sacral landscape: mental image of the Mountain at the northern Yakuts

In the picture of the world of the ethnic local group of northern Yakuts a special place is occupied by the image of the Mountain associated with the emotional, rational and conceptual experience of space. To identify the historical-cognitive image of the mountain, a diverse range of scientific literature was reviewed and the author used field materials collected during ethnographic expeditions to the northern regions (Verkhoyansky, Oymyakonsky and Abyisky districts). An analysis of folklore and ethnographic materials and of the orographic lexicon of a local group of northern Yakuts showed that the spiritual universe associated with orographic objects is an original symbiosis of cultural texts that project the symbolic codes of the "North-South" and preserve the archetype of spatial memory of the southern ancestral homeland. The thesis is being advanced that the mental image of the mountain acts not only as a key symbol of the spiritual universe, but also as an identifier of the "territorial identity" of the northern Yakuts.

Keywords: ethnic local groups, northern Yakuts, orographic objects, sacral landscape, mental space, picture of the world, sacred mountains, cult of mountains, local myths, metaphor of the South, southern ancestral homeland

В.Е. Васильев

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.08
УДК 398.541(=512.157)

Личность шамана как «колдуна» или «жреца»: рассказы саха Средней Колымы о своих предках-шаманах

Предания и легенды о жизни и деяниях шаманов играют важную роль в формировании общественного мнения о шаманизме народа саха, о котором существуют противоречивые определения – от магии до состоявшейся религии (тенгризма). Реальный облик «белых» шаманов дохристианского периода сегодня вряд ли можно доподлинно восстановить по объективным причинам: ранние источники XVIII в. весьма кратко упоминали о «летнем» шамане, проводившем наравне с другими шаманами праздник *ыһыах*, не уточняя при этом ни его функции, ни внешний вид, ни моральные установки. Поэтому вопрос о том, какое отношение имели «летние» шаманы к «белым» шаманам, остается открытым. В этом плане существует устоявшееся мнение о том, что после исчезновения «белых» шаманов их роль стали исполнять «чёрные» шаманы. Хотя такая трактовка вызывает определённое сомнение в том смысле, что ясачные якуты после обращения в христианство привычно содержали скот, охотились, рыбачили и рожали много детей. Следовательно, они постоянно нуждались в обрядах «белых» шаманов. Колымские рассказы показывают сложный нрав последних традиционных шаманов у северных саха.

Ключевые слова: Средняя Колыма, хангаласцы, «белые» и «чёрные» шаманы, *ысыах*, камлания, жертвы, мифы, предания, легенды

По мнению некоторых современных исследователей, разделение якутских служителей культов на «белых» жрецов (*алгысчытов* культа богов *айыы*) и «чёрных» шаманов (колдунов народной демонологии и шаманства) было введено ссыльными авторами. В XX в. вопросами шаманизма начали заниматься представители самого народа саха. Ныне принято считать, что праздник *ыһыах*, проводимый *алгысчытом*, относится к южносибирской традиции молений Небу *Тигір тайыг*. [Гоголев, Осипова, Иевлева, 2019, с. 75–76]. «Белый» шаман, как писал Г.В. Ксенофонтов, служил аристократической религии богов *Айыы* и ничего общего не имел с низко развитыми шаманами. Но существует и иное, более обоснованное мнение о том, что всё же «белый» шаман был ближе к шаманам. Этот тезис доказывается на примере культа Улуу тойона – самого сложного персонажа, относимого к «полуайыы» или «полуабаасы». Ему могли служить «белые» и «чёрные» шаманы. Неслучайно обряды *ыһыаха*, посвящённые Юрюнг Айыы Тойону и Улуу Тойону, во многом совпадали [Романова, 1994, с. 128–130, 134–137]. О «летнем» шамане упоминал Г.Ф. Миллер, но он не называл его *айыы ойууна* и не раскрывал функции последнего [Элерт, 2000, с. 262–263].

Стёртость чёткой границы между «чёрной» и «белой» верой отмечается во всём. Так, дух огня, которого одинаково «кормили» жрецы и шаманы, назывался то сыном божества солнца Юрюнг Айыы, то сыном Улуу Тойона [Гоголев, 1994, с. 21]. В этом нет ничего удивительного, так как огонь занимает центральное место жилища (*уот оттото*), а два божества занимают параллельные сферы мироздания. Это напоминает мнение А.М. Сагалаева о том, что в мифологии тюрков Саяно-Алтая не существует резкого разделения «близких» (сострадательных) и «далёких» (зловредных) богов. Люди строили отношения, воплощая свои видения о родственных, договорных отношениях с богами и духами. Здесь не было противостояния богов-антиподов [Сагалаев, 1991, с. 12]. Тюркские истоки Улуу Тойона открыто противоречат тезису о монгольском (чужом) происхождении «чёрного» шаманства саха.

В мифах саха Улуу Тойон выступал отцом «корней» верхних кузнецов и шаманов. Они соединяли две сферы мироздания, между которыми находился род людской. Согласно текстам *алгыса* восточных хангаласцев, Улуу Тойон входил в число *айыы* и выполнял волю Аар Тойона [Васильев, 2019а, с. 225]. Отсюда может сложиться представление о том, что

© *Васильев В.Е., 2019*

«чёрные» шаманы подвластны «белым» шаманам. На самом деле Улуу Тойон сохранял самостоятельность, что послужило отнесению его к злым духам.

Яркие примеры культа шаманства саха оставили ранние авторы. Так, могущественный «белый» шаман Малыыда имел два «корня» – в Верхнем и Нижнем мирах (*үөһэттэн-аллараатттан туттарыылаах ойуун*) [Боло, 1933, л. 133]. Малыыда камлал к богине земли и духам трав и деревьев, лечил болезни коров и лошадей. Его приглашали на свадьбы и праздники *ыһыах*. Он порицал кровожадного Добуна и «лягал» чёрное облако, на котором тот ездил [Саввин, 1935–1941, л. 72, 74–75]. Парадокс заключается в том, что Добун имел небесный (*добун* 'высокий') «корень», а Малыыда вначале был призван снизу хозяйкой земли, к которой спускался трижды.

Таким образом, запутанность темы проглядывается изначально из-за скудности базы источников, а также ментальности самих исследователей, оперировавших категориями европейской науки с примесью идей христианства. Под её сильным влиянием, безусловно, находились первые авторы саха, посвятившие свои научные труды изучению культа *айыы* и шаманства саха (Н.С. Горохов, Г.В. Ксенофонтов и др.). По мнению историка С.А. Токарева, сложность оценки роли шаманов в дорусском обществе саха заключается в том, что они представляли все слои населения и выражали интересы разных слоев общества. Судя по тому, что шаманы выступали вдохновителями восстаний против казаков, они пользовались большим авторитетом населения. Интересно, что в актах XVII в. нет сведений о существовании у якутов «белых» и «чёрных» шаманов [Токарев, 1939, с. 93–94].

Думается, что соблюдение обрядовой чистоты касалось всех без исключения шаманов. Однако вне обрядовой практики шаманам не были чужды простые страсти. Так, у Г.В. Ксенофонтова находим интересную легенду о «белом» шамане Бюкэс Джаарыне, который хотел заколоть копьём своего племянника Мыыкыра за то, что тот во время охоты на медведя случайно убил стрелой его сына. Тот выпрыгнул далеко с лабаза с костями и убежал от разъярённого дяди. Позже Джаарын, превратившись в ворона, отомстил его потомкам за гибель сына [Ксенофонтов, 1992, с. 228–229].

В этом сюжете чётко прослеживается воинский обычай кровной мести. С введением христианства религиозная ситуация на Лене кардинально изменилась. Большую роль в сознании элитарных слоев общества сыграли идеологии мировых религий, которые внесли коррективы в сложение общественного мнения. В личности шамана как лидера, жреца, члена рода и предка отражены аспекты старой морали, не всегда соответствующей нашим стереотипам.

Фольклорные источники описывают личность шамана. По материалам А.А. Саввина, абыйский шаман И.А. Суздалов-Сапалаай утверждал, что он не должен быть кровожадным и губить людей и скот. Он совершал камлания, обращаясь к творцам конного и рогатого скота, людей, а также к духам леса и воды. Он спускался в Нижний мир, но не ходил к дальним «корням» духов, боясь осквернения [Шаман, 1993, с. 14]. По иной информации А.А. Саввина, записанной в Верхоянском районе, боги *айыы* с помощью железного крючка проверяли желудок *кутуйа* «белого» шамана. Если они обнаруживали кости скота или человека, то проклинали шамана. Во время рождения шамана божественные родители благословляли сына и показывали способы лечения разных болезней. В нужный момент айыы, защищая «белого» шамана, пронзали копьём «чёрного» шамана. «Белый» шаман поднимался на небеса, чтобы боги очистили его от скверны быртах [Саввин, 1937–1940, л. 13]. После христианизации *ыһыахи* с участием шаманов были прекращены. Во время искоренения язычества идеализация предков среди их потомков была неизбежной. С другой стороны, принявший православие *алгысчыт* обязан был вносить свою лепту в христианизацию населения.

Поздние материалы по изучению Средней Колымы убеждают в том, что личность «белого» шамана была далеко не однозначной. Обычно считают, что «белые» шаманы представляли собой особую касту и соблюдали ритуальную чистоту, не губили людей и скот, чурались «чёрных» шаманов. В рассказах жителей Средней Колымы этой идеальной картины нет. Мы обнаруживаем в них любопытные подробности, меняющие наши обычные стереотипы. В качестве примера обратимся к выборочным фактам. «Белый» шаман Чапыан проводил обряд посвящения Этикээна, кото-

рый стал сильным кровожадным шаманом. Этикээн «съел» «белого» шамана Куучалаана за то, что тот боролся с его учителем Чапыаном. Он также «съел» абыйского шамана Ньукааса, при этом позвал на помощь другого «белого» шамана Ачахчаана. Чапыан погубил шамана Куохала и его сына Степана, которые утонули в озере. Он угрожал и второму сыну покойного по имени Баакшан ойуун, который из-за этого не ходил на рыбалку. В отместку за злодеяния Этикээна «белый» шаман Холбос ойуун лишил его ребёнка. В ответ Этикээн «съел» сына и дочь Холбоса. Сам Холбос скончался от умопомешательства, проиграв вилюйскому сильному шаману Никону Васильеву.

Могущественная шаманка Ньымньах с испугу чуть не «съела» своего младшего брата Чапыана, который из-за детской шалости припугнул её сзади. «Белая» шаманка Маача жёстко отомстила двум путникам из Якутска, которые насмехались над нею. Позже она погибла в борьбе против духа оспы. Во время обряда посвящения «белая» шаманка Авдотья «поднимала» менерячку Софью, посадив её на свою шею. Однажды Софья в состоянии одержимости случайно «съела» младшего брата Петра, который по ошибке перешёл ей дорогу перед камельком.

Сопоставив эти сведения, можно выявить сложные взаимоотношения между шаманами. Они вели непрерывную борьбу за лидерство. При этом «белые» шаманы для устранения других «белых» шаманов могли призвать на помощь друзей из числа «чёрных» шаманов. «Белым» шаманам и шаманкам подвластны духи, но они не всегда их контролировали, из-за чего жертвами духов могли стать их близкие родственники. «Белые» шаманы совершали праздник *ыһыах* и занимались всеми видами хозяйства, а во время камлания «путешествовали» к духам разных миров.

Наши собеседники из числа стариков утверждали, что «белыми» были, якобы, великие шаманы, прошедшие полный цикл посвящения. Иначе им суждено было оставаться «чёрными». Кровожадность шамана объясняли наличием конкуренции, существующей среди всех профессий. В этих суждениях отражены трансформированные представления о предках. В с. Алеко-Кюёль Среднеколымского улуса мне встретился И.Г. Третьяков, который собирал легенды и рассказы о сильных шаманах Первого Кангаласского наслега и включил их в книгу «Спутники моей жизни». Приведём краткие отрывки из его книги.

Шаманка Авдотья (информатор М.Е. Винокурова, 16.05.2002 г.)

«Моя сестра Софья была менерячкой. Родители решили, что она страдает шаманской болезнью и для инициации устроили обряд *ысыах* в местности Солоруку. Попросили камлать удаганку Авдотью. По матери она была бабушкой Винокуровой Марии Николаевны и ее сестры Екатерины. Хотя Авдотья была маленького роста, а Софья ростом выше её, во время экстаза Авдотья высоко подпрыгивала, посадив Софью на свою шею.

В Солоруку под горой стояла коновязь *сэргэ*, поставленная во время этого *ысыаха*. Мы, дети, ходили туда играть и даже забирали амулеты, которые Авдотья повесила на коновязи. Софья однажды менерячила. Когда *мэнэрик* бывает одержим, нельзя перед ним переходить дорогу, нужно обходить его сзади. В это время мой брат Петр, чтобы сходить на левую половину юрты, прошёл перед сестрой, сидящей у очага. Софья пропела: “Ты прошёл предо мной, чтобы укоротить свой век…”. Вскоре Петр неожиданно заболел и скончался, будучи совсем молодым» [Третьяков, 2007, с. 121–122].

Маача удаган (запись Третьякова И.Г., 1945 г.р., 1990–1991 гг.)

«Удаганка Маача жила в Первом Кангаласском наслеге в местности Хааттарбыт, там и похоронена. <…> Двое молодых людей из Якутска, узнав о предстоящем камлании, сказали: “Поглядим, как нелепо попрыгивает колымская девушка”. За такую насмешку она их прикончила. Первого она подняла на третий ярус неба и ударила ногой так, что тот прожил только два дня, а второго заставила “поймать из сети рыбу чир”, положить её (т.е. свой член) на край нары и ударить палкой так, что тот от полученной раны вскоре скончался. “Однажды она сказала, что спускалась в преисподнюю *дьабын* и вышла оттуда, дав в жертву 40 человек”. <…> Маача в течение трёх лет пряталась от оспы. Однажды она камлала, чтобы прогнать злого духа, вселившегося в уродливого телёнка, но не смогла одолеть оспу и скоропостижно скончалась» [Там же, с. 42–44].

Шаман Холбос (информатор Третьяков П.И., 1914 г.р. 08.12.1994 г.)

«Шаман Холбос Дмитрий никому не сделал зла. Он вечно соперничал с шаманами. Холбос “съел” сына Этикээна и при этом сказал: “Пропало дитя старичка!” Узнав об этом, Этикээн проговорил: “И у него есть потомство, неизвестно, что с ними случится”. После этого утром и вечером скончались сын и дочь Холбос Дмитрия – это проделал Этикээн. Холбос объявил, что едет лечиться в местность Боотулу на Вилюе, но там проиграл борьбу с шаманом Никоном и после возвращения домой умер от умопомешательства» [Там же, с. 49].

Ойунчай (запись Третьякова И.Г., 1990–1991 гг.)

«Он жил в местности Лайылла, около озера Дьархатаах. Никто не знает ни его имени, ни его сородичей. Его сын сидел за речкой на лиственнице с раскидистыми, ровными, как стол, ветвями и менерячил. Он в девять лет превратился в шамана, державшего бубен. Однажды Ойунчай заставил того сына камлать на сибирскую язву и так погубил его. В действительности шаманы на такую болезнь никогда не камлали» [Там же, с. 35–36].

Чапыан, Ньымньах, Куучалаан (запись Третьякова И.Г., 01.12.1992 г.)

«Чапыан имел якутское имя Сукуна билэ (Суконный пояс). Он был уроженцем Первого Кангаласского наслега, жил и умер, кажется, в местности Чээчирэ на Алазее. <…> Он посвятил Этикээна в шаманы.

Однажды в детстве Чапыан, балуясь, испугал сзади сестру Ньымньах, которая в это время мылась. Сильно испугавшись, она проговорила: “А, это ты что ли, чуть не съела тебя”. Чапыан прославился как большой шаман, но его сестра удаганка по силе превосходила его. Чапыан однажды мерился силой с шаманом Куучалааном. Этикээн, узнав об этом со стороны, “съел” Куучалаана» [Там же, с. 45–46].

Баакшан (запись Третьякова И.Г., 1990–1991 гг.).

«Однажды в Андрюшкино Баакшан (Ярголазов Василий Тарасович) случайно сжёг лес и сказал: “Я виноват и потому попробую потушить, а вы не ходите”. С помощью дождя он заставил огонь “заснуть”, видимо, своими заклинаниями вызвав дождь. Будучи там, он увидел на местности Таас Тумуһах у Дьархатаага лесной пожар и подумал: “Наверное, как и я, кто-то попал в беду”. Вскоре на чистом небе появилось маленькое облако, и дождь погасил огонь. <…> Это произошло во второй половине 40-х годов, после войны… Отца Баакшана звали Куохал ойуун, он утонул в воде, глубина которой доходила только до его колена. «Его таким образом “съел” Чапыан. Сын Куохала Степан был шаманом, и он также утонул. Вместе с одним другом он делал запруду и случайно упал в воду. Друг сразу вытащил его. Он только лицом прикоснулся к воде, но, несмотря на это, умер. Баакшан спрашивал у Чапыана: “Ты меня тоже хочешь съесть?”, на что тот отвечал: “Дашь съесть, если не будешь осторожным”. И добавлял: “Говоришь, что ты шаман, а того не видишь, что под тобой вода”. Из-за этого Баакшан несколько лет подряд, и зимой, и летом, не рыбачил, обходя озёра стороной» [Там же, с. 29–30].

Этикээн (запись Третьякова И.Г., 1990–1991 гг.)

«В детстве Этикээн (Дугунов или Бегунов Д.Е.) увидел сон: он в виде птицы летит прямо на восток. На одном месте один шаман совершал обряд окропления кумыса *сылгы ысыага*, и Этикээн решил украсть его лошадь, превратившись в вихрь *халырык*. Однако шаман не дал ему закрутить коня и сам погнался за ним, тогда он сильно испугался и еле спасся, нырнув в “солнечную воду”» [Там же, с. 37].

«Этикээн вместе с Ачахчааном (Сивцев Иннокентий) “съели” абыйского шамана Ньукааса, сына Хоольуу. Камлал Ачахчаан, а Этикээн, не участвуя в камлании, передал Ачахчаану своего духа с арканом. Бросив аркан, они оба начали тянуть его в сторону края поля. Вдруг послышались звуки чавкания рта: “Не хочешь попробовать нашу добычу?” – спросил Этикээн, на что его приятель ответил: “Нет, нет! Ты сам…”. Этикээн вернулся с окровавленным ртом. Ачахчаан был светлым шаманом *айыы ойууна*, он участвовал в этом только как помощник» [Там же, с. 41].

Следует заметить, что в этих рассказах основное внимание уделено чудесам шаманов. В сборнике упоминается только один «белый» шаман Ачахчаан, помогавший «чёрному» шаману Этикээну. Однако в ходе беседы с жителями с. Алеко Кюёлэ мы установили, что многие герои рассказов являлись «белыми» шаманами. Так, М.В. Винокурова (1934 г.р.) утверждает, что светлыми шаманами считались Созонов Дмитрий Игнатьевич – Холбос ойуун,

Слепцов Терентий Николаевич – Куучалаан ойуун (отец матери М.В. Винокуровой), Кондакова Мария Николаевна – *айыы ойууна* Маача (тётя М.В. Винокуровой). Автору удалось встретиться со старушками М.Н. Явловской (1926 г.р.) и Е.Н. Винокуровой (1923 г.р.), которые к светлым шаманкам причислили свою бабушку Авдотью (Огдооччуйа удаган).

Последним шаманом села являлся Д.Н. Батюшкин – Суор ойуун («Ворон-шаман»), костюм и бубен которого хранятся в краеведческом музее с. Алеко Кюёлэ. По словам М.В. Винокуровой, женскую шубу из шкуры жеребёнка с изображением птицы на спине сшила ее мать Екатерина Батюшкина, дочь Терентия-Куучалаана. Бубен из шкуры лошади изготовил её отец, кузнец Василий Батюшкин. Он был на три года старше родного брата Дмитрия. Такие костюмы и бубны имели светлые шаманы. Его хотел посвятить в шаманы Дьаргылаатап Баакшан, но не смог «поднять», из-за этого сам заболел и скончался.

Суор ойуун был сильным шаманом, излечивал болезни суставов, костей, психические расстройства, камлал по случаю бесплодия, детской смертности. Он обладал даром левитирования предметов, вызывал дождь, ненастье и ветер, мог легко ходить по снегу, не оставляя следа. Однажды из села Андрюшкино прибыл шаман Айгаа и три дня на оленях блуждал вокруг озера, не находя обратной дороги. Возвращаясь в село, он жаловался, что это шутит Суор ойуун, напустивший густой туман. Айгаа направился к дому Суор ойууна, но не смог войти, так как порог на его глазах поднялся до такой высоты, что он не в силах был его перешагнуть. Это было в 1960-е годы.

По моей просьбе Мария Васильевна отправила письмо, которое привожу здесь полностью:

«От нашего деда Батюшкина Николая Николаевича девятым сыном родился Батюшкин Дмитрий Николаевич. Его старшая сестра Батюшкина-Кондакова Мария Николаевна являлась одаренной от природы великой шаманкой *айыы*. Он призывал её на помощь. Возможно, это сестра пестовала его тело, чтобы превратить в сильного шамана. Поэтому он, будучи не вставшим, не достигшим девятого уровня, обладал большими познаниями. В молодости, взрослея, он болел и потому многое знал. Сестра его даже после своей смерти общалась с ним. Достигнув зрелого возраста, он надел шубу *саҥыйах* и взял в руки бубен. Он излечивал любые тяжкие болезни, которые не могли победить врачи. Если он камлал взрослым, то вселял болезнь в трухлявое чучело и велел вешать в лесу, а если шаманил детям, то заставлял изготовить “гнездо ребенка” и также велел повесить его на дерево. Он, хотя и не был *айыы ойууна*, знал и предсказывал все, что должно случиться на земле. Если нужно было, он спускал снег, дождь и ветер. Поэтому во времена партии и комсомола он претерпел много страданий. Из Нижней Колымы к нему приезжал старый великий шаман Ярголазов Бакшан и учил его в течение двух вёсен. Но до третьей весны не дожил. Жалко, что мой брат старик, не поднявшись до девятого яруса посвящения, не превратился в *айыы ойууна*. Мать и отец предсказывали, что ему уготована особая судьба, и если он пойдёт по стопам старшей сестры, то превратится в *айыы ойууна*, которому всё возможно на свете. Это желание не сбылось. Но всё же природа наделила его способностью лечить и приносить людям добро. Не раскрыв свой талант, он обрёк себя на короткую жизнь. Возможно, он продлил бы свою жизнь ещё на несколько лет и порадовал бы своих сородичей.

Перед смертью он мне сказал: “Следующей весной умрёт одна девочка, этим закончится, пополнив 12 человек, моё *төргүү*”. Ещё моя мать сказала: “Если умрёт твой брат, то не забудьте положить в область его печени три камня. Жить спокойно не даст, будет постоянно приходить”. Когда брат скончался, мы положили около его печени камень. Когда положили камень, он, бедный, побледнел. Вот такова его короткая жизнь, о его земной судьбе многое можно написать. В нашем роду есть три великих шамана и одна великая шаманка. Перед кончиной мой брат завещал, чтобы коня не убивали, он поедет на собственной лошади. Тогда зимой добыли большого самца медведя. Оказывается, он и был его конём».

Камень как граница между двумя мирами использовался в древности [Сотникова, 2009, с. 122], а печень и сердце считались вместилищами души. Следовательно, три камня должны были олицетворять три души покойника, отправленного в иной мир. В данном случае эти меры были излишними. Ведь сам Суор ойуун перед смертью сказал, что унёс с собой

12 жертв, привязав их к тороке своего седла. При этом его «конём» служил медведь, не залёгший зимой в берлогу и давший себя застрелить мужу Марии Васильевны. В связи с этим вспоминаются слова коневода В.С. Бубякина (1929 г.р.), который рассказал про Этикээна, который «приторочил» к седлу головы девяти побеждённых шаманов. Судя по всему, Д.Н. Батюшкин мог считаться «чёрным» шаманом. Но этому противоречат факты: он был родным братом «белой» шаманки Маача, а костюм ему сшила дочь «белого» шамана Кууччалаана. Рассказ о привязывании к седлу голов убитых врагов восходит к воинскому обычаю тюрко-монгольских кочевников.

Уроженец Первого Кангаласского наслега Г.Г. Софронов (1914–1991) оставил воспоминание о празднике *Айыы ыһыаҕа*, устроенном в местности Кэрэхтээх в 1922 г. Любопытен рассказ одного очевидца о том, что *ыһыах* проводил «белый» шаман Чапыан, а помощником выступал молодой парень лет двадцати по имени Сапалаай. В ночь перед *ыһыахом* они принесли кровавые жертвы: для духов Нижнего мира Сапалаай сжёг на костре шкуру и кости бычка (*түлэһи*), а для духов Верхнего мира Чапыан повесил чучело белой лошади (*кэрэх*). Утром после восхода солнца они совершили обряд благословления божеств *айыы*. Кангаласцы *ыһыах айыы* больше не проводили, так как стариков, знавших старину, в наслеге не осталось [Софронов, 1980, л. 3–19].

Позднее абыйский шаман И.А. Суздалов (Сапалаай) дал описание праздника, проведённого на Колыме, но он умолчал о том, что там они принесли кровавые жертвы. В рассказах колымчан упоминается великий шаман Ойунчай, прославленный как жрец больших праздников *ыһыах* [Саввин, 1938–1941, л. 6–7]. В момской же легенде сказано, что во время десятого праздника *ыһыах* во дворе богача Старкова Ойумчук (Ойунчай) упал замертво, поражённый ударом богов, что тогда называли «*айыыга тэптэрэн өлүү*». После этого, говорят, прекратили проводить обряды *алгыстаах сылгы ыһыаҕа* [Боло, 1940а, л. 16]. Интерес вызывает и другое сообщение С.И. Боло о великом шамане Айыы Сааргыл (Ытык Сааргы), который, оборотившись в быка-пороза, успешно боролся против оспы на скале Кэлээдьин. Он же лечил слепых, вставляя глаза собаки, вспарывал больным животы с помощью женского круга *туһахта* [Боло, 1940б, л. 22].

Чапыан был духовным учителем не только Этикээна, но и Сапалаая. Именно от него И.А. Суздалов унаследовал традицию устройства праздника *ыһыах* и узнал о костюме светлого шамана. В своих рассказах Сапалаай давал усёченную информацию. Однако его внучка Суздалова Чэлгийээна Васильевна (1947 г.р.) сообщила нам новую информацию: со Средней Колымы Сапалаай приехал в Абый с молодой женой Анастасией и вскоре в местности Эргэ Уолбут устроил свой праздник *ыһыах*. Одна из участниц обряда, 92-летняя Е.П. Евремова (Ефремова? – В.В.) до сих пор жива и ныне проживает в с. Киэҥ Күөл. Если эта бабушка родилась в 1927 г., а в роли «крыла» шамана участвовала в обряде в возрасте семи-девяти лет, то получается, что праздник *айыы ыһыаҕа* абыйцы провели в 1934–1936 гг. [Васильев, 2019б, с. 94].

По словам М.В. Винокуровой, её дед Кууччалаан соперничал с двумя шаманами из Нижней Колымы и Абыя. Они проиграли, соревнуясь в пении, и насторожили самострел. Кууччалаан узнал об этом и предупредил родных, чтобы они в течение девяти дней не выходили из дома. Через девять дней, когда его предсмертные песни прекратились, домочадцы пошли в лес и нашли тело Кууччалаана лежащим на развилке двух сросшихся деревьев. Причастность Чапыана к этой истории не упоминается. Ойунчай не был замечен в противоборствах, но его обвиняли в том, что он послал своего малолетнего сына на верную гибель, зная, что духа сибирской язвы (*сотуун*) нельзя победить.

Сопоставляя эти сведения, можно выявить сложные взаимоотношения между шаманами. Они вели непрерывную борьбу за лидерство. При этом «белые» шаманы для устранения других «белых» шаманов могли призвать на помощь своих друзей из числа «чёрных» шаманов. Также «чёрные» шаманы могли пользоваться услугами «белых» шаманов. «Белым» шаманам были подвластны духи-помощники, но они не всегда могли их контролировать, из-за чего духи могли угрожать даже близким родственникам своих хозяев. Примечательно, что колымским старикам вообще непонятны определения «белый» и «чёрный» шаман (*үрүҥ ойуун, хара ойуун*), что является прямой калькой с русского языка.

Д.Н. Батюшкин был последним из кангаласцев, кто мог бы продолжить род светлых шаманов, однако никто из земляков не присвоил ему имя *айыы ойууна*. К этому следует добавить, что ныне среди жителей Средней Колымы благословители праздников *ыһыах* перевелись, и только М.В. Винокурова совершала малые обряды *алгыс*, посвященные свадьбе, рождению детей.

Колымские рассказы позволяют заключить, что между «белыми» и «чёрными» шаманами сильной разницы не существовало. Все шаманы саха занимались традиционным хозяйством: ходили на охоту и рыбалку, содержали домашний скот. Во время камлания они «путешествовали» к духам иных миров и приносили кровавые и бескровные жертвы. Роль шамана в обществе во многом определяется его личным авторитетом среди земляков, в силу чего одного и того же человека старики могут называть то добрым (*айыы*), то зловредным (*сиэмэх*) шаманом. Старики говорят, что светлыми обычно становились великие шаманы, прошедшие полный цикл инициации. В противном случае из них могли выйти шаманы-«едуны». Не исключено, что в этих суждениях северных кангаласцев отражается позднее осмысление традиционного шаманства.

Мы предполагаем, что предки-шаманы, как и их духи-божества, были «светлыми» и «чистыми» только для своих потомков, но грозными для чужих людей, посягавших на благополучие их рода. В этом свете понятно постоянное противоборство между шаманами различных наслегов и улусов. Тезис о замещении «чёрными» шаманами «белых» не подтверждается. Наоборот, можно заметить, что «белые» шаманы постепенно были опущены до «чёрных» шаманов. Обычай избегания кровавых приношений был связан с влиянием православия. Сами саха верили, что небесные покровители являлись типичными коневодами, поэтому они должны были питаться кониной и пить кумыс. Следовательно, мифологическое мышление стирает идеологическую границу, и шаманизм народа саха рассматривается как единый духовный комплекс.

Литература

Боло С.И. Саха сэһэттэрэ (Рассказы якутов). 1933 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 14. Д. 51. 198 л.

Боло С.И. Устное сообщение старожила Хабарова Д.П. (Оокон) в Индигирском наслеге: Предания. 1940а // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 420. 22 л.

Боло С.И. Материалы по историческому в наслегах Момского р-на. 1940б // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 412. 55 л.

Васильев В.Е. Ландшафт горы и культ кузнечества у саха (к проблеме генезиса тенгрианства) // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: матер. I Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (19–21 сентября 2018 г., Якутск): сб. ст. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2019а. – С. 223–231.

Васильев В.Е. П.А. Ойунский об эволюции религии саха в свете эпоса олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия «Эпосоведение», 2019б. – №1 (13). – С. 92–98.

Гоголев А.И. Мифологический мир якутов: Божества и духи-покровители. – Якутск: Изд-во ЦКиИ им. А.Е. Кулаковского, 1994. – 29 с.

Гоголев А.И., *Осипова А.П.*, *Иевлева С.И.* Традиционные религиозные воззрения якутов в XVIII–XIX вв. – наследие Центральноазиатского тенгрианства // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: матер. I Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (19–21 сентября 2018 г., Якутск): сб. ст. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2019. – С. 75–88.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 319 с.

Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: истоки и представления. – Новосибирск: Наука, 1994. – 160 с.

Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991. – 150 с.

Саввин А.А. Шаманизм: Шаманы. 1935–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 64. 123 л.

Саввин А.А. Материалы по белому шаманству. 1937–1940 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 62. 35 л.

Саввин А.А. Праздник весны «Ысыах» у якутов. 1938–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 20. 53 л.

Сотникова С.В. Реконструкция некоторых элементов андроновского погребального обряда и представлений о душе // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 1. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – С. 118–124.

Софронов Г.Г. Праздник Верховного существа (Айыы ыһыага). 1980 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 13. Д. 196. Л. 19.

Токарев С.А. Шаманство у якутов // Советская этнография. – 1939. – № 2. – С. 88–102.

Третьяков И.Г. Спутники моей жизни. – Среднеколымск, 2007. – С. 29–122.

Шаман: Рассказы о шаманах и шаманских обрядах / сост. Л.Ф. Рожина, С.Д. Мухоплева и др. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1993. – 56 л.

Элерт А.Х. Якутский праздник ысыах в описаниях участников Второй Камчатской экспедиции // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 255–271.

V.E. Vasiliev

The personality of the shaman as a “sorcerer” or “priest”: stories of the Sakha of the Middle Kolyma about their shaman ancestors

Old tales and legends about the life and deeds of shamans play an important role in shaping public opinion about the shamanism of the Sakha people, of which there are conflicting definitions - from magic to established religion (Tengrism). The real character and appearance of the “white” shamans of the pre-Christian period today can hardly be authentically restored for objective reasons: early sources of the eighteenth century very briefly mentioned the “summer” shaman, who held the Yhyakh holiday on a par with other shamans, without specifying either his functions, appearance, or moral principles. Therefore, the question of how the “summer” shamans related to the “white” shamans remains open. In this regard, there is an established opinion that after the disappearance of "white" shamans, their role was played by "black" shamans. Although such an interpretation raises some doubts in the sense that Yasak Yakuts after conversion to Christianity habitually kept cattle, hunted, fished and gave birth to many children. Consequently, they constantly needed rites of "white" shamans. Kolyma stories also show the very complex nature of the last traditional shamans in the northern Sakha.

Keywords: Middle Kolyma, Khangalassians, “white” and “black” shamans, Yhyakh, shamanic rituals, sarcifice, myths, old tales, legends

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Н.А. Семенов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.09
УДК 811.512.157'373.6

Этимология якутского слова *кудай*: заимствование из персидского языка?

В настоящее время принято считать, что словарный состав якутского языка состоит из слов тюркского, монгольского и тунгусского происхождений. Кроме того, некоторые ученые высказывают мнение, что в якутском языке есть арабизмы, фарсизмы, тибетизмы, заимствования из санскрита и т.д. По мнению лингвистов М. Рясянена и Г.В. Попова, якутское слово *кудай* является заимствованием из персидского языка, в котором данное слово присутствует в форме *xodāy ~ xodā* со значением «бог». Тем не менее, у нас есть основания считать, что якутское *кудай*, скорее всего, не является фарсизмом. Этимология персидского слова *xodāy ~ xodā* показывает, что данное слово приобрело значение «бог» только после распространения ислама в Иране, т.е. в IX–X вв. До этого времени, а именно в среднеперсидский период (IV в. до н.э. – VIII–IX вв. н.э.), слово *xwadāy ~ xodāy* имело значение «властелин». Кроме того, Г.В. Попов высказал мнение о возможном согдийском происхождении исследуемого слова. Однако и эта версия, на наш взгляд, далека от истины, так как в согдийском языке словом *xutāu* обозначалось понятие «властелин», что идентично среднеперсидскому слову по форме и смыслу. С другой стороны, упоминание некоего демона *Кутайу* в древнеуйгурском буддийском тексте *Ṭišastvustik* наводит на мысль, что якутское *кудай* может иметь буддийские истоки.

Ключевые слова: якутский язык, персидский язык, древнеперсидский язык, авестийский язык, среднеперсидский язык, древнеуйгурский язык, буддизм, олонхо, мифология

Изучение словарного состава языка с точки зрения этимологии может пролить свет на некоторые проблемы этногенеза, на которые не может дать ответы историческая наука. В особенности это актуально для исследования древностей тех народов, чье прошлое не отражено в полной мере в письменных источниках. Одним из таких народов являются якуты. На данный момент принято считать, что в формировании якутского народа основное участие принимали тюрко- и монголоязычные народы. Эта теория подкрепляется данными языкового материала. Лингвисты выделяют в якутском языке слова тюркского, монгольского и тунгусского происхождений. Кроме того, некоторые ученые указывают на наличие арабизмов, фарсизмов, тибетизмов, а также заимствований из санскрита, финно-угорских и самодийских языков [Попов, 1986]. Одним из фарсизмов якутского языка, как считается, является слово *кудай*.

Известный тюрколог М. Рясянен в своем труде под названием «Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen» написал, что слово *χudaj*, которое присутствует в якутском и хакасском языках, является заимствованием из персидского языка [Räsänen, 1969, p. 162]. Якутский лингвист Г.В. Попов, со ссылкой на М. Рясянена, тоже указал на персидское происхождение данного слова [Попов, 1986,

© *Семенов Н.А., 2019*

с. 69]. Тем не менее, у нас есть основания считать, что данное слово, вероятно, не является заимствованием из персидского языка.

Прежде всего считаем необходимым обратиться к материалам якутского языка и фольклора. Э.К. Пекарский в словаре якутского языка указал на то, что значение слова *кудай* «не выяснено» и привел пример его употребления: *орто кудай дойду* «развернувшаяся (?) земля (среднее место)» [Пекарский, 1959, с. 1192]. Данное слово также встречается в статье слова *бахсы* [Там же, с. 412]:

1) хозяйка: *дьиэ бахсыта* хозяйка дома (ср. хотун).

2) часть сложного имени: *Кыдай Бахсы,* или *Кытай Баксы тойон* глава одного из восьми родов подземных богов *Кочн.*, – злой дух, которого якуты считают покровителем кузнецов («в честь этого демона кузнецы убивают корову красной масти и кровью её обмазывают все свои инструменты и орудия, а сердце и печень её жарят в горне и затем бьют их на наковальне, пока от них ничего не останется» *Прип.*); имя сказочного кузнеца *Пр.* (ср. *Күдэй Бахсытай уустар*).

В якутско-немецком словаре Отто Бётлингка нами не обнаружено искомое слово [Böhtlingk, 1851]. В.В. Радлов в словаре тюркских языков приводит слово *кудай* «бог» и пишет, что оно заимствовано из персидского языка, однако в перечне языков, в которых это слово встречается, якутский язык не указан [Радлов, 1899, с. 998].

Данное слово также можно встретить в олонхо, где *кудай* является личным именем мифического персонажа (персонажей). Так, например, в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» Кыыс Ньургун говорит:

«Ол ханна бардыҥ?» диэтэххитинэ –
Үс ньүкэҥ өлүү
Күдэй Бахсытай уустарга бардым;
онтон көрдөһөммүн аҕаламмын
бу хочо соҕуруунү өттүгэр
сэп-сэбиргэл,
дьиэ-уот оҥотторуох тустаахпын.

«Если спросите: «Куда же идешь?» то я иду
к трем преисподним кузнецам Кюдэй Бахсытай.
Я должна попросить их для нас
на южной стороне этой долины
построить новое строение-жилище»

[Оросин, 1947, с. 352].

Кудай Бахсы – это кузнец (или кузнецы), изготовляющий богатырское вооружение [Там же, с. 398]. В различных олонхо встречаются разные вариации этого имени: Күдэй Бахсытай, Кытай Бахсы, Кытай Махсыын, Кыдай Бахсы [Могучий Эр Соготох, 1996, с. 394; Кыыс Дэбилийэ, 1993, с. 316].

Таким образом, мы видим, что ни у О. Бётлингка, ни у В.В. Радлова нет упоминаний о наличии в якутском языке слова *кудай*; Э.К. Пекарский пишет, что значение этого слова не выяснено и упоминает мифического Кыдай Бахсы; М. Рясянен и Г.В. Попов считают, что данное слово заимствовано из персидского языка; в олонхо же Кудай Бахсы – мифический кузнец, проживающий в преисподней.

Теперь давайте обратимся к данным персидского языка, на который М. Рясянен указывает в качестве источника заимствования. В современном персидском языке для понятия «бог» есть как минимум три слова: *allāh* «Аллах», *xodā* «бог» и *izad* «бог, божество» [Рубинчик, 1970, с. 118, 539, 148]. Очевидно, что *allāh* «Аллах» является арабским словом и используется только по отношению к мусульманскому богу. Слово *xodā* является исконно персидским и в устаревшем виде имеет форму *xodāy*. Данное слово используется для обозначения бога в целом, без какой-либо определенной религиозной принадлежности. Слово *izad* в современном персидском языке используется преимущественно по отношению к зороастрийским божествам (мн. ч. *izadān*). Таким образом, на первый взгляд, версия М. Рясянена о персидском происхождении слова *кудай* является обоснованной. Однако, если обратиться к этимологии персидского *xodā*, оказывается, что не все так однозначно.

В истории развития персидского языка принято выделять три периода: древний (приблизительно VII–IV вв. до н.э.), средний (приблизительно IV в. до н.э. – VIII–IX вв. н.э.) и новый (после VIII–IX вв. н.э.). К древнему периоду относятся авестийский (язык Авесты – священного писания зороастризма) и древнеперсидский (язык империи Ахеменидов), последний является прямым предком среднеперсидского или, как еще принято говорить, пехлевийского языка (основной язык Сасанидского Ирана). Современный персидский язык, на котором говорят в Иране, ведет свое происхождение из среднеперсидского языка.

В авестийском языке для понятия «бог» существовало два слова: *yazata* и *baγa* (ср. русск. *бог*) [Kanga, 1900, pp. 363, 420]. В древнеперсидском языке «бог» обозначался словом *baga-*, которое довольно часто встречается в надписях Ахеменидских царей [Kent, 1953, p. 199]. К примеру, в надписи царя Дария в Персеполисе (DPd) написано:

Auramazdā : vazraka : hya : maθišta : ***bagānām*** *: hauv : Dārayavaum : xšāyaθiyam : adadā*

«Great Ahuramazda, the greatest of gods – he created Darius the King» (здесь слово *baga-* дано во множественном числе именительного падежа – *bagānām*).

В надписи царя Ксеркса в Персеполисе (XPa) мы также находим это слово:

baga *: vazraka : Auramazdā : hya: imām : būmim : adā : hya : avam : asmānam : adā : hya : martiyam : adā : hya : šiyātim : adā : martiyahyā : hya : Xšayāršām : xšāyaθiyam : akunauš*

«A great god is Ahuramazda, who created this earth, who created yonder sky, who created man, who created happiness for man, who made Xerxes king» [Там же, 1953, pp. 135, 147].

В среднеперсидском языке понятию «бог» соответствуют два слова: *yazd* и *baγ* [MacKenzie, 1986, pp. 17, 97]. Следует сказать, что словом *yazd* (обычно во множественном числе – *yazdān*) обозначались многочисленные божества условного третьего уровня (после верховного божества Ормазда и шести амахраспандов), относящиеся к дозороастрийским верованиям: Михр, Анахид, Вахрам и др. [Чунакова, 2004, с. 51]. В то же время, слово *baγ* в пехлевийских текстах встречается не часто, так как авторы этих текстов давали конкретные указания на Ормазда, амахраспандов или изадов.

Таким образом, мы видим, что в этих трех древних иранских языках для понятия «бог» было два одинаковых слова (с учетом фонетических изменений), из которых в современном персидском языке сохранился только первый: *yazata ~ yazd ~ izad*. Ни в одном из трех вышеназванных языков не встречается слово *xodāy ~ xodā* со значением «бог».

Современному персидскому *xodāy ~ xodā* соответствует среднеперсидское *xwadāy* «властелин» [MacKenzie, 1986, p. 95]. Известно, что в среднеперсидском языке данное слово имело исключительно социо-политическое значение. Приведем несколько примеров употребления этого слова в пехлевийских текстах:

xwadāy ī Pārsīgān «властелин персов» [Nyberg, 1964, p. 13];

pēš ī xwadāyān ud pādixšāyān «перед властителями и правителями» [Там же, p. 70];

xwadāy ud dahibed ud sālār ud dastwar ī dēn-āgāh «властелины, правители, руководители и религиозные наставники» [Там же, p. 108];

Ērān ud Anērān xwadāy «властелин Ирана и не-Ирана» [Там же, p. 119].

Как же получилось, что в современном персидском языке исчезло слово *baγa ~ baga ~ baγ* «бог» и вместо него стало использоваться слово *xodāy ~ xodā* «властелин», которое в предшествующую эпоху не имело религиозного значения? На данный вопрос вполне убедительный ответ дал иранский исследователь Мухаммад Рахим Шайэган, который пришел к заключению, что персидские писатели IX–X вв., изначально бывшие зороастрийцами, но затем принявшие ислам, в своих трудах для понятия «бог» использовали слово *xwadāy*, так как слова *yazd* и *baγ* все еще прочно ассоциировались с зороастрийскими богами, но никак не с мусульманским. Аллах с точки зрения ислама является властителем всего и вся, таким образом представляется вполне логичным употребление среднеперсидского слова *xwadāy* «властелин» в значении «бог» (ср. *господь*). В это же время происходит окончательное вымирание среднеперсидского и формирование современного персидского языка. По мере распространения и укоренения ислама в иранском обществе слово *xwadāy ~ xodāy ~ xodā* закрепилось за понятием «бог», в то время как слово *baγ* вышло из употребления, слово *yazd*, не потеряв изначального значения, использовалось только по отношению к зороастрийским божествам (зороастрийские общины до сих пор существуют в Иране) [ناگی‌اش، ۱۳۸۴]. Таким образом, мы видим, что персидское *xodāy ~ xodā* «бог» имеет непосредственную связь с исламской религией.

Данное обстоятельство, а также отсутствие достоверных свидетельств наличия контактов между предками якутов и носителями исламской религии, на наш взгляд, подтверждает то, что якутское *кудай* не является заимствованием из персидского языка. Тогда каким

образом можно объяснить происхождение слова *кудай*?

Г.В. Попов предположил, что фарсизмы в якутский язык могли проникнуть в X веке через согдийцев, которые имели торговые колонии почти на всем протяжении Шелкового пути [Попов, 1986, с. 72]. Действительно, согдийский язык оказал некоторое влияние на языки народов Центральной Азии [Сравнительно-историческая грамматика…, 2001, с. 733]. Заимствованная лексика относится к сфере земледелия, торговли и религии. В качестве примера можно указать на слова *baγγyš* «подарок», **tamu-g* «ад», **uštmak* «рай», *šymnu* «злой дух», *suburgan* «могила». Примечательно, что ни одно заимствованное из согдийского языка слово не встречается в якутском языке [Сравнительно-историческая грамматика…, 2006, с. 793–799]. Более того, в согдийском языке «бог» обозначался словом *βγ-* [Gershevitch, 1954, p. 48; Sims-Williams, 2016, p. 52], что сопоставимо со среднеперсидским *bag*, а понятию «властелин» соответствовало *xutāu* [Gershevitch, 1954, p. 35], аналогичное среднеперсидскому *xwadāy*. Кроме того, следует помнить, что согдийские колонисты, известные не только активной торговой, но и миссионерской деятельностью, исповедовали манихеизм, но не ислам. Уйгурский правитель Бегю-хан, познакомившийся с манихеизмом после захвата города Лоян в 762 г., в котором находилось многочисленное манихейское духовенство, не только сам обратился в эту религию, но также объявил её государственной религией Древнеуйгурского каганата [Виденгрен, 2001, с. 197]. Можно предположить, что те изменения в значении слова *xwadāy*, которые произошли в персидском языке, не обязательно должны были иметь место и в согдийском. Вдобавок к этому хорошо известно, что согдийцы-манихеи для распространения своей религии охотнее перенимали языки местного населения, о чем свидетельствует, например, обширная манихейская литература, переведенная на древнеуйгурский язык. Академик В.В. Бартольд утверждает, что манихеи писали «простым и ясным языком» и приводит мнение В.В. Радлова, который считал, что, к примеру, манихейская покаянная молитва Хуастванифт написана на чистейшем тюркском языке, и с этой точки зрения превосходит чуть ли не все остальные памятники тюркской письменности [Бартольд, 1968, с. 57]. В качестве иллюстрации данного утверждения считаем возможным привести отрывок из молитвы Хуастванифт:

10. … :: üčünč ymä béš

11. [tngr]ikä : [xormuzta tngri oγlanïnga] : bir tïntura tngri :

12. ikinti yél tngri : [üčünč y(a)ruq] tngri : törtünč suv tngri :

13. béšinč oot tngri : sön yeklügün süngüšüp bal(ï)qduqïn

14. üčün qar(a)qa qatïltuqïn üčün tngri yéringärü baru

15. umatïn bu yérdä erür : üz-ä on qat kök asra

16. sekiz qat yér béš tngri üčün turur : …

Перевод:

«(10–16) Третье. Из-за того, что против Пяти божеств – сыновей бога Хормузты (~Индры), первым из которых является божество Эфир, вторым – божество Ветер, третьим – божество Свет, четвертым – божество Вода, пятым – божество Огонь, некогда воевали скопищем демоны, и Пять божеств были изранены, они смешались с Тьмой, не смогли достичь земли Богов и пребывают на этой земле. Десять ярусов неба вверху и восемь ярусов земли внизу существуют благодаря Пяти божествам. …» [Хуастванифт, 2008, с. 13, 17].

Как видно из данного отрывка, в древнеуйгурском манихейском тексте для обозначения понятия «бог» использовалось исконно тюркское слово *tngri*. Нет никакого намёка на наличие согдийских слов *βγ-* и *xutāu*. Принимая во внимание данное обстоятельство и вышеуказанные сведения согдийского языка, мы можем заключить, что согдийский язык, вероятно, не является источником заимствования слова *кудай* в якутском языке.

Некоторый свет на данную проблему могут пролить древнетюркские и древнеуйгурские (не-манихейские) материалы.

Нам не удалось обнаружить искомое слово в древнетюркских источниках. В древнетюркском языке наиболее близким оказалось слово QÏTAJ «кидань» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 449].

Весьма любопытное слово, близкое к якутскому *кудай*, встречается в буддийской сутре *Ṭišastvustik*, написанной на древнеуйгурском языке. В одном месте в тексте упоминается некий *Кутайу*: «j(ä)мä Каш улушта Кутају…» – «около народа Каш [живет] Кутайу» [Radloff, 1910, p. 24]. В.В. Радлов предпо-

ложил, что *Кутайу* является одним из *якшей* и возвёл данное слово к санскритскому *Godhayu* [Там же, p. 128]. *Якшы* (санс. *yakṣa*; др.уйг. *jäk*) в индуизме и буддизме – мифические существа, имеющие двойственное воплощение: с одной стороны, они могут быть дэвами (божествами) нижнего уровня, которые покровительствуют плодородию, а с другой стороны – демонами и привидениями, приносящими людям вред. Согласно мифам, *якшы* обитают в стволах деревьев и могут принимать человеческие формы, тем самым скрывая свою демоническую сущность [Lindsay, 2005, p. 6395]. В связи с этим следует напомнить, что Э.К. Пекарский определил *Кыдай Бахсы* как «злой дух», а согласно олонхо, местом обитания этого персонажа является *ньүкэҥ* – нижний мир, преисподняя, родина злых духов. Таким образом, мы видим семантическую параллель между якутским *Кудай (Кыдай) Бахсы* и древнеуйгурским *Кутайу* (в том случае, если данный персонаж действительно является *якша*).

В решении поставленной нами проблемы может помочь анализ слова *Бахсы*, который вместе с *Кудай* составляет имя мифического кузнеца якутских олонхо. Э.К. Пекарский сопоставил якутское *бахсы* с уйгурским и монгольским *bagsi* и привел, по сути, только одно определение – «хозяйка» [Пекарский, 1959, с. 412]. Бётлингк пишет, что *Бахсы* – это «Name einer Jakutischen Gemeinde (häciliäx)»: имя одной из якутских общин [Böhtlingk, 1851, p. 126]. В древнеуйгурском языке словом *βapši / bakšy* обозначался буддийский религиозный титул [Hamilton, 1986, p. 195; Räsänen, 1969, p. 59], а древнетюркское BAQŠÏ имеет значение «учитель, наставник» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 82]. Как предполагают исследователи, данное слово является заимствованием из китайского языка, в котором оно имеет форму 博士*bóshì* [Там же; Räsänen, 1969, p. 59]. Исследуемое слово также присутствует в старописьменном монгольском языке – *bagsi* в значении «учитель, наставник, ученый, лама» [Ковалевский, 1846, с. 1089] и бурятском – *багша* «учитель, преподаватель» [Черемисов, 1951, с. 81]. По мнению ученых-монголоведов, данное слово попало в монгольские языки из китайского (кит. 博士*bóshì*) через тюркские языки (др.-тюрк. *baqšï*) [Санжеев, 2015, с. 69]. Таким образом, мы видим, что древнеуйгурское и древнетюркское *baqšï* (а также монгольское *bagsi*) тесно связаны с буддийской религией. Однако, по всей видимости, в якутском языке данное слово утратило свое первоначальное религиозное значение. Если допустить, что якутское *Кудай* восходит к древнеуйгурскому буддийскому *Кутайу*, который, вероятно, в буддийской мифологии является одним из демонов-*якша*, вызывает недоумение тот факт, что якутское *Кудай* встречается в олонхо в сочетании со словом *Бахсы*, которое никоим образом не может иметь отношение к мифическим *якша*. Может быть, появление сочетания *Кудай Бахсы* относится к тому периоду, когда изначальное значение второго компонента данного имени было уже забыто.

Неожиданным является наличие близкого к древнеуйгурскому *Кутайу* слова в маньчжурском языке: *kutu* со значениями «душа, дух человека по смерти; злой дух, дьявол, чёрт; человек безобразный как чёрт», а также *kutu bušuku* «леший, злой дух лесов и пустынных гор» [Захаров, 1875, с. 449]. Хотя семантически данное слово очень близко к древнеуйгурскому *Кутайу* (если *Кутайу* действительно является *якша* – демоном, обитающим в лесу), маньчжурское *kutu* может также иметь отношение к древнетюркскому QUT «душа; жизненная сила, дух» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 471; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских слов, 1975, с. 440].

Следует добавить, что в тюркских языках слово *кудай ~ худай* широко распространено. Так, в казахском языке есть слово *құдай* [Бектаев, 1995, с. 297], в киргизском *кудай* [Юдахин, 1985, с. 436], туркменском *худай* [Баскаков, 1968, с. 706], уйгурском *xudə* [Баскаков, 1939, с. 168], турецком *Huda* [Баскаков, 1977, с. 413] со значением «бог». В данных случаях эти слова действительно являются поздними заимствованиями из персидского языка. Известно, что персидский язык и культура оказали огромное влияние на языки и культуру тюркских народов Ближнего Востока, Средней Азии и Поволжья. Интересно, что данное слово также встречается в тюркских языках Южной Сибири: алтайское *кудай* и хакасское *худай* имеют значение «бог» [Баскаков, 1964, с. 32; Чанков, 1961, с. 65], а в тувинском языке словом *кудай* называли небо и Верхний мир [Татаринцев, 2004, с. 259]. Возможно, тюркоязычные народы Южной Сибири заимствовали это слово из тюркских языков Средней

Азии. Кроме того, следует заметить, что нам не удалось обнаружить похожее по смыслу и форме слово в сойотском, бурятском и монгольском языках.

В итоге, на наш взгляд, следует считать, что якутское *кудай*, по всей видимости, не является заимствованием из персидского языка (как предположил М. Рясянен), так как персидское *xodāy* приобрело значение «бог» только в IX–X вв. под влиянием ислама (до этого периода это слово в форме *xwadāy* имело значение «властелин» исключительно в социо-политическом смысле), распространение которого на восток было остановлено китайской армией при битве на реке Талас в 751 г. Данное обстоятельство означает, что предки якутов не могли иметь тесных контактов с носителями исламской религии, из языков которых могло бы быть заимствовано слово *xodāy*. Следует также учитывать тот факт, что это слово встречается только в ираноязычной среде и в языках тех тюркских народов, которые испытали заметное влияние иранской цивилизации и исламской религии в более позднее время. В целом, среди мусульман более употребительным является слово *allāh* «Аллах». Кроме того, мы считаем, что и согдийский язык (как предположил Г.В. Попов) не является источником заимствования слова *кудай*, так как в согдийском языке слово *xutāu* со значением «властелин» имело только политическую коннотацию, в то время как «бог» обозначался общеиранским словом *βγ-* (ср. среднеперсидское *baγ*). Как было отмечено, в древнеуйгурских манихейских текстах для понятия «бог» использовалось исконно тюркское слово *tngri*. Таким образом, мы думаем, что версия иранского (из персидского или согдийского языков) происхождения якутского *кудай* не является верной. С другой стороны, вполне вероятно, что *кудай* имеет отношение к древнеуйгурскому *Кутайу* буддийских текстов. Стоит обратить внимание на то, что и якутский *Кудай Бахсы*, и древнеуйгурский *Кутайу* обозначают злых духов (демонов), что свидетельствует о возможной связи этих двух понятий. Косвенным подтверждением буддийского происхождения слова *кудай* может быть то, что вторая часть имени мифического *Кудай Бахсы*, т.е. *бахсы*, в древнеуйгурском языке имеет прямую связь с буддизмом. Не стоит также забывать, что буддизм с древнейших времен имел широкое распространение в древнетюркской и, в особенности, в древнеуйгурской среде (в отличие от иранской манихейской религии, которая пользовалась популярностью только в среде древнеуйгурской элиты в ограниченном временном отрезке благодаря стараниям согдийских миссионеров). Это означает, что предки якутов гипотетически могли иметь контакты с буддийской религией. Данная проблема, к нашему глубокому сожалению, до сих пор остается слабоизученной и нуждается во всесторонних исследованиях.

Литература

Бартольд В.В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – М.: Наука, 1968. – 757 с.

Баскаков А.Н. Турецко-русский словарь. – М.: Русский язык, 1977. – 966 с.

Баскаков Н.А. Русско-алтайский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – 875 с.

Баскаков Н.А., Каррыев Б.А., Хамзаев М.Я. Туркменско-русский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 832 с.

Баскаков Н.А., Насилов В.М. Уйгурско-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1939. – 382 с.

Бектаев К. Большой казахско-русский, русско-казахский словарь. – Алматы, 1995. – 703 с.

Виденгрен Г. Мани и манихейство / пер. с нем. С.В. Иванова. – СПб.: Евразия, 2001. – 256 с.

Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 677 с.

Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1875. – 1129 с.

Ковалевский О. Монгольско-русско-французский словарь. – Казань: Университетская типография, 1846. – Т. II.

Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1993. – 330 с.

Могучий Эр Соготох: Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, 1996. – 440 с.

Оросин К.Г. Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – М.: АН СССР, 1959.

Попов Г.В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка (сравнительно-историческое исследование). – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1986. – 145 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. – СПб.: Типография Императорской АН, 1899. – Т. 2. Ч. 1. – 1052 с.

Рубинчик Ю.А. Персидско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1970. – 1613 с.

Санжеев Г.Д., Орловская М.Н., Шевернина З.В. Этимологический словарь монгольских языков. – М.: ИВ РАН, 2015. – Т. I. А-Е.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М.: Наука, 2001. – 822 с.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. – М.: Наука, 2006. – 908 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / отв. ред. В.И. Цинциус. – Л.: Наука, 1975. – Т. I.

Татаринцев Б.И. Этимологический словарь тувинского языка. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т. III. – 440 с.

Хуастванифт (Манихейское покаяние в грехах) / пер. Л.Ю. Тугушевой. – СПб.: Нестор-История, 2008. – 82 с.

Чанков Д.И. Русско-хакасский словарь. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1961. – 967 с.

Черемисов К.М. Бурят-монгольско-русский словарь / под ред. Ц.Б. Цыдендамбаева. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1951. – 852 с.

Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. – М.: Восточная литература, 2004. – 286 с.

Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. – 504 с.

Böhtlingk O. Über die Sprache der Jakuten. Theil 2. Jakutisch-Deutsches Wörterbuch. – St. Petersburg, 1851.

Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. – Oxford, 1954.

Hamilton J. Manuscrits ouïgours du IX^{c}-X^{c} siècle de Touen-Houang. – Paris, 1986. – T. I.

Kanga K.E. A Complete Dictionary of the Avesta Language. – Bombay, 1900.

Kent R.G. Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon. – New Haven, 1953.

Lindsay J. (ed.) Encyclopedia of Religion. – Vol. 9. – Thomson Gale, 2005.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. – London, 1986.

Nyberg H.S. A Manual of Pahlavi. – Wiesbaden, 1964.

Radloff W. Ṭišastvustik: ein in Türkischer Sprache bearbeitetes Buddhistisches Sūtra. – St.-Pétersbourg, 1910.

Räsänen M. Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. – Helsinki, 1969.

Sims-Williams N. A Dictionary: Christian Sogdian, Syriac and English. – Wiesbaden, 2016.

تشی ،«ادخ موهفم لوحت» ،مىم رحدم ،ناگىاش ،ناره‌ت .ىمساقلاوبا نسحم رتکد هماننشج :ىگنازرف ،۱۳۸۴.

N.A. Semenov

The etymology of the Yakut word kudai: borrowing from the Persian language?

At present, it is generally accepted that the vocabulary of the Yakut language consists of words of Turkic, Mongolian and Tungus origin. In addition, some scholars express the opinion that in the Yakut language there are Arabisms, Farsisms, Tibetisms, borrowings from Sanskrit, etc. According to linguists M. Ryasyanen and G.V. Popov, the Yakut word kudai is a loan from the Persian language, in which the word is present in the form xodāy ~ xodā with the meaning "god". Nevertheless, we have reason to believe that the Yakut kudai, most likely, is not a Farsism. The etymology of the Persian word xodāy ~ xodā shows that this word acquired the meaning “god” only after the spread of Islam in Iran, i.e. in the 9th – 10th centuries Until that time, namely in the Middle Persian period (IV century BC - VIII-IX centuries AD), the word xwadāy ~ xodāy had the meaning of "lord". In addition, G.V. Popov expressed the opinion about the possible Sogdian origin of the word under investigation. However, this version, in our opinion, is far from the truth, since in the Sogdian language the word “lord” was designated by the word xutāu, which is identical to the Middle Persian word in form and meaning. On the other hand, the mention of a certain demon Kutayu in the ancient Uigur Buddhist text Ṭišastvustik suggests that the Yakut kudai may have Buddhist sources.

Keywords: Yakut language, Persian language, ancient Persian language, Avestan language, Middle Persian language, ancient Uigur language, Buddhism, olonkho, mythology

А.А. Шарипбай, Р.С. Ниязова, Р.Д. Туребаева,
Б.Ш. Разахова, С.А. Кудубаева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.10
УДК 81'322

Компетентностный подход к разработке образовательной программы по вычислительной лингвистике

Подготовка национальных кадров в области вычислительной лингвистики должна осуществляться посредством разработки и внедрения качественных образовательных программ, основанных на изучении международного опыта разработки и реализации образовательных программ по вычислительной лингвистике, методологии настройки инструментов, а также на проведении опроса, диагностики и классификации потребностей в обучении.

Для разработки образовательной программы Erasmus+ были проанализированы образовательные программы зарубежных университетов. Было ясно, что, хотя содержание образовательных программ некоторых из них относится к вычислительной лингвистике, но называются они по-разному.

На основе опроса потенциальных работодателей и анализа образовательных программ по вычислительной лингвистике различных университетов был определен перечень компетенций и дисциплин для создания проекта учебной программы по вычислительной лингвистике.

В данной статье представлена магистерская образовательная программа «Вычислительная лингвистика», реализуемая в рамках проекта Erasmus +CLASS.

Ключевые слова: образовательные программы, вычислительная лингвистика, математические основы компьютерной лингвистики, семантический анализ текстов, методы синтеза речи

Современная компьютерная лингвистика занимается задачами, связанными с автоматическим анализом естественного языка. Это, во-первых, всем известный машинный перевод, информационный поиск, голосовой ввод и вывод информации, эмоциональный анализ языковых данных и др.; во-вторых – создание обучающих и справочных языковых ресурсов, экспериментальные задачи в области теории языка; в-третьих – разработка любых функциональных приложений, опирающихся на языковые данные.

Вычислительная лингвистика необходима в стартапах, разрабатывающих новые лингвистические технологии – например, для создания понимающих речь и говорящих на естественном языке роботов, для автоматического распознавания эмоций в текстах пользователей социальных сетей; в компаниях, занимающихся обработкой больших объемов неструктурированных текстовых данных.

В настоящий момент специалисты по вычислительной лингвистике востребованы в самых крупных компаниях, занимающихся собственно разработками в области лингвистики. Для образования в странах Средней Азии задача подготовки таких кадров – новая, она стала очевидной только в самое последнее время в связи с бурным развитием искусственного интеллекта. В то же время, образовательных программ для адресной подготовки магистров в области вычислительной лингвистики нет, что доказывает безусловную актуальность магистерской междисциплинарной образовательной программы по вычислительной лингвистике, реализуемой в рамках проекта Erasmus+, в котором участвуют следующие университеты:

1. Университет Сантьяго-де-Компостела, Испания.
2. Университет Ла-Коруньи, Испания.
3. Технологическое образовательное учреждение Афин, Греция.
4. Университет Порту, Португалия.
5. Университет Адама Мицкевича, АМУ, Польша.
6. Ургенчский государственный университет, УрГУ, Узбекистан.

© *Шарипбай А.А., Ниязова Р.С., Туребаева Р.Д., Разахова Б.Ш., Кудубаева С.А., 2019*

7. Самаркандский государственный институт иностранных языков, Узбекистан.
8. Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы, Узбекистан.
9. Национальный университет Узбекистана, Узбекистан.
10. Костанайский государственный университет им. А. Байтурсынова, КГУ, Казахстан.
11. Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, ЕНУ, Казахстан.
12. КазНУ им. Аль-Фараби, КазНУ, Казахстан [erasmus-class.eu].

Для разработки ОП использовали компетентностный подход: для определения необходимых компетенций выпускников ОП нами были проведены анкетирование представителей работодателей – специалистов в области компьютерной лингвистики и анализ образовательных программ по компьютерной лингвистике зарубежных университетов.

Анкетирование работодателей – специалистов в области вычислительной лингвистики

Для того, чтобы узнать мнение работодателей о предполагаемых компетенциях, необходимых для специалистов в области вычислительной лингвистики, нами было проведено анкетирование на основе использования приложения https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScT6iJA5e-iYKIC4mAIzcF_sMch77CRylhGUwmi_FQ1afiRWA/viewform?c=0&w=1&usp=mail_form_link

Целью анкетирования является определение компетенций и потребностей специалистов в области вычислительной лингвистики на основе проведения опроса потенциальных работодателей (рис. 1).

Результат анкетирования: определение списка компетенций и потребностей специалистов в области компьютерной лингвистики.

Для определения потребности в обучении осуществлена классификация компетенций по кластерам.

Выделены следующие модули компетенций:
– личностно-деловые качества и мотивация;
– математические основания вычислительной лингвистики;
– статистические методы обработки естественного языка;
– средства создания текстовых корпусов;
– средства создания аудио корпусов;
– формальные грамматики;
– синтаксический анализ текстов;
– методы транскрипции звуков и речи.

По результатам анализа и обобщения материалов опроса составлена карта специальности (образовательной программы) магистратуры:
1. Наименование профессии (ссылка на наименование профессии).
2. Профессиональные навыки.
3. Профессиональная деятельность.
4. Общие навыки.
5. Особые навыки.
6. Необходимые знания.

Обеспечение качества

Внутреннее обеспечение качества:
– кафедральный контроль;
– рассмотрение материалов ОП учебно-методическим советом факультета;

Рис. 1. Определение компетенций и потребностей специалистов в области вычислительной лингвистики

– утверждение учебно-методическим советом университета;

– анкетирование ППС и обучающихся для выявления степени удовлетворенности ОП;

– оценка учебных результатов обучающихся;

– взаимопосещение, проведение открытых занятий ППС.

Внешнее обеспечение качества:

– аудит проекта внешним экспертом;

– рецензирование ОП внешним экспертом;

– аккредитация ОП в рамках специальности;

– обратная связь со стейкхолдерами, направленная на совершенствование образовательных программ (круглые столы, итоговые конференции по производственным практикам, совместные научно-методические семинары, анкетирование работодателей и обучающихся);

– доступность материалов по ОП на сайте университета [Partners…].

Анализ образовательных программ по вычислительной лингвистике зарубежных университетов

Целью анализа образовательных программ является определение уровня образования и списка дисциплин, обеспечивающих эти уровни.

Результатом анализа образовательных программ является определение списка дисциплин на основе анализа содержания международных образовательных магистерских программ в области вычислительной лингвистики.

Подготовку национальных кадров в области вычислительной лингвистики необходимо осуществлять через разработку и внедрение качественных образовательных программ на основе изучения международного опыта разработки и внедрения образовательных программ по вычислительной лингвистике, инструментов тюнинг-методологии, а также проведения анкетирования, диагностики и классификации потребностей в обучении.

Для разработки магистерской образовательной программы «Вычислительная лингвистика», реализуемой по проекту Erasmus+, нами были проанализированы образовательные программы следующих университетов и институтов (табл. 1) [Partners…]:

Отсюда видно, что хотя образовательные программы некоторых университетов называются по-разному, но по содержанию они относятся к вычислительной лингвистике.

Таблица 1

Анализ образовательных программ

Страна, университет, сайт	Образовательная программа
RGGU Russian State University for the Humanities, www.rggu.ru	Введение в фундаментальную лингвистику. Типология, компаративистика, площадная лингвистика. Современные синтаксические теории. Кейс и экспериментальные методы в семантике. Введение в компьютерную лингвистику. Компьютерная социолингвистика. Математические основы лингвистики. Статистические модели в лингвистике. Методы искусственного интеллекта в компьютерной лингвистике. Программирование лингвистических задач. Лингвистическая аннотация / разметка. Специализированные лингвистические базы данных. Методы оценки систем АОТ. Модели и методы компьютерной лингвистики. Методы классификации и машинного обучения. Лингвистические основы машинного перевода. Компьютерный Парсинг. Анализ устной речи

Продолжение табл. 1

SPbSU St. Petersburg University, spbu.ru	Методы и модели онтологической инженерии. Методы инженерии знаний в гуманитарных исследованиях. Системы понимания текста. Модели анализа текста и их программная реализация. Статистические методы в языковой инженерии. Методы корпуса в языковой инженерии. Лингвистика текста и теория речевого общения. Языки и стандарты описания информационных ресурсов. Экспертные системы и методы индуктивных обобщений. Методы поддержки принятия решений. Методы программной реализации интеллектуальных информационных технологий. Математическое моделирование в технологиях обработки данных. Методология и технология проектирования информационных систем. Информационное общество и проблемы прикладной информатики. Деловой английский. Философские проблемы науки и техники
HSE High School of Economics Computational Linguistics	Лингвистические данные: количественный анализ и визуализация. Введение в языкознание. Математика. Формальные модели в лингвистике. Функциональные и когнитивные модели в лингвистике. Компьютерная лингвистика. Программирование (Python). Анализ лингвистических данных: количественные методы и визуализация (преподавание на английском языке). Математические основы компьютерной лингвистики. Машинное обучение. Экспериментальная лингвистика. База данных. Онтологии и семантические технологии. Цифровые гуманитарные технологии: ресурсы, инструменты, тематические исследования. Проектирование лингвистических ресурсов и систем
MPhTI Moscow University of Physics and Technology, mipt.ru	Математические основы лингвистики. Статистические модели в лингвистике. Введение в фундаментальную лингвистику. Типология, компаративистика, площадная лингвистика. Русский корпус грамматика. Введение в компьютерную лингвистику. Компьютерная социолингвистика. Современные синтаксические теории. Типология грамматических категорий. Английский для профессионального общения. Модели и методы компьютерной лингвистики. Структуры данных и основные алгоритмы. Основные алгоритмы лингвистического анализа. Анализ устной речи. Корпусная лингвистика: создание и использование корпусов. Методы классификации и машинного обучения. Компьютерные модели дискурса.

Продолжение табл. 1

MPhTI Moscow University of Physics and Technology, mipt.ru	Лингвистические основы машинного перевода. Формальные модели и ресурсы мировых языков. Лингвистическая аннотация / разметка. Методы оценки систем АОТ. Компьютерный разбор. Методы искусственного интеллекта в компьютерной лингвистике. Пакеты приложений для лингвистических исследований. Специализированные лингвистические базы данных. Лингвистическое сопровождение задач анализа документов. Автоматическая оценка сложности текстов
ITMO(St. Peters-burg) St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics, ifmo.ru	Информационные технологии: Системный анализ и моделирование информационных процессов и систем. Проектирование информационных систем. Организация проектирования и разработки программного обеспечения распределенных систем. Организация проектирования и разработки программного обеспечения для встраиваемых систем. Тестирование программного обеспечения. Разработка программного обеспечения для управления качеством. Речевые технологии. Цифровая обработка сигналов. Цифровая обработка речевых сигналов. Математическое моделирование и теория принятия решений. Распознавание образов. Распознавание и синтез речи. Распознавание говорящего (говорящего по голосу). Мультимодальные биометрические системы
University of Oxford http://www. ox.ac.uk	Анализ функциональных и структурных данных изображений головного мозга. Физиологическая нейровизуализация. Расстройства мозга. Распространение изображения. Речь и мозг. Визуализация. Нейродегенерации. Познание. Психиатрия
University of Cali-fornia, Los Angeles (UCLA) http://www. ucla.edu	Фонетика. Фонология. Синтаксис. Семантика. Психолингвистика. Matlingvistics. Историческая лингвистика. Африканские, индийские языки
Harvard University https:// www. harvard.edu	Фундаментальные исследования речевого аппарата и речевых функций. Клинические исследования нарушений голоса и речи человека. Механика, биофизика, физиология и / или молекулярная биология среднего и внутреннего уха. Приобретенные или врожденные нарушения механизмов слуха.

Окончание табл. 1

Harvard University https:// www. harvard.edu	Нейрофизиологический или модельный подходы при исследовании нервных клеток и цепей, лежащих в основе слуховой обработки. Нейровизуальные исследования механизмов шума в ушах. Когнитивная нейробиология обработки языковых сигналов. Проектирование, разработка и совершенствование аппаратно-программного комплекса для слуховых аппаратов, ушных имплантатов, вестибулярных протезов или алгоритмов для автоматического распознавания речи
Cambridge University https://www.cam. ac.uk	Акустическое моделирование (статистические модели). Фундаментальные исследования в области машинного обучения. Оптимизирование диалога с использованием подкрепления обучения. Распознавание по крупным словарям. Распознавание образов. Распознавание речи на мобильных устройствах. Диктатор независимости и шумоподавления. Диалоговые системы и VoiceXML. Статистическое языковое моделирование. Статистический машинный перевод. Обработка и транскрипция распознанной речи
Carnegie Mellon University https://www. cmu. edu	Программное обеспечение интерфейса пользователя Когнитивные модели. Распознавание речи. Понимание естественного языка. Компьютерная графика. Распознавание почерка. Визуализация данных, визуальный дизайн, мультимедиа. Компьютерная поддержка для совместной работы. Компьютерная музыка и театральное мастерство. Социальные технологии
Johns Hopkins University https://www. jhu.edu	Языковое моделирование. Обработка естественного языка. Нервное лечение. Акустическая обработка. Теория оптимизации. Ввод языка

Онтологическая модель магистерской образовательной программы «Вычислительная лингвистика», реализуемой по проекту *Erasmus+*

1. Назначение и описание магистерской образовательной программы. Магистерская образовательная программа «Вычислительная лингвистика» имеет 3 направления: Модуль NLP, включая приложения, Прикладную лингвистику, Модуль вычислительных технологий [Partners…].

Обязательные модули: Педагогика высшей школы, Психология управления, Иностранный язык (профессиональный), История и философия науки, Технология разработки программного обеспечения.

*Вариативные модули:*Модуль НЛП, включая приложения: Статистические методы для НЛП, Языковые ресурсы, Технологии машинного перевода, Обработка речи.

Элективные дисциплины: Инструменты проектирования онтологий, Формальные модели в лингвистике, Технологии анализа настроений, Синтез речевого анализа естественного языка, Методы поиска и извлечения информации.

Модуль прикладной лингвистики: формальные грамматики, анализ языка, понимание естественного языка.

Элективные дисциплины: вычислительная морфология, DialogueSystems, инструменты для создания тезаурусов, семантические инструменты, инструменты для создания текстовых корпусов, компьютерная лексикография.

Модуль «Вычислительные технологии»: Введение в программирование для НЛП (Python, R, Prolog), Машинное обучение в НЛП, Онтологии, Семантические технологии.

Элективные дисциплины: интеллектуальный анализ данных, глубокое обучение, программирование на Python, Java, Corpus Technologies [Partners…].

2. Онтологическая модель магистерской образовательной программы. Заметим, что онтология представляет собой взвешенный ориентированный граф: весами вершины являются понятия, а весами ребер – отношение. При этом для сокращения понятия кодируются одной буквой с верхними и нижними индексами: верхний индекс указывает номер семестра, а нижний – номер дисциплины в семестре. В табл. 2 приводятся список понятий и их коды [Yergesh et al.].

Таблица 2

Понятия и их коды

Понятия	Коды
Tools for the creation of language corpora	M_1^1
Languages for symbol processing	M_2^1
Digital Signal Processing	M_3^1
Tools for creating text corpora	B_1^1
Tools for creating audio corpora	B_2^1
Programming in Python	B_3^1
Programming in Prolog	B_4^1
Methods of digital processing of speech signals	B_5^1
Software for processing speech signals	B_6^1
Tools for processing natural languages	M_1^2
Text recognition	M_2^2
Speech recognition	M_3^2
Ontology design tools	B_1^2
Tools for processing visual data	B_2^2
Tools for processing audio data	B_3^2
Syntax analysis of texts	B_4^2
Morphological analysis of texts	B_5^2
Semantic analysis of texts	B_6^2
Methods of transcription of sounds and speech	B_7^2
Methods of Speech Recognition	B_8^2
Methods of speech synthesis	B_9^2
SearchTools	M_1^3
Creating of text corpus	M_2^3
Creating of audio corpus	M_3^3

Окончание табл. 2

Tools creating thesauri	B_1^3
Semantic Search Tools	B_2^3
Sentiment analysis of natural language texts	B_3^3
Method for processing of text corpora	B_4^3
Synthesis of speech analysis of natural language	B_5^3
Methods for processing of audio corpora	B_6^3
Writing and defense of Master's degree thesis	G_1^4

На рис. 2 представлено ядро онтологии образовательной программы по вычислительной лингвистике, в которую включены только профильные дисциплины (отсутствуют общеобразовательные и практики, отсутствуют итоговые экзамены и защита).

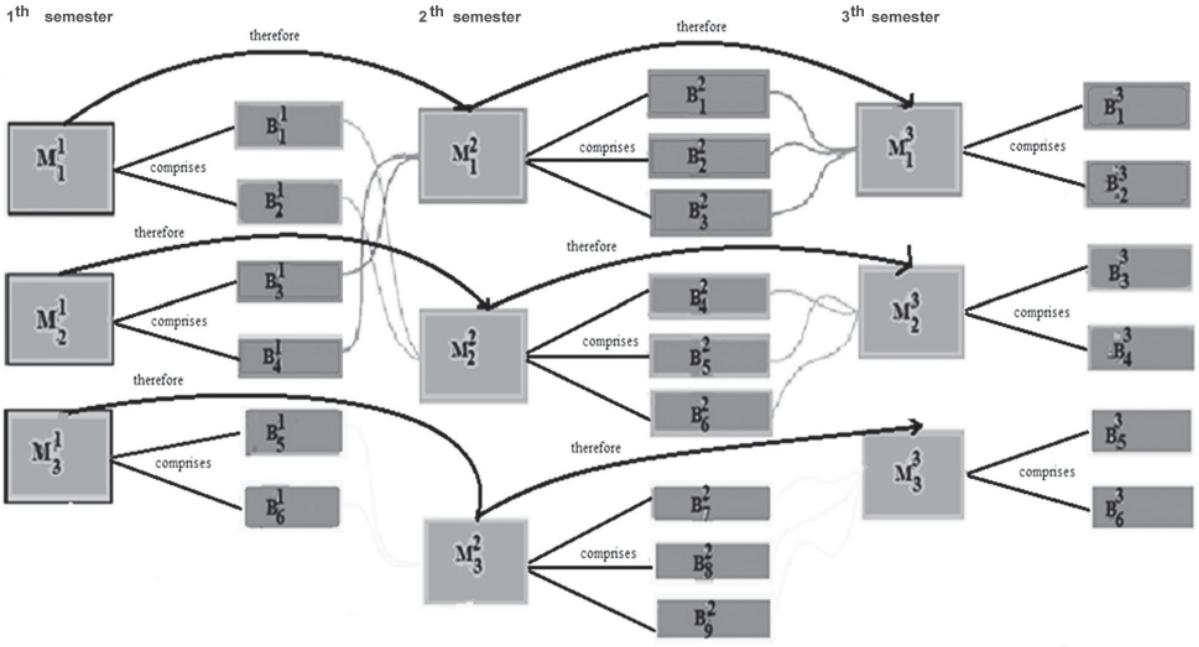

Рис. 2. Онтология образовательной программы по вычислительной лингвистике

Построенная на рис. 2 онтологическая модель через логические связи позволяет показывать структуру и содержание образовательной программы с учетом 3 возможных траекторий обучения, соответствовать целям образовательной программы и результатам обучения. В верхней части онтологии расположена ось времени (1 семестр, 2 семестр, 3 семестр).

3. Формализация учебных траекторий в онтологиях. Онтологическая модель позволяет создавать сценарии всех возможных обучающих траекторий с помощью формальной записи.

В онтологии каждое ребро определяет отношение «Предшествует | Следует» между вершинами, представляющими элементы образовательной программы, которые обозначены прописными латинскими буквами с верхними и нижними индексами (верхние индексы – номера семестров, нижние – номера дисциплин в семестре) [Zhetkenbay et al.]:

– модули;
, – дисциплины первого семестра;
дисциплины второго семестра;
, , – дисциплины третьего семестра.

В онтологии вершины и ребра покрашены в разные цвета: зеленый цвет – обязательные общеобразовательные дисциплины и отношения между ними, фиолетовый – обязательные профильные модули и отношения между ними, синий – элективные дисциплины и отношения между ними, бежевый – научно-исследовательская работа, учебная практика, исследовательская стажировка, красный – комплексный экзамен по специальности, написание и защита диссертации.

В онтологии образовательной программы можно выделить три направления обучающих траекторий: Модуль NLP, включая приложения, прикладную лингвистику, модуль вычислительных технологий.

Теперь, используя операцию над ребрами, можно формализовать различные траектории обучения для каждого направления в образовательной программе, например, в терминах модулей – *модулярная траектория,* в терминах дисциплин – *дисциплинарная траектория*.

Направление «Модуль NLP, включая приложения»:

– модулярная траектория;

V – дисциплинарная траектория.

Направление «Прикладная лингвистика»:

– модулярная траектория;

}– дисциплинарная траектория.

Направление «Вычислительные технологии»:

– модулярная траектория;

VV – дисциплинарная траектория.

Если в дисциплинарной траектории направления «Модуль NLP, включая приложения» выполнить все операции дизъюнкции, то можно получить 12 траекторий.

Аналогичные траектории можно получить и для других направлений, т.е. всего можно получить 36 траекторий.

Мы предполагаем перспективы развития «Вычислительной лингвистики» в широком использовании методов искусственного интеллекта и базы знаний, которые позволят создать следующее:

– интеллектуальные системы вопросов и ответов, которые могут отвечать на вопросы о значении;

– интеллектуальные системы оценки знаний, которые способны генерировать вопросы из своей базы знаний, понимающие и оценивающие ответы в диапазоне от 0 до 100%;

– интеллектуальные системы управления, которые способны оценивать ситуацию или состояние объекта или процесса управления и принимать соответствующие решения для управления им;

– интеллектуально диагностируемая система, которая может использовать обучающую выборку и оценивать дальнейшее поведение исследования.

Все эти системы могут быть загружены в память роботов и создавать и улучшать их интеллект. Это означает, что в будущем развитие информационных и коммуникационных технологий будет основано на достижениях в области вычислительной лингвистики.

Литература

http://erasmus-class.eu

Partners [Electronic resource],-2018.-URL:http:/ www.comling.enu.kz.

Yergesh B., Mukanova A., Sharipbay A., Bekmanova G., and Razakhova B. Semantic Hyper- graph Based Representation of Nouns in the Kazakh Language. Computación y Sistemas. 18(3), 627–635(2014). DOI: 10.13053/CyS-18-3-2041.

Zhetkenbay L., Sharipbay A., Bekmanova G., Khabylashimuly M., Kamanur U. Thesemantical, ontological models and formalization rulesKazakh compound words. Turklang'14 II International Conference on Computer processing of Turkic Languages, Istanbul, Turkey, 2014.– Istanbul, 2014. – P. 107–113.

A.A. Sharipbai, R.S. Niyazova, R.D. Turebaeva, B.Sh. Razakhova, S.A. Kudubaeva

Competency-based approach to the development of an educational program in computational linguistics

The training of national personnel in the field of computational linguistics should be carried out through the development and implementation of high-quality educational programs based on the study of international experience in the development and implementation of educational programs in computational linguistics, the methodology of tuning instruments, as well as the conduct of a survey, diagnosis, and classification of training needs.

To develop the Erasmus + educational program, the educational programs of foreign universities were analyzed. It was clear that, although the content of the educational programs of some of them relates to computational linguistics, they are called differently.

On the basis of a survey of potential employers and analysis of educational programs in computational linguistics of various universities, a list of competencies and disciplines for creating a draft curriculum for computational linguistics was determined.

This article presents the Master's program in Computational Linguistics, implemented as part of the Erasmus + CLASS project.

Keywords: educational programs, computational linguistics, mathematical foundations of computer linguistics, semantic analysis of texts, speech synthesis methods

Н.М. Васильева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.11
УДК 811.512.157'35

Современные тенденции в соблюдении орфографических норм якутского литературного языка

По своей графической системе и орфографии якутский литературный язык считается неплохо разработанным. Однако время от времени возникает проблема усовершенствования его орфографии. Так, 22 декабря 2015 г. Постановлением № 501 Правительства Республики Саха (Якутия) были утверждены Правила якутской орфографии и пунктуации в новой редакции, и на их основе издан «Орфографический словарь якутского языка», включающий около 32000 слов и словоформ (2015). Именно с этой даты правила якутской орфографии вступили в свою законную силу и действуют как единое руководство для якутской письменности. В связи с этим в настоящее время становится актуальным проведение лингвистического анализа республиканских якутоязычных газет на предмет соблюдения орфографического режима, поскольку газета играет огромную роль не только в культурной жизни общества, но и в оформлении норм литературного языка, в том числе и орфографии. В данной статье освещаются результаты мониторинга республиканских якутоязычных газет (2016–2019 гг.). Выявлено, что редакции газет в целом стараются придерживаться утвержденных правил орфографии и орфографического словаря якутского языка. Материалы некоторых газет (например, газеты «Туймаада») напрямую зависят от их авторов, и редакция не вносит больших корректив в речевое оформление, тем самым предоставляя некоторую свободу в орфографической части.

Ключевые слова: якутский литературный язык, средства массовой информации (СМИ), республиканские газеты, мониторинг, правила орфографии, заимствованные слова

Основные проблемы современной якутской орфографии сводятся к вопросам правописания слов как исконного, так и иноязычного происхождения, проникших в якутский язык в разные периоды. Кроме того, определенную проблему составляют вопросы употребления дефиса и написания прописных букв. Из них наиболее острым и резонансным в обществе является вопрос орфографирования заимствованных из русского языка слов.

Процессы демократизации общества в 90-х г. XX в. коснулись и языковой ситуации в республике, привели к изменениям, в том числе обусловившим ослабление орфографи-

© *Васильева Н.М., 2019*

ческого режима и расшатывание норм литературного языка. Это в определенной степени было связано с тем, что орфографические правила, утвержденные Правительством РС(Я) в 2001 г., и орфографический словарь «переходного периода» (2002) закрепили тенденцию к фонетизации заимствованных слов, насколько это возможно. Эта мера была продиктована потребностью широкого круга пишущих на якутском языке и предполагала отслеживание и выявление доминантного варианта написания заимствованных слов в течение определенного периода времени. В этом направлении была проведена соответствующая работа в СМИ, в частности, были изучены отдельные номера республиканских газет, издающихся на якутском языке: «Саха сирэ», «Ил Түмэн», «Кыым», «Киин куорат», «Кэскил», «Туймаада», выборочно улусные (районные) газеты (2003–2012). Результаты исследования нашли отражение в новом издании «Орфографического словаря якутского языка» (далее – ОСЯЯ) [Сахалыы таба суруйуу тылдьыта, 2015].

Безусловно, потребуется определенное время для того, чтобы языковая среда адаптировалась к новым условиям правописания, отраженным в обновленных Правилах орфографии и пунктуации. Процесс должен находиться под профессиональным наблюдением специалистов и требует определенного вмешательства и сознательного регулирования. В связи с этим Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (далее – Институт) продолжается и реализуется инициатива по мониторингу якутоязычных газет на предмет соблюдения орфографического режима. Бесспорно, печатные издания, прежде всего газета, являются яркой иллюстрацией реальных тенденций развития языка, с одной стороны; с другой, будучи массовым изданием, формируют орфографическую культуру читателя. Это наиболее живой, динамичный и информативный материал, позволяющий проследить процесс адаптации письменного языка к новым нормам правописания. Этим обусловливается выбор темы мониторингового исследования.

На первом, подготовительном этапе мониторинга определены наименования газет на якутском языке, временные рамки проведения, цели и задачи исследования, изучена научная литература по мониторингу СМИ [Марков, 1997; Милехин, 2003; Шарков, 2005 и т.д.] На втором этапе (сбор информации) осуществлено формирование пакета печатных изданий. При отборе республиканских газет руководствовались их популярностью среди читателей, а также по группам районов для улусных газет (Центральная, Заречная, Вилюйская, Северная зоны республики). Третий этап – проведение анализа газет на основе собранных материалов.

Изучение СМИ на якутском языке осуществляется еще не в полной мере, в настоящее время оно представлено работами по отдельным аспектам, таким как функционирование государственных языков РС(Я) в СМИ [Иванова, 2011], язык и стиль якутской периодической печати [Борисова, 2012], орфография якутоязычных газет [Васильева, 2013а] и т.д.

Целью исследования являются анализ и оценка материалов республиканских якутоязычных газет на предмет соблюдения орфографических норм современного якутского литературного языка. Для выполнения поставленной цели были сформулированы следующие задачи исследования: изучение научной литературы по мониторингу СМИ; отбор источников мониторинга республиканских газет; обзор республиканских якутоязычных газет; выявление типичных нарушений правил якутской орфографии; подготовка выводов и рекомендаций мониторинга.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что результаты мониторинга могут служить материалом при анализе языка СМИ, будут востребованы на курсах повышения квалификации работников печати. Для исследования использованы метод сплошной выборки при первоначальном сборе материала из якутоязычных газет, синхронно-описательный метод с применением приемов наблюдения, интерпретации, сопоставления, обобщения, метод количественной обработки данных, метод экспертных оценок.

Материалом для анализа послужили республиканские якутоязычные газеты, учрежденные правительством РС(Я) «Саха сирэ», «Кэскил» и улусные (районные) газеты «Эркээйи» (Мегино-Кангаласский улус), «Мүрү саһарҕата» (Усть-Алданский улус), «Саҥа олох» (Чурапчинский улус), «Таатта» (Таттинский улус), «Амма олоҕо» (Амгинский улус), «Энсиэли» (Намский улус), «Олох суола» (Вилюйский улус), «Дабаан» (Кобяйский улус), «Үөһээ Бүлүү» (Верхневилюйский улус), «Сун-

таар сонуннара» (Сунтарский улус), «Индигир уоттара» (Момский улус), «Халыма долгуннара» (Среднеколымский улус), парламентская газета Государственного Собрания (Ил Тумэн) РС(Я) «Ил Түмэн» и негосударственные газеты «Кыым», «Киин куорат», «Туймаада».

В ходе проведения мониторинга было проанализировано 1536 номеров вышеуказанных газет за период с сентября 2016 г. по апрель 2019 г.

Мониторинговое исследование показало следующее.

1. Правописание заимствованных из русского языка слов. В газетах в основном идет тенденция к фонетизированию заимствованных слов по сравнению с предыдущими годами (таблица).

Употребление заимствованных слов в газете «Саха сирэ»

	2003	2005	2007	2011	2012	2013	2014	2015	2018
Общее кол-во заимств-х слов в среднем в одном номере	640	664	650	590	760	940	842	905	520
Из них нефонет.	74,5%	73,1%	73%	57,7%	53,2%	42,6%	41%	38,5%	31%
Фонетизир (%)	25,5 %	26,9%	27%	42,3%	46,8%	57,8%	59%	61,5%	69%

Газеты «Саха сирэ», «Кэскил», «Кыым», «Киин куорат», «Эркээйи», «Мүрү саһарҕата», «Олох суола», «Сунтаар сонуннара», «Халыма долгуннара» в целом придерживаются орфографических правил и словаря якутского языка по правописанию заимствованных слов и фонетизируют наибольшее количество русских слов по фонетическим законам якутского языка.

В газетах «Туймаада», «Амма олоҕо», «Таатта», «Энсиэли», «Индигир уоттара», «Дабаан» при орфографировании заимствованных слов не всегда следуют орфографическому правилу № 43 о правописании заимствованных слов.

В газетах прочно закрепилось правописание заимствованных слов, таких как, например, *бүддьүөт* ‘бюджет’, *бэрэстэбиитэл* ‘представитель’, *бэрэссэдээтэл* ‘председатель’, *бырабыыталыстыба* ‘правительство’, *гаас* ‘газ’, *дастабырыанньа* ‘удостоверение’, *дьокутаат* ‘депутат’, *дириэктэр* ‘директор’, *исписэлиис* ‘специалист’, *култуура* ‘культура’, *куурус* ‘курс’, *куонкурус* ‘конкурс’, *ньиэп* ‘нефть’, *суда̄рыстыба* ‘государство’, *суруналыыс* ‘журналист’, *уорган* ‘орган’, *устудьуон* ‘студент’, *уопут* ‘опыт’, *хантараак* ‘контракт’ и т.д. в фонетизированном виде, которые ранее употреблялись редакциями газет в русской форме.

Имеются варианты написаний заимствованных слов, например, *ветеран/бэтэрээн, герой/дьоруой, искусство/ускуустуба, история/устуоруйа, кадр/каадыр, кубок/куубак, лицей/лиссиэй, музей/мусуой/түмэл, политика/бэлиитикэ, поэт/бэйиэт, редакция/эрдээксийэ, секция/сиэксийэ, спорт/успуорт, стандарт/ыстандаарт, специалист/исписэлиис, театр/тыйаатыр, чемпион/чөмпүйүөн* и др.

Редакции газет предлагают свои варианты якутского написания заимствованных слов, не включенных в ОСЯЯ, например: *акадьыамыйа* ‘академия’, *батсаап* ‘ватсап (WatsApp)’, *бикипиэдьийэ* ‘википедия’, *болкуобунньук* ‘полковник’, *дуойка* ‘дойка’, *көҥкүрүөнсүйэ* ‘конкуренция’, *курууппа* ‘группа’, *кыраамата* ‘грамота’, *кэллиэктэр* ‘коллектор’, *кэмпилимиэн* ‘комплимент’, *кэмпириэссэр* ‘компрессор’, *лабаратыарыйа* ‘лаборатория’, *литэрэтиирэ* ‘литература’, *лотуос* ‘лотос’, *мусукаан* ‘музыкант’, *мэдиссиинэ* ‘медицина’, *субонуоктаа* ‘звонить’, *устуорук* ‘историк’, *үнүстүүт* ‘институт’, *сомпуун* ‘шампунь’, *ыспарсымыан* ‘спортсмен’, *ыстаапка* ‘ставка’, *эрэсиэрбэ* ‘резерв’ и т.д.

В газетах некоторые русские географические названия пишутся в якутизированном варианте, например, *Аартыка* ‘Арктика’, *Арассыыйа* ‘Россия’, *Дьобуруопа* ‘Европа’, *Дьоппуонньа* ‘Япония’, *Ииндийэ* ‘Индия’, *Москуба* ‘Москва’, *Эмиэрикэ* ‘Америка’ и т.п.

Русские прилагательные также подвергаются законам якутской фонетики, например: *биэдэмистибэннэй* ‘ведомственный’, *бырамыысыланнай* ‘промышленный’, *бэлитиичэскэй* ‘политический’, *бэтэринээринэй* ‘ветери-

нарный’, *духуобунай* ‘духовный’, *каадырабай* ‘кадровый’, *култууруна̄й* ‘культурный’, *кэлэктиибинэй* ‘коллективный’, *кэмиэрчэскэй* ‘коммерческий’, *мусукаалынай* ‘музыкальный’, *норуодунай* ‘народный’, *оробуочай* ‘рабочий’, *өрөспүүбүлүкэтээҕи* ‘республиканский’, *судаарыстыбаннай* ‘государственный’, *табаарынай* ‘товарный’, *тэхиньичэскэй* ‘технический’, *уопсастыбаннай* ‘общественный’, *экэнэмиичэскэй* ‘экономический’ и т.д. В то же время встречаются неправильные написания прилагательных типа *бэтэринээрнэй, литэрэтиирнэй* (например, в газете «Үөһээ Бүлүү»).

В газетах журналистами допускается использование «лишнего заимствования». Например, у заимствованных слов *актыыбынай, бородууката, пуобар, сэкириэт, учуобунньук* имеются их якутские эквиваленты: *көхтөөх, ас-үөл, асчыт, кистэлэҥ, үөрэнэр кинигэ* (например, в газете «Кыым»).

Газета «Кыым» в так называемый «переходный период» (2002–2014 гг.) выступила неофициальной экспериментальной площадкой по правописанию заимствованных слов. В газете заимствованные слова больше употребляются в статьях, написанных на политическую тему, а также в переводах. Раньше журналисты допускали параллельное использование двух вариантов заимствованного слова, например, *чиновник/чунуобунньук, правительство/бырабыыталыстыба, республика/өрөспүүбүлүкэ, делегат/дэлэгээт, журналист/суруналыыс* и т.д. Н.М. Борисова, исследуя язык и стиль современной якутской периодической печати, отмечает, что за 2005–2006 гг. в рассмотренных в 55 публикациях в газете «Кыым» использовано всего 6091 иноязычное и заимствованное слово, из них адаптировано 64,2 %, не адаптировано 35,8 % [Борисова, 2012, с. 100–101]. В 2012 г., по нашим подсчетам, в среднем в одном номере употреблено свыше 60 тыс. слов. Из них 4320 слов заимствованы: 3440 фонетизированы, 880 слов написаны в русском начертании, что в процентном соотношении составляет 79,6 % – 20,4 % соответственно [Васильева, 2013б, с. 39].

Используя в качестве основы среднестатистические подсчеты по газете «Олох суола» в 2007 г., исследователи получили следующие данные: 71% заимствованных слов употребляется в русском написании (*ветеран, конкурс, министр, стенд, рынок, критика, директор, автор*); 28,8 % заимствованных слов пишутся в фонетизированном виде (*бэчээт* ‘печать’, *нэдиэлэ* ‘неделя’, *бириэмэ* ‘время’, *быраас* ‘врач’, *бэрээдэк* ‘порядок’, *пуун* ‘пункт’, *аармыйа* ‘армия’); 38,1 % слов с вариантным написанием употребляются в русском написании (*газ, республика, библиотека, пособие, музыка, студент*) [Иванова, Петров, 2007, с. 65].

В настоящее время редакция газеты «Олох суола» заимствованные слова в основном фонетизирует по ОСЯЯ, а также использует новые адаптированные заимствованные слова. В пределах одного номера из использованных 200 заимствованных слов 68 % слов пишутся в фонетизированном виде.

Следует отметить, что проблема дефисных написаний заимствованных слов также относится к разряду актуальных в современном якутском правописании. Слова типа *экстра-класс, супер-маркет* в газете пишутся без дефиса: э*кстра кылаас*, *супер маркет*. По правилам русской орфографии, лексические единицы с несклоняемым словом в препозиции пишутся через дефис, поэтому рекомендуется написание таких инноваций в якутском языке через дефис: *маастар-кылаас* [Сахалыы таба суруйуу тылдьыта, 2015, с. 176], э*кстракылаас* и т.д.

Поддерживается инициатива газет по использованию удачных эквивалентов-неологизмов вместо русизмов: *музей – түмэл, наука – билим, предприниматель – урбаанньыт, предпринимательство – урбаан* («Кыым»), которые начали широко использоваться как в речевой, так и в письменной практике.

Заимствованные слова, например, *албакаат* ‘адвокат’, *баабырыка* ‘фабрика’, *бороку-руор* ‘прокурор’, *бөгүүрэ* ‘фигура’, *бэлимиэн* ‘пельмень’, *духуобунай* ‘духовный’, *дьокутаат* ‘депутат’, *дьоруой* ‘герой’, *истиэпэн* ‘степень’, *күбүрүнээтэр* ‘губернатор’, *кэмитиэт* ‘комитет’, *моҥкуруут* ‘банкрот’, *миниистир* ‘министр’, *мөрөбүөй* ‘мировой’, *муусука* ‘музыка’, *ньиэмэс* ‘немец’, *сириэстибэ* ‘средство’, *собуот* ‘завод’, *судаарыстыба* ‘государство’, *суончук* ‘зонтик’, *сыгаара* ‘сигара’, *сэтээтэл* ‘заседатель’, *уопсастыба* ‘общество’, *уордьан* ‘орден’, *уртуут* ‘ртуть’, *хаасса* ‘касса’, *хампаанньа* ‘кампания’, *хамыыһыйа* ‘комиссия’, *хантараак* ‘контракт’, *хочугуоруйа* ‘категория’, *ыстаарсай* ‘старший’, *эмтиэкэ* ‘аптека’, *эпиэкэ* ‘опека’, *эппэкиин* ‘опекун’, *эспэдиссийэ*

‘экспедиция’ в фонетизированном виде употреблялись еще до революции [Слепцов, 1964, с. 177–191], поэтому использование их в такой форме газетами только приветствуется.

В настоящий момент мы являемся свидетелями периода интенсивного использования фонетизированных заимствованных слов в средствах массовой информации на якутском языке, происходит становление новой лексической системы газеты. Все это оказывает влияние на развитие якутского литературного языка, расширяя его возможности, в частности, увеличивая потенциал использования новых фонетизированных заимствований.

2. Нарушение орфографических правил. В ходе анализа выявлены нарушения газетами действующих правил якутской орфографии. В газетах наблюдается систематическое расхождение нормы и практики письма, проявляющееся в неустойчивости соблюдения орфографического правила пищущими.

Приведем три примера орфографической неустойчивости:

1) вопреки действующему правилу № 15, в соответствии с которым в основах слов, допускающих в произношении варианты типа *аҥар – аҥаар, эҥэр – эҥээр*, *аҥардас – аҥаардас,* пишется долгий гласный: *аҥаар, эҥээр, аҥаардас*, некоторые газеты практикуют написание *аҥар, эҥэр, аҥардас*;

2) в большинстве газет нарушается правило о правописании имен существительных с конечным согласным *н* во множественном числе. Пишут: *ойууттар, сиэттэр, хаһаайыттар* (пр. № 23: *ойууннар, сиэннэр, хаһаайыннар*);

3) в соответствии с правилом № 37 «Прилагательные, образующиеся при помощи аффикса *-ҥы* (*-ҥи*), пишутся с долгим *ҥҥ*, например, *сарсыардаанҥы, киэһээҥҥи*». Но большинство газет последовательно пишет *сарсыардаанҥы, киэһээҥи*.

В материалах газет зафиксированы орфографические ошибки и опечатки:

– при правописании основ и аффиксов якутских слов, например, *сыһыарын* (пр. № 31: *сыһыарыҥ*), *сабыс саҥа* (пр. № 62 1: *сабыссаҥа*) и т.п.;

– отредактированное правило о написании носового *й* с исключением в слове *аньыы* редакциями газет не придерживается, пишут *айыы* (по пр. № 5: *аньыы*);

– редакциями газет допускаются ошибки при правописании аффиксированных форм заимствованных слов, например, *брендынан* (пр. № 8: *брендинэн*), *стартка* (пр. № 49: *старка*) *прокатка* (пр. № 29: *прокакка*), *саайт – саайка* (ОСЯЯ, с. 218) и т.д.;

– в материалах газет встречается неправильное использование как исконно якутских, так и заимствованных слов, правописание которых регламентировано орфографическим словарем, например, *аакта* (ОСЯЯ: *аак*), *гириип* (ОСЯЯ: *кириип*), *маарыҥнаа* (ОСЯЯ: *маарыннаа*), *моҕоо* (ОСЯЯ: *моҥоо*), *өртүгэр* (ОСЯЯ: *өттүгэр*), *саппараапка* (ОСЯЯ: *сапыраапка*), *уойааһын* (ОСЯЯ: *уойуу*), *үлүһүйээһин* (ОСЯЯ: *үлүһүйүү*), *испиктээкил* (ОСЯЯ: *испэктээк*), *саахымаччыт* (ОСЯЯ: *саахыматчыт*), *сэкэрэтээр* (ОСЯЯ: *сэкирэтээр*), *тэрээпкэ* (ОСЯЯ: *тирээпкэ*), *тыһынча* (ОСЯЯ: *тыһыынча*), *хайы-үйэ* (ОСЯЯ: *хайыы үйэ*), *эбээм, эһээм* (ОСЯЯ: *эбэ (эбэм), эһэ (эһэм*), *эньиэргийэ* (ОСЯЯ: *эниэргийэ*), *эпэрээсийэ* (ОСЯЯ: *эпэрээссийэ*) и т.д.

– встречаются случаи употребления заимствованных слов приближенно к их прототипам, что является неправильным написанием, например: *бааза, буудка, каадр, кандидаат, литературра, медицинэ, циркэ, энергетикэ, этаап;*

– названия якутских географических наименований, например, *Мэҥэ-Хаҥалас, Уус-Алдан, Ытык-Күөл* – пишутся с дефисом без соблюдения орфографического правила (пр. № 60: *Мэҥэ Хаҥалас, Уус Алдан, Ытык Күөл*) (например, в газете «Туймаада»).

По результатам проведенного мониторинга сформулирован ряд выводов и рекомендаций по соблюдению орфографических норм:

1. Выявлено, что редакции газет в целом стараются придерживаться утвержденных орфографических правил и словаря якутского языка (2015).

2. Из рассмотренных газет положительная тенденция соблюдения правил якутской орфографии отмечается у редакций газет «Кыым», «Саха сирэ», «Киин куорат», «Эркээйи», «Мүрү саһарҕата», «Саҥа олох», «Олох суола», «Сунтаар сонуннара», «Халыма долгуннара». Объяснить это можно ответственностью редакций за языковые средства, используемые в газетах.

3. Анализ текстов газеты «Кэскил» показывает, что слова также пишутся в соответствии с правилами якутской орфографии, так как газета имеет особое значение в формиро-

вании у школьников навыков правильного употребления и написания слов.

4. В газетах «Ил Түмэн», «Туймаада» и улусных газетах «Дабаан», «Энсиэли», «Таатта», «Амма олоҕо», «Үөһээ Бүлүү» материалы напрямую зависят от степени знакомства с правилами орфографии их авторов. А редакции не считают нужным вносить коррективы в части орфографического оформления публикуемого материала, предоставляя свободу авторам.

5. Редакции газет выступают с призывом соблюдать правила якутской орфографии (например, «Эркээйи», 2016, «Мүрү саһарҕата», 2019). В газете «Мүрү саһарҕата» начиная с января 2019 г. печатается список наиболее часто употребляемых заимствованных слов в фонетизированном виде, извлеченных из ОСЯЯ.

6. С целью стабилизации орфографических норм современного якутского литературного языка в якутских СМИ, в частности в республиканских якутоязычных газетах рекомендуется:

Министерству инноваций, цифрового развития и инфокоммуникационных технологий РС(Я):

– разработать механизмы контроля соблюдения орфографического режима в Республике Саха (Якутия);

– ознакомить редакторов печатных изданий с представленными результатами мониторингового исследования;

– проводить семинары, консультации по вопросам якутской орфографии с привлечением языковедов;

главным редакторам печатных изданий:

– обеспечить всех работников газет «Орфографическим словарем якутского языка» (Якутск: Бичик, 2015), брошюрой «Правила якутской орфографии и пунктуации» (Якутск: Бичик, 2016);

– принять меры по обеспечению соблюдения орфографических норм якутского языка корреспондентами, журналистами, в том числе организовать необходимый постоянный контроль соответствия текстов публикаций орфографическим правилам и требованиям орфографического словаря;

журналистам, корреспондентам:

– при написании газетных материалов строго придерживаться правил орфографии и орфографического словаря якутского языка.

Таким образом, недостаточное соблюдение орфографических правил в якутоязычных газетах обусловлено, на наш взгляд, привыканием к традиции написания по старой орфографии 1962 г., орфографическому словарю 1975 г., а не игнорированием действующих орфографических норм. Как отмечают известные лингвисты, обществу предпочтительнее пусть нелогичное, но привычное написание, сопротивление даже малейшим орфографическим изменениям в большей степени связано с непониманием взаимоотношений между языком и письмом, с неправомерным отождествлением этих понятий [Кузьмина, 2003, с. 189].

В дальнейшем Институтом также планируется проведение исследования и анализа якутоязычных газет и журналов, так как систематический мониторинг СМИ позволяет отслеживать и своевременно реагировать на выявляемые тенденции в области соблюдения правил якутской орфографии.

Литература

Борисова Н.М. Язык и стиль современной якутской периодической печати. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – 176 с.

Васильева Н.М. Становление и развитие якутской орфографии: автореф. дис. … канд. филол. наук. – Якутск: Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2013а. – 25 с.

Васильева Н.М. О современном состоянии орфографирования заимствованных слов в якутском языке (по материалам республиканских газет) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013б. – № 8 (26): в 2-х ч. – Ч. 1. – С. 38–41.

Иванова Н.И. Функционирование государственных языков РС(Я) в СМИ: социолингвистическая парадигма. – Новосибирск: Наука, 2011. – 240 с.

Иванова Н.И., Петров В.Н. Функционирование государственных языков Республики Саха (Якутия) в СМИ: практическое пособие. – Якутск, 2007. – 71 с.

Кузьмина С.М. История и уроки кодификации русской орфографии в XX веке // Русский язык в научном освещении. – № 2 (6). – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 173–191.

Марков Ф.И. Средства массовой информации сегодня. – Чебоксары, 1997. – 143 с.

Милехин А.В., Шарков Ф.И. Социологический мониторинг средств массовой информации и элек-

торального поведения. – М.: Прометей, 2003. – 380 с.

Сахалыы таба суруйуу тылдьыта (Орфографический словарь якутского языка). – Якутск: Бичик, 2015. – 480 с.

Слепцов П.А. Русские лексические заимствования в якутском языке (дореволюционный период). – Якутск: Якуткнигоиздат, 1964. – 196 с.

Шарков Ф.И., Баранова В.И. Аудитория и мониторинг СМИ // СОЦИС (Социологические исследования). – 2005. – № 10. – С. 106–110.

N.M. Vasilieva

Current trends in the observance of spelling standards of the Yakut literary language

According to its graphic system and spelling, the Yakut literary language is considered to be well developed. However, from time to time there is a problem of improving its spelling. Thus, on December 22, 2015, Resolution No. 501 of the Government of the Republic of Sakha (Yakutia) approved the Rules of the Yakut spelling and punctuation in a new edition, and on their basis the "Spelling Dictionary of the Yakut Language" was published, which includes about 32,000 words and word forms (2015). From this date on, the rules of the Yakut spelling came into force and act as a single guide for the Yakut script. In this regard, it is now becoming relevant to conduct a linguistic analysis of republican Yakut-language newspapers for compliance with the spelling regime, since the newspaper plays a huge role not only in the cultural life of society, but also in the design of the norms of the literary language, including spelling . This article highlights the monitoring results of republican Yakut-language newspapers (2016–2019). It was revealed that newspaper editorial offices as a whole are trying to adhere to the approved spelling rules and the spelling dictionary of the Yakut language. The materials of some newspapers (for example, the Tuymaada newspaper) are directly dependent on their authors, and the editors do not make major adjustments to the speech design, thereby providing some freedom in the spelling.

Keywords: Yakut literary language, mass media (media), republican newspapers, monitoring, spelling rules, loan words

И.В. Аммосова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.12
УДК 811.512.157'373

Звукоподражательная лексика как национальная специфика языка и её подача в «Большом толковом словаре якутского языка»

В многотомном «Большом толковом словаре якутского языка» представлено многовековое лексическое богатство якутского языка, его уникальные лексические особенности. Одна из значимых особенностей данного Словаря – это стремление максимально передать этнолингвистическую информацию, заключенную в словах. Якутский язык богат образной, звукоподражательной лексикой, присущей только данному языку, так как звукоподражательные слова в каждом языке имеют свою особую фонетическую структуру и форму, во многом не совпадающую с формой этих слов в других языках. Таким образом, звукоподражательные слова якутского языка мы рассматриваем как национальную специфичную лексику. Лексико-семантическим содержанием и отличительным признаком звукоподражательных слов является подражание звуковым явлениям. В якутском языке строго различается подражание механическим звукам и звукам, производимым голосовым аппаратом человека и животных. Звукоподражание

© *Аммосова И.В., 2019*

в якутском языке имеет особую систему форм словообразования, не применяемую к другим типам слов. С помощью этих специальных форм от первичных корней звукоподражания образуются вторичные корни и звукоподражательные глаголы, от глаголов – многочисленные деепричастия, глагольные имена, прилагательные, наречия и существительные. Звукоподражание занимает довольно большое место в якутском языке. Осоую роль оно играет в разговорной речи, в языке художественной литературы и фольклора. В данной статье освещена природа звукоподражания, формы образования звукоподражательной лексики. Лексикографическое описание звукоподражательных слов имеет свои отличительные черты; в статье рассматриваются особенности их толкования в «Большом толковом словаре якутского языка».

Ключевые слова: якутский язык, образные слова, звукоподражательная лексика, словообразование, ономатоэпические слова, лексикографирование

Звукоподражание занимает довольно большое место в якутском языке, о чем свидетельствует объемный пласт словарных статей звукоподражательных слов в «Большом толковом словаре якутского языка» (далее – Словарь). Так, например, по нашим подсчетам, в первые пять томов Словаря включено 465 звукоподражательных слов и их производных. В русском языке звукоподражательные слова составляют достаточно большую группу, и она представляет огромный исследовательский интерес для лингвистов нашего времени. Изучению звукоподражательных глаголов в русском языке посвящены работы А.И. Германович (1961), Л.П. Карпова (1971), А. Карпухина (1979), В.С. Третьяковой (1985), С.А. Алиевой (1997) и др.

Звукоподражательными называют слова, которые воспроизводят звуки, издаваемые человеком, животными или неживыми предметами. Звукоподражание осуществляется с помощью звуков речи, присущих данному языку и определяемых произносительными навыками данного языка. Поэтому звукоподражательные слова в каждом языке имеют свою особую фонетическую структуру и форму, во многом не совпадающую с формой этих слов в других языках. Таким образом, звукоподражательные слова якутского языка мы рассматриваем как национальную специфичную лексику якутского языка.

Пионером в изучении звукоподражательных слов якутского языка является известный якутовед-тюрколог Л.Н. Харитонов. Он отмечает, что «среди лексико-грамматических разрядов слов (частей речи) звукоподражательным корням должно быть предоставлено особое место наряду с образными словами» [Харитонов, 1954, с. 154], и относит их к классу неизменяемых слов, так как они не склоняются и не спрягаются.

С лексико-морфологической точки зрения звукоподражательные корни в якутском языке делятся на две основные группы: 1) корни, выступающие как самостоятельное слово; 2) корни, встречающиеся только в аффиксированной форме (глагол, имя прилагательное, наречие).

Относящиеся к первой группе слова внесены в Словарь с пометой *тыаһы үт.т., например, бул-бал, биллир-баллыр, даах, доҥ, дабдыр, кулк, куллук, кычыгыр, лах, лис, лүһүгүр, чырып*. Словарная статья звукоподражательных слов выглядит таким образом: КУЛК *тыаһы үт. т.* Убаҕаһы обургутук омурдан баран ыйыстыы тыаһа. ⊙ Характерный звук, издаваемый при глотании жидкости, бульк [Большой толковый словарь…, 2007, с. 458]; ЧЫРЫП I *тыаһы үт. т*. Чыычаах саҥатын үтүктүү. ⊙ Звукоподражание чирыканью птички. *[Кеша] мутук сыыһын ылаары илиитин көтөҕөн эрдэҕинэ, чыычааҕа «чырып» диэт, көтөн хаалла*. Н. Заболоцкай [Большой толковый словарь …, 2017, с. 273]. ‘Когда [Кеша] потянулся за сучком, птичка чирикнула и улетела’.

От первичных корней звукоподражания образуются звукоподражательные глаголы, которые даются в Словаре с пометой *тыаһы үт. туохт.*

Слова, представляющие подражание звукам, сочетаются со служебным глаголом *гын* – «делать», «произвести»: *лис гын* – произвести звук *лис* (подражание стуку тяжелого предмета), *куус гын* – произвести звук *куус* (подражание резкому свисту от взмаха тонким прутом) и т. д.

Слова, представляющие подражание голосам, сочетаются со служебным глаголом *диэ* – «сказать», «говорить», «произнести»: *бөө диэ* – кричать (*бөө* – подражание угрожающему реву быка), *чыып диэ* – издать звук *чыып* (подражание писку птички или мыши). «Здесь глаголы

гын и *диэ* составляют строго соблюдаемый внешний отличительный признак двух основных семантических групп звукоподражательных слов» [Харитонов, 1954, с. 153]. КУЛК ГЫН *тыаһы үт. туохт.* Убаҕаһы обургутук омурдан баран тыастаахтык ыйыһын. ⊙ Издавать характерный звук при глотании жидкости. *Аартык иччитэ _ _ сылаас хааны иһэ охсоору куолайын тыаһа кулк гынна.* Д. Апросимов [Большой толковый словарь…, 2007, с. 458]. ‘У Духа большой дороги _ _ захотевшего поскорее выпить теплой крови, булькнуло в горле’; БӨӨ ДИЭ *тыаһы үт. туохт.* Оҕус мөҥүрүүрүн курдук бөөҕүнэс саҥата таһаар. ⊙ Издавать низкий протяжный звук, похожий на рев быка. *Аттыбар турар ньирэй бөө диэтэ* [Большой толковый словарь …, 2005, с. 454]. ‘Стоявший рядом со мной теленок замычал’. Подобные глаголы в Словаре приводятся как глаголы однократного звучания – биирдэм тыас туохтуурдара (в Словаре – *биирдэм тыас туохт.).*

В зависимости от характера звучания звука в Словаре звукоподражательные глаголы приводятся с пометами: *б. күрүс тыас туохт.* – биир күрүс уһуннук иһиллэр тыас туохтуурдара – глагол равномерно-длительного звучания, *арыт. тыас туохт.* – арыттаахтык хатыланар тыас туохтуурдара – глагол раздельно-кратного звучания, *субул тыас туохт.* – субуллук хатыланан уһуннук иһиллэр тыас туохтуурдара – глагол учащенно-длительного звучания, *хат. тыас туохт.* – хатыланар тыас туохтуурдара – глагол повторного звучания. Тем глаголам, значение которых приобрело лексикализованное значение, дается толкование.

Звукоподражательные глаголы образуются в основном от односложных звукоподражательных корней с помощью обычных глагольных аффиксов и выражают те или иные значения. Словотворчество, когда слово, являющееся звукоподражанием, возникшим на основе фонетического уподобления неречевым звукокомплексам, называется ономатопеей: рычать, мычать, журчать, мяукать, шипеть, тарахтеть.

Приведем примеры из Словаря.

Звукоподражательные глаголы с аффиксом **-ҕынаа (-гынаа, -кынаа)** выражают длительное действие – звучание, характерное для какого-л. предмета или действия: БӨӨҔҮНЭЭ *тыаһы үт. туохт.* «Бөө» диэн эрэр курдук кэһиэхтээх баҕайы бүтэҥи куоласкынан саҥар. ⊙ Говорить густым, хриплым голосом. *«Отто аҕалыҥ!» – бандьыыт лааппы кэннигэр бөөҕүнүүр.* Н. Якутскай [Большой толковый словарь …, 2005, с. 454]. ‘«Принесите сена!» – прохрипел за лавкой бандит’; КУУГУНАА *тыаһы үт. туохт.* Уһуннук биир күрүстүк уонна чуолкайа суохтук тыаһаа. ⊙ Издавать протяжный однообразный звон, глухой гул; звенеть (*в ушах*). *Арай, оҕуспун миинэн барбахтаан истэхпинэ, кулгааҕым тыаһа куугунаата, мэйиим эргийдэ.* Н. Неустроев [Большой толковый словарь…, 2007, с. 571]. ‘Когда я начал было двигаться вперед, сев верхом на быка, вдруг зазвенело в ушах, закружилась голова’.

Глаголы с аффиксом **-дьыгынаа (-чыгынаа**) выражают особую энергичность звучания с неопределенно-длительным действием (журчание, дребезжание, рокотание и т.д.): БИРДЬИГИНЭЭ *тыаһы үт. туохт.* Биир күдьүстүк дырылаан, титирэстээн тыаһаа. ⊙ Издавать однообразный дребезжащий звук. *Матасыыкыл тыаһа өрө бирдьигинии түстэ.* П. Аввакумов [Большой толковый словарь …, 2005, с. 323]. ‘Задребезжал мотор мотоцикла’; ДЬАРДЬЫГЫНАА I *тыаһы үт. туохт.* Түргэн-түргэнник, үрүт-үрдүгэр титирэстиир курдук сатархай тыаһы таһаар; оннук тыаска маарынныырдык саҥар. ⊙ Издавать громкий частый дребезжащий звук; говорить дребезжащим голосом. [*Сөмөлүөт*] *этиҥ курдук дьардьыгынаан, салгыны сатарытан, бүрүүкээн кэбистэ.* Суорун Омоллоон [Большой толковый словарь …, 2006, с. 319]. ‘[Самолет], сотрясая воздух словно гром, громко задребезжал, заполнив собой все вокруг’.

Глаголы с аффиксом **-кыраа (-кирээ, -кураа, -күрээ)** имеют значение, выражающее длительное энергичное и часто вибрирующее звучание: ЧУККУРАА *тыаһы үт. туохт.* Синньигэстик сүүрэн тохтообокко чуор тыастаахтык түс (*убаҕаһы этэргэ*). ⊙ Падать тонкой струёй со звонким звуком, журчать (*о жидкости*). *Уу тыаһа чуккуруур.* ‘Слышно журчание воды’ [Большой толковый словарь …, 2017, с. 229]; НЬИККИРЭЭ *тыаһы үт. туохт.* Бүтэҥитик ньирилээн тыаһаа (*хол., өрүһү этэргэ*). ⊙ Производить непрерывный клокочущий глухой шум (*напр., о реке*). *Өрүс, сүгэһэрдээх муустарынан халҕаһалыы анньан, туох да бэйэлээх тохтотуо суох курдук ньиккирии устар тыаһа өссө күүһүрбүккэ дылы буолла.* П. Филиппов [Большой толковый словарь …, 2010, с. 103]. ‘Ничем, казалось бы, не прерываемый клоко-

чущий глухой шум лавины льда, движущейся по реке, стал еще сильнее, могучее’.

Глаголы, выражающие быстрое и равномерное чередование одного и того же звучания в виде стрекота, трещания передают глаголы с аффиксом **-гыраа (-гирээ, -гураа, -гүрээ)**: БАБЫГЫРАА *тыаһы үт. туохт.* «Ба-ба-ба» диэн эрэр курдук быһыттаҕас дорҕооннору таһаар. ⊙ Быстро издавать звуки «ба-ба-ба», бабакать. *Чаанньык оргуйан хаппаҕынан кыыран бабыгыраан барбыта.* Н. Якутскай [Большой толковый словарь …, 2005, с. 97]. ‘Чайник, закипая, забабакал крышкой, словно шаманским бубном’; ЧАЧЫГЫРАА *тыаһы үт. туохт.* Быыстала суох хатанныk «ча-ча-ча» диэн эрэр курдук тыаһы таһаар, оннук тыаһаа (*хол., бүлүмүөт, мас умайара*). ⊙ Издавать непрерывный треск, трещать, стрекотать *(напр., о пулемёте, горящих дровах*). *Көмүлүөк оһох үөрэ-көтө умайан чачыгырыыр, алтан олгуйга эт буһан ыргыйар.* Е. Неймохов [Большой толковый словарь …, 2017, с. 129]. ‘Камелек радостно трещит, а в медном котле варится жирное мясо’.

Глаголы, выражающие длительное, слитно вибрирующее звучание, представляющее собой дробь, журчание, хруст, трель, представлены глаголами с аффиксом **-дьыгыраа (-дыгыраа, -лыгыраа)**: ДАБДЫГЫРАА *тыаһы үт. туохт.* Ылтаһын үрдүгэр, холобур, тоһоҕос мастары куттахха тыаһыырын курдук тыаһаа. ⊙ Издавать, производить частый дробный звук, барабанить, громыхать. *Кини кэннигэр саа тыаһа дабдыгыраан иһиллэр.* Эрилик Эристиин [Большой толковый словарь …, 2006, с. 74]. ‘За его спиной слышится, как громыхают ружья’; НЬАЛДЬЫГЫРАА тыаһы үт. туохт., сиилээн. Түргэнник, чуолкайа суох элбэҕи саҥар (былдьыры, сэлибирэс саҥалаах киһини этэргэ). ⊙ Говорить быстро, много и невнятно (о человеке с плохой дикцией). *Ыалдьыт киһи элбэҕи саҥаран ньалдьыгыраабыта* [Большой толковый словарь …, 2010, с. 83]. ‘Гость заговорил много, нёс поток непонятной и невнятной речи’.

Глаголы с аффиксом **-ҕаа (-гээ)** выражают раздельно-кратное повторение дробного звука: КЫЛЫРҔАА *тыаһы үт. туохт.* Бэйэ-бэйэҕэр охсуллан үрүт-үрдүгэр кылыр-кылыр тыаһаа (*тимир тимиргэ охсулларын туһунан*). ⊙ Издавать звон, звякать, брякать, дзинькать (*напр., о металлических предметах, стукающихся друг о друга*). *Үрүсээги көтөхпүтэ – иһит-хомуос кылырҕаан тыаһыыр.* «ХС» [Большой толковый словарь …, 2008, с. 249]. ‘Когда поднял рюкзак – послышался звон посуды’; ТАЛЫРҔАА *тыаһы үт. туохт.* Арыттаахтык хатыланан «талыр-талыр» тыаһаа (*дьоҕус кытаанах эттиктэр тустарынан).* ⊙ Производить негромкий повторяющийся стук, постукивать (*напр., посохом*). *Тайах мас тыаһа буоллаҕына ыраах ханна эрэ талыргыы турда.* Н. Заболоцкай [Большой толковый словарь …, 2013, с. 185]. ‘Негромко слышимый стук посоха стал удаляться куда-то вдаль’.

Глаголы с аффиксом **-ырҕаа (-иргээ, -урҕаа, -үргээ)**. Эти глаголы выражают повторность, кратность звучания, вопроизводимого односложным корнем: КЫРДЫРҔАА *тыаһы үт. туохт.* Улахана суох ыстах-быстах (*хол., өрүс тааһыгар үктэннэххэ тахсар тыаска майгынныыр, эбэтэр тиис икки ардыгар кумах түбэстэҕинэ тахсар тыас курдук*) тыаһы таһаар. ⊙ Хрустеть, скрипеть, издавать скрипучий, хрустящий звук (*напр., при ходьбе по речной гальке или косьбе сочной травы*). *Сытыы хотуур чаҕылыҥныы кырдыргыыр.* А. Абаҕыныскай [Большой толковый словарь …, 2008, с. 324]. ‘Остро наточенная коса сверкает и хрустит при косьбе сочной травы’; ЧАРДЫРҔАА *тыаһы үт. туохт.* Быыстала суох синньигэстик «чарт-чарт» диэн эрэр курдук саҥар, оннук тыаһы таһаар (*хол., дьабараскыны, кырынааһы, чаччыгыныары этэргэ*). ⊙ Издавать монотонный, стрекочущий звук (*напр., о суслике, горностае, дрозде*). *Чаччыгыныардар туохтан эрэ айманан чардыргыыллар.* «ХС» [Большой толковый словарь …, 2017, с. 119]. ‘Дрозды застрекотали, от чего-то растревожившись’.

Глаголы с аффиксом **-даа** выражают раздельную кратность действия-звучания: КЫЧЫРДАА *тыаһы үт. туохт.* Дөрүн-дөрүн «кычыр-кычыр» тыаһаа. ⊙ Производить раздельно повторяющиеся скрипы, поскрипывать время от времени (*напр., об обуви*). *Кирилиэскэ Ростов эндэппэккэ билэр чэпчэки атаҕын тыаһа кычырдаан иһилиннэ.* Л. Толстой (тылб.) [Большой толковый словарь …, 2008, с. 413]. ‘На лестнице послышались безошибочно узнаваемые Ростовым легкие поскрипывающие шаги’; ХАЛЫРДАА *тыаһы үт. туохт.* Арыттаахтык «халыр-халыр» тыаһаа; босхо баран хамсаа. ⊙ Дробно, с некоторым интервалом позвякивать, побрякивать; свободно болтаясь, издавать брякающий звук. *Кыһыҥҥы үһүн*

күннэргэ ыал ахсын талкы тыаһа халырдыыр, кылырдыыр. Хомус Уйбаан [Большой толковый словарь …, 2016, с. 259]. ‘Долгими зимними днями в каждой семье слышен брякающий звук кожемялки’.

Добавочный аффикс **-й** добавляется при глагольных аффиксах -ыгыраа и -гынаа (-ыгынаа), придавая форму -ыгырай и -гынай (-ыгынай): куһугураа – куһугурай, тоһугураа – тоһугурай. В Словаре словарные статьи с этими глаголами составлены следующим образом: КУҺУГУРАА *тыаһы үт. туохт*. Салгыны тыыран иһиирэрдиҥи тыастары таһаар (*хол., кынат, кымньыы, чыпчаххай туһунан*). ⊙ Издавать свистящие звуки, рассекая воздух (*напр., о крыле, пруте, кнуте*). *Кынат тыаһа күһүгүрүү түспүтүгэр, эчи уоллаахпын да умнан кэбистим*. Амма Аччыгыйа [Большой толковый словарь…, 2007, с. 548]. ‘Вдруг засвистели рассекающие воздух звуки крыльев, и я от неожиданности забыл, что со мной мой сын’. КУҺУГУРАЙ *тыаһы үт. туохт*. Иһиирэрдиҥи тыастары түргэн-түргэнник таһаар. ⊙ Издавать частые свистящие звуки. *Хараҥаҕа үрдүбүтүнэн айан куһун кынатын тыаһа күһүгурайар* [Большой толковый словарь…, 2007, с. 549]. «ХС». ‘В темноте над нами слышались частые свистящие звуки крыльев перелетных птиц’; ТОҺУГУРАА *тыаһы үт. туохт*. Быыһа-арда суох, түргэн-түргэнник хатыланан, туох эмэ кыра кытаанах кытаанахха охсулларыныы тыаһаа (*хол., хобулук тыаһын этэргэ*). ⊙ Издавать дробный легкий стук (*напр., каблуками*). [*Кыыс*] *сүүрэн, хобулуга тоһугуруу турда*. Л. Попов [Большой толковый словарь…, 2013, с. 498]. ‘Девушка побежала, легко стуча каблучками’. ТОҺУГУРАЙ *тыаһы үт. туохт*. Тиэтэйбиттии тоһугураа. ⊙ Издавать торопливый дробный, лёгкий стук. *Бартыбыал тутуурдаах Аайта көрүдүөрүнэн тоһугурайан истэ* Далан [Большой толковый словарь…, 2013, с. 498]. ‘По коридору шла Айта с портфелем в руке, торопливо и легко стуча каблуками’.

Звукоподражание в якутском языке имеет особую систему форм словообразования, не применяемую к другим типам слов. С помощью этих специальных форм от первичных корней звукоподражания образуются вторичные корни (основы) и звукоподражательные глаголы.

Например, трехсложная основа *лаһыгыр* от корня-слова *лас* – громкое щелкание, треск.

ЛАҺЫГЫР *тыаһы үт. т.* Кытаанах предмет туох эмэ кытаанахха охсуллан ылар дэгэттээх тыаһа (*хол., сүөһү, таба, тайах харсыстахтарына муостарын тыаһа*). ⊙ Подражание громкому треску, щелканью (*напр., звукам, издаваемым рогами бодающихся животных*) [Большой толковый словарь…, 2009, с. 87]. От этого слова образовались следующие глаголы [Большой толковый словарь…, 2009, с. 87–89]:

ЛАҺЫГЫРАА I *тыаһы үт. туохт.* Улаханнык үрүт-үөһэ «лас-лас» гынан эбэтэр онуоха майгыннаахтык тыаһаа. ⊙ Издавать частые громкие хлопающие звуки, громыхать, трещать (*напр., о ружейном затворе*). *Таабы үлтүрүтэр уонна мэлийэр массыыналар лаһыгырыыллар.* И. Данилов. ‘Трещат и громыхают машины, дробящие и измельчающие камни’.

ЛАҺЫГЫРАЙ *тыаһы үт. туохт.* Күүскэ, тэтимнээхтик үрүт үрдүгэр лаһыгыраан тыаһаа. ⊙ Издавать быстрые энергичные звуки (*напр., о частых раскатах грома*). *Ардьааҕын _ _ көтөҕөн ылыытыгар соболор мөхсөн лаһыгырайдылар.* Болот Боотур. ‘Как он поднял вершу, затрепыхались караси, издавая быстрый энергичный раскатистый звук’.

ЛАҺЫГЫР ГЫН *биирдэм тыас туохт*. Кытаанах предмет туох эмэ кытаанахха охсуллан ыларын курдук дэгэттэнэн тыаһаа (*хол., харсар муостар тыастарын этэргэ*). ⊙ Производить громкий треск, щёлканье (*напр., о рогах бодающихся животных*).

ЛАҺЫРҔАА *тыаһы үт. туохт*. Арыттаан «лас-лас» гынан тыаһаа (*хол., туох эрэ кытаанаҕы эбэтэр тоҥу этэргэ*). ⊙ Издавать размеренные громкие хлопающие или щелкающие звуки. *Нөҥүө хоско суот туорааҕа лаһырҕаабыта*. С. Дадаскинов. ‘В противоположном кабинете раздавался звук щелкающих костяшек счетов’.

ЛАҺЫРҔАЙДАА *тыаһы үт. туохт*. Тыастаахтык өрө-таҥнары түс; өрө лаһый. ⊙ Шумно подскакивать; шумно неуклюже ходить; биться как рыба об лед. *Дьоннор табаларын _ _ оллур-баллыр хара сымара үрдүнэн хаамтаран иһэллэр, туйах тыаһа тачыгырыыр, сыарҕа лаһырҕайдыыр*. «ХС». ‘Люди перегоняют оленей по неровной скалистой местности, слышно, как непрерывно трещат копыта и шумно подскакивают нарты’.

От этого звукоподражательного глагола образуются деепричастия, глагольные имена, прилагательные и наречия.

ЛАҺЫГЫРАС II *даҕ.* (прилагат.)

ЛАҺЫГЫРАТ I **лаһыгыраа I** *диэнтэн дьаһ. туһ.* (побудит. залог)

ЛАҺЫГЫРАЧЧЫ *сыһ.* (наречие)

ЛАҺЫРҔАС I лаһырҕаа диэнтэн холб. туһ. (совместно-взаимный залог)

ЛАҺЫРҔАС II *даҕ.* (прилагат.)

ЛАҺЫРҔАТ туохт. (глагол)

ЛАҺЫРҔАЧЧЫ *сыһ.* (наречие)

Звукоподражательные слова по характеру построения своего лексического значения близки к образным словам. А образные слова выражают «чувственные представления о движении, о признаках предмета и о внутреннем состоянии организма» [Харитонов, 1954, с. 200]. В силу того, что каждый носитель языка вкладывает свое понимание в семантику этих слов, их толкование представляет определенные трудности, и словаристу необходимо уловить суть такой нечеткой семантики. Толковый словарь должен как можно точнее отразить подобные уникальные семантические особенности языка.

Литература

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – Т. II (буква Б). – 912 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – Т. III (буквы Г, Д, Дь, И). – 844 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2007. – Т. IV (Буква К – күөлэһиҥнээ). – 672 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2008. – Т. V (Буква К: күөлэһис гын – кээчэрэ). – 616 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2009. – Т. VI (буквы Л, М, Н). – 519 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2010. – Т. VII (буквы Нь, О, Ө, П). – 519 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2013. – Т. X (буква Т: Т – төһүүлээ). – 575 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2016. – Т. XIII (буква Х). – 639 с.

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2017. – Т. XIV (буквы Ч, Ы). – 592 с.

Харитонов Л.Н. Типы глагольной основы в якутском языке. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 312 с.

I.V. Ammosova

Onomatopoeic vocabulary as the national specificity of the language and its presentation in the "Large explanatory dictionary of the Yakut language"

The multi-volume "Large explanatory dictionary of the Yakut language" presents the centuries-old lexical wealth of the Yakut language, its unique lexical features. One of the most important features of this Dictionary is the desire to convey as much ethno-linguistic information in words. The Yakut language is rich in figurative, onomatopoeic vocabulary, inherent only in this language, because onomatopoeic words in each language have their own special phonetic structure and form, which largely does not coincide with the form of these words in other languages. Thus, we consider the onomatopoeic words of the Yakut language as a national specific vocabulary of the Yakut language. Lexico-semantic content and a distinctive feature of onomatopoeic words is imitation of sound phenomena. Yakut language strictly differentiates between the imitation of mechanical sounds and the imitation of sounds produced by the voice apparatus of man and animals. Onomatopoeia in the Yakut language has a special system of word formation forms, not applied to other types of words. With the help of these special forms, secondary roots and onomatopoeic verbs are formed from the primary roots of onomatopoeia, from verbs – numerous adverbs, verb names, adjectives, adverbs and nouns. Onomatopoeia occupies a fairly large place in the Yakut language. It plays an especially

prominent role in colloquial speech and in the language of fictional literature and folklore. This article highlights the nature of onomatopoeia, forms of formation of onomatopoeic vocabulary. The lexicographical description of sound words has its own peculiarities4 the article considers the peculiarities of their interpretation in the "Large explanatory dictionary of the Yakut language".

Keywords: Yakut language, figurative speech, onomatopoeic vocabulary, word formation, onomatopoetically words, lexicography

О.А. Мельничук

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.13
УДК 821.133.1

Стратегии дискурса магического реализма в романе Бориса Виана «Пена дней» (Boris Vian «L'écume des jours»)

Статья посвящена исследованию формирования и функционирования дискурсивных и нарративных стратегий в романе Бориса Виана «Пена дней» (Boris Vian «L'écume des jours»). Рассматриваются вопросы соотношения понятий «текст» и «дискурс», понятие «художественный дискурс», под которым понимается совокупность текстов, обладающих существенными признаками, отличающими их от нехудожественных текстов (трансформация всех других функций языка под влиянием эстетической функции, имплицитность содержания, полисемантичность, субъективность, абсолютный антропоцентризм, фикциональность). Определяются понятия «текстовые стратегии», «дискурсивные стратегии», «нарративные стратегии». В ходе исследования выявляются тактики, созданные на основе фунционирования в романе средств, выражающих эмпирийные признаки. Лингвистические средства, выражающие эмпирийные признаки, в частности, цвет и свет, в произведении в жанре магического реализма, через описание внешности и одежды персонажей, а также окружающего их пространства, передают внутреннее состояние героев. Они меняются с развитием сюжета. Тактики формируют семантические (дискурсивные) стратегии, которые, взаимодействуя с нарративными стратегиями, ведут к глобальной стратегии произведения, позволяющей читателю адекватно воспринять авторские интенции, состоящие в том, чтобы показать два периода в жизни человека – беззаботную юность, когда думаешь только о себе, и период ответственности за любимого человека.

Ключевые слова: художественный дискурс, текстовая, нарративная, дискурсивная стратегия, тактика, средства, выражающие эмпирийные признаки

С выдвижением в новой научной лингвистической парадигме на первый план когнитивно-коммуникативного подхода к исследованиям вопрос о дискурсивных стратегиях является актуальным и требует междисциплинарного подхода. Большой интерес исследователей вызывают стратегии политического, публицистического и рекламного дискурсов, стратегии художественного дискурса изучены в меньшей степени [см.: Асланова, 2015; Долсонова, 2015; Задонская, 2017; Зюзина, Суворова; Найденова, 2014; Мельничук О.А., Мельничук Т.А., 2012; Мельничук О.А., Мельничук Т.А., 2013].

Целью данной статьи является выявление основных механизмов формирования глобальной дискурсивной стратегии в романе Бориса Виана «Пена дней» (Boris Vian «L'écume des jours»). Выбор романа обусловлен тем, что в нем в силу его принадлежности к жанру магического реализма, литературного течения, в котором одновременно переплетаются фантастическое и реальное, естественное и неестественное (об особенностях магического реализма см., например: [Кислицын, 2011; Биякаева, 2017]) наглядно представлено функциональное взаимодействие нарративных и дискурсивных стратегий. Однако прежде чем го-

© Мельничук О.А., 2019

ворить о функционировании стратегий в романе, необходимо определиться с основными терминами, используемыми в данной статье, такими, как «художественный текст», «художественный дискурс», «текстовые/дискурсивные/нарративные стратегии», поскольку у разных авторов они приобретают различные значения.

Художественный дискурс

Еще недавно вопрос о соотношении понятий «текст» (особенно, «художественный текст») и «дискурс» вызывал дискуссии: с одной стороны, высказывалось мнение, что текст является результатом, а дискурс – процессом [напр., Арутюнова, 1998]; с другой – во многих исследованиях термины «текст» и «дискурс» становятся взаимозаменяемыми. Существует также точка зрения, согласно которой дискурсом называют те уровни, которые накладываются на повествование, т.е. текст делится на историю/интригу и дискурс [Eco, 1985]. В последнее время большинство исследователей все же сходятся во мнении о том, что текст и дискурс являются тождественными понятиями. Решение вопроса о соотношении понятий «текст» и «дискурс» зависит от определения дискурса. Если понимать его как совокупность высказываний, характеризующуюся глобальным тематическим единством, то дискурс совпадает с текстом [Ducrot, 1995]. Кроме того, поскольку чтение и восприятие (интерпретация) текста чужим сознанием являются необходимыми для жизни текста процессами, то мы полностью согласны с В.З. Демьянковым, считающим, что текст – это «интерпретируемый вербальный объект, за которым можно увидеть протекание дискурса» [Демьянков, 2013].

Соглашаясь с мнением В.Е. Чернявской, определяющей дискурс как «совокупность тематически общих текстов, воспринимающихся и идентифицирующихся как языковой коррелят определенной социально-культурной практики» [Чернявская, 2014, с. 58-59], мы понимаем под термином «художественный дискурс» совокупность текстов, обладающих существенными признаками, отличающими их от нехудожественных текстов, среди которых теоретики текста обычно называют трансформацию всех других функций языка под влиянием эстетической функции; имплицитность содержания; полисемантичность; особую семантическую организацию; субъективность; абсолютный антропоцентризм; фикциональность и др.

Текстовые/дискурсивные/ нарративные стратегии

Понятие стратегии текста ввели представители рецептивной эстетики. В их понимании стратегиями являются различные способы стимулирования участия читателя в тексте, создающие организационную структуру смысла, которая оптимизируется в процессе чтения в зависимости от фоновых знаний читателя [Дранов, 1999]. Теоретики текста, подходя к тексту с точки зрения использования стратегий, говорят о коммуникативных, текстовых, нарративных и дискурсивных стратегиях. Понятно, что выбор терминов зависит от исследовательского подхода, от цели исследования (повествовательная/нарративная организация текста или восприятие текста читателем), от разграничения или отождествления понятий «текст» и «дискурс», «нарратив» и «дискурс».

Понятие коммуникативной стратегии, под которой представители российской когнитивной лингвистики понимают план комплексного речевого воздействия говорящего для «обработки» партнера, некоторую последовательность речевых действий, организованных в зависимости от цели взаимодействия [Иссерс, 2008], является наиболее общим, включающим в себя как стратегии устного дискурса, так и письменного, в том числе и художественного.

Понятия «нарративная стратегия» и «текстовая стратегия» некоторые исследователи считают синонимичными, определяя их как используемые писателем способы воздействия на читателя [Ковалев, 2014]. Umberto Eco понимает под текстовыми стратегиями образцового автора (autoremodello) (в терминологии нарратологов – имплицитный/абстрактный автор) и образцового (имплицитного/абстрактного) читателя (lettoremodello) [Eco, 1985, p. 65], т.е. физический автор использует при порождении текста стратегии, в которые входит прогнозирование действий читателя (создание модели образцового читателя) соответственно авторским интенциям, а физический читатель при восприятии текста следует стратегиям, подготовленным для него автором (воссоздание модели образцового автора).

Что касается соотношения нарративная

стратегия/дискурсивная стратегия, то здесь надо исходить из соотношения нарратив (нарративность)/дискурс. По мнению нарратологов, текст на поверхностном уровне состоит из двух составляющих: нарративной и дискурсивной. Нарративностью называется последовательность состояний и переходов между этими состояниями, вписанная в дискурс и отвечающая за создание смысла текста. Анализ нарративной составляющей позволяет выявить сеть отношений и операций, ответственных за порождение нарративной организации дискурса. Обобщенно можно представить нарративную составляющую как композиционные способы построения текста, дискурсивную – как языковые средства, используемые для организации семантики текста [Grouped' Entrevernes, 1988; Schlumberger, 2004, p. 3]. Соответственно можно предположить, что нарративные стратегии формируются при помощи композиционных средств, дискурсивные – при помощи языковых.

Представляется, что термин «текстовые стратегии», как их определяет Умберто Эко, можно считать гиперонимом по отношению к нарративной и дискурсивной стратегиям. Соотношение нарративная/дискурсивная стратегии требует специального исследования на представительном материале художественных текстов, однако, представляется, что при интерпретации художественного текста читателю необходимо учитывать все составляющие текста, как композиционные, т.е. нарративные, так и языковые. Поэтому в данной статье мы не будем проводить специального различия между нарративной, текстовой и дискурсивной стратегиями, используя их как синонимичные, и понимая под ними серию тактик и приемов (как лингвистических, так и композиционных), используемых автором для программирования восприятия читателем концепта (основной идеи) художественного произведения, авторской картины мира и авторских интенций.

Наши предыдущие исследования бытовых, детективных и фантастических романов [Мельничук О.А., Мельничук Т.А., 2013] позволили выделить следующие стратегии:

– семантические, которые подразделяются на **глобальную** (стратегию выражения/формулирования основной идеи текста) и **тематические** стратегии, направленные на выражение/формулирование отдельных тем произведения;

– формально-структурные, создающиеся при помощи одноуровневых средств, являющихся доминантными в произведении (т.е. лексические стратегии, стилистические, синтаксические, композиционные и т.д.).

Семантические стратегии в романе «Пена дней»

Не вызывает сомнения факт, что стратегии, избираемые автором произведения при порождении текста, зависят от жанра (поджанра) и типа текста/дискурса. Роман Бориса Виана «Пена дней» (Boris Vian «L'écume des jours») вызывает неоднозначные мнения как у читателей, так и у критиков. Как отмечает Жак Бенс, одни, не понимая, ищут средства, чтобы понять, и думают, что нашли его; другие, не понимая еще больше, приходят к выводу, что понимать и нечего [Bens, 1995, p. 183]. Сам Борис Виан определил свой роман как проекцию реальности, сдвинутую в иную плоскость, ухабистую и искривленную, и в ней возникает воспаленная атмосфера перекошенных жизненных обстоятельств [Виан, 1994, с. 8]. В романе причудливо переплетаются реальность и ирреальность. Такой вид повествования, в котором появление иррационального или необычного не представлено в виде прямого конфликта между обычно принятой реальностью (рациональное) и чем-то другим, что ее отрицает (сверхъестественное, ирреальное), некоторые ученые называют «магическим реализмом» или «повествованием-палимпсестом», для которого характерны вымышленный сюжет, наличие-отсутствие необъяснимых магических событий, наличие философских, богословских, литературных импликаций и аллюзий, разбивающих время, что дает магический эффект [Brook-Rose, 1996; Denis, 2002].

Мир Бориса Виана полностью основан на языке, т.е. рождается из него и находит в нем каждое из своих оправданий [Bens, 1995, p. 178–179]. Наше внимание привлекли две особенности произведения: 1) изменение пространства; 2) обилие в нем средств, выражающих эмпирийные признаки, т.е. собственные признаки конкретных предметов, воспринимаемые органами чувств и осознаваемые человеком в результате одноступенчатой мыслительной операции сопоставления с эталоном. Критерием разграничения эмпирийных средств является то, каким органом чувств

воспринимается тот или иной признак [Шрамм, 1979, с. 21, 24–26]. На 170 страницах романа нами обнаружено около 500 средств (прилагательные, существительные, глаголы) выражения эмпирийных признаков, из них примерно 9% – обозначающих звук, 5% – обозначающих запах, 3% – свойства поверхности, определяемые характером отражения света, 9% – обозначающих разную освещенность и 74% – обозначающих наличие/отсутствие цвета и количество цветов. Остановимся на последних, поскольку они представляют доминантное средство в произведении.

Сюжетная линия романа Бориса Виана отчетливо делится на две части (композиционная или нарративная стратегия) в соответствии с интенциями автора, что подтверждает его неопубликованная запись: «Dans la préface, rappeler qu'il y a deux périodes, celle où l'on s'habille soigneusement, et alors la vie consiste à s'habiller presque tout le temps, c'est avant qu'on soit marié, et on guette, le samedi soir, la venue du bouton qu'on aura sur le nez le dimanche, et ensuite on est plus tranquille, c'est-à-dire qu'on commence à avoir des malheurs parce qu'on a cessé de ne penser qu'à soi» [Vian, 1995, p. 51–52]. «В предисловии напомнить, что существует два периода, тот, когда тщательно одеваешься, и тогда жизнь состоит в том, чтобы одеваться все время, это до того, как женишься, и в субботу вечером ждешь прыщ, который появится на носу в воскресенье, а затем ты становишься спокойней, то есть ты начинаешь приобретать несчастья, потому что перестаешь думать только о себе» (перевод мой – *ОМ*).

Таким образом, можно выделить три основные темы в романе: беззаботная жизнь, свадьба и ответственность (борьба за любимую Хлою), соответственно выделяются три семантические (тематические) стратегии.

Семантическая стратегия, направленная на выражение темы «Беззаботная жизнь»

Можно выделить несколько тактик с использованием средств, обозначающих цвет/свет, формирующих данную стратегию:

1. Тактика создания физического портрета персонажей.

Так, у главного героя произведения, Колена, светлые волосы (cheveuxclaires), матовые веки (paupièresmates) золотистый оттенок кожи (teintdoré). У Ализы – белокурые волосы (cheveuxblonds), голубые глаза (yeuxbleus), золотистая кожа (peaudorée). У Хлои – алые губы (lèvresrouges), темно-каштановые волосы (cheveuxbruns), голубые глаза (yeuxbleus). Портрет братьев-близнецов: черные волосы (cheveuxnoirs), белая кожа (peaublanche), голубые глаза (yeuxbleus), желтые ресницы у одного (cilsjaunes) и зеленые (cilsverts) у другого. Однако, представляется, что в последнем случае прилагательные служат не просто для описания внешности персонажей, но и для их характеристики. Два прилагательных jaune и vert показывают, что между братьями-близнецами существует небольшое различие и в поведении и во вкусах, что подтверждается последующим контекстом (диалогами между братьями) [Vian, 1995, p. 51-52].

2. Тактика описания одежды персонажей.

В первой половине романа подробно описаны наряды девушек, которых встречает Колен. Например, Ализа, которую Колен впервые встречает на катке, носит белый свитер, желтую юбку, желто-белые туфли, белые носки и ярко-зеленый шарфик:

Elle portrait par un hasard étrange, un sweat-shirt *blanc* et une jupe *jaune*. Elle avait des souliers *blancs* et *jaunes*… et des soquettes *blanc hes*… Elle comportait, en outre, un foulard de soie *vert vif* [Vian, p. 20].

Ализа производит впечатление на Колена. Он еще не влюблен, но его покой смущен. Он хотел бы быть влюбленным. Он хотел бы влюбиться в Ализу, но Ализа любит его лучшего друга. Колен мечтает встретить другую девушку, но в его мечтах она одета как Ализа:

Elle serait vêtue d'un sweat-shirt *blanc*, d'une jupe *jaune* et elle s'appellerait Al…Onésime [Vian, p. 30].

Таким образом, описание одежды Ализы становится символичным. «Белый свитер и желтая юбка» – это уже образ, это мечта, нетерпеливое ожидание любви, состояние души.

Такое сочетание прилагательных цвета в описании одежды встречается в романе трижды. Таким же образом одета на катке и Изис, знакомая Колена:

Isis,…était parvenue à se munir … d'un sweat-shirt *blanc* et d'une jupe *jaune* avec un foulard *vert acide*, de chaussures *blanches* et *jaunes*…» [Vian, p. 22].

Изис одета почти так же, как и Ализа, за исключением одной маленькой детали. Если косынка Ализы – ярко-зеленого цвета, то

у Изис она – ядовито-зеленая. Изменение оттенка зеленого цвета при помощи модификатора acide не просто указывает на различие в туалете Изис, а определенным образом характеризует ее. В романе эксплицитная характеристика Изис не дается. Негативная характеристика, выраженная при помощи модификатора acide, пополняется следующей за описанием наряда Изис парцеллированной конструкцией с компонентом противительного сложносочиненного предложения в качестве парцеллята:

Elle était jolie. Mais Colin connaîssait très bien ses parents [Vian, p. 22] (Она была красива. Но Колен очень хорошо знал ее родителей).

Подобное же сходство туалетов мы обнаруживаем в главе XI, где речь идет о вечеринке у Изис. Описание наряда Изис, одетой в миндально-зеленое платье с большими золотыми керамическими пуговицами и с решеткой из кованого железа в качестве кокетки на спине:

C'était une petite robe toute simple, de lainage *vert amande* avec de gros boutons de céramique *dorée* et une grille en fer forge formant l'empiècement du dos [Vian, p. 34].

На вечеринке Колен впервые встречает Хлою, которую по-настоящему полюбит:

L'une d'elle portait une robe en lainage *vert amande*, avec de gros boutons en céramique *dorée* et, dans le dos, un empiècement de forme particulière [Vian, p.35].

Так же, как и в случае, о котором речь шла выше, у девушек идентичные наряды, с небольшим отличием, правда, здесь отличие заключается не в цвете, а в деталях отделки платьев: у Изис отделка выкована в виде решетки из железных прутьев, у Хлои – просто необычная кокетка на спине. Однако эта расплывчатая неуточненная деталь говорит об отношении Колена к Хлое. Она для него – прекрасная таинственная незнакомка, она сама необычна.

Изис – девушка, с которой Колен был знаком раньше, до появления Ализы и Хлои. Она не вызывала у него грез о любви. Знакомство с Ализой и Хлоей меняет его жизнь. Они отличаются от Изис, и автор показывает это, сравнивая их с Изис, при этом сравнению подвергаются не характеры и поведение, а цветовая гамма одежды. Характеристика персонажей и/или отношение к ним Колена выражается при помощи незначительных на первый взгляд отличий на фоне тождественной цветовой гаммы.

Тактика диссонанса

На наш взгляд, кажется интересным отметить тот факт, что в первой части романа, где говорится о беззаботной жизни Колена и его друзей, есть два эпизода, которые являются диссонансом ко всему изображенному в данной части. Речь идет о несчастных случаях, когда на глазах Колена и его друзей погибают незнакомые им люди:

1) Ils se rangèrent en arrivant à l'extrémité droit de la piste pour laisser place aux valets-nettoyeurs, qui, désespérant de retrouver, dans la montagne de victimes, autre chose que des lambeaux sans intérêt d'individualités dissociées, s'étaient munis de leurs raclettes pour éliminer le total des allonges [Vian, p. 20].

2) …il fit un signe de croix car le patineur venait de s'écraser contre un mur de restaurant à l'extrémité opposée de la piste, et restait collé là, comme une méduse de papier mâché écartelée par un enfant cruel [Vian, p. 22].

Реальные события изображаются с аномальной точки зрения. Несчастный случай на катке, где погибло много людей, показан как обыденное событие, случающееся каждый день. Рабочие катка привычными движениями сгребают бульдозером трупы и сбрасывают их в специально предусмотренные для этого люки. А люди спокойно ждут, когда закончится эта процедура, чтобы продолжить свое развлечение на очищенном катке. Таким образом, факт смерти становится до того незначительным событием для очевидцев, что воспринимается как очередная уборка мусора. В первом случае люди сравниваются с кучей мусора, во втором – с раздавленной медузой. Внешне зрелище должно в несколько раз превосходить, например, сцену гибели Шика, лучшего друга Колена, но не использовано ни одного прилагательного цвета.

С точки зрения здравомыслящего человека, то, что происходило – это аномалия. Но с другой стороны, тот же здравомыслящий человек, прочитав в газетах сообщения о сотнях и тысячах смертей во время катастроф или военных действий, ведет себя практически таким же образом: он продолжает спокойно заниматься своими делами, потому что это его непосредственно не касается, это для него абстрактно. Невозможно принять близко к сердцу несчастья и страдания других, пока не испытаешь их сам. Что и произошло в дальнейшем с героями романа.

Таким образом, представляется, что неиспользование прилагательных цвета в кровавых сценах является художественным приемом, к которому прибегнул автор, чтобы показать отстраненность людей, живущих в благополучном, обособленном мирке, куда не проникают болезни, страдания, смерть.

Семантическая стратегия, направленная на выражение темы «Свадьба»

Здесь можно отметить одну тактику – чередование белого и красного цветов, которое в повествовании начинается еще до самой церемонии. Описывается комната, где на фоне белых цветов выделяется алая роза:

Toute la chambre était pleine de fleurs *blanches*… et, sur l'oreiiler du lit défait il y avait un pétale de rose *rouge*… Alise portait une orchidée mauve dans les cheveux, Isis une rose *écarlate* et Chloé un gros camélia *blanc* [Vian, p. 58].

Привлекают также внимание и костюмы детей, исполняющих балет на фоне белых полотнищ во время церемонии венчания в церкви (белые рубашки, красные штанишки, красные юбочки, белые туфли) :

Ils étaient revêtus de blouses *blanches*, avec des culottes *rouges* et des souliers *blancs*. Au lieu de culottes, les filles portaient de petites jupes *rouges* plissées, et elles avaient une plume *rouge* dans les cheveux [Vian, p. 59].

На наш взгляд, сочетание белого и красного цветов играет здесь двойную роль. С одной стороны, это день свадьбы: Колен и Хлоя счастливы, красный – цвет радости, сочетание красного и белого выглядит очень празднично, торжественно и передает атмосферу радости.

С другой стороны, красный цвет ассоциируется также с предупреждением об опасности [Petit Larousse, 1990, p. 860].

Свадьба является переходным этапом, границей между беззаботной жизнью и борьбой за жизнь Хлои. И сочетание, или лучше, контраст между красным цветом и белым, цветом невесты, является тревожным сигналом, красный цвет в данном случае является проспекцией несчастья, которое ожидает героев во второй части.

Семантическая стратегия, направленная на выражение темы «Ответственность (борьба за Хлою)»

Одной из тактик, формирующих данную стратегию, является тактика изменения пространства. Данная тактика создается как при помощи средств, выражающих физическое изменение квартиры Колена и Хлои, так и при помощи средств, выражающих цвет и свет.

Как уже отмечалось выше, роман композиционно делится на две части, это два периода в жизни Колена. Первый – беззаботная, безмятежная жизнь в ожидании любви; второй период – мучительная, безуспешная борьба за жизнь Хлои и трагический финал. Перемена в жизни Колена выражается не только в описании событий, действий и его чувств, но и в описании его квартиры. Сравним, например, описание кухонного коридора в первой и второй частях романа:

1. Le couloir de la cuisine était clair, vitré de deux côtés, et un soleil brillait de chaque côté, car Colin aimait la lumiére. Il y avait des robinets de laiton soigneusement astiqués, un peu partout. Les jeux des soleils sur les robinets produisaient des effets féériques. Les souris de la cuisine… couraient après les petites boules que formaient les rayons en achevant de se pulvériser sur le sol, comme des jets de mercure jaune [Vian, p.10–11].

Застекленный с двух сторон коридор, ведущий на кухню, был очень светлый, и с каждой его стороны пылало по солнцу, потому что Колен любил свет. Куда ни глянешь, повсюду сияли начищенные до блеска латунные краны. Игра солнечных бликов на их сверкающей поверхности производила феерическое впечатление. Кухонные мыши часто плясали под звон разбивающихся о краны лучей и гонялись за крошечными солнечными зайчиками, которые без конца дробились и метались по полу, словно желтые ртутные шарики [Виан, 1998].

2. A travers les vitres, de chaque côté, on distinguait un soleil terne, blafard, semé de grandes taches noires, un peu plus lumineux en son centre. Quelques maigres faisceaux de rayons réussissaient à pénétrer dans le couloir, mais au contact des carreaux de céramique autrefois si brillants, ils se fluidifiaient et ruisselaient en longues traces humides. … La souris ne pouvait plus jouer sur le sol avec des rayons d'or, comme avant [Vian, p.120].

По обеим сторонам коридора и окна было видно по тусклому, бледному, испещренному темными пятнами солнцу. Нескольким тощим пучкам лучей все же удавалось пробиться сквозь стекло, но, касаясь керамических плиток, прежде таких сверкающих, они разжижались и стекали на пол, оставляя

за собой длинные влажные следы [Виан, 1998].

Как видно, при описании кухонного коридора автор использует средства, обозначающие свойства поверхности, определяемые характером отражения света, а также обозначающие разную освещенность. В первом случае эти средства имеют общие значения «светлый», «блестящий». Во втором случае их можно объединить значением «темный», «тусклый». Кроме того, меняются размеры квартиры, она уменьшается, съеживается, к концу романа потолок смыкается с полом.

Два описания соответствуют двум периодам жизни Колена: первый – жизнь до женитьбы, беззаботная, светлая, гармоничная; второй – после женитьбы, омраченный болезнью Хлои и борьбой за ее жизнь. Можно предположить, что эти описания соответствуют настроению Колена, состоянию его души: светлое, блестящее – это безмятежность, ожидание любви, чуда; темное – тревога, заботы, печаль, безысходность.

Если в первых главах романа встречаются лексические средства, обозначающие разнообразные цвета и их оттенки, например: jauneclair (светло-желтый), vertd'eautrèsprofonde (темно-зеленый), jaune (желтый), bleupâle (бледно-голубой), beige-rose (бежево-розовый), bleuclair (голубой), bleueetrose (синий и розовый), orangeetgrise (оранжевый и серый), vertamande (миндальный зеленый), vertfoncée (темно-зеленый), lumineux de toutes les couleurs (яркие цвета), versicolores (многоцветный) и т.д., то к концу романа, когда события приобретают трагический оборот (поджог Ализой книжных лавок и ее гибель, приход полицейских к Шику и его гибель, похороны Хлои), краски сгущаются, становятся контрастнее, встречаются реже, почти исчезают оттенки: многократно повторяются прилагательные noir (черный) и rouge (красный) (fumée noire – черный дым, silhouettes noires – черные силуэты, boîte noire – черный ящик, mains rouges – красные руки, sphères rouges – красные сферы, cuir rouge – красная кожа, и т.д.), оттенки этих цветов (cheveux noircis – почерневшие волосы, cœur rouge claire – светло-красное сердце).

Как видно, пастельные тона и светлые цвета совсем исчезли, за исключением одного раза, последнего упоминания о живой Хлое, держащей белую орхидею:

Ses mains… tenaient à peine une grosse orchidée *blanche* qui paraissait bien à côté de sa peau diaphane [Vian, p.166].

Нежные пастельные оттенки (розовато-лиловый, светло-бежево-оранжевый, розовый, кремовый) при описании Хлои в романе являются ее лейтмотивом, передающим ее хрупкость и беззащитность, а также нежное, трепетное отношение к ней Колена:

Chloé vêtue d'un pyjama de soie *mauve* et d'une longue robe de chambre … d'un *légerbeige orange*… Ses pomettes étaient un peu *roses*…[Vian, 112]; …la belle couleur crème de sa peau …[Vian, p. 149].

В главе LXVI, где повествуется о пути на кладбище, краски (фиолетовый, черный, но преобладает серый цвет), как бы тускнеют, сливаются в одно темно-серое пятно:

…on accédait à l'île par une longue planche souple et **grise**… Ils tenaient la boîte **noire** … et le second porteur commençait à suffoquer, il devenait tout **violet**; sur **l**e **gris** du brouillard, cela faisait très triste… Les feuilles des plantes tournaient au **gris** léger… le jour produisait un halo **blanc, sans éclat**. … Seules, des feuilles **grises** se détachaient parfois… lourdes chaussures marquaient sur l'écorce spongieuse, de profondes meurtrissures **bleuâtre**… on pouvait… entrevoir…le ciel, croisé de **noir** [Vian, p. 173–174].

Итак, лингвистические средства, выражающие эмпирийные признаки, в частности, цвет и свет, меняются с развитием сюжета. Нежные, гармоничные, пастельные и яркие, веселые цвета в начале романа сменяются на резкие, контрастные в середине, а затем все эти краски тускнеют, все как будто заволакивается серым туманом. От переливов, буйств и контрастов красок остается лишь серая пена, наподобие того, как к концу ручной стирки разноцветные пузыри превращаются в грязную пену. Таким образом, на наш взгляд, происходит актуализация метафоричного заголовка «Пена дней» («L'écume desjours»), а как известно, в большинстве случаев именно заголовок содержит в себе концепт произведения.

Средства, выражающие эмпирийные признаки, усиливают сюжетную линию, контрастно выделяя сюжетное членение романа на две части и проводя границу между ними (контраст красного и белого цветов на свадьбе) и тем самым участвуют в выражении авторских интенций. Таким образом, в данном произве-

дении нарративные стратегии (композиционные средства, в том числе, организация сюжета) и дискурсивные (средства выражения эмпирийных признаков, средства выражения изменения хронотопа квартиры) накладываются друг на друга, формируя глобальную дискурсивную стратегию романа, направленную на выражение основной идеи произведения (его концепта).

В романе Бориса Виана сталкиваются два мира: Идиллия (беззаботная юность) и Реальность (Жизнь). Идиллия – это мир гармонии, беспечности, спокойствия, мечтаний, любви и беззаботности. Жизнь – это и рай и ад, это и любовь и страдания, Реалии жизни: корыстолюбие, зависть, раболепие перед богатством. Именно с этим и сталкиваются герои «потерянного рая» и погибают, не сумев ничего противопоставить этому, так как не были готовы к таким испытаниям.

Все люди, так или иначе, до определенного возраста живут в этом раю, живут мечтаниями и грезами, и это естественно. Однако не стоит забывать, что жизнь – это борьба за существование, она требует от человека больших усилий и воли, а любовь – это не только счастье и исполнение мечты, но и ответственность за любимого человека и борьба за него. Колен и Ализа утратили свой идиллический мир, потому что ощутили ответственность за любимых людей и вступили в борьбу за них и свою любовь. Такова, на наш взгляд, основная идея произведения, к формулированию которой ведет глобальная стратегия, в соответствии с авторскими интенциями.

Литература

Арутюнова Н.Д. Дискурс // Большая Российская энциклопедия. – М.,1998. – С. 136–137.

Асланова А.А. Коммуникативные стратегии художественного дискурса Айрис Мердок: автореф. … дис. канд. филол. наук. – Майкоп, 2015.

Биякаева А.В. Взаимосвязь уровней художественной реальности в текстах современного магического реализма // Гуманитарные исследования. – 2017. – № 2 (15). – С. 70–73.

Виан Б. Пена дней / пер. Лили Лунгиной. – М.: Терра; Орлов и сын, 1994. – С. 8.

Виан Б. Пена дней / пер. Лили Лунгиной. – Харьков: Фолио, 1998 // URLhttp://www.lib.ru/WIAN/pena0.txt (дата обращения 05.08.2019).

Демьянков В.З. Текст и дискурс как термины и как слова обыденного языка. 2007. URLwww.infolex.ru, декабрь 2013.

Долсонова А.А. К проблеме дискурсивных стратегий в художественном произведении // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2015. – Вып. 11. – С. 30–34.

Дранов А.В. Стратегия текста // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины; энциклопедический справочник. – М.: Интрада – ИНИОН, 1999.

Задонская Е.В. Авторские стратегии в современной военной прозе: автореф. … дис. канд. филол. наук. – Тверь, 2017. – 18 с.

Зюзина И.А., Суворова П.Е. Авторские стратегии в прагматике художественного дискурса на материале трилогии «Властелин колец» Дж. Р.Р. Толкиена // URL https://cyberleninka.ru/article/v/avtorskie-strategii-v-pragmatike-hudozhestvennogo-diskursa-na-materiale-trilogii-vlastelin-kolets-dzh-r-r-tolkiena (дата обращения 06.08.2019).

Иссерс О.С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи; изд. 5-е. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 288 с.

Кислицын К.Н. Магический реализм // Знание, понимание, умение. 2011. – №1. – С. 274–277, URL https://cyberleninka.ru/article/v/magicheskiy-realizm (дата обращения 05.08.2019).

Ковалев О.А. Нарративные стратегии в литературе (на материале творчества Ф.М. Достоевского). – Барнаул: Изд-во Алтайского госуниверситета, 2009. – С.10, www.asu.ru/documents/00006737.pdf (дата обращения май 2014).

Найденова Н.С. Лингвистические детерминанты постколониального художественного дискурса Тропической Африки (на материале французского и испанского языков Новой Романии): автореф. … дис. д. филол. наук. – М., 2014. – 30 с.

Мельничук О.А., Мельничук Т.А. Стратегии детективного дискурса (на примере романов А. Кристи) // Вопросы психолингвистики. – 2012. – 1 (15). – С. 156 –167.

Мельничук О.А., Мельничук Т.А. Стратегии художественного дискурса // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2013. № 1 (034). – С. 125–135.

Чернявская В.Е. Фантомы и синдромы дискурсивной парадигмы // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2014. № 1 (038). – С. 54–61.

Шрамм А.Н. Очерки по семантике качественных прилагательных (на материале современного русского языка). – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. – 136 с.

Bens J. Un langage – univers. In B.Vian. *L'écume des jours*. J.-J.Pauvert, Paris, France, 1995.

Brook-Rose K. Histoire-palimpsest. In *Interprétation et surinterprétation*. Presses universitaires de France, Paris, France, 1996.

Denis B. Du fantastique réel au réalisme magique, *Textyles* [En ligne], 21 | 2002, mis en ligne le 15 août 2005, consulté le 04 avril 2014,http://textyles.revues.org/890.

Ducrot O. and J.-M. Schaeffer Jean-Marie. Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Editions du Seuil, France,1995, p. 594.

Eco U. Lector in fabula.Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs, Grasset, Paris, France, 1985.

Groupe d'Entrevernes. Analyse sémiotique des textes. Presses universitaires de Lyon, 6-ème édition, Lyon, France, 1988.

Petit Larousse illustré, 1990. Paris, France, 1989. – P. 860.

Schlumberger S. L'analyse narrative: l'essentiel// SBEV / FPF), Bulletin Information Biblique n° 62 (juin 2004), p, 3., consulté le29.04.2014, http://www.bible-service.net/extranet/current/pages/609.html

VianB. L'écume des jours, J.-J. Pauvert, Paris, France, 1995.

O.A. Melnichuk

Discourse strategies of magical realism in Boris Vian's L'écume des jours (Foam of Days)

The present study focuses on the formation and functioning of discursive and narrative strategies in Boris Vian's novel L'écume des jours. The article covers the relation between the concepts of "text" and "discourse" and discusses the concept of "fictional discourse", which comprises the texts whose essential features differentiate them from non-fictional texts (among such features are transformative dominance of the aesthetic function of language, implicitness of content, polysemanticity, subjectivity, absolute anthropocentrism, and fictionality). The article describes the essential characteristics of the literary discourse and defines the notions of "textual strategies", "discursive strategies", and "narrative strategies". The study identifies the tactics that were created in the novel using the combination of devices and means for expressing sensory characteristics. The linguistic means used to express sensory characteristics (light and colour in particular) in the "magical realism" genre through the depiction of the character's appearance and clothes, as well as their surroundings, convey the internal state of the character. The combinations of tactics, in turn, form semantic (discursive) strategies, which together with narrative strategies create the global strategy of a novel, thus allowing the reader to understand the author's intentions, which in this case are to show two periods in a person's life – carefree self-centered youth versus care and responsibility for a loved one.

Keywords: literary discourse, textual strategy, narrative strategy, discursive strategy, tactics, devices and means for expressing sensory characteristics

Ю.Г. Хазанкович

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.14
УДК 821.551.1

Повесть Ю. Рытхэу «Когда киты уходят»: от мифа к сказке

В статье рассматриваются особенности сюжета повести Ю. Рытхэу. Результатом исследования является вывод о том, что автор не только интерпретирует и трансформирует распространенный в чукотском фольклоре мифологический сюжет о браке человека и кита, но и создает сюжет неомифологический, свой собственный миф-сказку, насыщая его реалистическим переосмыслением традиционных мотивов и наполняя традиционные образы несвойственным им психологическим содержанием. Повесть Ю. Рытхэу рассматривается в контексте произведений В. Астафьева, В. Распутина 1960–1980-гг., тяго-

© *Хазанкович Ю.Г., 2019*

теющих к натурфилософскому осмыслению действительности. Анализ повести Ю. Рытхэу позволил сделать вывод, что содержание мифа-сказки строится на аналогии между его содержанием и явлениями современной действительности. Обращение к онтологическим основам традиционного чукотского мифа-сказки позволило Ю. Рытхэу раздвинуть рамки традиционной повести, масштабировать проблематику и конфликт. Миф и сказка в повести «Когда киты уходят» несут семантическую и структурирующую функции. Модифицированная жанровая форма, к которой можно отнести произведение Рытхэу, сочетающая миф, сказку, притчу и собственно повесть, позволила органично включить традиционный мифологический сюжет в художественное произведение и воссоздать универсальную модель мира, трансформировав проблемы современности в статус вечных.

Ключевые слова: культура чукчей, чукотская литература, чукотская проза, чукотская повесть, Юрий Рытхэу, миф-сказка, чукотская сказка, чукотский миф, модифицированная жанровая форма

Повесть Юрия Рытхэу «Когда киты уходят» (1976) – этапное произведение чукотского прозаика – рассматривалась в контексте творческих исканий художника [Осмоловская, 1978; Власенко, 1988; Пошатаева, 1988; Николаев, 1988]. Позднее исследователи сконцентрировали внимание на поэтике творчества Ю. Рытхэу в целом и на повести в частности [Мансурова, 1990; Роговер, Колупаева, 2005]. Следует признать, что художественно-эстетическое содержание повести «Когда киты уходят» во многом было определено закономерностями литературного процесса 1960–1980-х гг., когда появилась «натурфилософская» проза: «Царь-рыба» В. Астафьева (1976), «Владения» Т. Пулатова (1974), «Прощание с Матёрой» В. Распутина (1976), «Пегий пес, бегущий краем моря» Ч. Айтматова (1977) и др. Мифология и фольклор в этих произведениях выполняли образную и структурообразующую функции. Следует признать, что в историко-типологическом аспекте чукотская повесть не была рассмотрена.

Между тем важно изучить мифологическую семантику сюжета повести Рытхэу, образную систему, ее архетипическую структуру, «переход» от мифа к сказке, предопределенный жанровой традицией чукотского фольклора. Этим определены цель и задачи нашего исследования.

Рытхэу обращается к автохтонному чукотскому мифу о первопредках-китах, художественно трансформирует его, исходя из конкретных творческих задач. Следует заметить, что миф о зооморфных первопредках вариативно представлен в фольклоре не только чукчей, но и других палеоазиатских народов, в частности эскимосов. Его распространенность объясняется мифологичностью мышления и культуры народов Берингова пролива и их языческими миропредставлениями в тотемическую инкарнацию. На протяжении всего творчества Ю. Рытхэу обращался к сюжету этиологического мифа о происхождении чукчей («Время таяния снегов», «Сон в начале тумана», «Иней на пороге», «Магические числа» и др.), который обрел в контексте его творчества статус «сквозного». Его функция в раннем и более позднем творчестве – воспроизведение в художественном повествовании атмосферы «чудесного» вместе с характерной для мифологии зависимостью времени от наполняющих его действий героя. И в целом оно подчинено авторской идее самого Ю. Рытхэу – в художественной форме донести мысль о том, что забвение традиций предков ведет не только к утрате нравственности, но и к уничтожению родственных связей с тотемом, с самим собой и социумом в целом. Свою «несвоевременную» мысль он облек в нетрадиционную форму, которая до сих пор вызывает исследовательский интерес.

«Современная легенда» – так обозначил жанр своего произведения сам чукотский автор – весьма сложное явление по своему жанровому образованию. Исследователи определили жанр повествования как «повесть-легенда» [Николаев, 1980, с. 166], «современная литературная сказка», «сказочный эпос» [Пошатаева, 1988, с. 143], «повесть-притча». Так, И. Осмоловская отмечала, что обращение Рытхэу к форме легенды объясняется близостью младописьменных литератур к фольклору [Осмоловская, 1978, с. 127].

Очевидно, повесть «Когда киты уходят» представляет собой современную жанровую модификацию. Избранная Ю. Рытхэу жанровая форма органично вместила в себя мифоло-

гию и реальность, где бытовая реальность преображается в мифопоэтический образ мира.

В центре повествования – мифологизированный образ истории народа Галечной полосы. В основе первой части повести – аутентичный миф о происхождении чукчей от морских животных. Сюжет о связи женщины с каким-то животным и потомстве от него является универсальным в фольклоре многих народов мира [Рытхэу, 1977, с. 20]. Не стали исключением и чукчи. По их представлениям, матерью всех приморских жителей была Нау, которая в далекие правремена стала женой самого крупного морского млекопитающего – кита. Согласно мифологическим представлениям чукчей, именно земная женщина и мужчина-кит были предками чукчей. Ю. Рытхэу заимствовал из чукотских легенд некоторые сюжетные моменты: например, любовные отношения женщины с охотником, который вышел из шкуры кита, и рождение у нее китенка. Варианты такой сюжетной ситуации зафиксированы в чукотских сказках «Роупенян», «Нунагмитский кит», «Кит, женщиной рожденный», «Про китенка» и др.

В первой части повести Ю. Рытхэу воссоздает «мифологическую» жизнь на Галечной полосе, время молодости Нау. Жизнь на Галечной полосе автор показывает как нерасчлененный, мифологический универсум. Это своего рода Вселенная, способная существовать только в живом единстве Человека и Природы, материализованном в браке кита Рэу и девушки Нау.

Очевидно, что в автохтонном чукотском мифе Нау выступает в качестве так называемого надтотемного мифического героя. Смыслонаполненность фольклорного образа сохраняется Ю. Рытхэу и в повести. Она – первая женщина береговых людей, со-бытие которой сопряжено с ритмом самой природы: «Нау чувствовала себя одновременно упругим ветром, зеленой травой и морской галькой, высоким облаком и синим бездонным небом… Даже угрюмые черные камни были для Нау живыми и близкими» [Рытхэу, 1977, с. 20].

Заметим, что отличительной чертой мировоззрения человека первичной культуры было одушевление (одухотворение) всего окружающего мира. Большинство персонажей палеоазиатской мифологии имеют двойную, зоо-антропоморфную природу. В антропоморфном виде любые животные или растения вступают в брачные связи с главными героями мифа. Эти брачные связи рассматриваются в мифах как средство установления контактов с различными природными явлениями и одновременно как начало социального обмена социальных коммуникаций, как путь формирования общества. Переход от животной ипостаси к человеческой совершается путем перемены внешней оболочки. В мифах метафорически сближены жизненные циклы человека, промыслово-хозяйственные и природно-календарные. Это приводит к своеобразному переплетению мифологических кодов. Подчеркнем, что это не просто особенность мировосприятия, а своего рода первичная философия жизни, которая рассматривает все существа – людей, животных, растения – как качественно равноценные.

Через образ своей главной героини Нау Рытхэу удается эту особенность мировосприятия сородичей поэтически отразить. Великую общность, единство и родство с живым миром Природы Рытхэу утверждает через принцип Великой Любви земной девушки Нау и кита Рэу. В основе принципа Великой Любви изначально заложен принцип равновесия. Его нарушение, в понимании самого автора повести, ведет к смерти: нарушается изначальное единство, паритетность существования Природы и человека, самозамыкающаяся иерархия мира, круговорот социально-природной жизни. Принципом Великой любви измеряется сущность новой земной жизни ее потомков. Через изначальное единство Человека и Природы Рытхэу выводит свою философию проблемы, стягивая воедино проблемы Добра, Памяти, Совести. На соотнесении этих духовно-нравственных констант строится вся образно-художественная ткань повествования, пронизанная сказочно-притчевой символикой.

Первые поколения детей, рожденных в «странном браке» Великою Любовью, были началом морского рода – людей Галечной полосы, началом чукотского рода, рожденного самой Природой. Взаимосвязью «природа-животное-человек» Юрий Рытхэу подчеркивает, что в правремена это было единое целое. Память о предках, олицетворенная образом Нау, была до некоторых пор жива в людях (на сюжетном уровне Нау бессмертна и живет среди людей – Ю.Х.). Почтительное отношение

к предкам, к китам в частности – это альфа и омега чукотского существования. Идиллия никем и никогда не нарушалась. Ненасилие к Природе и уважительное отношение к Другому, гармония человека и окружающей Природы – та мифологическая реальность, которая законсервировала в себе мощное этическое начало, закрепленное в завещании женщины Нау («Кит – не бог, – решительно сказала Нау. – Он просто наш предок и брат. Он живет рядом с нами, готовый прийти на помощь») и старого Рэу. «Каждый кит ваш родственник, родной ваш брат. Быть братом другому – это не значит внешне походить на него. Братство в другом. Мы пришли на землю, потому что есть высшее проявление живого – Великая любовь. Она сделала нас людьми. И если вы будете любить друг друга, любить своих братьев – вы всегда будете оставаться людьми...» [Рытхэу, 1986, с. 32–39]. Во второй части повести Нау противостоят ее же потомки – Эну, Гиву, Армагиргин. Негласный закон гармоничного со-бытия с природой ими оказывается попранным, а чувство родства с живой Природой – забытым. Их негласное противостояние становится центральным конфликтом повести. Ю. Рытхэу раскрывает его через антитезу Природа (Нау, тотемные животные – киты) и Люди (потомки Нау – Эну, Гиву, Армагиргин), которая находит в произведении глубокое осмысление. Идея взаимосвязи поколений, от предков в прошлом до потомков в будущем, является в повести одной из основных и реализуется благодаря единой связи синхронии и диахронии, что, на наш взгляд, является характерной чертой мифопоэтической модели мира. Философский смысл завещания Рэу: «быть братом – значит все отвечают за все», – основа нравственных императивов чукчей. Но именно она оказывается цинично попранной потомками Нау и Рэу.

Согласно традиционным представлениям, с одной стороны, брак между человеком и животным связывает Природу и человека вечными узами. Но в повести Ю. Рытхэу есть и иное семантическое наполнение этой необычной связи – брачная связь в художественном повествовании становится началом разъединения некогда единого мира природы и человека: «...мир звуков разъялся, как и видимый мир, и оба они, оставаясь детьми земли и моря, осознали свое отличие от гальки и ветра, от тундровых трав и тявкающих песцов...», то есть физическая связь не стала гарантом сохранения единения мира Природы и человека. Нитью, связующей их, должна стать Память о прошлом. Олицетворением духовной Памяти рода в повести Ю. Рытхэу оказывается именно старуха Нау: она, живя столетиями, остается напоминанием о необходимости уважать своих предков – китов, а значит – быть благодарными Природе, дающей свет, тепло, пищу, гармонию.

В первой части повести Нау представлена молодой женщиной, во второй – в образе старой женщины, в третьей – в «реинкарнированном» образе молодой женщины. Образы стариков в мифологической картине палеоазиатов имеют аксиологическое значение. В чукотских сказках старики нередко выступают в функции посредников, обеспечивающих возможность перехода человека (и любого существа) в новое качество при пересечении границы миров как в результате естественных причин (смерти), так и мифологически-маркированных (подвиг, нарушение этических норм и др.). Образы стариков в сказках и мифах восходят к мифологеме Старики – Переход – Превращение. В мифах и сказках их функциональная роль позитивна, – они являются своего рода посредниками между мирами – Средним, Нижним и Верхним. У малочисленных народов, в том числе у чукчей, старики нередко добровольно прощаются с жизнью, – по просьбе их могут оставить в тундре, на морском побережье умирать. Эта непонятная для европейцев жертвенность есть своего рода форма сохранения жизни: старик уходит ради какой-то высшей идеи. В этом контексте следует рассматривать и образ Нау. Полагаем, что, обращаясь во второй части своего повествования к образу старухи Нау, Ю. Рытхэу не только опирался на типологически сходные образы стариков в русской и мировой литературах, но и сознательно обратился именно к чукотскому фольклору.

Полагаем, автор сохранил логику традиционного эпического образа главной героини: в первой части повествования художественными средствами создается мифологизированный образ Нау, тогда как во второй части, согласно эпической традиции палеоазиатских народов, у эпической героини статус «снижается» до обыденного. Потомки воспринимают

её как обычную старуху: «Гиву старался высмотреть нечто особенное, что отличало бы старуху Нау от обыкновенного смертного жителя Галечной косы. Но старая Нау была обычна до скуки» [Рытхэу, 1986, с. 69]. Но в конце повести, согласно эпической традиции, ее статус вновь меняется на сакральный. Изменение статуса героини Рытхэу в процессе повествования позволяет провести параллели с изменением статуса стариков в эпической традиции палеоазиатов: до определенного момента они не принадлежали к категории духов-хозяев, то есть к категории сакральной сферы, но затем меняют свой статус с обыденного на мифологический.

Повторимся, Юрий Рытхэу воспроизводит в первой части современной легенды «Когда киты уходят» традиционный сюжет широко бытующей среди чукчей легенды. Но при этом очевидна оппозиционность художественной версии писателя к мифу аутентичному. Прежде всего это проявляется в том, что по отношению к первоисточнику видоизменилось означающее, но не означаемое (то есть смысловая нагрузка мифологического повествования осталась прежней), благодаря чему Ю. Рытхэу создает уже свою, авторскую, легенду. Архаический этиологический миф он использует для выражения остро актуальных вопросов жизни и судьбы своих сородичей. Если первую часть повести отличает стремление автора воссоздать на образном уровне мифологический текст, то в последующих он отходит от фольклора. В первой части, как нам видится, он сознательно сближает свою героиню с мифологическими персонажами. Эпизод физического слияния Нау и Рэу восходит, на наш взгляд, к мифологическому сюжету о новом рождении: «Кружилась голова, все казалось окутанным радужной дымкой, и тело словно было погружено в теплый китовый фонтан, обволакивающий, ласкающий прикосновением своих нежных струй» [Там же, с. 19]. Своего рода погруженность в ту или иную китовую субстанцию – чрево кита, его кал, а затем выход из нее (на землю, в воду), который мыслится как начало их нового рождения – составляет основу некоторых сюжетов этиологических мифов чукчей. В тексте Ю. Рытхэу героиня оказывается погруженной именно в китовый фонтан, который и дает начало новой жизни предкам чукчей, которые впоследствии забыли о своем прародителе. В характере потомков Нау динамика внутренней жизни проявляется отчетливо через противоречивость жизненных устремлений героев. Так, Эну, считающийся в селении «мудрейшим человеком», знал все, что «полагалось знать искусному врачевателю, предсказателю погоды, хранителю древних сказаний и обычаев». Но он сомневался в вечности Нау: «правду ли говорит старая Нау о происхождении приморского народа?» [Там же, с. 37–41].

Неистребимый интерес к тайне Нау Эну передал своему внуку Гиву, который тоже начинает сомневаться в тайне происхождения их рода. Но каждый раз, исполняя традиционный танец Кита, он ощущает необычное: «…словно начинал заново расти, увеличивался в размерах, заполняя просторную ярангу, вылетал через верхнее дымовое отверстие и растекался всюду, по всей Галечной косе, к проливу, за лагуну и скалистые гроты… Гиву не спеша натягивал танцевальные перчатки: на черной нерпичьей коже были нашиты китята. Когда танцор шевелил пальцами или всей рукой, китята приходили в движение, и казалось, что они плывут по темной морской воде… Когда он танцевал, он никого не замечал, и звуки бубнов и голоса певцов звучали внутри него самого» [Там же, с. 60–61].

Этот эпизод, на наш взгляд, свидетельствует, что Ю. Рытхэу опирался на логику мифа: танец Кита изначально имел инициационный смысл – человек становился китом. Надевание ритуальных перчаток с нашитыми китятами как бы материализует семантику обрядового танца – переход границы «человек / кит». Гиву только в ритуальном танце ощущает свою близость к китам, переходит эту условную границу. В аутентичном мифе инициация предполагает временную смерть человека и ритуальное рождение нового. В повести рождение нового метафоризируется и материализуется через стремление героя стать отцом. Но духовного и физического перерождения, рождения нового Гиву, в отличие от мифа, в начале не происходит: «Жаркими ночами Гиву ждал прихода наивысшего счастья, которое ознаменовало бы зарождение, зачатие новой жизни, но, как ни старался он, этого не случалось» [Там же, с. 61]. В муках он ищет правду о бессмертии Нау, которое может мыслиться как испытание, преодоление которого влечет «вре-

менную смерть» самого героя: «Он ждал появление чувства слитности с окружающей природой, ему хотелось быть одновременно и ветром, и вот этим ручейком, и сонными рыбами на дне его... Но ничего такого у Гиву не получалось...» [Там же, с. 58–62].

Таким образом, автор следует мифологическому архетипу умирания и рождения, связанному с обрядом инициации: герой исчерпал себя, и, преодолев препятствие, как мифологический герой, наполнился новыми ощущениями и смыслом существования: «Гиву огляделся и вдруг стал замечать, что видит и впрямь как-то иначе, словно его глаза промылись, очистились от пелены некоего тумана» [Там же, с. 63].

Другой тип человека представляет собой Армагиргин: всматриваясь в своего внука Армагиргина, Гиву видел в его характере свои черты: честолюбие, стремление властвовать над другими и сладкое удовлетворение от их повиновения. Армагиргин совершает страшное преступление против мифа – он убивает своего брата-кита. Акт убийства тотемного животного у язычников семантически восходит к мифологическим представлениям о «роднении» человека с убитым животным. Во внуке Гиву Армагиргине черты самодовольства, превосходства над всеми и вся, забвение законов равновесия в природе усиливаются. Но, в отличие от предшествующих героев, все это выставлено наружу: «Честолюбие, стремление властвовать над другими, сладкое удовлетворение от повиновения других» проявилось в нем в наивысшей силе. Все происходящее чувствует и понимает Нау. Она первая говорит: «Что-то случилось в природе... все дело в человеческой жадности, в отсутствии уважения друг к другу, к природе и звериному населению земли и моря...» [Там же, с. 87]. Но тотальность происходящего не предотвратить. Армагиргин, возомнив себя царем природы, совершает преступление против своего прошлого, против памяти своих предков, – он убивает кита. С убийства кита начинается конец света для народа Галечной полосы: умирает вечная женщина Нау, заставив вспомнить слова: «И снова все будет пустынно и дико на морском побережье, как тогда, когда я пришла сюда в молодости» [Там же, с. 87].

У Рытхэу сцена убийства кита приобретает символическое значение: убивая Природу, человек убивает себя в потомстве (Эну – Гиву – Армагиргин). Нравственная максима Армагиргина – «все позволено» – становится гибельной и приводит к непримиримому противостоянию Природы и человека. Концовка повести соотносится с ее названием: киты уходят тогда, когда у людей пропадает уважительное отношение к тому, «что не есть ты сам». Армагиргин говорил, что все счастье человека в его силе, в том, что человек может все и ему все дозволено [Там же, с. 20].

Сцена убийства кита, на наш взгляд, представляет собой смысловую оппозицию к фольклору. У палеоазиатов (коряков, чукчей, ительменов) в мифологических сказках, посвященных Ворону-кутху, есть сюжет о брачном союзе охотника с тотемным животным. Акт убийства тотемного животного у язычников семантически восходит к мифологическим представлениям о «роднении» человека с убитым животным. Смысл этого сюжета в том, что охотник, убивая зверя (птицу, рыбу), как бы роднится с ним. Эпизод убийства кита символизирует, согласно авторской идее, окончательный разрыв рода с тотемным животным. Таким образом, Рытхэу, опираясь на мифологические представления своих сородичей, на ценностные ориентации чукотского народа, создает насыщенный по смыслу образ-символ мира, обреченного на самоуничтожение.

Творчески преобразив сложившиеся в сознании чукчей и закрепленные фольклором представления об охоте на кита, Рытхэу создал оригинальный сюжет, в котором эпический сюжет обретает трагическое звучание. При этом автор обращается к сюжету этиологического мифа; отдельные элементы художественного повествования восходят к глубинной мифологической семантике. Писатель строит образную систему повести с ориентацией на мифологическую архетипическую структуру.

На наш взгляд, в повести имеет место трансформация мифологической составляющей в сказочную. Такой переход от мифа к сказке, очевидно, предопределен жанровой традицией чукотского фольклора. Первая часть современной легенды Ю. Рытхэу «Когда киты уходят» представляет собой законченный, художественно изложенный этиологический миф. Во второй части повести, по-нашему, происходит трансформация мифа в сказку. Основанием для подобного заключения нам служат коррелятивные отличия мифа от сказки и

специфическая система жанров чукотского фольклора. «Миф – это факт мироощущений, которому можно придать любую форму – песни, действа, сказки, повести, запевки» [Дьяконов, 1977, с. 17]. Но эта форма может быть обретена только в определенных условиях – при десакрализации мифа. Миф, в словесной форме выражающий взаимоотношения человека с внешними явлениями, выражающий их в отличие от обряда в повествовании, тем не менее не является простым фольклорным жанром [Там же, с. 46]. Случалось так, что не всегда и не всем рассказывались мифологические сказки. Длительное время сохранялись определенные запреты на их исполнение. Но, в отличие от мифа, они имели не только познавательную функцию, но и служили впоследствии средством развлечения (сказки о животных, бытовые сказки). О сложных взаимодействиях мифологических воззрений народов и сказочном их воплощении писал А. Веселовский: «...От обряда, обрядовой песни, должен отправиться исследователь, желающий воссоздать общие черты древнейшие мифологии, причем все равно, вздумает ли он ограничиться одной народной особью или распространит свое обозрение на верования целой расы. Только придя к некоторым отдельным выводам на основании указанных материалов, может он обратиться к другим родам народной поэзии, например, сказкам, отыскивая в них те же мотивы, следы той же мифологической системы. Но ему необходимо помнить, что народ в сказке не видит вымысел... И, может, многие из европейских животных сказок придется ставить под сомнением, насколько... они могут ответить на вопрос о народных началах мифа» [Веселовский, 1938, с. 97–98.]. По предположению В. Проппа, с точки зрения исторической, волшебная сказка «в своих морфологических основах представляет собой миф... Сказка должна быть изучена в связи с религиозными представлениями» [Пропп, 1995, с. 68–69].

В повествовательном фольклоре чукчей выделяют две категории, которые условно сопоставимы с мифом и сказкой – «пыныл» и «лымныл». Такие колебания в жанре, согласно Е. Мелетинскому, можно объяснить тем, что герои «продолжают мыслиться как мифологические персонажи» [Мелетинский, 1998, с. 290–291]. Для нас важна мысль исследователя о том, что в фольклоре «культурно-отсталых» народностей «неразделенность» мифа и сказки связана не столько с колебаниями в жанрах, сколько с тем, что сами тексты представляют собой и миф, и сказку, совмещают частично функции того и другого.

Характерный признак мифа – отнесение действия к мифическим временам. К представлению о мифическом времени и тотемных предках восходят прежде всего зачины: «Это было тогда, когда звери были людьми»; «Когда жил ворон и его народ»; «Когда Земля только что создавалась». В развитой сказке их вытесняет зачин, указывающий на неопределенное время и место действия. Превращению мифа в сказку, по мнению Е. Мелетинского, способствуют следующие моменты [Там же, с. 288–289]:

1) его деритуализация;

2) его десакрализация;

3) демифологизация самого героя;

4) демифологизация времени действия (появление сказочной неопределенности времени);

5) переход от космического масштаба к изображению личных судеб, ослабление или уничтожение этиологизма, сознательное допущение поэтического вымысла).

Следует напомнить, что в жанровую систему фольклора чукчей входят мифологические сказки, которые стоят между мифом и сказкой. Фольклор палеоазиатов отличается жанровой синкретичностью. У чукчей отчетливо намечена дифференциация между мифами творения, историческими преданиями о военных столкновениях с соседями («времен раздора вести»), шаманскими легендами (мифами) и героическими сказками, а также сказками о животных. Некоторые сказки палеоазиатов одновременно являются мифами, что типично и для других архаических культур. Это проявляется в отнесении действия к мифологическим временам, в наличии мифологических персонажей с соответствующей мифосемантикой, реализуемой в сюжете. Заметим, пограничность жанров – явление характерное для фольклора малочисленных народов. Миф-сказка, миф-легенда – это переходная форма от собственно мифа к волшебной сказке и к повествовательным, неэпическим жанрам – легенде и преданию. Колебания в жанре объясняются тем, что герои «продолжают мыслиться как мифологические персонажи» [Там же, с. 294].

Сюжет мифа не обязательно восходит к ритуалу: в самих архаических культурах имеются «неритуальные» мифы, так же как «амифные» ритуалы. Однако для мифов, имеющих обрядовую основу, или тесно переплетенных с ритуалами, разрыв непосредственной связи с ритуальной жизнью рода, безусловно, есть важная предпосылка для превращения мифа в сказку. Отмена специфических ограничений на рассказывание мифов, допущение в число слушателей непосвященных невольно влекли за собой появление установки рассказчика на вымысел и развитие развлекательного момента.

Десакрализация – важнейший стимул для превращений мифа в сказку. Усиливается внимание к семейным отношениям тотемических предков, их ссорам и дракам, ко всякого рода авантюрным моментам, по отношению к некоторым допускается большая свобода варьирования и тем самым выдумка. На наш взгляд, в художественном повествовании Ю. Рытхэу можно наблюдать процесс трансформации мифа в сказку: деритуализация и десакрализация, ослабление строгой веры в истинность мифических событий, развитие сознательной выдумки, потеря этнографической конкретности, замена мифических героев обыкновенными людьми, мифического времени – сказочно-неопределенным, ослабление или потеря этиологизма, перенесение внимания слушателя (читателя) с коллективных судеб на индивидуальные, с космических на социальные.

В «современной легенде» Ю. Рытхэу, несомненно, опирался на жанровую эпическую традицию. Так, в чукотском и эскимосском фольклоре мифологические мотивы также очень тесно переплетаются со сказочными, где мотив испытания приближает миф к сказке. Например, встреча юноши из клана орла с огнедышащим орлом (или единоборство с китом) напоминает мотив ритуального испытания на зрелость, имеющего место в культурной традиции чукчей. А. Пошатаева выявила в повести Рытхэу типологическую схожесть со сказочным эпосом: происходит процесс демифологизации, «замена мифических героев обыкновенными людьми» [Пошатаева, 1995]. Основные звенья сюжета изображают события, переданные через восприятия разных поколений за долгую жизнь Нау, а также ее рассказы о Великой любви. Развивая тезисы А. Пошатаевой, следует указать, что Рытхэу во второй и третьей частях наделяет повествование сказочными элементами, насыщая его чудесами, которые рядом с реалистически выписанными бытовыми реалиями имеют значение аллегорий. Мифологическое сознание Нау значительно отличается от сознания ее потомков своею цельностью. Народ же Галечной косы, хотя и находится еще в рамках неразвитого социального организма, но уже начинает расставаться с дорефлективной психологией архаического общества. Движение этого процесса, на наш взгляд, художественно воплощено автором через образы Кляу, Эну, Гиву, Армагиргина. В процессе демифологизации повествования герои обретают свой неповторимый характер: скептическое отношение к Нау приводит Эну к неповиновению традициям. Мотив чудесного спасения китами промысловиков-зверобоев от неминуемой гибели в морской пучине воспринимается Эну как помощь природных таинственных сил. Свершившееся чудо – спасение людей китами – наделяет повествование сказочными чертами. В характере Эну не столь явственно проявляется такая черта характера, как противоречивость. Но он первый задает сакральный вопрос о бессмертии Нау, и с этого момента единство мифологического мира начинает разъедать коррозия сомнений. Именно киты спасли жизнь Эну и его товарищам в минуты смертельной опасности, оживив тем самым легенду в глазах людей. Это драматическое событие снимает остроту зарождающегося конфликта в сознании Эну. Сама Природа побеждает искушение Эну отвергнуть родство человека и китов – «братьев по крови». Но если разрушительная мысль Эну подтачивает основу живой легенды, то внук его Гиву уже посягает на уничтожение живой Памяти о прошлом, стремясь не только опровергнуть тайну происхождения человека, но и постичь ее через убийство старухи Нау. Следует сказать, что к старости к Гиву вновь возвращается непреодолимое желание познать тайну Нау, и он вновь задает вопрос: «Если попытаться убить тебя – интересно, умрешь ли ты от телесной раны?» Но потом он понимает, что именно этот вопрос ускорил его уход: «И у старого Гиву напоследок даже не осталось сил, чтобы ненавидеть Нау. Он понял, что ему не было хорошо, какие бы почести ему ни воздавались, настоящее сча-

стье у Нау, которая и с виду, и по жизни – обыкновенная старуха. Но старуха, которая знает тайну бессмертия и Великую Любовь» [Рытхэу, 1986, с. 70]. Пытливым умом отличается его внук – Армагиргин, который, в отличие от своего деда, утоляющего всю свою жизнь жажду честолюбия трудом и размышлениями, «брал все с ходу» и был лишен каких-либо мук совести. Он действовал – грубо, жестоко и цинично, даже по отношению к своему родному дедушке: «Гиву выходил из яранги и садился на большой камень… Он сидел, и мимо проходили люди. Они почтительно здоровались со стариком и по привычке просили совета. Подбежал внук – Армагиргин. Он чуть не свалил с камня деда, и громко расхохотался, когда увидел, как тот зашатался и стал хвататься за воздух. “Недобрый ты, – укоризненно сказал ему Гиву. – Разве можно смеяться над слабым и немощным?” “Но это так весело!” – уверял его Армагиргин» [Там же, с. 70]. В конце повести подчеркивается одиночество героя, – автор буквально «выпячивает» индивидуалистские черты героя-одиночки, человека эгоистичного, лишенного трепетно-уважительного и почтительного отношения к окружающему его миру: «Когда берега скрывались в сизой дымке, Армагиргин остановился и огляделся. Он любил вот так, один, выходить в море, чтобы испытать свою силу, ощутить еще раз, как много может сильный человек, вооруженный острым копьем» [Там же, с. 75]. Рытхэу, на наш взгляд, следует в данном эпизоде этическим нормам чукчей – превозмогая трудности, невзирая на риск, преодолеть препятствие, потому что прохождение испытаний и победа способны повысить силу человека, привести его к достижению более глубокого уровня сопричастности к окружающему миру. Но у Юрия Рытхэу очевидна оппозиция фольклору: его герой, почувствовав свою силу, вступает в смертельную конфронтацию с космосом родовой жизни и окружающим миром в целом, тем самым нарушая законы цикличного бытия чукчей.

Цикличность жизни и связь жизни конкретного человека с мифологическим космосом, идея добра, взаимопомощи как сохранения и поддержания жизни, – основополагающие в мировоззрении, этической шкале ценностей чукчей. Идею цикличности жизни, сопряженную с идеей добра в повести воплощает собой Нау. Армагиргин идет дорогой зла и превосходства над другими – путем, который ведет к смерти, лишая возможности возвращения в этот мир после смерти.

Таким образом, «застывшее» время мифа и сказки оказалось измерителем состояния внутренних качеств людей. Миф способствовал проникновению в глубинные смысловые пласты повести, позволяя освоить проблему «человек и природа» с философской глубиной и масштабностью. Рытхэу создает особый, нежели в фольклоре, в частности, в сказке вид катарсиса – сложный, более противоречивый, чем сознание победы добра над злом. Очевидное сказочное начало способствует тому, что повествование не стремится у Юрия Рытхэу к развязке и содержание не исчерпывает себя в финале: «Старая Нау глянула на него горящими глазами и хрипло произнесла: “Если ты сегодня убил своего брата только за то, что он не был похож на тебя, то завтра…”» Нау умолкла, ничего больше не сказав Армагиргину. Утром она тихо ушла сквозь облака… А далеко до самого горизонта, до стыка воды и неба, простиралось огромное пустынное море, и не было на нем ни единого признака жизни, ни одного китового фонтана. Киты ушли» [Там же, с. 86].

Пространственная и временная структура повести подчиняется логике мифологического и сказочного повествования, что позволяет все происходящие события спроецировать на онтологический уровень. Осмысление жизненного быта и бытия через мифологическое прошлое-настоящее актуализирует извечные духовные ценности. В повести Рытхэу мифологическое и сказочное начала позволили аккумулировать мощнейший потенциал нравственности, выступающий в единстве с Памятью человека, рода, этноса, всего человечества.

Для повести Ю. Рытхэу характерна временная многослойность. Так, время мифологическое через образ Нау «живет» в настоящем. Время действия мифа, бытийное время преобладает, становясь медиатором между правременем и настоящим, оттеняя распадающееся единство родовой жизни. Попрание принципа Великой Любви ведет к нестыковке времен – бытийного, мифологического и бытового, к уничтожению Вечности. Потому смерть Вечной женщины Нау неизбежна. Такова позиция писателя, утверждающего гармонию

как тождество Мира, Природы и нравственности человека, тождество как залог продолжения одного в другом, продолжение как тождество вечной жизни. Рытхэу вводит «вертикальное время», которое получает метафорическое воплощение в образе Нау и брата Кита. Через них в повести Рытхэу время уже воспринимается как единое всечеловеческое время.

Пространственно-временная организация сюжетных событий подчинена и отражает пространственно-временные ощущения этноса, ту пространственно-временную перспективу, которая, по словам А. Пошатаевой, «заложена в сознании народа» [Пошатаева, 1989, с. 38]. Сказочное и реальное время в повествовании Ю. Рытхэу связано с поиском героями ответов о смысле принципов Великой Любви.

Характерной деталью произведения стала неопределенность в характеристике пространства («просто тундра около моря») и времени (это происходило тысячу лет назад или в последние 150–200 лет предреволюционной поры). Такая пространственно-временная неопределенность происходящего характерна для сказки. Присутствует в тексте Ю. Рытхэу характерный временной маркер мифа – отнесение действия к мифическим временам. К представлению о мифическом времени и тотемных предках восходит зачин повести: «Это было тогда, когда…» Но зачин повести, указывающий на неопределенное время и место действия, содержит в себе и черты сказки. С одной стороны, это обеспечивает всеобщую значимость и типичность, следовательно, и нравоучительность самих сюжетных событий. С другой – обнажает сам конфликт времен. Таким образом, повесть Ю. Рытхэу есть повествование о распавшемся времени и о необратимости такого распада.

Трансформация исходного сюжета аутентичного мифа, названия, специфика образов, характеров, использование приема говорящих имен, обогащение повествования сказочным началом – все это способствует, на наш взгляд, смещению центра тяжести с повествовательного сюжета и выведению «современной легенды» на более высокий, по сравнению с оригинальным мифологическим текстом, уровень философского обобщения, и позволяет автору выразить свое мироощущение через «чужой» сюжет (т.е. сюжет традиционного чукотского «мифа-сказки).

Итак, повесть Ю. Рытхэу – пример того, как национальный автор тяготеет к традиционным сюжетам и темам, но одновременно преодолевает их границы и выходит к широкомасштабному художественному исследованию глобальных проблем современности – человек и история, человек и природа, война и мир. У Ю. Рытхэу приемы сюжетостроения, характерные для эпического фольклора чукчей, претерпевают значительную трансформацию. В основе повести Ю. Рытхэу «Когда киты уходят» лежит этиологический чукотский миф, который в авторском тексте трансформировался в сказку. В первой части повествования создается мифологизированный образ Нау, тогда как во второй, следуя эпической традиции палеоазиатских народов, у героини статус «снижается» до обыденного. В содержании второй части «современной легенды», где изображено духовное отступничество и физическое отстранение от традиций потомков Нау и Рэу, мы нашли смысловые переклички с палеоазиатским мифологическим эпосом о Вороне: он из своего тела «творит живое» (своих дочерей, в частности), но ему оно уже не принадлежит, то есть он творит мир, который неизбежно должен отделиться от своего творца. Анализ текста также позволил сделать вывод об использовании Рытхэу инициационных мотивов для выявления сущностного в характеристике отдельных персонажей: он использует ситуацию инициации, встречающуюся в мифах, – «переход границы» человек / животное. Таким образом, миф и сказка в повести «Когда киты уходят» несут семантическую и структурирующую функции. Мифопоэтика повлияла на сюжетное построение повести, образную систему, трансформируемые логикой чукотского «мифа-сказки». Установочная ориентация автора на мифосюжет и сказочность способствовала расширению жанровых возможностей не только чукотской прозы, но и в целом литератур малочисленных народов.

Литература

Веселовский А. Собрание сочинений. Статьи о сказке. – Л.; М., 1938. – Т. 6. – 145 с.

Власенко А. Юрий Рытхэу. Литературный портрет. – М.: Советская Россия, 1988. – 158 с.

Дьяконов М. Введение // Мифологии Древнего мира. – М.: Наука, 1977. – С. 7–34.

Мансурова А. Изучение повести-притчи Ю. Рытхэу «Когда киты уходят» на уроках внеклассного чтения в старших классах // Просвещение на Крайнем Севере. – Л.: Просвещение, 1990. Вып. 45. – С. 21–28.

Мелетинский Е. Миф и сказка // Избранные статьи. Воспоминания. – М.: РГГУ, 1998. – 571 с.

Николаев К. Голоса новой Чукотки: литература народностей Крайнего Северо-Востока. – Магадан: Книжное издательство, 1980. – 224 с.

Николаев К. Юрий Рытхэу. – М.: Современник, 1988. – 79 с.

Осмоловская И. Путь к писателю. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1978. – 224 с.

Пошатаева А. Литературы народов Севера. – М.: Наука, 1988. – 168 с.

Пропп В. Морфология сказки. – М., 1995. – 512 с.

Роговер Е.С., Колупаева М.В. Творчество Юрия Рытхэу. – СПб.: Шатон, 2005. – 200 с.

Рытхэу Ю. Когда киты уходят. – Л.: Современник, 1977. – 336 с.

Рытхэу Ю. Когда киты уходят // Под радугой Севера. – М.: Современник, 1986. – С. 12–86.

Yu.G. Khazankovich

Yu. Rytkheu “When the whales leave”: from myth to fairy tale

The article discusses the story of Yu. Rytkheu “When the whales leave.” The result of the study is the conclusion that the author not only interprets and transforms the mythological story common in Chukchi folklore about the marriage of a man and a whale, but creates a neo-mythological story, its own “myth-tale”, saturating it with a realistic rethinking of traditional motifs and filling traditional images with psychological content not inherent in them. The story of Yu. Rytkheu is considered in the context of the works of V. Astafiev and V. Rasputin of the 1960-1980s, tending to a natural philosophical understanding of reality. An analysis of the story by Yu. Rytkheu led to the conclusion that the content of the "myth-fairy tale" is based on the analogy between its content and the phenomena of modern reality. Turning to the ontological foundations of the traditional Chukchi "myth-tale" allowed Yu. Rytkheu to expand the framework of the traditional story, scale the problems and conflict. The myth and fairy tale in the story “When the whales leave” carry a semantic and structuring function. The modified genre form, to which Rytkheu’s work can be attributed and which combines myth, fairy tale, parable and the story itself, made it possible to organically include the traditional mythological plot in the work of art and recreate the universal model of the world, transforming the problems of modernity into eternal status.

Keywords: Chukchi culture, Chukchi literature, Chukchi prose, Chukchi story, Yuri Rytkheu, the story "When the whales leave," myth-tale, Chukchi tale, Chukchi myth, modified genre form

А.С. Жулева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.03.28.15
УДК 821.511.2

Мифологемы в ненецкой поэзии

Статья посвящена выявлению и анализу функций мифологем в ненецкой поэзии, раскрытию специфики мировидения северного народа. В статье подчеркивается влияние на творчество поэтов ненецких мифов и фольклора. Базовым для исследования является понятие «мифологема» как парадигма мифопоэтичного образа, позволяющая выделить те образы-символы и мотивы, которые являются концептуальными. В статье определены истоки мифологического и выявлена роль традиционных мифологем в произведениях ненецких поэтов. Наблюдение над трансформацией мифологем в ненецкой поэзии позволило сделать вывод о присутствии в их развитии бессознательно-символического аспекта. Антро-

© *Жулева А.С., 2019*

поморфный и мифопоэтический подходы позволили раскрыть семиотику мифологем *земля* (тундра) и *стихия* (ветер). Архетип Матери-Тундры в статье исследуется как слуховой и зрительный образ. Мифологическое сознание поэта не отделяет собственную личность от одушевленной природы, которую он воспринимает как порождение, дитя Матери-Тундры. Ветер – универсальный архетипический образ, который в ненецкой поэзии предстает как таинственная стихия, творящая для человека добро и зло, и это уходит корнями в восприятие ветра северянами как мистической сущности. В ненецкой поэзии мифологема ветра воплощена метафорой, наполняющей произведения огромной первозданной поэзией человеческого духа, мужества и надежды. Выявлено своеобразие логики восприятия отношений в творчестве ненецких поэтов: не от метафоры к символу-образу, а от мифологемы к символу. Проведенное исследование позволило сделать заключение, что миф как культурная данность существует в сознании ненецких поэтов, они не творят мифы целенаправленно, а погружаются в миф стихийно.

Ключевые слова: ненцы, ненецкая поэзия, мифопоэтика, мифологемы, мифологема ветра, мифологема тундры, мифологемы матери, семантика, архетипические образы, мифологическое мышление

Мифологемы в художественной картине мира ненецких поэтов представляют собой естественное отражение традиционных мировоззренческих установок этноса, способствуют воссозданию цельной мифопоэтической модели мира, поскольку отражают живой облик времени. Мифологема представляет собой индивидуально построенный по основам мифа образ, и как часть универсума способна вобрать в себя и отразить весь универсум [Лехтисало, 1998, с. 225]. Ю.М. Лотман, З.Г. Минц и Е.М. Мелетинский в энциклопедической статье «Литература и мифы» позиционируют мифологему как некий знак-заместитель целостной ситуации либо сюжета и выделяют различный набор мифологем. Эти ученые считали, что для описания семантики мифопоэтической модели мира основным способом становится постижение системы мифологем и бинарных оппозиций, охватывающей структуру пространства (земля-небо, верх-низ), времени (день-ночь), оппозиции социального и культурного ряда (жизнь-смерть, свой-чужой)» [Лотман, Минц, Мелетинский, 1991; Мелетинский, 1978].

В процессе анализа ненецкой поэзии за основу нами была взята мифологема как всесторонняя парадигма мифопоэтичного образа, позволяющая выделить те образы-символы и мотивы, которые являются концептуальными. Осуществлена попытка определения мифологических истоков и роли традиционных образов мифологем в произведениях ненецких поэтов, пронизанных мифологемами, которые можно назвать образами-символами. Это и лейтмотивы, и образы, и темы, и скрепы сюжетной конструкции. В них отражен национально-эстетический опыт народа. Взаимодействие образов народных представлений культуры и современных представлений является одной из особенностей художественного метода ненецких поэтов. Используя структурно-семантические особенности мифологического дискурса, они обращаются и к генетической памяти, и к традиционным вопросам мировидения и бытия.

Художественное сознание ненецких поэтов, как и творцов литератур других народов Севера, развивалось под влиянием мифов и фольклора, о чем писали исследователи А.В. Пошатаева и Ю.Г. Хазанкович [2009]. Рассматривая стадиально-разноуровневую специфику мифологии и фольклора народов циркумполярной зоны, особенности функционирования фольклорно-эпической традиции в их литературах, Ю.Г. Хазанкович отмечает: «Писатели-северяне через фольклор как бы “считывают” основные признаки “поэтических” произведений своего народа, следуя им затем, интуитивно или сознательно, в своих авторских произведениях – в жанровой и сюжетно-образной структурах» [Хазанкович, 2009, с. 23].

Опираясь на постепенно формирующиеся позиции «когнитивного литературоведения» [Cave, 2016], связывающего будущее литературной науки с углублением антропологического подхода и рассматривающего литературу как дискурс, коммуникативный обмен, диалог, следует подчеркнуть актуальность приближения дорефлексивного и рефлексивного опыта, мы попытались в процессе контекстного анализа произведений определить значимость воздействия мифологического сознания на творчество ненецких поэтов, отве-

тить на вопрос, в какой степени мифомышление авторов сохраняет древнейшие формы восприятия мира в их синкретизме, отождествляет микро- и макрокосм, несет в себе идею циклического возрождения. Среди значительного числа мифологем в ненецкой поэзии мы особо выделяем мифологему земли (тундры) и мифологему стихий (в частности, ветра). Поэтические воззрения на мир природы у ненцев, наблюдения над реальными свойствами природных явлений нашли отражение в фольклорных первообразах земли, отчасти трансформировались в ненецкой литературе, однако традиционное представление о земле как о матери осталось неизменным.

Образ матери, рождающей людей и все силы природы, – самый древний мифологический образ. Великая Праматерь стала культом, которому поклонялись, поскольку процесс рождения жизни был перенесен от рождения человека и природы на Вселенную. Мать-Земля ассоциировалась в сознании человека с прочностью и надежностью, с той хтонической мощью, которую она передает своим потомкам. Первообраз Матери-Тундры нуминозно действует на сознательную установку ненецких поэтов, становится объектом поклонения и служения ей, источником мудрости, этноценностей, которые отражены в стихотворениях и поэмах Леонида Лапцуя, Василия Ледкова, Прокопия Явтысыя, написанных на ненецком языке и переведенных на русский, и Алексея Пичкова, созданных на русском языке.

Мистическую Женщину-Тундру Л. Лапцуй называет «Ямала доброю душой». Размышляя о легендарной Женщине Ямала, о ее особой сверхъестественной силе, поддерживающей ненцев в экстремальных ситуациях, о чем не раз слышал он от охотников и пастухов, поэт пытается увидеть и услышать «черты ее мудрые, косы в пороше серебряной», чтобы «разгадать ее сердца поэзию». В окружающей природе, в журчании воды советует автор попытаться увидеть и услышать Женщину-Тундру. Для этого надо быть более зорким и внимательным, уметь не только смотреть, но и видеть, не только слушать, но и слышать.

Свет Полярной звезды, которую ненцы называют «матерью всех звезд», автор соотносит с сиянием глаз фантастической Женщины Ямала. И считает, что не напрасно охотники и оленеводы, отправляясь в путь, не забывали «на сугроб подталый» отсыпать табачку для своей покровительницы.

Яркая неподвижная точка в центре Северного звездного полушария в созвездии Малой Медведицы символизировала у ненцев постоянство, была почитаема как высшая точка мистической оси, связывающей естественные и сверхъестественные силы, оказывала, по их мнению, поддержку человеку. Поэт наделяет мистическую Женщину космической властью, утверждая, что этот мир ей тоже подвластен.

В поэме «Женщина Ямала» Лапцуй отождествляет появление лунного света, путеводной звезды в темную ночь с ее помощью, которую она оказывает отчаявшемуся путнику*: Ты зовешь, зовешь ее на помощь // В час, когда подмоги нет иной // И невесть с чего слепая полночь / Прозревает доброю луной // И пурга как будто приустала, / Ярче путеводный луч звезды… // Может, это Женщина Ямала / Вызволяет сына из беды* [Лапцуй, 1977, с. 87].

В его стихотворении «Волна» лирический герой ведет диалог с девушкой-волной, которая влечет его с детства, манит за собой, но он колеблется: то устремляется душою за своей любовью, то возвращается, потому что сильнее для него оказывается зов тундры «с материнскою тоской».

Следует подчеркнуть, что образ матери в ненецкой поэзии обобщен не столько в реально-жизненном аспекте, сколько спроецирован на первообраз, придающий определенный мифологический фон и наделенный авторитетом, некой нуменозностью – ослепляющим влечением.

Хтонический тип матери и образ реальной земной матери имеют явно выраженный символический характер, идеализируют ее. Идеализация есть, по мнению Юнга, скрытый амулет [Юнг, 1998, с. 156]. Идеализируют там, где нужно изгнать страх. Бессознательное и магическое влияние на возникновение страха оказывают, например, появляющиеся угрозы потери истока жизненных сил, полученных от матери еще при рождении. Идеализация матери свойственна большинству ненецких поэтов – и Л. Лапцую, и В. Ледкову, и П. Явтысыю, и Юганпелику.

Эмоциональное взаимодействие с Матерью-Тундрой соответствует отношениям матери и сына. Так, В. Ледков в стихотворении «Нить раскаленная заката…» высоко оцени-

вает роль Матери-Тундры в его мужании и росте, лирический герой благодарит Тундру за проявленную заботу: «Я, словно клюквинка-кровинка, / Взращен тобою на корню». Как благодарный сын, он находит для нее добрые слова: «Спи, тундра. Я тебе, усталой, / Наворожу цветные сны…//», обещает расправиться с трудностями: «Не бойся туч! Я их лавину / Рукой сыновней разгоню…» [Ледков, 1980, с. 40].

Ледков чувствует свою ответственность за сохранность природы в тундре, за своё невнимание к ней временами, и кается: «Перед этой землей на колени я готов как пред матерью встать…» («Словно звездное небо…») [Ледков, 1980, с. 15].

Успокаивающее воздействие общения с тундрой, ее своеобразную дидактическую значимость описывает П. Явтысый в стихотворении «Пепел чумовища»: «Тундра меня научила смывать / Снегом нетронутым мрачные думы, / Так отчищала золой моя мать / Медный котел – отражались в нем чумы.» [Явтысый, 1996, с. 17].

Архетип Матери-Тундры предстает в творчестве ненецкого поэта П. Явтысыя как слуховой, зрительный и мыслящий образ. Мифологическое сознание поэта не отделяет собственную личность от одушевленной природы, которую он воспринимает как порождение и дитя Матери-Тундры. В стихотворении «Я тундры слушаю шаги…» все сущее в природе, в том числе и деяния человека, оценено, с одной стороны, оживленной Матерью-Тундрой, шагающей незримо, а с другой – автором, ее поклонником и защитником. Прекрасное и безобразное, доброе и злое – эти контрастные явления – метафорические составляющие архетипического образа Матери-Тундры. Трепетны шаги тундры ранней весной, поэт называет их «звонкими», поскольку связывает их с пробуждением природы и появлением надежд на выживание. Летней порой тундра ступает то «нежными», «как зори и цветенье ивовых ветвей», шагами, то «гордыми», как кручи берегов, чье отраженье «достает до солнца», то «чистыми, как росы». Шаги тундры поэт сравнивает с тем, что извечно вызывает в душах северян нежность, радость, душевное спокойствие и любовь к окружающему миру.

Безобразное и злое ассоциируется в сознании поэта с зимней непогодой и коварством людей, а также с реакцией Матери-Тундры на нарушение завета беречь природу. Так, в пору жестокой пурги, когда человек прячется в чуме или снежной норе, шаги тундры кажутся ему «яростными». «Хлесткими» шагами ступает тундра в ответ на «лязгнувший капкан или беспощадный выстрел браконьера». Браконьерство издревле – табу для ненцев, строго исполнявших завет предков-охотников – не стрелять птиц во время выведения птенцов, не убивать зверей и птиц больше, чем необходимо для выживания.

Постоянно возрождая в памяти хтонический тип матери, Л. Лапцуй приписывает ей космическую силу, умение общаться со звездами. В стихотворении «Где ты рожден?» он пишет о своей вере в то, что *«Звезда в ночи прозрачна и тиха. Звезде, наверно, мама так велела, / Следила зорким глазом пастуха, / Где я ходил и что я в жизни делал //» [Лапцуй, 1982, с. 116].*

Поэт наделяет мать способностью понимать язык окружающей природы: именно молитвы матери о спасении детей, обращенные к воде, помогли, по его мнению, спастись от наводнения в Обской губе, когда вся семья оказалась на островке («На островке»).

Мать для поэта – нечто, имеющее явно выраженный символический характер. Она – источник света и счастья, поскольку разделила между всеми детьми перед их уходом из чума, когда они выросли, свой уголек, который «в сердце тлел, забившись в самый темный уголок». Этот ключ – уголек – стал «заветным ключом от счастья», светил им, помогал идти по жизни («Ключ»).

Мать – молчаливая праоснова возвращений к родному очагу и поискам пристанища на чужбине, т.е. основа всяческого начала и конца. Мать – это материнская любовь, это личное переживание, глубокая тайна чувств. «О маме думы в час, когда они – порой прозренью мудрому сродни» (П. Явтысый). Благодать сердечного тепла каждой женщины заложена, по мнению П. Явтысыя, вместе с лаской материнских глаз при рождении, поэтому он утверждал истину «Женщина – владычица тепла».

Размышления о матери, о великодушной Женщине Ямала, о современницах наполнены пиететом к ним, гиперболизированным некрасовским восхищением. Лапцуй склоняет перед женщиной голову и высказывает предположение, что в будущем «*в белом полярном просто-*

ре сложат прижизненный памятник сильной и мудрой Женщине нашей, чтоб высился вечно над тундрой!» [Лапцуй, 1977, с. 100].

Суровая северная природа для северян, мир «тревог и битв», где постоянно разворачивается борьба за выживание, порождала свои специфические символы. Так, *ветер* как необузданная, космическая стихия, зачастую подвергающая северян безжалостным испытаниям, издревле порождал в душах тревожные картины, драматические образы, запечатленные в фольклоре и литературе. Образ ветра из мифологической реальности перекочевал в литературу, вызывая трансперсональные переживания, открывая новые терапевтические возможности прамыслей и праобразов.

Могучий ветер – универсальный архетипический образ – является воплощением сил проявления разнообразия и богатства жизни, космической и биологической энергии. Как таинственная стихия, творящая для человека добро и зло, ветер воспринимался северянами одухотворенной мистической сущностью. В литературах этот первообраз воплощен метафорой, наполняющей произведения огромной первозданной поэзией человеческого духа, мужества и надежды.

Искусно воплощая, вписывая в ткань мифологему ветра, в стихотворении «Кладбище тайн» ненецкий поэт Л. Лапцуй представляет читателю полные ужаса картины гибели зверобоев из-за сильных ветров в Карском море. Зверобой призывал на помощь божество Ямала, «но, наверное, буран заглушал его слова». Ненецкие поэты и писатели немало представили разнообразных сцен борьбы со стихией ветра. Они проникнуты практическими советами, как выжить в метель и стужу, как спасти себя путнику, которого застала пурга.

Ветер в восприятии поэтов – одушевленная сущность, как и вся окружающая природа в разные времена года, и сами времена года. В стихах ненца А. Пичкова ветер многолик, несёт как зло, так и добро. Вот перед читателем суровый, своенравный, грозный ветер: *Стреляет осень из тугого лука – / Летит стрела, и завывает вьюга, / Вьет свои веревки-петли вьюга, и летит с ветрами низко небо / Чтоб дождем обрушиться к утру. // Аркан набросив на туманы, / Тянул их ветер своенравный, / Ветер нож свой об осоку точит* [Пичков, 1984].

В других стихах под влиянием радостного (после удачной охоты) или мечтательного настроения лирический герой видит на небе «ветров голубых карусель», ловит ветер «жаркой щекою».

Не бояться буйного ветра, морского шторма желает испытавший много невзгод и закаленный опытом герой А. Пичкова, поскольку в борьбе со стихией ветра человек закаляется: *И ветру не под силу / Согнуть меня / И испугать меня. / Ветра еще ни разу / Не гасили / В моей душе зажженного огня («Ветра, ветра...»)* [Пичков, 1984, с. 34].

В стихотворении «Над землею» Л. Лапцуя ветер предстает хозяином, который устанавливает порядки на земле: *Над тундрою северный ветер громады // Кочующих туч подгоняет, как стадо, // Сбивает их кучами, бешено воя, // И осень ведет на узде за собой //* [Лапцуй, 1982, с.148].

О тесных и многообразных по своему характеру отношениях ненцев с ветром узнаем мы из стихотворения Л. Лапцуя «Ветер-волшебник», которое начинается со слов: *Не ты ли, ветер, привык от века / Во все людские дела мешаться? / И потому величают люди / Тебя учителем и судьею //* [Лапцуй, 1982, с. 130]. Ветер наказывает грозовыми тучами и бездорожьем неразумных, злых людей. В шуме ветра можно услышать пророчество, потому и обращается лирический герой к ветру с просьбой проторить, очистить дорогу в его будущее.

Осмысление трансформации мифологем в ненецкой поэзии убеждает в присутствии бессознательно-символического аспекта в их развитии. Миф как культурная данность существует в сознании ненецких поэтов, они не творят мифы целенаправленно. Они погружаются в миф стихийно. Образы-символы изначально включают в себя все богатство человеческих отношений и мифологических тем. Логика восприятия отношений в творчестве ненецких поэтов своеобразна: не от метафоры к символу-образу, а от мифологемы к символу. Благодаря мифологемам реконструируются фольклорный и мифологический слои культуры.

Мифопоэтический подход позволяет адекватно воспринять и глубже вникнуть в суть самобытных, этнически ярко окрашенных произведений ненецких поэтов, дает возможность глубже понять личность творцов, в со-

знании которых мифы живы благодаря укоренившимся и бытующим в той или иной степени активности традициям и обычаям, ритуалам, а также фольклору.

Литература

Лапцуй Л.В. На севере – утро. Стихи и поэма. – М.: Советский писатель, 1977. – 102 с.

Лапцуй Л.В. В краю оленьих троп. – Л.: Художественная литература, 1982. – 192 с.

Ледков В.Н. Штрихи. Стихи / пер. с ненецкого.– М.: Современник, 1980. – 141 с.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). – Томск: Изд-во Томского университета, 1998. – 136 с.

Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский Е.М. Литература и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т.1. – С. 225.

Мелетинский Е.М. Миф и эпос у народов Северной Азии // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: матер. Всесоюзной конф. фольклористов. – Якутск: Як. Фил. СО АН СССР, 1978. – С. 15–19.

Пичков А.И. Родные напевы. Стихи. – Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1984. – 48 с.

Пошатаева А.В. Литературы народов Севера (Истоки. Становление. Развитие). – М.: Наука, 1988. – 168 с.

Хазанкович Ю.Г. Фольклорно-эпические традиции в прозе малочисленных народов Севера: – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2009. – 129 с.

Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – Москва: АСТ; Назрань: Олимп, 1998. – 477 с.

Явтысый П.А. Взойдет росток души. Стихотворения / пер. с ненецкого В. Гордеева. – Нарьян-Мар: НОИУУ, 1996. – 89 с.

Cave T. Thinking with Literature: Towards a Cognitive Criticism. – N.Y.: OxfordUniversity Press, 2016. – 224 p.

A.S. Zhuleva

Mythologems in Nenets poetry

The article is devoted to the identification and analysis of the functions of myths in Nenets poetry, the disclosure of the specifics of the worldview of the northern people. The article emphasizes the influence on the work of poets of the Nenets myths and folklore. The basic concept for the study is the concept of "mythologem" as a paradigm of a mythopoetic image, which makes it possible to single out those symbolic images and motifs that are conceptual. The article identifies the origins of the mythological and reveals the role of traditional mythologies in the works of Nenets poets. Observation of the transformation of mythologies in Nenets poetry led to the conclusion about the presence of an unconsciously symbolic aspect in their development. Anthropomorphic and mythopoetic approaches have revealed the semiotics of the earth (tundra) and the elements (wind) by mythologists. The archetype of Mother Tundra in the article is studied as an auditory and visual image. The mythological consciousness of the poet does not separate his own personality from the animate nature, which he perceives as a creature, a child of the Mother Tundra. The wind is a universal archetypal image that appears in Nenets poetry as a mysterious element that creates good and evil for a person, and this is rooted in the perception of the wind by northerners as a mystical entity. In Nenets poetry, the mythologem of the wind is embodied in a metaphor that fills the works with a huge pristine poetry of the human spirit, courage and hope. The originality of the logic of perception of relationships in the work of Nenets poets is revealed: not from a metaphor to a symbol-image, but from a mythologem to a symbol. The study allowed us to conclude that the myth as a cultural reality exists in the minds of the Nenets poets, they do not create myths purposefully, but are immersed in the myth spontaneously.

Keywords: Nenets, Nenets poetry, mythopoetics, mythologems, wind mythologem, tundra mythologem, mother mythologem, semantics, archetypal images, mythological thinking

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеева Сардаана Анатольевна – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, alexeeva_sar@mail.ru

Аммосова Ия Васильевна – м.н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, ammosova.iya@bk.ru

Варавина Галина Николаевна – к.и.н., н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, varavina1982@mail.ru

Васильева Надежда Матвеевна – к.ф.н., н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, tnm69@mail.ru

Васильев Валерий Егорович – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, valera305@mail.ru

Давыдова Елена Андреевна – к.и.н., н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург, Elenav0202@gmail.com

Данилова Наталия Ксенофонтовна – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, dan_nataliksen@mail.ru

Жукова Людмила Николаевна – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, zjukova@mail.ru

Жулева Альбина Сергеевна – к.пед.н., с.н.с. отдела литератур народов России и СНГ Института мировой литературы им. А.М. Горького, г. Москва, albina.zhulewa@yandex.ru

Кудубаева Сауле Альжановна – к.т.н., доцент кафедры «Информатика и информационная безопасность» Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, saule.kudubayeva@gmail.com

Ниязова Розамгуль Сериковна – к.т.н., доцент кафедры «Информатика и информационная безопасность» факультета «Информационные технологии» Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, rozamgul@List.ru.

Мельничук Ольга Алексеевна – д.ф.н., директор Института зарубежной филологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск, madrid03@mail.ru

Разахова Бибигуль Шамшановна – к.т.н., доцент кафедры «Информатика и информационная безопасность» Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, utalina@mail.ru

Семенов Николай Андреевич – студент магистратуры 2-го курса по специальности «История древнего Ирана» Института литературы и гуманитарных наук Тегеранского университета, г. Тегеран, Иран, kuchaaai@gmail.com

Сулейманов Александр Альбертович – к.и.н., с.н.с. отдела истории и этносоциологии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, alexas1306@mail.ru

Туребаева Рахила Даулбековна – к.т.н., доцент кафедры «Информатика и информационная безопасность» Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, 58stud@mail.ru

Ушницкий Василий Васильевич – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, г. Якутск, voma@mail.ru

Хазанкович Юлия Геннадьевна – д.ф.н., профессор филологического факультета СВФУ им. М.К. Аммосова, г. Якутск, hazanKovich33@mail.ru

Шарипбай Алтынбек Амирович – директор НИИ «Искусственный интеллект» Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, sharalt@mail.ru

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Alekseeva Sardaana Anatolyevna – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, alexeeva_sar@mail.ru

Ammosova Iya Vasilievna – Junior Researcher of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, ammosova.iya@bk.ru

Varavina Galina Nikolaevna – Candidate of Historical Sciences, Research Fellow of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, varavina1982@mail.ru

Vasilyeva Nadezhda Matveevna – Candidate of Philological Sciences, Research Fellow of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, tnm69@mail.ru

Vasilyev Valery Egorovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, valera305@mail.ru

Davydova Elena Andreevna – Candidate of Historical Sciences, Research Fellow of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, Elenav0202@gmail.com

Danilova Nataliya Ksenofontovna – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, dan_nataliksen@mail.ru

Zhukova Lyudmila Nikolaevna – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, zjukova@mail.ru

Zhuleva Albina Sergeevna – Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Researcher of the Department of the Literature of the peoples of Russia and CIS, Gorky Institute of World Literature, Moscow, albina.zhulewa@yandex.ru

Kudubaeva Saule Alzhanovna – Candidate of Technical Sciences, Associate Professor of the Department "Informatics and Information Security", L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan, saule.kudubayeva@gmail.com

Niyazova Rosamgul Serikovna – Candidate of Technical Sciences, Associate Professor of the Department "Informatics and Information Security", L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan, rozamgul@List.ru.

Melnichuk Olga Alexeevna – Doctor of Philological Sciences, director of the Institute of Foreign Philology and Regional Studies, Yakutsk, madrid03@mail.ru

Razakhova Bibigul Shamshanovna – Candidate of Technical Sciences, Associate Professor of the Department "Informatics and Information Security", L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan, utalina@mail.ru

Semenov Nikolai Andreevich – 2nd year Master's student majoring in "History of Ancient Iran" of the Institute of Literature and Humanities of Tehran University, Teheran, Iran, kuchaaai@gmail.com

Suleymanov Aleksandr Albertovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of History and Ethnosociology of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, alexas1306@mail.ru

Turebaeva Rakhila Daulbekovna – Candidate of Technical Sciences, Associate Professor of the Department "Informatics and Information Security", L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan, 58stud@mail.ru

Ushnitsky Vasiliy Vasilievich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, voma@mail.ru

Khazankovich Yulia Gennadievna – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Philogical Faculty, M.K. Ammosov North-Easter Federal University, hazanKovich33@mail.ru

Sharipbai Altynbek Amirovich – Director of the Scientific Research Institute “Artificial Intelligence”, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Kazakhstan, sharalt@mail.ru

Требования к оформлению статей, представляемых в редакцию журнала «Северо-Восточный гуманитарный вестник»

В журнале публикуются статьи, содержащие результаты фундаментальных и прикладных исследований в области языков, истории и культуры коренных народов Северной Азии, в том числе, работы компаративного характера. К публикации принимаются статьи на русском или английском языках. Статьи должны содержать не опубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения. Обзорные статьи к печати не принимаются. Не принимаются к печати работы, представленные или принятые для публикации в другие печатные издания или электронные средства массовой информации.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять 12–24 страницы (20000–40000 знаков). Статьи большего или меньшего объема принимаются по согласованию с редакцией. Статьи должны быть хорошо отредактированы и тщательно проверены.

Рукопись должна быть напечатана на отдельных листах формата А4 через 1,5 интервала (шрифт Times New Roman или Times Sakha, размер – 14) с полями: снизу, сверху и слева – 2 см, справа – 1,5 см. Переносы, автоформат и табуляция в статьях не допускаются.

Аннотация статьи на английском и русском языках (не менее 150 слов). В конце аннотации – от 5 до 10 ключевых слов. Аннотация не должна содержать ссылок на разделы, формулы, рисунки, номера цитируемой литературы. Она должна отражать, в первую очередь, главные результаты работы, а не являться формальным описанием статьи, т.е. быть краткой, но содержательной. Рекомендуется, чтобы аннотация на английском языке представляла основное содержание статьи, при этом не состояла только из общих слов и не являлась калькой русскоязычной аннотации. В заголовке аннотации сначала даются инициалы и фамилия(и) автора(ов), затем название статьи.

Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах без предварительной расшифровки не допускаются. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами, без знака № (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала; содержание таблиц не должно дублировать текст.

Таблицы следует набирать в книжном формате, шрифтом Times New Roman размером не более 10 и не менее 8. Объем таблицы не должен превышать одной страницы (вместе с заголовком, возможными сносками и примечаниями).

Рисунки следует оформлять в программе Photoshop или файлами с расширением jpg. Фотографии должны быть в оригинале хорошего качества. Разрешение изображения на цифровых и отсканированных фотографиях должно быть не менее 300 dpi.

Подрисуночные подписи не должны входить в рисунок. Их набирают отдельным списком с указанием номера рисунка.

Литература и источники, использованные при написании статьи, приводятся после текста отдельным списком в алфавитном порядке. Ссылка на литературу в тексте должна даваться в квадратных скобках на название работы или на фамилию автора и год издания с указанием конкретной страницы, если приводится цитата [Иванов, 1991, с. 3]. Если авторов с одинаковой фамилией несколько, в скобках приводятся и инициалы. Если использовано несколько работ одного автора, изданных в один и тот же год, при ссылке в тексте и списке около года ставится буква: Петров, 1996а,б.

Авторам после текста необходимо указать следующие сведения: фамилию, имя, отчество, почтовый и электронный адреса (для переписки), место работы, занимаемую должность, ученую степень, ученое звание, номер телефона (служебный, домашний или сотовый).

Редакция оставляет за собой право вносить изменения, не искажающие основные положения статьи.

Перед названием статьи указывается индекс УДК.

Статьи, поступающие в редакцию, проходят проверку на антиплагиат (допускается наличие корректно оформленных заимствований в размерах, не превышающих 30% от общего объема рукописи), рецензируются и по решению редколлегии утверждаются к печати. Оригиналы статей авторам не возвращаются.

Рукописи следует отправлять на электронный адрес редакции: **svgv2010@mail.ru** или предоставлять в печатном виде по адресу: 677027, г. Якутск, ул. Петровского, 1, каб. 301. Тел. 8(4112) 35-49-96.

Для заметок

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-766367 от 02 сентября 2019 г.

Адрес издателя и редакции
677027, г. Якутск, ул. Петровского, 1
Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.
Электронный адрес издателя, редакции и редколлегии: igi@ysn.ru; svgv2010@mail.ru

Подписано в печать 10.09.2019. Дата выхода в свет 25.09.2019.
Формат 60x90 $^{1}/_{8}$. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. п.л.16,0. Уч.-изд. л. 13,68. Тираж 300 экз. Цена свободная.

Отпечатано в типографии ИГИиПМНС СО РАН
677006, г. Якутск, ул. Сосновая, 4, тел. 35–68–69