



NORTH-EASTERN JOURNAL OF HUMANITIES

Scientific journal
Periodical
Published quarterly
2019, № 4 (29)

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).

СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Периодическое издание
Выходит четыре раза в год
2019, № 4 (29)

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).

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 *U.G. Khazankovich*

Editors: *M.V. Khorchoeva*
English text: *O.N. Kochmar*
Page-proofs: *A.N. Stepanova*

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); *Кароли 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 *Ю.Г. Хазанкович*

Редактор: *М.В. Хорчоева*
Английский текст: *О.Н. Кочмар*
Верстка: *А.Н. Степанова*

СОДЕРЖАНИЕ

История и археология

<i>Васильев В.Е.</i> Ритуальные комплексы саха в свете эволюции шаманских жертвоприношений	8
<i>Алексеева С.А.</i> Коммуникативные практики тунгусов в контексте повседневной жизнедеятельности	15
<i>Варавина Г.Н.</i> Календарная культура эвенов: ментальная картина и ритуально-мифологический практикум (в рамках геопроостранственной теории)	22
<i>Николаев Д.А.</i> Из истории торговли мамонтовой костью в Якутии (XIX – нач. XX в.)	35
<i>Алексеев М.С.</i> Влияние Ленских золотых приисков на социально-экономическое положение Якутской области во второй половине XIX в.	39
<i>Измайлов И.Л.</i> Происхождение и начальный этап этнокультурной истории тюркских народов (к постановке проблемы)	47
<i>Бурнашева Н.И.</i> Сельское хозяйство Якутии в условиях перехода к мобилизационной военной экономике (1941–1943 гг.)	63
<i>Сулейманов А.А.</i> Экспедиции Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР в арктические районы Якутии (70-е – нач. 90-х гг. XX в.)	70
<i>Баишева С.М.</i> Прикладные научные исследования устойчивого развития Арктики и Севера	78

Языкознание

<i>Готовцева Л.М.</i> Вариантность и синонимия фразеологических единиц якутского языка (на материале повести П.А. Ойунского «Кудангса Великий»)	84
<i>Иванова И.Б.</i> Система нумеративов в якутском языке (функционально-семантический аспект)	89
<i>Стручков К.Н.</i> Функционирование якутских заимствований в языке эвенов (социолингвистический аспект)	95
<i>Иванова Н.И.</i> Функциональный статус русского языка в Республике Саха (Якутия)	101

Литературоведение и фольклористика

<i>Ноева (Карманова) С.Е.</i> Архетип тени в якутской прозе конца XX в.	107
<i>Артыкбаев Ж.О.</i> Образ родоначальника Хаптагай батыра в устной традиции и генеалогических рассказах казахов и саха	112
<i>Исакова С.А.</i> Культура и литература народов Севера: стратегии сохранения и развития (на примере творчества Е. Айпина)	119
<i>Дьяконова В.Е.</i> Легендарно-мифологические и фольклорные инструменты народа саха в текстах героического эпоса олонхо	125
Сведения об авторах	131
Требования к оформлению статей, представляемых в редакцию журнала «Северо-Восточный гуманитарный вестник»	134

CONTENTS

History and Archaeology

<i>Vasiliev V.E.</i> Sakha Ritual Complexes in the Light of the Evolution of Shamanic Sacrifices	8
<i>Alekseeva S.A.</i> Tungus Communicative Practices in the Context of Everyday Life: Etiquette, Culture of Behavior, Identity	15
<i>Varavina G.N.</i> Calendar Culture of Evens in Context Geo-Cultural Landscape of the North	22
<i>Nikolaev D.A.</i> The History of the Mammoth Bone Trade in Yakutia (in the XIX – early XX Centuries)	35
<i>Alekseev M.S.</i> The Influence of Lena Gold Mines on the Economic Situation of the Yakutsk Region in the Second Half of the XIX Century	39
<i>Izmailov I.L.</i> The Origin and Initial Stage of Ethnic and Cultural History of the Turkic Peoples (presentation of the problem)	47
<i>Burnasheva N.I.</i> Agriculture of Yakutia in the Conditions of Transition to the Mobilization Military Economy (1941–1943)	63
<i>Suleymanov A.A.</i> Expeditions to the Arctic Regions of Yakutia of the Institute of Anthropology and Ethnography, Leningrad Branch of the USSR Academy of Sciences in the 70 – early 90 of the XX Century	70
<i>Baisheva S.M.</i> Applied Research on Sustainable Development Arctic and North	78

Linguistic

<i>Gotovtseva L.M.</i> Variation and Synonymy of Phraseological Units of the Yakut Language (Based on P.A. Oyunsky's Story "the Great Kudangsa")	84
<i>Ivanova I.B.</i> The Word Numbering System in the Yakut Language (Functional and Semantic Aspect)	89
<i>Struchkov K.N.</i> Functioning of the Yakut Borrowings in the Language of Evenks (Sociolinguistic Aspect)	95
<i>Ivanova N.I.</i> Functional Status of the Russian Language in the Republic of Sakha (Yakutia)	101

Literary Studies and Folklore Studies

<i>Noeva (Karmanova) S.E.</i> The Archetype of Shadow in Yakut Prose of the Late XX century	107
<i>Artykbayev Zh.O.</i> Haptagay Batyr in the Oral Tradition and Genealogical Stories of Kazakhs and Sakha	112
<i>Isakova S.A.</i> Culture and Literature of the Peoples of the North: Strategies for Preservation and Development (by example of E. Aipin's Creativity)	119
<i>Dyakonova V.E.</i> The Legendary, Mythological and Folklore Instruments of the Sakha People in the of the Heroic Epic Olonkho's Texts	125
Information about authors	132
The manuscripts rules	134

В.Е. Васильев

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.01

УДК 393(=512.157)

Ритуальные комплексы саха в свете эволюции шаманских жертвоприношений

В вопросах определения феномена шаманизма исследователи издавна публиковали и поныне издают труды, в которых излагаются различные точки зрения. Кто-то признаёт шаманизм как религию коренных этносов Сибири и Центральной Азии, кто-то не признаёт, принимая его место и роль до архаичной техники экстаза и магии, разделяющейся на два крыла: белое и чёрное. Такая постановка вопроса, вытекающая из историографии, нуждается в методологическом пересмотре, учитывающем лучшие достижения отечественных исследователей-религиоведов. Актуальность проблемы заключается в том, что непризнание шаманизма, по меткому замечанию ленинградского этнографа Л.П. Потапова, приводит к ложному мнению о безрелигиозности народов Сибири. Однако история доказывает обратное: за тысячелетия своего существования шаманизм играл консолидирующую, упорядочивающую роль в родовых обществах, сохраняя равновесие между миром людей и природой. Здесь предлагается новое видение шаманизма саха: он испокон веков базируется на представлении о силах добра и зла, свойства которых в жизни легко и плавно перетекали в свою противоположность, напоминая трактовку бытия и небытия в буддизме. Возможно, в этом заключалась основная доктрина шаманизма народа саха, всегда находившего общий язык с любой конфессией и диктовавшего ей свои правила гармоничного сосуществования.

Ключевые слова: саха, тюрки, тунгусы, ритуалы, мифы, шаманы, *алгысы*, обрядовые комплексы, жертвоприношения

Одним из основных признаков религии исследователи считают наличие храмовых комплексов, предназначенных для богослужения верующих. Отсутствие таковых строений у сибирских аборигенов привело к тому, что они были обращены в христианство, что в первую очередь отвечало ясачной политике царской России. Миссионеры вряд ли понимали, что у «инородцев» своеобразным храмом веры явля-

лась окружающая природа, в которой человек, как песчинка в море, был растворён в мире духов. Универсальность этого сознания заключалась в том, что «туземцы» во всех явлениях природы видели деяния таких же «людей», как и они сами. Значит, эти существа иных миров ждали от живых людей жертв и отвечали такими же дарами, которыми их наделяли. Но здесь существовала разница во взглядах с двух сто-

рон: для духов всё многое казалось малым, а всё малое воспринималось как большое. Поэтому предков кормили малыми дозами яств, так как большие дозы, воспринимаясь как расточение пищи, могли оскорбить духов.

В этом русле приходят на ум слова знатока старины И.Д. Избекова-Уустаах, сказанные им в 1990 г. в его летней усадьбе в Мегино-Кангаласском улусе: в старину саха не строили высокие коновязи, ибо это могло означать, что люди, зазнавшись, решили поставить себя вровень с богами. Схожий обычай они соблюдали и на свадьбе *уруу*. Так, наряд невесты включал украшения из серебра, имевшего примесь меди. Чистое же серебро считалось принадлежностью творцов. На наш взгляд, отказ от чистого серебра саха оправдывали потому, что в сплав добавляли полушки (медные монеты), отчего и металл называли «*буолускай көмүс*».

Иоахим Дмитриевич построил для себя маленький алтарь из столбиков *сэргэ*, под которыми раньше на коврике ставили сосуды с кумысом, и пояснил следующее: в старину вдоль перекладины этого строения втыкались длинные берёзовые шесты *уһаайах* с пучками зелёных веток на верхушке. Они обозначали количество съеденного скота. Для нас эта встреча была значима потому, что старый артист открывал первый *Ыһыах* долины Туймаада и ему очень не понравились *сэргэ*, построенные по примеру памятных столбов в Сунтарах, воздвигнутых на празднике Победы в 1945 г. Таким образом, мы запоздало осознаём, что с начала возрожденческого движения неправильно построили десакрализованные сооружения эпохи сталинизма.

Возврат к традициям предполагает восстановление забытых знаний предков, духовно более богатых, чем современное поколение саха, видящее в природе лишь ресурс для потребления. Человечество поставило себя выше природы, изменив ценности жизни. Значит, изучение глубокого смысла ритуальных комплексов затрагивает значимость духовной составляющей в мировоззрении коренных этносов, существование которых напрямую зависит от экологии их места обитания.

Высокомерный взгляд на культуры коренных этносов не учитывает того, что в мировоззрении тюрков Сибири не было чёткого разделения духа и тела. В реальном и мифическом мирах

преобладали сопрягающие силы, и боги несли ответственность за судьбы людей. Отсутствие дуализма в картине мира у тюрков снимает вопрос одностороннего отношения к шаману, который в качестве посредника связывает сферы мироздания. Медиатор, обмениваясь дарами, на грани света и тьмы сплетает природное и человеческое начала [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 186–187].

Лучше этих слов вряд ли можно что-то сказать. Ведь роль шамана как соединителя миров вытекает от сознания единства духовного и телесного. Так, в лексике народов алтайской языковой семьи существует этимологическая связь слов, восходящих к верованиям анимистов: эвенк. *кута* ‘брюхо’, *кути* ‘медведь’, як. *куут* ‘рыбий пузырь’, *кут* ‘душа’, *кутас* ‘фетиш из шерсти медведя’, каз. *кут* ‘счастье’, ‘благо’ и др. Здесь прослеживается культ тотемов, приносящих людям удачу и богатство.

Вышеприведённая цитата из книги новосибирских этнографов выражает и наше восприятие алтаря *бабах* как центра, объединяющего обитателей всех миров. В своё время на это обратил внимание Г.В. Ксенофонтов: в стародавние времена над местами, где было принято поднимать чаши в честь богов, обычно у дверей *урасы*, над очагом и у верхушек столбов, свешивали пучки берёзовых веток листьями вниз. При этом чаши держали под ветками, как бы подставляя их под струю живительной влаги. Значение веток обнаруживается во второй части обряда под открытым небом: во дворе ставился столб – символ берёзы Аар Кудук мас. Согласно былинам, верхушка дерева достигала свода неба, а корни уходили под землю. У основания дерева плескалось глубокое озеро из молока и сливок. Следовательно, юрта, ведро *сири исит* и *сэргэ* символизировали древо жизни. Солнце, земля, скот и молоко образуют один комплекс основных элементов религии номадизма, так ярко представленной в классической культуре греков и арийцев Индии [Ксенофонтов, 2012, с. 16–21].

Из этой выдержки видно, что Г.В. Ксенофонтов искал истоки культа *айыы* в арийских мифах. Но для нас важнее другое: он заметил диалектическое единство неба и земли, лежавшее в основе религии саха. В книге Р.К. Маака мы находим подтверждение этому: кумысный праздник устраивался близ юрты, место огоражива-

лось «невысокими чисто обделанными столбами, разукрашенными берёзками». Под их тенью на коврах, поджав ноги, сидели гости. Во времена язычества столбы имели особое значение: «к ним, по толкованию шаманов, нисходящие с неба к пирующим духи привязывали своих воздушных лошадей. Шаманы около таких столбов делали свои заклинания, и вместо берёзок в прежнее время место огораживалось сосняком, считаясь священным и неприкосновенным для простых смертных» [Маак, 1994, с. 288–289]. Здесь ограждение из сосен ассоциируется с тотемами, танцующими в сакральном круге. Двор и юрта *сурт* временно превращались в летний стан духов, посещавших Средний мир.

Образ дерева-тотема отражён в сказке о старухе Бэйбэрикээн: её приёмная дочка по воле богини Иэйэхсит рождается от трёхлистной поросли сосняка и выходит замуж за сына Хара Хаан тойона. На самом деле она является одной из семи дочерей божества коневодства Дьэллик Дьэһэгэя и спускается на землю в образе стерха. Любопытно описание свадьбы героев: вдруг правая и левая половинки балагана старушки превращаются в поляну с многочисленными коновязями *сэргэ*, где привязаны жеребцы и порося. И на этом поле пируют гости трёх миров. На юге поют *алгыс* шаманы, окропляя кумыс, а на севере удаганки брызгают *суорат*. После свадьбы верхние жители улетают на небеса, нижние уходят в преисподнюю, а люди разъезжаются по своим стойбищам. Сама Бэйбэрикээн прячется от ненастья под сосной с семью ветвями, даровавшей ей девичью душу *кут* [Якутские народные сказки, 2008, с. 194–218]. В этой сказке *айыы* и *абааһы* собираются под одной крышей и разделяют семейную радость новобрачных.

Вариант этого сюжета существует и в абыйском эпосе об Эр Соботохе с каменным топором. Но здесь дева скрывается не в траве, а в шкуре говорящей собачки. Её временная смерть заменяется трёхкратными странствиями героя, которые тот преодолевает при помощи мудрой жены. И самое главное, на что обращаем внимание: эпос завершается сбором силачей *бөбө* трёх миров, которые на третий день полнолуния девятого месяца разносят стан Сабыйа Баай тойона, оставив от его жилища лишь четыре столба [Олонхо абыйского улуса, 2018, с. 275–285].

Сабыйа Баай, как и Хара Хаан, хотел женить сына на деве-шаманке, и поэтому посылал Элэя на верную гибель с поручением, чтобы тот достал со дна Байкала золотое зеркало, которое он туда уронил. Не стерпев такую ложь, витязи *айыы* вместе с верхними и нижними *абааһы* решили проучить богача. В финале от логова остаются угловые столбы и даётся намёк, что в будущем очаг будет восстановлен, а столбы превратятся в коновязи *сэргэ*. Младший сын как хранитель отчего дома должен был устроить *Ыһыах* и окропить это место кумысом. Интересно, что имя предка «Сабыйа» напоминает названия сосудов *саба*, *сабарай*, стоявших у входа в шатер как символ молочного озера богов.

Сюжет испытания юноши существует и в легенде бурят, но там золотое зеркало находится на гольце, а дикий козёл заменяет волшебную собаку (волка?) [Небесная дева лебедь..., 1992, с. 205, 346]. Морское дно и горный хребет, освещённые диском солнца, образуют единое пространство. Поэтому богатыри трёх миров носят Эр Соботоха на руках и называют его зятем, намереваясь посетить его свадьбу *уруу*. Отсюда актуальными становятся слова Г.Ф. Миллера о том, что на *Ыһыахе* шаманы призывали всех «бесов», в честь которых пели гимны.

Вспомним трёхлистную траву *бэрдигэс* от как растительный образ тотема, который воспринимается ещё как тамга «птичья лапа». Она является стилизованным изображением шамана с поднятыми руками, а в перевёрнутом виде связывается с тремя основными («волосатыми») столбами *урасы*. В свете этого интересно семантическое единство понятий *тордуйа* 'короб' (которым Элэй освящал *Ыһыах*) и *тордох бэргэһэ* 'высокая шапка' (букв. «юрта-шапка»), безусловно, связанное с обрядами божеств. Поэтому во время моления духу земли миряне держали в руках шапки, перевернув их как чаши, и надеялись на то, что свыше в них упадёт *кут* скота.

Белая влага, текущая по стволу Мирового дерева, несла очищающую силу. Оленёкское население, по И.С. Гурвичу, считало сосну, березу и тальник светлыми творениями Айыы Тойона, а осину, ель и лиственницу – вредными созданиями Сатаны. Также оленёкцы называли ворона спутником охотников и верили, что Байанай (Эһэкээн) показывался в образе чёрного ворона.

Практическое применение этих поверий выражалось в том, что шаманы в целях лечения использовали растения, смотря по тому, кто их создал. Так, они лечили глазные болезни травой, созданной творцом, а глубокие раны излечивали жёлчью ворона [Гурвич, 1945, л. 4, 5–6].

Тамга «птичья лапа» напоминает миф о сотворении Мира, в котором присутствуют образы птиц и Мирового дерева. Неслучайно семь дочерей Странствующего Дьэһэгэя связаны с сосной, имеющей семь ярусов ветвей, по числу духов-предков. Бэйбэрикээн является ипостасью богини земли, дом которой превращается в светлое поле. Гибкость мышления саха заключается в том, что трехкратное повторение священного акта распространяется на четыре стороны света и усиливается в четыре раза. Вот почему на Мировом дереве насчитывали двенадцать гнезд предков-шаманов.

Символика трилистника встречается в атрибуте *сүргүүр* в виде кнута или опахала из хвоста коня, который применялся удаганками вместо ветки *дьалбыыр* при воскрешении героев. Белый Бог наделялся эпитетом «имеющий своим орудием сильный гром» («*куустээх этин сүргүүрдээх*») [Пекарский, 1959, стб. 2409–2410]. Здесь *сүргүүр* олицетворял молнию – трезубец бога Джёсёгёя. В его образе видели ипостась Юрюнг Айыы [Ксенофонов, 2012, с. 16]. Гром олицетворялся боем барабана *табык*, который вместе с кнутом упоминается в эпосе: посланцы *айыы дабыксыттар* спускаются на землю с охапкой травы на тороках, с пучком волос *кыл сүлгүүр* на берёзовых кнутах *куллуу*. Они имеют золотые волосы, ниспадающие до лопаток, и руки, покрытые серебром до запястья [Боло, 1940, л. 36–37].

Любопытно, что острога *айыы атарата* имела зазубрины, по форме напоминавшие острые кости *сүргүүх* на позвоночнике рыб и животных [Пекарский, 1959, стб. 2388]. В легенде о шаманах существует сведение о том, что духи расчленили тело неофита по суставам позвоночника. Они разрезали становой хребет в девяти местах и назначали одежду с девятью полосками *сүргүүх*, где пришивались бубенцы, колокольчики, зеркало, солнце и луна. Средний шаман имел семь линий *сүргүүх* с подвесками. Если предки находили нехватку костей и вены, то дополняли эти элементы, иначе неофит мог стать слабым

шаманом [Саввин, 1935–1941, л. 122]. В свете этого вспомним имя *Ньургун*, которое восходит к бур. *нурбун*, монг. *нирубун* ‘спина’, ‘хребет’ [Пекарский, 1959, стб. 1758]. Следовательно, *боотур* проходил место, где духи сначала расчленили его хребет, а затем соединяли и покрывали чешуями серебряного доспеха.

В этом контексте шаман-воин мог превращаться в оружие типа остроги или копья. На плаще северных шаманов висели подвески, изображавшие основную рыбу солнца *кун балыга* и её помощников («родственников») *балык кылааан*. Эти духи очищали сети и возвращали удачу в охоте, если рыба пропадала. Шаман плавал по «воде смерти» в облике рыбы [Комиссия по изучению Якутской АССР..., л. 654, 571, 572]. Кроме рыб, шаману помогал зверь солнца *кун кыыла*, с которым он был связан нитью *айыы ситимэ*. Во время прилёта и отлёта гусей зверь солнца показывался шаману, пробегая по южной стороне [Там же, л. 648].

Мифические олени и рыбы были одинаково связаны с солнцем. Такая «плавучесть» символик чем-то напоминает мифы алтайцев об Эрлик-бие и Бай-Ульгене. По мнению В.А. Муйтуевой, Ульгень был добрым божеством, однако мог наказывать людей, приносивших ему в жертву животных плохого качества. Алтайские шаманы камлали Ульгеню на восток, а Эрлику – на запад. Образ злого Эрлика тоже был противоречив: иногда он выступал как наивный, весёлый и простодушный персонаж. И Ульгень, и Эрлик были вхожи в одну дверь, так как они сообща управляли миром [Мендешева, 2012, с. 39–41].

В легендах саха родоначальники получали от творца три золотых волоса. Так, предание хангаласцев гласит, что Тыгын, будучи внуком Элэя, родился со знаками свьше – тремя золотыми волосами на макушке головы и двумя яйцами *илгэ* на ладошках, являвшимися душами *кут* людей и скота [Боло, 2006, с. 66]. При этом, по С.И. Боло, старики говорили, что в старину имя «Тыгын» в элэевском роде передавали по наследству. Образ благодати *илгэ* в руках маленького Тыгына напоминает сюжет рождения Темуджина, державшего в руках сгустки крови – символ счастья у монголов.

Замена кровавой пищи молочной объясняется тем, что духи легко подкупались на дары. Например, алтайские родовые божества могли

многое прощать, если получали жертву [Радлов, 1989, с. 363–364]. Быть может, мифы о чудесном рождении вождей были связаны со статуями половецких воинов, из головного убора которых свисают по три косы, одна из которых прямая, а две боковые закручиваются как лепестки лилии. Балбалы тюрков-косоплётов могли называться *кэрэх*, что по-тюркски означает «жертва из шкур животных», изображения которых обильно представлены на камнях Великой степи.

Интерпретация образов показывает, что над людьми, зверями и скотом стояли боги и управляли золотыми лучами. Для них белый конь назывался «красным», а жир считался «белой» пищей, угодной для богов. Число девять подразумевает восемь рёбер (по числу крупных позвонков) и голову жертвы, отделяемую от шеи по атланту. Передняя часть корпуса коня называлась *нөрүөн* (=нургун) и включала загривок с лакомым местом *саал*, приносимым в жертву. Водружаясь на дерево, жертва сливается с Мировым деревом.

Зооморфный код жилища выявляется при сравнении тюркского слова *оба* ‘дом’, ‘род’, ‘курган’ с чув. *упа*, тат. *аю*, башк. *айыу* ‘медведь’, а также як. *адьырба* ‘старый самец медведя’ [Асмондьяров, Шайхисламова, Шайхулов, 2016, с. 73]. В монгольских языках жеребца называют *ажырга*. Вот почему столбы чума *урасы* украшали атрибутами лошади. Приведём информацию со слов С.И. Боло: «...в старину в *симири* у *түсюлгэ*» женщины демонстрировали изготовление кумыса. Очевидно, обычай носил ритуальный характер [Иоффе, 1944, л. 4]. Данный обряд взбалтывания кумыса в бурдюке повторял акт зачатия людей и скота. В мифе о рождении шамана *айыы* говорится, что его *кут* божества помещали в *сири иһит* с кумысом, и его качала святая дева *ытык кыыс* [Саввин, 1940, л. 144]. Значит, акт изготовления самого кумыса приравнивался к появлению нового жреца светлого культа.

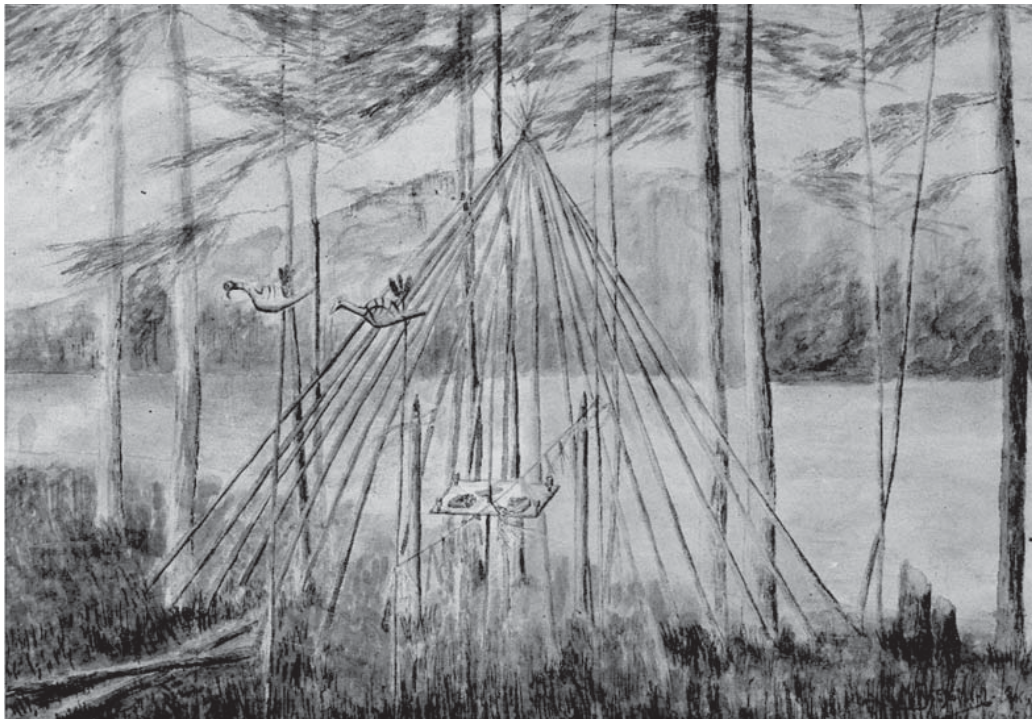
В записях П.В. Слепцова приводится описание обряда в честь богини земли *Дойду иччитэ*: с трёх сторон жбана *сири иһит*, стоявшего на коврике из конских волос, ставили коновязи *сэргэ*, соединённые перекладинами *сүнньүөк* пониже шеек. К ним за кольца привязывали кожаный сосуд. Дополнительно между столбами протягивали пёструю верёвку и украшали шкур-

ками совы, филина, кукши, кроншнепа, двух видов чаек и одной птички. С двух сторон стояли в ряд по три маленьких *сэргэ* с двойными перекладинами. Они также украшались берёзками и верёвкой, на которой висели пучки волос и утиные крылья. Рядом на ковре стояли сосуды для кумыса [Слепцов, 1904, л. 28–38]. Треугольная конструкция алтаря со шкурками птиц наводит на мысль, что жерди *сүнньүөк* (=сургүөх?) были связаны с идеей приношения животных в жертву духу земли.

Жертвенники, стоявшие на трёх срубленных деревьях, существовали у виллойских тунгусов и саха. На этих срубах *кэрэх*, сделанных из жердей, складывали кости медведя. Тунгусы неохотно признавались, что эти *кэрэх* представляли собой жертвы духам охоты [Маак, 1994, с. 282–283]. Такие же треугольные срубы с трупами собак нами были обнаружены в Момском улусе. При этом передние жерди перекладин лабаза саха привязывают к деревьям, растущим с восточной стороны погребения. Это напоминает *урасу*, у которой дверь смотрит на восток. Раньше на лабазах хоронили плаценты телят, жеребят и детей, называя их *айыыһыт* [Васильев, 2013, с. 100]. Этот обычай представляет собой остаток дожившего до наших дней культа умирающего и воскресающего зверя.

Описание жертвенника тунгусов в урочище Кустуур на Олёкме оставил Е.М. Ярославский. Он написал акварелью место ритуала (рисунок); картина хранится в фонде Якутского музея истории и культуры. Из дневника М.И. Губельмана (позднее Е.М. Ярославского) мы можем догадаться, что обряд посвящался добрым духам охоты и совпадал со структурой проведения кумысных праздников в честь светлых духов-божеств земли.

Приводим основное содержание рассказа М.И. Губельмана. Перед чумом были вбиты в землю два острых колышка с вырезками, перевязанные пучками белых конских волос. Между колонками, чуть впереди их, была вбита длинная жердь, проходившая через доску. Доска представляла собой столик, на углах которого были вставлены четыре чашки из тальника. Их заполнили оленьим молоком или жиром. На столе, частично вымазанном кровью, лежала шкура с ноги медведя, а рядом стояли две посуды из бересты с кусочками вяленого мяса оленя



Тунгусский жертвенник. М.И. Губельман, 1938 г.

и лося. В том месте, где жердь проходила через доску, была воткнута ветка. Справа и слева от столика, на расстоянии около тридцати пяти сантиметров, стояли две тонкие жердочки, к одной из которых с правого столбика протянута бечёвка с лентами, тряпками и волосами. В жерди были воткнуты идолы двух птиц. Причём голова одной из них настоящая: на идола натянули шею шкуры горлицы вместе с головой. Ближе от стойбища на трёх срубленных деревьях были найдены два лабазы с костями зверей. На ветвях других деревьев висели куски бересты, в которые были тщательно завернуты кости птиц [Ярославский, 1979, с. 71–73].

Почти такой же жертвенник упоминается в рассказе о посвящении светлого шамана *айыы ойууна*: в три рюмочки *чөнгөчөк* наливают кровь из сердца лошади и ставят по углам треугольного стола, стоящего на трёх ногах. В середине стола устанавливают деревце *Айыы аар баба* и соединяют его с рюмками бечёвкой *ытык сэлэ*. Этот стол называется *Айыы түһүлгэтэ* и находится с правой стороны жертвы *кэрэх*. С левой стороны на стволах лиственниц вырезают три личины и мажут кровью. Эти духи должны были отогнать жертву богам. К восходу солнца все присутствующие заканчивают есть мясо

убиенной лошади. Поднятие души жертвы осуществляют шаман и его помощник, размахивая тальниковыми ветками, перевязанными в трёх местах конскими волосами. Посвящение *уһуйуу* проходит в доме кандидата, после чего старый шаман выходит во двор и отпускает на волю лошадь *ытык сылгы*, привязанную к коновязи *сэргэ* [Васильев, 1945, л. 20–23].

В этом обряде видим подмену жертв: священная лошадь представляла собой телесную оболочку жертвы, вознесённую на небо. Одноногий алтарь с тремя рюмками олицетворял «стол» *айыы*, только вместо мяса зверей боги лакомились кониной. Отсюда ясно, почему вилюйские саха трёхногие лабазы называли *кэрэх*. Неслучайно во дворе летника И.Д. Избекова были поставлены культовые сооружения: высохшее дерево *орук мас* с девятью суками и девятью идолами, прибитыми к стволу дерева, а рядом копия Мирового дерева с тремя шейками. *Кэрэх мас* был украшен черепом коня и дополнен длинной жердью на двух ногах, где установлены чучела девяти птиц, начиная от орла и гагары и кончая горлицей и кукушкой. В связи с этим приведём сведение о предке алтанцев Куоҕас Бахсы (*ыһыах ойууна*), который проводил подобные обряды [Боло, 1933–1934, л. 31]. Судя по имени

«Гагара-шаман», жрец культа айыы мог перевоплощаться в водоплавающую птицу.

Такие чисто шаманские черты в облике «белого» шамана подтверждают верность мнения о том, что обряды в целях обеспечения благополучия рода были глубоко присущи шаманизму. Разделение ранних культов от шаманских затемняет изучение этих тесно переплетённых явлений [Новик, 1984, с. 49]. В свете этого кажется устаревшим другой взгляд о том, что культ айыы являлся «верхним этажом» религии скотоводов саха и отличался от экстатического шаманства оленеводов [Ксенофонтов, 2012, с. 24, 28]. На наш взгляд, этому противоречит и полевая запись самого автора: у северных саха *Дьһөһөгөй айыы* считался создателем оленей [Ксенофонтов, 1923, л. 3].

Таким образом, типологическое и семантическое сходства охотничьих и скотоводческих обрядовых сооружений у народа саха доказывают слитность многих религиозных явлений, относимых к различным культам южного и северного происхождения. Эти черты глубокого сходства камланий духам и божествам объяснялись отсутствием ярко выраженного дуализма в шаманстве как тюрков-скотоводов, так и тунгусов-олeneводов. Классовое расслоение привело к появлению идеологии элиты, ранее не присущей общественному сознанию этносов Сибири. Именно эту ситуацию учитывали историки, когда писали о дуальных различиях двух систем шаманизма. Сегодня очевидно, что эта точка зрения нуждается в пересмотре, и основной доктриной должна стать идея единства взглядов на мир, состоящих из реальных и символических представлений о Вселенной.

Литература

- Асмондьяров В.Н., Шайхисламова З.Ф., Шайхулов А.Г. Диалектная лексика тюркских языков в когнитивно-идеографическом аспекте (на материале диалектологических атласов) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 3 (16). – С. 71–74.
- Боло С.И. Саха төрүттэрэ уонна кыргыз үйэтэ: үһүэйэннэр. (Легендарные предки якутов и период междоусобиц: предания) / сост. Г.В. Попов. – Якутск: Бичик, 2006. – 240 с.
- Боло С.И. Записи по верованиям якутов бывшего Колымского улуса. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 438. 37 л.
- Боло С.И. Записи фольклора: предания о Тыгыне, Омогое, о тунгусах и выписки из документов по истории Якутии. 1933–1934 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 14. Д. 49. 94 л.
- Васильев В.Е. Этнографические этюды Момского улуса // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2013. – № 1 (6). – С. 98–102.
- Васильев Г.М. Песни, предания. 1945 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 668. 27 л.
- Гурвич И.С. Космологические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленёкского района. 1945 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 137. 13 л.
- Иоффе Е.Г. Научный отчёт «Советский ысыах». 1944 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 78. 29 л.
- Комиссия по изучению Якутской АССР. Этнографические материалы по Хатанго-Анабарскому отряду, собранные П.В. Слепцовым // Архив СПФ АРАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 1075. 695 л.
- Ксенофонтов Г.В. Скифский миф о праотце народа и учителе религии у якутов (препринт) / автор предисл. Е.Н. Романова. – Якутск: ИГиПИМНС СО РАН, 2012. – 80 с.
- Ксенофонтов Г.В. Записи у северных якутов по верованиям и фольклору. 1923 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 10. 482 л.
- Маак Р.К. Вилуйский округ. 2-е изд. – М.: «Яна», 1994. – 592 с.
- Мендешева В.М. Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2012. – № 1. – С. 38–42.
- Небесная дева лебедь: бурятские сказки, предания и легенды / сост. И.Е. Туголуков, А.И. Туголуков. – Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1992. – 368 с.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). – М.: Наука, 1984. – 304 с.
- Олонхо абыйского улуса / отв. ред. Л.С. Степанова. – Якутск: Бичик, 2018. – Т. 20. – 296 с. (Серия «Богатыри саха»).
- Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3-х т. – 2-е изд. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. – Т. 1. – 1958; Т. 2. – 1959; Т. 3. – 1959. – 3858 стб.
- Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника / пер. с нем. – М.: Наука, 1989. – 749 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. Этнографические заметки. 1940 г. // Там же. Ф. 4. Оп. 12. Д. 39. 48 л.

Сазалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 209 с.

Слепцов П.В. Этнографические материалы. 1904 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 293. 350 л.

Якутские народные сказки / сост.: В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухомлёва и др. – Новосибирск: Наука, 2008. – Т. 27. – 462 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Ярославский Е.М. О Якутии (труды дореволюционного периода) / сост.: П.У. Петров, В.Ф. Иванов; ред. Ф.Г. Сафронов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 132 с.

V. E. Vasiliev

Sakha Ritual Complexes in the Light of the Evolution of Shamanic Sacrifices

In matters of determining the phenomenon of shamanism, researchers have long published and still publish works in which different points of view are stated. Some recognize shamanism as a religion of the indigenous ethnic groups of Siberia and Central Asia, and some do not recognize it as such, belittling its place and role to the archaic technique of ecstasy and magic, as is known, divided into two wings: white and black. This formulation of the question, arising from historiography, needs a methodological revision, taking into account the best achievements of domestic researchers-religious scholars. The relevance of the problem lies in the fact that the non-recognition of shamanism, according to the apt remark of the Leningrad ethnographer L.P. Potapov, leads to a false opinion about the irreligiousness of the peoples of Siberia. However, history proves the opposite: over the millennia of its existence, it has played a consolidating, ordering role in tribal societies, maintaining a balance between the human world and nature. It offers a new vision of shamanism Sakha: it is based from time immemorial on the idea of the forces of good and evil, the properties of which in life easily and smoothly flowed into its opposite, resembling the interpretation of being and non-existence in Buddhism. Perhaps this was the basic doctrine of shamanism of the Sakha people, who always found a common language with any denomination and dictated to it their rules of harmonious coexistence.

Keywords: Sakha, Turks, Tungus, rituals, myths, shamans, sacrifices, Algys, ritual complexes

С.А. Алексеева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.04.29.02

УДК 394(=512.2)

Коммуникативные практики тунгусов в контексте повседневной жизнедеятельности

Статья посвящена исследованию коммуникативных практик тунгусов на основе использования комплексного подхода в освещении периферийных этнолокальных групп эвенов и эвенков Якутии. В фокусе исследовательского внимания – анализ традиционного и современного этикета, поведенческих стереотипов, символических средств коммуникации как духовной составляющей культуры с использованием методов интерпретативной антропологии. В работе изучены особенности вербальной и невербальной коммуникации в традиционных и современных поведенческих практиках эвенов и эвенков Якутии; определено, что вербальная коммуникация (совокупность норм и традиций общения, связанных с речевым оформлением коммуникации) наиболее ярко отражает специфику эвенского этноса – особенности его исторического развития, представления о социальных нормах и ценностях. Установлено, что невербальная коммуникация у тунгусов определялась многими фактора-

ми: возрастом, полом, социальным статусом, степенью родства и знакомства; специфика невербальной коммуникации отражена в ситуативных моделях коммуникативного поведения в профанной (повседневной) жизни. Включенность эвенов и эвенков в процессы межкультурной коммуникации, интенсивные контакты с другими этносами, воздействие СМИ, глобальной Интернет-сети привели к значительным заимствованиям сигналов и знаков невербальной и вербальной коммуникации. Рассматривая вопросы повседневной коммуникации у тунгусов, мы должны обратить внимание на ряд специфических моментов. Так, особенностью тунгусской коммуникации является скудный запас стандартных формул (приветствие, прощание, просьбы, благодарности и т.п.), практическое отсутствие формальных атрибутов во многих коммуникативных ситуациях, что обуславливает лаконичность и однозначность высказываний и само по себе уже является определенным атрибутом общения. Реальную же ценность и значение, в конечном счете, имеет конкретное действие, именно в действии выражаются отношения между индивидами. Определено, что отличительной особенностью тунгусской этической системы выступает не сама система предписаний, а система нормативных диапазонов, в пределах которых практически любая поведенческая линия является допустимой и приемлемой. Показано, что ведущими рычагами поведенческого регулирования в коммуникативной практике эвенов и эвенков является широко разработанная система запретов. Также выявлено, что на реалии повседневного общения тунгусов ощутимое воздействие оказывает многослойная/многоуровневая структура самоидентификации жителей периферийных северных сообществ Якутии. В целом, в исследовании на конкретном этнографическом материале прослеживается набор традиционных и современных поведенческих стратегий, бытующих в рамках различных периферийных этнолокальных групп тунгусов Якутии, рассматриваются общие закономерности межличностного взаимодействия в условиях кочевого либо стационарного таежного промысла, а также некоторые особенности мировоззрения, обуславливающие конкретику поведенческих стереотипов.

Ключевые слова: коммуникативная культура, тунгусы, этикет, вербальная и невербальная коммуникация, традиционные и современные поведенческие практики, этническая идентичность

В рамках научно-исследовательского проекта «Археологические культуры и этнические общности Северо-Востока Сибири: геокультура, сопостранственность, идентичность (междисциплинарный дискурс)» (2017–2020), по блоку III. «Профанное и сакральное пространство северных тюрков и тунгусов: повседневность, коммуникации и современные символические репрезентации территорий идентичности» нами проводятся исследования коммуникативной культуры тунгусов в контексте их повседневной жизнедеятельности.

Исследовательская стратегия подразумевает изучение коммуникативной практики тунгусов через призму традиционных ценностей, ментальных образов и норм поведения. В центре нашего внимания — анализ традиционного и современного этикета, поведенческих стереотипов, символических средств коммуникации как духовной составляющей культуры с использованием методов интерпретативной антропологии.

Известно, что образцы культурных практик, социальных взаимодействий и символических средств коммуникации существенным образом

различаются у разных этнических групп, оформляясь под влиянием определенной системы культуры и, в свою очередь, изменяя образцы отношений, правил и установлений социального порядка.

Коммуникация в рамках семиотического подхода, по Ю.М. Лотману, понимается в основном как движение смыслов в социальном пространстве и времени. Мир культуры неразрывно связан с областью знаков и символов как явлений объективного, «вещного» мира, явлений особого рода, которым присущи значение, смысл, ценность. Этот аспект коммуникативной культуры как средства сообщения, как носителя смыслов и значений выступает главным предметом исследования [Лотман, 2002]. Использование данного подхода также даёт возможность рассмотреть процессы формирования и современные интерпретации образов и символов в социальном пространстве Севера с точки зрения различных аспектов межкультурной коммуникации.

В публикациях последних лет ширится понимание коммуникации не только как процессов передачи информации от одного социально-

го субъекта информации к другому, но и как процесса конструирования новых смыслов, интерпретаций, а также как одного из механизмов создания новых форм и правил жизнедеятельности. Новые исследовательские задачи у антропологов появляются в связи с изменениями методологических ориентиров социальной науки в контексте глобальных и локальных социальных процессов. Одним из перспективных направлений сегодняшней исследовательской практики выступает историко-антропологический подход «историческая антропология», или «история повседневности», главное отличие которой заключается в переносе фокуса исследования на изучение мотивов и стратегий поведения людей, ментальности людей прошлого. Образ мыслей и чувств людей минувших эпох качественно отличается от мировосприятия, свойственного нашему собственному времени, определяется материальными условиями жизни, религией и иными факторами. Стало важно не просто описать действия людей, но и раскрыть глубинные мотивы этих действий.

С развитием символической антропологии произошли серьезные изменения и в методологии исследований. Интерпретация (или культурный анализ) – особый подход в антропологии, приписывающий решающее значение роли исследователя, этнографа как посредника, участника, а не внешнего наблюдателя культурного опыта.

В качестве методологической основы исследования в настоящей работе принимается концепция семиосферы Ю.М. Лотмана, понимаемой как семиотическое пространство, в котором взаимодействуют соответствующие знаковые системы. 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 [Гирц, 2004].

Перспективным направлением реализации семиотических подходов в исторической антропологии является применение в изучении социально значимого поведения различных социаль-

ных групп тунгусского социума, с целью осмысления особенностей развития.

Основной целью исследования является изучение коммуникативных практик и поведенческих стратегий этнолокальных сообществ охотников-оленоводов у тунгусов (эвены и эвенки) в контексте их повседневной жизнедеятельности.

Методология исследования основана также на геокультурном и цивилизационном принципах, признающих общую историческую закономерность развития всех культур. Теоретическая база основана на трудах А.К. Байбурина, А.Л. Топоркова [1990], В.И. Головнева [1995], М.Ю. Мартыновой [2004], Д.Н. Замятина [2006] и др.

В существующих трудах по семиотическим аспектам коммуникации она представлена как непрерывный поток информации, передающийся с помощью разнообразных знаков и знаковых систем, среди которых главная роль принадлежит языковым знакам и материальным символам. Интерпретировать коммуникацию в данном контексте – значит подвергнуть дешифровке набор знаков. Все знаки, с одной стороны, специфичны для каждого этноса, с другой – являются наследием предшествующих поколений. Поэтому при их изучении необходимо обращаться к прошлому человечества, но нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что современность накладывает свой отпечаток на каждый знак.

Методологической основой исследования также послужили труды зарубежных и отечественных исследователей коммуникативного поведения, в трудах которых под коммуникативным поведением понимается вербальное и сопровождающее его невербальное поведение личности или группы лиц в процессе общения, регулируемое нормами и традициями общения конкретного социума. Поскольку феномен коммуникации является сложным социальным явлением, его изучение требует междисциплинарного подхода – этносоциального, лингвистического, психосемантического.

В работе используются сравнительно-исторические, когнитивно-семантические методы, метод этноисторического анализа, метод реконструкции и интерпретации культурных текстов, структурно-функционального анализа. Работа опирается также на сравнительно-сопостави-

тельный метод, позволяющий проследить процесс трансформации традиционных моделей поведения тунгусов и обнаружить региональные отличия в тунгусском этикете.

В работе использованы главные этнографические методы – *включенное наблюдение* и *глубинное интервью*. Этнография представляет собой *кейс-стади* – исследование на одном объекте, которым может выступать некое сообщество, отдельно взятое социальное явление и т.д., то есть она обладает типичными для этого типа исследований методологическими допущениями, связанными, в первую очередь, с особенностями выбора объектов анализа, построения научного вывода, с логикой интерпретации.

Глубинное интервью – это неформальная личная беседа, проводимая интервьюером по заранее намеченному плану, и основанная на использовании методик, побуждающих респондентов к продолжительным и обстоятельным рассуждениям по интересующему исследователя кругу вопросов. Интервью проводится один на один и длится от 30 до 60 минут. В ходе интервью исследуются личное мнение респондента, его убеждения и ценности.

Проведение глубинных и экспертных интервью относится к *качественным* методам исследований. Главное отличие *качественных* методов от *количественных* состоит в том, что в первом случае данные собираются со сравнительно небольшой группы респондентов и не анализируются при помощи статистики, в то время как при использовании количественных методов исследуется большая группа людей, а данные в дальнейшем анализируются с помощью статистических методов.

В данной работе мы фиксируем свое внимание прежде всего на современных процессах, сегодняшнем состоянии культурной традиции. В этой связи наиболее плодотворным будет освещение функциональности исследуемых культурных форм в современной жизни. Сущность многих реально бытующих феноменов культуры может быть понята лишь в результате анализа той роли, которую они играют в социуме. Вскрытие этой роли, показ функционального значения тех или иных традиционных установок представляет собой крайне важную задачу.

В то же время нельзя забывать о том, что современные традиции, бытующие в периферийных этнолокальных сообществах тунгусов, являются результатом непростого и долгого исторического развития. Поэтому не менее важен для нас принцип историзма – исследование явлений культуры с учетом их изменчивости и подверженности трансформациям под влиянием исторических условий.

В целом, в исследовании на базе обширных источников анализируются истоки и эволюция стереотипов коммуникативного поведения тунгусов, выявляется специфика внутри- и межэтнической коммуникации, вычленяются наиболее типичные вербальные и невербальные сигналы, распространенные в Якутии и на сопредельных территориях. В работе дается характеристика сегодняшнего состояния этнической традиции в отдельно взятых локальных группах горно-таежных и тундровых эвенов, подчеркиваются факторы, оказывающие ключевое воздействие на современное положение дел, характеризуются процессы, происходящие в современном тунгусском обществе. Помимо этого, в исследовании на конкретном этнографическом материале прослеживается набор поведенческих стратегий, бытующих в рамках различных периферийных этнолокальных групп тунгусов, описаны общие закономерности межличностного взаимодействия в условиях кочевого либо стационарного таежного промысла, а также некоторые особенности мировоззрения, обуславливающие конкретику поведенческих стереотипов.

В результате проведенного исследования выявлено, что этикетные нормы в традиционном обществе тунгусов пронизывали практически всю профанную (повседневную) жизнь человека, определяя модели и стереотипы поведения. Нами были проанализированы особенности вербальной и невербальной коммуникации в традиционных и современных поведенческих практиках эвенов Якутии и Камчатки. Установлено, что вербальная коммуникация (совокупность норм и традиций общения, связанных с речевым оформлением коммуникации) наиболее ярко отражает специфику тунгусов, особенности исторического развития, представления о социальных нормах и ценностях. Именно она, являясь одним из компонентов, указывающих

на этническое самосознание, делит коммуникативное пространство на «свое» и «чужое», определяя таким образом сценарий коммуникативного поведения представителей этноса. Анализ повседневного вербального коммуникативного поведения тунгусов позволяет сделать вывод о том, что оно является постоянно дополняемой, незамкнутой знаковой системой, которой присуща конкретика.

Изучены невербальные способы коммуникации – нормы и традиции, регламентирующие требования к используемым в процессе общения невербальным сигналам. Установлено, что невербальная коммуникация определялась многими факторами: возрастом, полом, социальным статусом, степенью родства и знакомства. Невербальные знаки имеют в тунгусской культурной традиции определенный знаковый смысл, стандартное значение (мимика, поза, жесты), широко распространены и отражают ментальность малочисленного этноса, что прослеживается в наличии «закрытых» жестов. Рассмотрена специфика невербальной коммуникации, которая отражена в ситуативных моделях невербального коммуникативного поведения в повседневной жизни, таких, как поведение в кругу знакомых людей, в привычной обстановке, и поведение в общении с малознакомыми людьми, в незнакомой обстановке. Изучен также такой вид сигнала невербальной коммуникации, как социальный символизм, под которым понимается символическое значение, приписываемое социумом определенным предметам и действиям, например, различные символы зажиточности, существующие у городских и сельских жителей, влияние местных ценностей. Элементы коммуникации образуют иерархическую систему знаков, апеллирующих к категориям этического сознания и оформляющих конкретные суждения и оценки.

Весьма интересными представляются рассмотренные нами этнографические материалы о коммуникативных кодах в обрядовой сфере у различных этнолокальных групп тунгусов Якутии, в которых большое значение уделялось вербальной коммуникации и отчетливо выделялась метаязыковая функция, выражающаяся кодом речевого акта в форме «особого» (иносказательного) языка.

Особое внимание в исследовании уделяется коммуникативной проблематике межкультурного диалога; этнический диалог как методологический подход к исследованию, как исследовательская процедура и как форма интерпретации культурного материала остается весьма сложным определением. Межэтническая коммуникация – многогранное явление, и требует комплексного и разностороннего изучения. Включенность эвенов в процессы межкультурной коммуникации, интенсивные контакты с другими этносами, воздействие СМИ, глобальной Интернет-сети привели к значительным взаимодействиям сигналов и знаков невербальной и вербальной коммуникации.

Далее, рассматривая вопросы повседневной коммуникации у тунгусов, мы должны обратить внимание на ряд специфических моментов. Во-первых, эвенская и эвенкийская культуры общения весьма слабо формализованы. Обычно коммуникативный арсенал той или иной этнической культуры включает в себя значительный по объему корпус формальных выражений приветствия, прощания, просьбы, благодарности и т.п. Особенностью тунгусской коммуникации является скудный запас подобных стандартных формул.

Скучная формализация эвенкийского (тунгусского) общения отмечалась еще в XVIII веке И.Г. Георги: «Они иногда и несколько лет не видавшись, не здороваются, да и расстаются по большей части без прощания... Просьб у них нет, но всякий требует того, что желает, и верно получает, когда есть что дать; либо слышат отказ без огорчения» [Георги, 1799]. В коммуникативной культуре многих народов для соблюдения коммуникативной корректности в ситуациях дарения либо угощения от реципиента зачастую ожидается первоначальный формальный отказ как проявление его скромности, а в поведенческой практике таежных эвенов и эвенков просьба, предложение и отказ, как правило, являются актами однократными и не несут дополнительной нагрузки.

Практическое отсутствие формальных атрибутов во многих коммуникативных ситуациях у тунгусов обуславливает лаконичность и однозначность высказываний, и само по себе уже является определенным атрибутом общения. Причины такой особенности эвенского и эвен-

кийского этикета, очевидно, следует искать в своеобразном функциональном соотношении вербальных и невербальных пластов общения. Реальную же ценность и значение, в конечном счете, имеет конкретное действие, именно в действии выражаются отношения между индивидами. А вербальное же оформление, словесные формулы и т.п. – лишь внешняя оболочка; то есть в профанной жизни, обыденном бытовом поведении, слова несут конкретную информацию и на этом их функции исчерпываются. Таким образом, традиционный тунгусский этикет как система специфических инструментальных приемов, оформляющих ситуации повседневного взаимодействия, выражен достаточно скудно. Однако отметим, что отсутствие формальных ориентиров в обыденной поведенческой практике не означает отсутствия вообще каких бы то ни было представлений о допустимом и недопустимом поведении. Так, отличительной особенностью тунгусской этической системы являлось то, что она выступала не в виде системы предписаний, а в виде системы нормативных диапазонов, в пределах которых практически любая поведенческая линия является допустимой и приемлемой. Здесь необходимо отметить, что в коммуникативной практике эвенов и эвенков присуща широко разработанная система запретов – ведущих рычагов поведенческого регулирования. Существуют представления о возмездии за неподобающее поведение, о возможных сверхъестественных санкциях за антисоциальные поступки. Традиционные тунгусские приметы и запреты были весьма многообразны и интегрированы практически во все сферы жизнедеятельности, в обряды жизненного цикла: использовались в родильной, свадебной и погребальной обрядности и т.д.

Таким образом, важным аспектом, воздействующим на поведенческую практику тунгусов, являются представления о сакральных (сверхъестественных) участниках коммуникативного процесса. Проведенный нами анализ поведенческих запретов, оберегов и предзнаменований дает возможность вскрыть некоторые базовые оппозиции, лежащие в основе коммуникативных реалий.

К одному из важных результатов исследования также можно отнести то, что в ходе полевых

экспедиционных поездок к ламунхинским и быстринским эвенкам было выявлено, что в основе этнической идентичности эвенов Якутии и Камчатки лежат представление о принадлежности к той или иной общности/этнолокальной группе и возникающая на этой основе солидарность [ПМА, 2017]. Основным фактор этнической идентичности – восприятие своей территории, образ жизни, сформировавшийся на ней, и существующие социальные взаимодействия. Территория идентичности в данном проекте рассматривается через призму текстов культуры и как символический ресурс этнокультурных ландшафтов.

Необходимо отметить, что на реалии повседневного общения тунгусов ощутимое воздействие оказывает многослойная/многоуровневая структура самоидентификации жителей периферийных северных сообществ Якутии. Различные жизненные ситуации инициируют проявление тех или иных граней оппозиции «я (мы) – они», что, в свою очередь, определяет дальнейшую линию поведения. Различные варианты оппозиции «мы – они», реализуемые в периферийных этнолокальных сообществах Якутии, включают в себя самоидентификацию по старой родовой принадлежности, по фамильной общности, по общей принадлежности к «таежному» населению, по тем или иным профессиональным критериям.

Особой проблемой является исследование соотношения «вертикальной» и «горизонтальной» составляющих территориальной идентичности, связанных с тождеством объекта самому себе и с его отношениями со значимым окружением. Различные типы территориальной идентичности связаны с различными представлениями об окружающем пространстве. По теории культурной памяти Яна Ассмана [2004] можно выделить так называемые «горизонтальные» и «вертикальные» образы территории. «Вертикальные» созданы силой дифференциации, формирование идентичности идет как оппозиции «чужому»; сообщества, идентичность которых связана с дифференциацией, отличаются внутренней однородностью. А «горизонтальные» образы созданы преимущественно силой интеграции вокруг некой общей «идеи»; сообщества, созданные разными интенсифицирующими силами, обла-

дают различными свойствами. Например, различается их пространственное устройство, развиты «центр-периферийные отношения», то есть центр задает некий культурный образец, которую периферия в той или иной степени принимает. Изучение формирования территориальной идентичности на определенной территории заставляет последовательно переходить от одного объекта к другому: собственно территория, население территории, организованное тем или иным образом, местные сообщества, образ территории у местного сообщества и образ самого общества. Тем самым, процессы формирования территориальных сообществ, идентичности и образов территории тесно связаны друг с другом.

Теоретическая значимость исследования состоит во введении в научную разработку различных аспектов традиционной и современной культуры эвенов и эвенков, в уточнении ее специфических черт и функций. Материалы, положения и выводы исследования представляются важными с точки зрения имеющегося в них научного и образовательного потенциала. Они могут способствовать углубленному пониманию этнического менталитета тунгусов, что немаловажно в решении современных проблем межэтнического взаимодействия.

Литература

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. – (Studia historica).

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

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей / [Иоганн Готлиб, Георги]. – СПб., 1799. – Т. 4. – С. 48.

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

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 600 с.

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.

Мартынова М.Ю. Мир традиций и межкультурное общение: В помощь школьному учителю; изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Изд-во РУДН, 2004. – 348 с.

ПМА (Полевые материалы автора, собранные в пос. Себян-Кюель Кобяйского улуса РС (Я) и в с. Аनावгай Быстринского р-на Камчатского края в 2017).

S.A. Alekseeva

Tungus Communicative Practices in the Context of Everyday Life: Etiquette, Culture of Behavior, Identity

The article is devoted to the study of communicative practices of Tunguses on the basis of an integrated approach in the coverage of peripheral ethno-local groups of evens and Evenks of Yakutia. The research focuses on the analysis of traditional and modern etiquette, behavioral stereotypes, symbolic means of communication as a spiritual component of culture using the methods of interpretive anthropology. The paper studies the features of verbal and nonverbal communication in traditional and modern behavioral practices of the evens and Evenks of Yakutia, it is determined that verbal communication (a set of norms and traditions of communication associated with the speech design of communication), most clearly reflects the specificity of the even ethnic group – the features of its historical development, ideas about social norms and values. It was established that nonverbal communication among Tungus was determined by many factors: age, sex, social status, degree of kinship and acquaintance; the specificity of nonverbal communication is reflected in situational models of communicative behavior in profane (everyday) life. The involvement of evens and Evenks in the processes of intercultural communication, intensive contacts with other ethnic groups, the impact of the media, the global Internet network led to significant borrowing of signals and signs of non-verbal and verbal

communication. Considering the issues of everyday communication among Tungus, we must pay attention to a number of specific points. Thus, the peculiarity of Tunguska communication is a meager supply of standard formulas (greeting, farewell, requests, thanks, etc.), the practical absence of formal attributes in many communicative situations in Tunguska, which causes conciseness and unambiguity of statements, and in itself is already a certain attribute of communication. The real value and significance, in the final analysis, has a concrete action, it is in action that the relations between individuals are expressed. It is determined that the distinctive feature of the Tunguska ethical system is not the system of prescriptions itself, but the system of normative ranges, within which almost any behavioral line is permissible and acceptable. It is shown that the leading levers of behavioral regulation in the communicative practice of Evenks and Evenks is a widely developed system of prohibitions and taboos. It is also revealed that the realities of everyday communication Tungus tangible impact has a multilayer / multilevel structure of self-identification of residents of the peripheral Northern communities of Yakutia. In General, the study on specific ethnographic material traces a set of traditional and modern behavioral strategies that exist within the framework of various peripheral ethno-local groups of the Tungus of Yakutia, considers the General patterns of interpersonal interaction in the conditions of nomadic or stationary taiga fishing, as well as some features of the worldview that determine the specificity of behavioral stereotypes.

Keywords: communicative culture, Tungus, etiquette, verbal and nonverbal communication, traditional and modern behavioral practices, ethnic identity

Г.Н. Варавина

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.03
УДК 398.331(=512.211)

Календарная культура эвенов: ментальная картина и ритуально-мифологический практикум (в рамках геопространственной теории)

В статье на основе этнографических источников и современных полевых наблюдений в контексте геопространственной теории анализируется традиционная календарная культура эвенов. Через призму мировоззренческих представлений эвенов освещены календарные обряды, ритуалы, обычаи, этикет, символика.

Календарные праздники, обряды, ритуалы занимают особое место в структуре культуры коренных народов Севера. Празднично-обрядовая культура выступает как знаково-коммуникативная система и насыщена многогранной символикой. Переломные моменты смены времен года наделялись качественными особенностями, сакральными значениями и символическими свойствами, которые отражались в содержании календарных обрядов и праздников. В контексте этих представлений у народов Севера выработался особый экологический и праздничный этикет, который основывается на этических нормах поведения и обладает ориентирующим и регулирующим потенциалом. Так, одной из главных форм праздничного этикета является ритуал очищения, к которому эвены подходили очень серьезно и детально, особенно на весенне-летних праздниках. Во время их проведения широко использовались заклинания-благопожелания *хиргэчэн* – тексты, где отражаются геопространственные образы – сакральные природные объекты, которые у эвенов являлись местами поклонения и отправления обрядов и в традиционной картине мира выступали основными категориями сакральной топографии культурного ландшафта.

Ключевые слова: геокультура, коренные народы Севера, эвены, традиционное мировоззрение, календарная культура, обрядовая деятельность, символика, картина мира, ритуально-мифологический практикум

Представления о времени и пространстве. Ритуально-обрядовая деятельность коренных народов Севера проводилась в самые переломные моменты смены времен года – в период рождения, расцвета, угасания и возрождения природы, что являлось общей и объединяющей идеей праздников и обрядов годового цикла. Символические свойства этих поворотных моментов отражались в содержании календарных обрядов и праздников. Традиционные календарные праздники у эвенов, как и у других народов Севера, были связаны с переходными циклами между теплыми и холодными периодами, между концом одного цикла и началом другого, «старением» и «возобновлением». «Проявление времени в природе, последовательная смена времен года и перемещение небесных тел... воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним» [Традиционное мировоззрение ..., 1988, с. 45]. Каждое из этих начал уравнивается временным отрезком, наделенным противоположными на первый взгляд свойствами. Прежде всего, это утро – вечер и весна – осень. Главная характеристика утра и весны, а также вечера и осени – это *изменение* качества. Весна и утро, осень и вечер – переходные временные отрезки, в мифопоэтической традиции они связываются с качественными изменениями мира: мир просыпается (=рождается) и засыпает (=умирает). Время, сопровождающееся изменениями в состоянии живого, можно назвать *открытым* временем, временем вероятностным. Неустойчивость погоды, резкие колебания температуры и другие проявления нестабильности предопределили особое отношение к весенним и осенним месяцам [Там же, с. 46].

Интересно отметить семиотические оппозиции «утро – вечер» («свет / тьма») как переходные временные отрезки, в которых большую роль играют приметы и запреты, имеющие регулятивную функцию. Например, у эвенов вечером (ночью) не расчесывали и не стригли волосы, не обрезали ногтей, так как, по их представлениям, ими могли воспользоваться злые духи, чтобы завладеть душами людей. Ночью не кроили и не шили одежду, а также не смотрелись в зеркало. Вечером, ночью не разрешалось шуметь, громко говорить, смеяться,

особенно детям [ПМА, 2018]. Например, у якутов вечером не разрешалось косить сено (вообще работать на сенокосе) из представлений, что в это время вместе с человеком по кошению может состязаться *абаасы*, и если он победит, то умрет человек [ПМА, 2017]. В прошлом поведение человека регулировалось многими правилами, связанными также с временными представлениями. Примечательно то, что у эвенов, якутов эти приметы, запреты сохраняются и в настоящее время: например, вечером желательно не надо мыть пол, шить, выполнять какие-то работы, то есть все это нужно делать утром или днем. Если вечером случайно уронишь пищу на пол, то должен поднять и съесть ее, чтобы хорошее не ушло. Вечером запрещается шуметь, особенно на природе и т.д. [ПМА, 2017; 2018]. Из приведенных сведений можно отметить, что вечер (ночь, тьма) рассматривается в основном как неблагоприятное время, а утро считается благоприятным. Большая часть обрядов и ритуалов, направленных на обеспечение благополучия людей, а также праздники обязательно совершались с утра.

Необходимо отметить, что временные отрезки утро и вечер рассматриваются как время между светом и тьмой, как соединение начала и конца, создающее возможность *перехода*. Это тоже «открытое» время. Утро связывалось с творением, как мифическим, так и любым реальным вообще. Семантическое противопоставление утра и вечера – не более чем противопоставление «входа» и «выхода», начала, чреватого концом, и конца, предполагающего начало [Традиционное мировоззрение ..., 1988, с. 47]. Как было отмечено выше, у народов Севера, в том числе эвенов, календарные обряды и праздники приурочивались обычно к поворотным моментам природного цикла: к появлению растительности, перелету птиц, весеннему солнцевороту и т.д. «Природные ритмы – смена времен года, восход и заход солнца, изменение фаз луны – программировали жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою деятельность с природными ритмами, но и подкреплял это согласование ритуально» [Там же, с. 50]. Свидетельством тому могут служить праздники и обряды эвенов, связанные с весенне-летним

обновлением природы. Следует отметить, что семиотические оппозиции «утро – весна» как определенные параметры мифического времени представляются как начало жизни. «Ритуальные действия людей и молитвы манифестировали открывание закрытого, расстиланье свернутого, оттаивание замерзшего» [Там же, с. 46]. Из наблюдений над тем, что время и пространство в разное время года и суток имеют свое наполнение, сложились представления о жизни и смерти. Например, утро, весна – начало жизни, а противоположные им вечер, осень – конец жизни [Попова, 2008, с. 11]. Следует отметить, что по мировоззренческим представлениям народов Якутии, «зима воспринималась как смерть, а весна как жизнь, возрождение» [Колодезников, 1991, с. 10].

В связи с этим интересно обратиться к комплексу обрядов, совершаемых народами Севера при рождении и смерти человека, которые имели весьма сложный характер. Например, в погребальный обряд входили действия, связанные с верой в переселение людей в загробный мир, с защитой от возможного нападения духа умершего и т.д. При похоронах учитывались пол, возраст, социальное положение, характер смерти, место гибели и *даже время года, когда умер человек* [Брагина, 1996, с. 120]. Отсюда можно предположить, что, вероятно, существовали определенные обряды захоронения, связанные с временем года, когда умер человек. По материалам Я.И. Линденау, «у ламутов когда умирал человек, покойника держали 3 дня в доме, а затем относили на балаган – *Geromda*. Эти балаганы находились недалеко от жилища на четырех столбах высотой в одну сажень. Под балаганом разводили огонь: в него бросали жир, тальник, всякого рода пищу; выливали воду – чтобы покойник “мылся”, “пил” и “ел”. Выносили покойника из дома головой вперед и укладывали на балаган. Ламуты оставляли покойников на балаганах всю зиму, а летом только один месяц. Родственники каждый день приносили к гробу пищу и причитали. Когда же приближалось время погребения, то собирались друзья и родственники у балагана, плакали, кричали и причитали. Они все прощались с покойником. Между тем оканчивали вырывать могилу. Покойника погружали в землю и закапывали» [Линденау, 1983, с. 67–68].

В свете вышесказанного определенный интерес представляет обычай народов Севера перезахоранивать своих умерших по нескольку раз, один из примеров которого мы рассмотрели выше у Я.И. Линденау. Интересно отметить данные Е.И. Деревянко. Он отмечает, что древние племена Приамурья – мохэ хоронили своих сородичей тремя способами: 1) погребение в земле сразу после смерти (первичное – 15–20%); 2) погребение на помостах, укрепленных в лесу, а затем перезахоронение в земле (вторичное – 79–80%); 3) кремация (4–5%). Как видим, преобладали вторичные захоронения. Этот способ погребения самый древний. У мохэ он существовал долгое время наряду с двумя другими способами. Сохранился он как пережиточный и у современных тунгусов Дальнего Востока [Деревянко, 1981, с. 216–217]. На наш взгляд, повторные погребения мохэ, вероятно, могли быть связаны с временем года, когда умер человек. Интересные сведения Я.И. Линденау также зафиксировал у якутов: «...если якут умирает зимой, то тело его заворачивают и оставляют лежать в юрте там, где он умер, а другие уходят прочь» и хоронят «весной... после *Ысыаха*» [Линденау, 1983, с. 40]. По данным Р.И. Бравиной, существование подобного обычая, по всей видимости, объясняется в первую очередь климатическими условиями Севера, где зимой рыть могилу в вечной мерзлоте – достаточно сложный и трудоемкий процесс. Но вместе с тем, по ее мнению, такого обычая якуты придерживались и при арангасном способе захоронения. «Видимо, в этом случае мы имеем дело с отголоском древнего обычая хоронить умерших в определенное время года, известного народам Алтая еще со скифского времени. В этой связи определенный интерес представляет обычай якутов перезахоранивать своих умерших по нескольку раз» [Брагина, Попов, 2008, с. 178]. В китайской летописи о погребальных обычаях древних тюрков говорится следующее: «Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет опадать; умершего осенью или зимой хоронят тогда, когда цветы начинают разворачиваться. До окончательного погребения умершего сжигали вместе с конем и вещами. Надо сказать, что обычай хоронить вместе людей, умерших в разное время, существовал уже в таштыкскую

эпоху. В таштыкских срубках обнаружены останки людей, обряженных в зимние одежды («умирали эти люди в разное время, и до похорон их трупы помещались в каких-то хранилищах»)» [Традиционное мировоззрение ..., 1988, с. 46–47]. У многих народов, как считает Р.И. Бравина, появляющаяся и исчезающая зелень олицетворяет умирающую и воскресающую природу. По ее мнению, обычай якутов хоронить умерших весной символизировал «заряжение» его энергией пробуждающейся и расцветающей природы [Бравина, 2005, с. 194].

Итак, человек с помощью ритуала должен был стараться «вписаться» в общее круговое движение времени. Время, как и пространство, воспринималось качественно неоднородным. Оно могло быть цикличным и социальным (или генеалогическим), сакральным и мирским, «добрым» и «худым». Эти разновидности времени соединяют в традиционном мировоззрении природную и социальную жизнь, вписывая таким образом человеческую жизнедеятельность в природное равновесие [Бравина, 2005, с. 31].

Пространственные категории эвенов сохраняются в оппозиции север / юг, восток / запад, которая, как и оппозиция верх / низ, играла немаловажную роль (восток – восход, запад – закат; юг – день, север – полночь). В представлениях эвенов восток и запад были начальной и конечной точками траектории движения солнца: *нюлтэн хиптун* (солнце встает) – восток; *нюлтэн тыкэнмэин* (солнце садится) – запад. Названия севера и юга, судя по языковым данным, были связаны с направлением ветров: юг – *нямгида* (от *ням* – тепло) и север – *ингэньгидэ* (от *иньгэнь* – стужа, холод, мороз) [История и культура эвенов, 1997, с. 126]. С древнейших времен у многих народов стороны горизонта играли большую роль в создании системы координат, которые позволяли людям ориентироваться в окружающем их мире, как в профанном, так и в сакральном пространстве. Так, север – это полночь, мрачная, холодная, ночная пора, образ увядания и неуют. В представлениях многих народов север ассоциировался с дурным началом, холодом, темнотой (север – «дурная сторона»), а юг – с хорошим. Юг – это полдень, день, образ тепла, расцвета (юг – «правильная, хорошая» сторона). В религиоз-

но-мифологических сюжетах Бог часто олицетворялся с солнцем, стоящим высоко над землей (то есть, на юге). Юг – это верх, свет, расцвет, прогресс, устремленность вверх, в будущее, а север – низ, тьма, ночь («животворный» юг; север – «мир умерших»). «Верх» – расцвет, связь с верховными божествами; «низ» – уход, замыкание, умирание.

Интересно отметить, что «северная сторона» – *долбони*, до сих пор вызывает у катангских эвенов устойчивые ассоциации с темнотой, ночью, смертью. Именно на «северную сторону» родственники умершего вывешивают его личные вещи. Кроме того, катангские эвенки называли направление на заход солнца *бурирэн*, что значит «умер», «упал» [Ермолова, 2010, с. 150]. В представлениях многих народов Севера и Сибири север ассоциировался с миром мертвых. По данным И.С. Гурвича, у северных якутов-оленьеводов «потусторонний мир рисовался населению как страна мертвых, находившаяся где-то далеко на севере» [Гурвич, 1977, с. 141].

Как известно, исток и устье реки определяли стороны света (юг – север) и миры Вселенной. Интересно отметить, что запад как ориентир в пространстве занимал важное место в эвенской мифологии: нижний мир располагался в западной стороне: солнце «уходит» на запад, умерший «смотрит» на запад [История и культура эвенов, 1997, с. 134]. Аналогичные представления существовали у эвенов-орочонов, считавших, что нижний мир (*хэргу буга*) находится там, где «заходит солнце», т.е. на западе [Мазин, 1984, с. 7]. В религиозно-мифологических представлениях многих народов мир мертвых располагался именно к западу от обитаемых земель. Восток – восход солнца, начало дня; запад – закат солнца – умирание дня (свет / тьма; рождение / смерть). Восток – ассоциации с жизнью; закат – ассоциации со смертью, как и в оппозиции «юг – день», «север – ночь». На наш взгляд, названия мира мертвых *долбор* «ночной», «север», а также *долбонитки* (букв. «по направлению к ночи»), отмеченные у эвенов Г.М. Василевич, связаны с семантикой пространственных представлений. В горизонтальном членении мира у эвенов и эвенов нижний мир ассоциировался с севером и западом, а верхний – с югом и востоком: низ – север (запад) – смерть; верх – юг (восток) – рож-

дение. Как известно, в представлениях народов Сибири и Севера нижний мир имел не строго вертикальное расположение по отношению к среднему: он был расположен под землей, за океаном, в стороне заката солнца, чаще на западе, но иногда на севере. Важно отметить, что в сферы мироздания, разграниченные по вертикали, обычный живой человек проникнуть, как правило, не может – в нижний мир попадают умершие, в верхний и нижний миры могут попадать шаманы и их духи-помощники. В то же время сферы пространства, разграниченные по горизонтали, были более доступными для человека. Вероятно, именно по этой причине горизонтальные компоненты модели мира в религиозных воззрениях повсеместно являются архаичными. «В шаманской практике элементы горизонтальной модели мира подерживались тем, что шаман имел возможность путешествовать по среднему миру, не покидая его. Горизонтальная составляющая мира оказывается не только более познаваемой, но и более материализованной, нежели вертикальная» [Бурыкин, 2007, с. 188–189].

Итак, вышеприведенный материал показывает сложность представлений о времени и пространстве. Время, пространство и традиция как фундаментальные категории культуры являются знаково-коммуникативной и символической системой. Переломные моменты смены времен года, пограничное время – стыки дня и ночи обладали особой сакральностью, поэтому были насыщены ритуальными действиями. Стыки времен года, дня и ночи наделялись качественными особенностями, символическими свойствами и сакральными значениями, которые отражались в содержании календарных обрядов, ритуалов и праздников.

Весенне-летние обряды и праздники. Цикл весенне-летних обрядов и праздников у эвенов начинался со встреч родственников в мае. Он продолжался до окончания летнего солнцестояния. Весенне-летние календарные праздники, ритуалы и обычаи начинались с очистительных обрядов.

С давних пор у эвенов существовала традиция весной, в пору пробуждения природы, организовывать встречи семей, родов [Алексеев, 2003, с. 78]. Эти сведения можно найти и в работе И.А. Худякова, где он пишет, что весной,

когда олени начинали метать пыжиков, «богатые» ламуты, имеющие большие стада оленей, спешили с зимних промыслов на место летовки – «чистую» (чистай). «Чистой» называется вершина какой-нибудь каменистой речки, куда летом и съезжались несколько десятков ламутов. «Богатые съезжаются с конца марта или с начала апреля, а бедные позже; так что полное собрание начинается в начале мая. Все время стоянки – для ламутов настоящий праздник». И.А. Худяков отмечает, что в это время у ламутов начинаются забавы, пляски, пения, игры, а также они сказывают друг другу «сказки с песнями, импровизируют стихи в честь горных духов, богачей и красавиц» [Худяков, 1969, с. 100].

Особое место в этом периоде жизни эвенов, несомненно, занимало проведение праздника встречи. Они заранее готовились к нему. Девушки еще с зимы при слабом свете костра в свободное время расшивали бисером и подшейным оленьим волосом (*чибына*) фартуки (*нэлэки*), пальто-кафтаны (*найми*) и чепчиковобразные шапки из желтоватой дымленной или белой ровдуги. Такие ежегодные праздничные встречи давали возможность обмена информацией и общения кочевым семьям, патронимиям и различным родам из разных местностей, и тем самым помогали общности интересов эвенов, содействовали развитию духа солидарности и взаимопомощи [Алексеев, 2006, с. 158].

Одним из важных календарных праздников эвенов является «Праздник оленевода», который справляется весной. Этот ежегодный праздник в настоящее время сохраняется почти у всех групп эвенов. Праздник оленеводов, «носивший в прошлом подчеркнуто ритуализованный характер, занимал кульминационное место в годовом цикле жизнедеятельности и разносторонне представлял небудничную культуру этноса» [Алексеева, 1993, с. 33]. У момских эвенов этот праздник называется «Встреча с первым олененком» и отмечается в конце апреля или в мае [Бокова, 2011, с. 32]. Основным моментом в нем является проведение игр предков. Следует отметить, что победителю гонок на оленьих упряжках вручали приз – белую важенку, как символ богатства и счастья.

У эвенов, проживающих в тундренной зоне и занимающихся в основном рыболовством, еже-

годно весной проводился «Праздник первой рыбы»; в настоящее время он частично сохраняется у аллаиховских и усть-янских эвенов [ПМА, 2010]. У магаданских эвенов этот ритуальный праздник сегодня называется «*Бакыл-дыдяк*», что в переводе с эвенского означает «встреча». Издавна в конце мая оленеводы договаривались о встрече в условленном месте, обычно ближе к морю. Там они ловили рыбу и заготавливали впрок, на зиму юколу (вяленную на солнце рыбу), а также договаривались о проведении праздника – ярмарки. Подобные праздники включали элементы песенно-танцевального искусства, различные ритуальные представления. На таких праздниках-встречах обменивались родовыми преданиями, легендами и песнями [Эвенские обрядовые праздники, 2008, с. 20]. Основными символическими моментами этого праздника 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 попала «первая рыба». Данный обряд совершали для того, чтобы рыболовный сезон был удачным. По старинному поверью, считалось, что море возблагодарит людей за угощение и загонит в сети много рыбы [Там же, с. 27].

Необходимо отметить, что этот праздник является основным для коренных народов Камчатского края, в частности эвенов, так как у них рыболовство является главным занятием. Так, жители севера Камчатки «с давних времен с почетом встречали первую рыбу»: «чтобы лето было рыбным, издревле считалось обязательным достойно встретить первую рыбу, для того чтобы те косяки, которые идут за ней, знали, что в этих местах живут хорошие, добрые и гостеприимные люди» [Праздники и обряды ..., 2009, с. 23]. «Праздник первой рыбы» начинался в июне. Согласно обычаю, обряд проводят старейшины родов и семей. 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 ве-

ревки («*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. Пойманную рыбу очищали от мякоти так, чтобы голова, кости, плавники и хвост оставались единым целым. Получившуюся хребтину скрепляли веревкой, сплетенной из трав, и эту связку женщина-старейшина вела вверх по течению. Затем рыбий остов заносили в жилище и вешали на перекладину, расположенную над домашним очагом. Таковым является общий вид данного обряда [Там же].

Следует отметить, что этот праздник имеет свои локальные особенности. Так, обряд первой рыбы у жителей восточного и западного побережья Камчатки несколько отличается. Например, в Тигильском районе он проводится следующим образом: на речке ставят «*чирусы*», куда попадает первая рыба. Ее разделяют и отрезают голову. С помощью свежей травы и листьев сплетают вместе голову с жабрами, кишки, икру. При этом проявляют большую осторожность, чтобы ни одна икринка не раздавилась и не упала на землю. Сплетенный венок начинают тащить против течения, громко при этом выкрикивая на корякском языке: «Ой, как много рыбы приплыло, много-много рыбы!». Еще изготавливали своеобразную веревку из травы, в которую вплетали не только голову рыбы с жабрами, но и пучки медвежьей шерсти. Вербку тащили против течения несколько человек. Это действие также сопровождалось словами: «Так много рыбы попало, аж через край сети переваливается!». После этого веревку, символизирующую наполненную рыбой сеть, оставляли в воде, закрепив ее на берегу тяжелым камнем. В этот день на берегу реки обязательно варили уху и ели досыта [Там же, с. 24].

Несколько иным является данный обряд в Олюторском районе. Здесь, например, первую пойманную рыбу немного отваривали, отделив

мякоть от костей, толкли мякоть вместе с листьями тальника и карликовой березы, и этой кашеобразной массой мазали рот рыбы. При этом кричали, подражая чайкам. После совершения обрядовых действий кости рыбы оставляли на берегу, а мякоть съедали. С этого момента разрешалось употреблять рыбу в пищу [Там же].

Символическое значение в обрядах «Праздника первой рыбы» имеют ритуальные атрибуты (травяная веревка и др.) и слова, которыми вызывают удачу на предстоящий промысел, тем самым моделируют будущее благосостояние людей. На наш взгляд, цель этих обрядов также состоит в том, чтобы умиловить и отблагодарить духа-хозяина реки, чтобы он послал людям много рыбы. Интересно отметить весенние жертвоприношения эвенов духам-хозяевам местности, реки и т.д. В прошлом весной и осенью при перекочевках совершались жертвоприношения духам-хозяевам местности, реки: в это время забивали жертвенных оленей, кормили огонь, а также окропляли кровью землю. Обращаясь к духам-хозяевам с закликаниями-благопожеланиями, просили защитить людей и домашних животных от болезней, злых духов, хищных зверей; просили обеспечить хорошую погоду без катаклизмов, здоровье, достаток, благополучие в хозяйстве и семье и т.д. У эвенов эти жертвоприношения являлись важным обрядовым моментом, так как, по их представлениям, семейное, общественное и хозяйственное благополучие зависело от воли духов-покровителей. Основной целью этих жертвоприношений, как и в других календарных обрядах и праздниках, было обеспечение благополучной жизни людей, их мирного сосуществования между духами-хозяевами [ПМА, 2015].

Необходимо отметить, что у многих народов Сибири и Севера жертвоприношения проводились в основном весной и осенью. Например, по данным Т.И. Петровой, у сибирских эвенов 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]. Например, у якутов для сохранения благосклонности *Аан Дархан* (Дух-хозяйка

земли) ежегодно весной приносили ей жертву. Они, приготовив кумыс, шли к большому старому дереву (предпочтительно к березе), растущему у большой дороги или на кургане. Это дерево обвивали веревкой из конской гривы, украшенной миниатюрными телячьими намордниками и ведерками из бересты, пучками волос из конской гривы. Под этим деревом устраивалась трапеза. Перед ней старший становился лицом к дереву так, чтобы оно находилось от него в восточной стороне, и призывал дух-хозяйку земли. При этом, окропляя дерево кумысом и *сорою*, просил у духа-хозяйки земли благословения. Этот обряд мог совершать каждый домохозяин [Алексеев, 1975, с. 76].

Как известно, у эвенов жертвоприношения делались многочисленным духам-хозяевам местности. Особенно почитались духи-хозяева тех мест, где человеку приходилось пасти оленей, охотиться, ловить рыбу. В этом случае дело не ограничивалось мелкими подарками, в жертву приносились даже олени. Оленя убивали до восхода солнца, подвешивали на жердях над землей головой на восток. После захода солнца мясо варили и ели. Голова, шкура и кости укладывались по особому обряду на жертвенном месте. В особых случаях жертвенного оленя не съедали, а подвешивали или укладывали на землю. В настоящее время оленя в жертву хозяину местности приносят очень редко. Жертвуют обычно шкуру соболя или другого ценного пушного зверя [История и культура эвенов, 1997, с. 119]. Эвены регулярно приносили жертвы духу-хозяину реки: во время ледохода в воду бросали чай, табак, чтобы лето выдалось хорошим, а река была щедрой. В.Д. Лебедев и В.И. Цинциус записали в Якутии закливание к реке, которое произносят, выливая в воду молоко важенки: «Дух-хозяин именитый, шумной прославленной моей реки... Если бы ты из своего свободного гуляющего богатства пустил бы в нашу вершу хоть одного малька, мы чрезвычайно обрадовались бы» [Там же]. Духу-хозяину земли могли приноситься в жертву предметы, по тем или иным причинам вышедшие из употребления. По сообщениям эвенов-информаторов, в начале 1930-х гг. у эвенов еще сохранялись охотничьи луки, но с появлением в достаточном количестве огнестрельного оружия их «положили на

землю», «оставили», т.е. отдали духу-хозяину земли. Среди эвенов существует запрет поднимать пищу, упавшую на землю: она уже «съедена» хозяином земли. По материалам Я.И. Линденау, раньше эвены приносили в жертву собак и употребляли в ритуале жертвоприношения собачье мясо в пищу. Ныне эти обычаи полностью утрачены. А появились они у эвенов под воздействием верования коряков, у которых обычай приносить в жертву собак был широко распространен [Там же, с. 120].

Как было отмечено выше, у эвенов жертвоприношения делались различным духам-хозяевам местности. Характерно то, что эти традиции сохраняются в настоящее время: например, момские эвены весной, когда река вскроется, угощали дух реки оленьим молоком. Из ложки, сделанной из рога снежного барана – *копенгэ*, в воду выливали 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 аллаховских эвенов весной или в начале лета старейшины проводят особый «обряд Бабушке-реке (*Индигир Унэ*), 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.» В этот период они также устраивают обряд «кормления Матушки-тундры» [ПМА, 2010].

В связи с этим интересно отметить ежегодный эвенкийский обряд «*Икэнипкэ*», который совершали раз в году весной в период после отела важенок. «*Икэнипкэ*», сохранившийся до XX в. у сымской группы эвенков, был описан Г.М. Василевич: он «представлял собой древнюю восьмидневную охотничью мистерию-погоню за божественным порозом (оленем), убивание его и приобщение к его мясу. Шаманы добавили к этому обряду гадания, предсказания и обновление частей шаманского костюма и атрибутов» [Василевич, 1969, с. 239].

Эту церемонию совершали раз в году, весной, с середины апреля до середины мая, в период, когда несколько соседних родов объединялись после отела важенок для совместного проживания в сосновом бору. Буквальный перевод слова *икэнипкэ* – «жизнь+подра-

жание+обряд», а время его проведения *аннгани* означает «год», «периодичность в выполнении обряда» [Новик, 1984, с. 155]. Во время *икэнипкэ* проводился восьмидневный коллективный хоровод, в ходе которого имитировалась погоня всех собравшихся во главе с шаманом и его духами за космическим оленем. Участники обряда надевали специальные костюмы, предназначенные исключительно для этих ежегодных праздников. Местом проведения *икэнипкэ* служил большой чум, в котором должен был поместиться весь хоровод. Вокруг чума расставляли деревянные зооморфные и антропоморфные изображения духов-помощников шамана, устанавливали три дерева (березу, лиственницу и кедр) и изображение самца дикого оленя, а внутри чума ставили столб *туру* и привязывали к его верхушке подарки для верхнего божества *Эксери* (*Экшери*) и его помощников. Перед началом хоровода шаман проводил для всех присутствующих ритуал очищения, устроив в чуме маленькое камлание. Он вызывал на землю *Экшери-шируни* и вступал с ним в диалог. Дух спускался по столбу *туру*, рассматривал приготовленные для него жертвы и через шамана сообщал о жизни каждого присутствующего, о том, сколько оленей и какие именно пропадут в предстоящем году. Затем шаман вызывал духа-хозяина земли *дундрады*, который предсказывал, кто и когда заболеет, и тоже оценивал приготовленные для него подарки [Там же, с. 155–156].

Первый день обряда назывался *илбэдэкич* – «вспугивание зверя», в котором присутствующие начинали хоровод по ходу солнца: считалось, что часть людей идет по берегу, часть плывет по реке на плоту, символизируемом шаманским бубном. Шаман в песне описывал местность, по которой двигался народ, а участники хоровода повторяли за ним каждую строфу. Пение и танец продолжались до конца дня. Второй день церемонии назывался *кутудекич* – «шесть поворотов». Он был посвящен описанию божественного оленя, которого впервые обнаружили и начинали гнать. На третий день *шинадекич* («прямой, вытянутый путь») происходило нападение на людей злых духов *вала*; шаман отгонял их при поддержке остальных. На четвертый день, именуемый *агияндякич* («горелый путь»), ведущий через места лесных

пожаров, шаман, если обновлял свой бубен, впервые ударял в него. Погоня за божественным зверем продолжалась. На пятый и шестой дни – *гуланчэдекич* («хороший путь») – к плещу шамана прикреплялись новые подвески, а на седьмой (*гоёдёкич*, *бокчакич*) хоровод достигал наконец места, где ранят зверя. В этот день все мужчины, которые участвовали в изготовлении металлических частей шаманского костюма, стреляли из шаманского лука в деревянных оленей, имитируя охоту за космическим оленем. Затем изображение раскалывали, и шаман раздавал каждой семье кусочек (*экшен*), который нужно было сохранить до следующего праздника *икэнипкэ* и только после получения нового можно было выбросить. Восьмой день – *дарикбдякич* («место отхода в сторону») – был посвящен прибытию к истокам реки и подъему дальше, до верхнего мира *тыманитки*, где добывали раненого оленя. Условия, в которых это происходило, символизировали условия жизни эвенков в предстоящем году. В этот день шаман поднимался к божееству верхнего мира *Экшери* и рассказывал ему обо всем, что случилось в пути, а затем возвращался и пересказывал свой разговор остальным [Там же, с. 156].

В этом обряде, по сведениям Е.С. Новик, воспроизводились мифологические этапы творения мира. По ее мнению, здесь кодируется масштабная связь – между коллективом в целом и природой в целом (напомним, что название обряда *икэнипкэ* буквально переводится как «подражание жизни») при моделировании космического цикла возрождения природы, аналогично тому, как в обряде оживления шаманского бубна планом выражения служил план содержания обрядов возрождения диких копытных [Там же, с. 206].

Важно отметить, что у эвенков со встреч родственников в мае начинался целый цикл весенне-летних праздников. Завершал его главный календарный праздник «Эвинек» или «*һэбдьэк*» – праздник Нового солнца и Нового года [ПМА, 2015]. У момских эвенков этот традиционный праздник называется «Рождение олененка» и проводится в середине июня, когда в стадах появляются первые оленята. А у тундренных эвенков, в частности аллаховских, данный праздник называется «Цветение тун-

дры» – «*Туур чулбыргын – нечэ Биичэ*», и также проводится каждый год в июне. Следует отметить, что период этого праздника считается для эвенков «открытым», так как у них с этого времени начинается Новый год. Непременными атрибутами праздника являются молодые деревца и веревка-*дэлбургэ*, которые символизируют «вход» в «новый мир», как символ начала нового времени, нового природного и годового цикла.

Летний месяц *дилгос илаани* (июнь) у эвенков считался месяцем солнца, воды и новой зелени, когда кора деревьев отходит, месяцем пробуждения и обновления природы. Он означает начало летнего сезона и древнего Нового года эвенков [Алексеев, 2006, с. 150]. По представлениям эвенков, в дни летнего солнцестояния *открывались* двери в верхний мир [Там же, с. 154]. Поэтому именно в этот период устраивали праздник «Эвинек». Смысловой контекст обрядов, проводимых на этом празднике – представление о циклическом обновлении жизни.

Как было отмечено выше, на календарном празднике главную символическую роль играют ритуальные атрибуты. Так, перед праздником на обрядовом поле, у священных деревьев, разжигали два ритуальных костра. Между деревьями развешивали веревку-*дэлбургэ*, на которую привязывали разноцветные лоскутки материи, а в старину – подшейный волос священного оленя *нойэлдэ*. Количество их соответствовало числу людей, участвующих в обряде. По представлениям эвенков, эти два деревца и *дэлбургэ* символизировали небесные ворота *Аан кууйалан ньоори урко* – выход в страну небожителей. Открывались эти священные ворота людям только 22, 23 и 24 июня – в дни летнего солнцестояния [Алексеев, 2003, с. 79]. Преддверием в верхний мир служили две молодые лиственницы, а роль линии горизонта, разделяющей грань миров, выполняла *дэлбургэ* – натянутая между лиственницами веревка с пучками подшейной шерсти священного оленя. «Именно там, на горизонте, рождался новый день, оттуда вставало солнце, туда же, совершив длительный путь по небосклону, оно спускалось. Там находится земля предков, земля умерших. Для эвенков только в эти дни душа человека могла попасть в страну “сча-

ства, изобилия и всеобщего блаженства», как поется в “*Дьэһэрийэ*”. Так объясняется смысл символического танцевального круга и ход танца *һээдьэ*. Это означало, что люди вместе с солнцем поднимаются на голубое небо – *чуул-бана ньамнал тандула*, так человек выражал свое единство с могущественными силами природы, так понимал первозданную гармонию в отношениях человека с окружающей средой» [Алексеев, 2006, с. 155]. В ритуале акцентировали внимание на восточном направлении. Ведь восток (*донта*) – начало жизни и света на Земле, именно с востока начинается день, восходит солнце. В эти же дни в дар Все-вышнему богу – *һовки (Сэвэки)* приносили жертвенных оленей. Их забивали по всем правилам ритуала – через удушение, шкуры вешали на наклонно прислоненный шест, по бокам которого с двух сторон устанавливали молодые лиственницы. Кости жертвенного оленя не ломали, их складывали после ритуальной трапезы на особый помост – *нэку*. Считалось, что в дни летнего солнцестояния старый год и солнце «умирали», а жертвенный олень олицетворял собой старый год и солнце. Из крови жертвенного оленя как бы воскресает Олень-Солнце и наступает новый отсчет времени [Алексеев, 2003, с. 79].

Весенне-летние праздники эвены называли обрядами духовного очищения, обновления, рождения новой жизни. На календарных обрядах и праздниках можно было участвовать только после ритуала очищения. Тот, кто не прошел этот ритуал, не имел права участвовать на празднике, да и в любых обрядовых действиях. По материалам А.А. Алексеева, специальный обряд очищения традиционного праздника *Эвинек* начинался вечером 21 июня. Проводили его эвенские шаманы – *Марха*. Их задачей было очистить (отделить) души соплеменников от различных болезней и скверны. «Каждый человек, чтобы предстать перед Солнцем и Верховным божеством с чистой душой, обязан был пройти обряд очищения. Только в этом случае *һовки (Сэвэки)* может отнестись к нему, к членам его семьи и рода благосклонно. Выполнив обряд очищения, собрав все зло и нечисть, шаманы разжигали костер, сжигали в нем все дурное и удалялись» [Там же, с. 78]. После совершения обряда очищения

в полночь старейшины родов – *Тэгэн* начинали ритуал встречи солнца. Под веревкой – *дэлбур-гэ* около каждого деревца разжигали два ритуальных костра. В них бросали рододендрон, дым которого очищает от скверны. «Солнце начинает свое движение, поднимаясь из-за гор. С первыми лучами начинается движение людей. Перешагивая через первый ритуальный костер – *Гулун Тогон*, они как бы проходят через “небесные ворота”. Они останавливаются и молча обращаются к Солнцу. Затем движение возобновляется – все идут навстречу Солнцу, поворачивают налево и, описав дугу, перешагивают через второй костер. Теперь движение продолжается уже по ходу Солнца» [Там же, с. 78–79]. Символический смысл ритуала объясняется в следующем: движение налево, против хода солнца, за воображаемые ворота, означало «похороны» старого года и солнца. Движение через второй костер, по ходу солнца – символ перехода от старого года к новому. Это как бы обновление жизни, пробуждение природы после долгой зимы, рождение нового года и нового солнца. Солнцу, ритуальным кострам, деревьям и веревке-*дэлбур-гэ* приписываются различные благотворные функции, это небесные ворота в царство чистоты. Вместе с тем это момент поворота в природе, начало отсчета нового времени, когда начинает убывать день [Там же].

Традиционные праздники эвенов начинаются с обрядов и ритуалов поклонения духам огня, местности, реки и др. Во время обрядов активно используются заклинания-благопожелания *хиргэчэн*. Следует отметить, что перво-степенное значение на праздниках отводится огню, так как именно дух огня является посредником между людьми, божествами и духами-покровителями. Одними из главных символов огня являются его чистота и очищающая сила. Духовный контакт с огнем очищает душу, прогоняет болезни, злых духов и защищает от чуждого, лишнего, нечистого. По представлениям многих народов, сакральная чистота огня производна от солнца. Для эвенов, как и для многих народов Севера, огонь, как и солнце, является олицетворением, символом жизни, благодати и счастья. Поэтому традиционные праздники обязательно начинаются с обряда очищения дымокуром из багульника. Обряд

проводит обязательно старейшина рода. Дымом окуривают утварь, жилище, всех присутствующих на празднике, тем самым изгоняют болезни и злых духов [ПМА, 2015].

Ключевой частью традиционных праздников эвенов является обряд кормления огня, – одна из главных форм праздничного этикета. Во время кормления огня, по представлениям эвенов, «кормили» не только духа огня, но и духов-хозяев природы и божеств. «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 женщины готовят ритуальную пищу для кормления духа огня и духов-хозяев местности. В качестве ритуальной пищи обильно используют сало, жирное мясо, что тоже имеет символический смысл. Именно масло издревле считалось наиболее питательной пищей и к тому же особо угодной огню, переносчику жертв. На праздниках эвенов устраивается богатое угощение всех присутствующих [ПМА, 2015]. Этот момент имеет также символическое значение: предполагается, что чем обильнее будет угощение, тем безбеднее будет весь год. Из этой богатой обрядовой пищи каждый участник праздника должен получить свою часть для блага жизни всего рода.

Е.Н. Романова пишет, что «на праздник люди приходили с добрым сердцем и чистой душой. Никто из его участников не должен был принести отрицательный заряд. В праздник все едины в своих помыслах, причем едины, как правило, в своих добрых намерениях и чувствах... без мира и согласия внутри коллектива ритуал может оказаться недействительным и даже нанести вред» [Романова, 1994, с. 100]. Люди верили, что если они будут точно соблюдать весь праздничный этикет, то божества заметят это и целый год будут одаривать их своим вниманием и заботой. Рассказывают, что такие люди не болели, жили в достатке, им везло и на охоте, и на промысле [Там же, с. 107].

Таким образом, весенне-летние праздники и обряды эвенов преследовали одну цель – очищение, «рождение вновь». На календарных праздниках важное и особое значение отводи-

лось почитанию огня. Дух огня занимал особое сакральное место. Одним из символов огня является его очищающая сила. Поэтому стержневой частью календарных праздников являются очистительные ритуалы. Обряд очищения имеет символическую функцию, которая играет главную роль в этих праздниках: символ обновления жизни, переход от старого к новому, очищение от скверны и болезней. Также у эвенов огонь являлся древнейшим символом кровной связи сородичей.

Осенние обряды. Из осенних обрядовых праздников можно отметить «Праздник молодого оленя», который ежегодно проводился осенью (в сентябре). В это время эвены начинали готовиться к долгой зиме. Семьи, собравшись вместе, в День молодого оленя обменивались между собой хорошими породистыми самцами. Одновременно праздник знаменовал открытие охотничьего сезона, устраивались проводы промысловиков. Аналогичные торжества, по мнению А.А. Алексеева, отмечали все тунгусо-маньчжурские народы [Алексеев, 2006, с. 153]. Интересно отметить, что у момских эвенов этот праздник назывался «Праздник годовалого олененка» – «*Мулкан хэбдекэн*» и проводился в августе. Празднующие менялись *мулканами* – 1–2-годовальными оленятами, дарили близким, друзьям и родным. Для заготовки зимней одежды забивали рослых *энкэн* – оленят этого года рождения мужского пола. Дохи, кафтаны из шкуры *энкэн* очень легкие, теплые, поэтому приходилось забивать по необходимости. На этом празднике угощали друг друга вкуснятиной, и довольные расходились до следующего года [Бокова, 2011, с. 32].

Как было отмечено выше, по данным Т.И. Петровой, у эвенков приангарского района, где она побывала в 1927 г., устраивался осенью (в сентябре) или же весной (в апреле) большое шаманское «моление», на которое собирался по возможности, весь род, к которому принадлежал шаман. «На этом “моление” шаман “очищает” присутствующих от всякой “нечистоты”, гадает о будущем (будет удача или нет)» [Петрова, 1937, с. 106].

Интересно также отметить один из сезонных обрядов эвенков – обряд добывания удачи – *синкэлэвун* (*хинкэлэвун*, *шинкэлэвун*), который был характерен для всех групп данного этноса.

Он представлял собой магическое убивание изображения парнокопытного животного. Выполняли его охотники без шамана. Этот обряд у некоторых групп эвенков был превращен в осеннее моление духу – хозяину тайги (*магин*). Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом приносил жертву – сжигал кусок мяса – и обращался с просьбой послать зверя охотникам. У некоторых групп эвенков данный обряд сводился к подвешиванию белых полос ткани на березу и стрельбе из лука в вершину ее с просьбой к матери зверей послать зверя. Шаманы развили дальше этот обряд, добавив к нему хождение к духу – хозяину тайги для испрашивания у него животных (*синкэн*), также сделав его обрядом очищения охотников [Василевич, 1969, с. 238]. Родовые обряды *сингкэлэвун*, носившие явно выраженный сезонный характер, были адресованы духу-хозяйке родовой охотничьей территории и хозяйке земли [Новик, 1984, с. 206].

Справедливо отмечает Е.С. Новик, что связь календарных, сезонных обрядов с другой группой периодических обрядовых действий – так называемых «обрядов возрождения животных» – в том, что в этих случаях действие разворачивается как «проводы», «отправка» тех ценностей, которые принадлежат миру духов, но находятся в мире людей. Напомним, что если в одних камланиях изображается поход шамана к духам-хозяевам, где он добывает необходимые коллективу ценности, то в других он уводит из мира людей ценности, принадлежащие духам, и восполняет таким образом недостаток, испытываемый последними [Там же, с. 159].

Итак, календарные празднества и обряды эвенков приурочивались к поворотным моментам природного цикла: к появлению растительности, перелету птиц, весеннему солнцевороту и т.д. Цикличность воспроизведения календарных обрядов в годовом круге порождает такое представление о времени, которое организует жизнь коллектива посредством ритуалов и продолжает поддерживать установленный мифологией порядок в природе и обществе. «Прекращение или ограничение культовой и праздничной практики ведет к распаду этнического общества и разрушению человека» [Попова, 2008, с. 11]. «Природные ритмы – смена времен

года, восход и заход солнца, изменение фаз луны – программировали жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою деятельность с природными ритмами, но и подкреплял это согласование ритуально» [Традиционное мировоззрение тюрков ..., 1988, с. 50]. Свидетельством тому может служить ряд праздников и обрядов эвенков, связанных с весенне-летним обновлением природы. Следует отметить, что семиотические оппозиции «утро – весна» как определенные параметры мифического времени представляются как начало жизни. «Ритуальные действия людей и молитвы манифестировали открывание закрытого, расстиланье свернутого, оттаивание замерзшего» [Там же, с. 46].

Таким образом, обрядово-ритуальная система коренных народов Севера, в том числе эвенков, была связана с природными временными циклами. Основные празднества, жертвоприношения, обряды и ритуалы проводились в смену времен года – в период рождения, расцвета, угасания и возрождения природы. Вышеприведенный материал показывает сложность представлений о времени: переломные моменты смены времен года наделялись качественными особенностями, сакральными значениями и символическими свойствами, которые отражались в содержании календарных обрядов и праздников. Общей и объединяющей идеей праздников и обрядов годового цикла является идея окончания и начала, угасания и возрождения природы, ее непрерывности. Выявлено, что наиболее насыщенным обрядовыми действиями является весенне-летний период. По представлениям народов Севера, в частности эвенков, весна и лето символизировали начало жизни, рождение, пробуждение, обновление, возрождение. Они воспринимались как самое благодатное время, которое «открывало» «вход» в мир божеств и духов-покровителей, и поэтому в это время совершали различные праздники, обряды, ритуалы и жертвоприношения, связанные с благополучием людей. В это «открытое» время божества могли даровать душу ребенка бездетным парам, послать здоровье, удачу на промыслах, благополучие, счастье. В этот период на календарных праздниках люди очищались, кормили духов-покровителей и божеств, обращались к

ним с заклинаниями-благопожеланиями, совершая различные жертвоприношения и ритуалы. Календарные заклинания-благопожелания *хиргэчэн* – это сакральные тексты, в которых отражаются геопространственные образы – сакральные природные объекты. У эвенов они являлись местами поклонения и отправления обрядов, и в традиционной картине мира выступали основными категориями сакральной топографии культурного ландшафта.

В свете этих представлений у народов Севера выработался особый экологический и праздничный этикет, который основывается на этических нормах поведения и обладает ориентирующим и регулирующим потенциалом.

Литература и источники

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

Алексеев А.А. Эвены Верхоянья: История и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.). – СПб.: Изд-во «ВВМ», 2006. – 248 с.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1975. – 199 с.

Алексеева З.З. Возрождение традиционных праздников – возвращение к истокам, или трансформация культурного самосознания (на примере эвенов Якутии) // Языки, культура и будущее народов Арктики: тезисы докл. межд. конф. (17–21 июня 1993 г.). – Якутск, 1993. – Ч. II. – С. 33–34.

Бокова Е.Н. Быт эвенов: учеб.-метод. пособие для кочевых школ / МУ «Управление образования» при адм. МО «Момский р-н». – Якутск: ИП «Осенина И.Л.», 2011. – 32 с.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха. – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.

Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов. – Якутск: Изд-во Якутского университета, 1996. – 232 с.

Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). – Новосибирск: Наука, 2008. – 296 с.

Бурыкин А.А. Вера в духов: Сколько душ у человека. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. – 318 с.

Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. – М.: Наука, 1977. – 247 с.

Деревянко Е.И. Племена Приамурья. I тысяч. нашей эры (Очерки этнической истории и культуры). – Новосибирск: Наука, 1981. – 334 с.

Ермолова Н.В. Представления о душе, смерти и загробной жизни в традиционном мировоззрении эвенов // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: сб. ст. / отв. ред.: Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. – СПб., 2010. – С. 93–158.

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.

Колодезников С.К. Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение (по материалам фольклора) // Духовная культура в жизни этноса: сб. науч. трудов. – Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1991. – С. 5–27.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (1 пол. XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983. – 176 с.

Мазин А.А. Традиционные верования и обряды эвенов-орочононов (конец XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М.: Наука, 1984. – 362 с.

Петрова Т.И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): сб. ст. – 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, 2017 [Полевые материалы автора, собранные в Верхоянском районе Якутии в 2017 г.]

ПМА, 2018 (Интервью с Никулиной Зинаидой Платоновной, эвенкой из Эвено-Бытантайского района, 1944 г.р.).

Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.

Праздники и обряды коренных народов Камчатки: [сб.] / Мин. культуры Камч. края, краев. гос. учрежд. «Камч. центр нар. творчества»; [сост. Зинаида Басунова; под общ. ред. Галины Рассохиной]. – Петропавловск-Камчатский, 2009. – 54 с.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука СО, 1988. – 225 с.

Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – 160 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 439 с.

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

G.N. Varavina

Calendar Culture of Evens in Context Geo-Cultural Landscape of the North

The paper analyses the traditional calendar culture of evens based on ethnographic sources and modern field observations in the context of geospatial theory. Calendar rites, rituals, customs, etiquette, symbolism are illuminated through the lens of worldview representations of evens. Calendar holidays, rituals and rituals occupy a special place in the structure of the culture of the indigenous peoples of the North. Festive-rite culture acts as a landmark-communicative system and was saturated with multifaceted symbols. The main celebrations, sacrifices, rites and rituals were held at the turning points of the change of seasons - during the period of birth, blossoming, fading and revival of nature. The turning points of the change of seasons were given qualitative features, sacral values and symbolic properties, which were reflected in the content of calendar rites and holidays. In the context of these perceptions, the peoples of the North have developed a special environmental and festive etiquette that is based on ethical standards of conduct and has guiding and regulatory potential. Thus, one of the main forms of festive etiquette is the ritual of cleansing, to which evens were approached very seriously and in detail, especially on spring-summer holidays. Spring-summer holidays evens were called rites of spiritual "cleansing", "renewal", "birth of a new life", "birth again". During the rites, hirgecheng spells-best wishes were widely used. Calendar spells-favors - hirgecheng are sacral texts where geospatial images are reflected - sacral natural objects. At Evens they were places of worship and departure of ceremonies and in a traditional picture of the world acted as the main categories of "sacral topography" of a cultural landscape.

Keywords: geo-culture, indigenous peoples of the North, evens, traditional world view, calendar culture, rite activity, symbols, world picture, ritual-mythological workshop

Д.А. Николаев

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.04

УДК 94:339(571.56)"18/19"

Из истории торговли мамонтовой костью в Якутии (XIX – нач. XX в.)

Большое значение в развитии торговли мамонтовой костью в Якутии сыграло освоение островов в Северном Ледовитом океане с большими залежами бивней и костей. Это способствовало резкому увеличению их добычи. Мамонтовая кость к концу XIX в. стала важным направлением экспорта Российской империи.

За весь дореволюционный период в Якутии было добыто несколько тысяч тонн этого драгоценного сырья.

Кость занимала видное место среди товаров Якутской торговой ярмарки. В то время действовали несколько купеческих компаний, занимавшихся мамонтовой костью. Её скупали в основном на ярмарках, а также через посредников и агентов с последующим вывозом и реализацией на российском и мировом рынках.

К тому времени в Якутии сложился большой рынок мамонтовой кости с объемом добычи в среднем около 25 тонн в год.

Ключевые слова: мамонтовая кость, бивни, клык, добыча, якутская торговая ярмарка, рынок, промысел, пуд, купец, острова, месторождение

Российская империя в конце XIX в. занимала первое место в мире по поставкам на мировой рынок мамонтовых бивней, которые тогда назывались «московской слоновой костью». Большая её часть привозилась из северных районов Якутии.

Промысел мамонтовой костью являлся одним из ключевых направлений экспорта и играл значительную роль в развитии торгово-экономических отношений в Якутской области.

Проблема экономического развития Якутской области на рубеже веков, времени серьезного её включения во всероссийский рынок в качестве самостоятельного торгового партнера имеет исследовательскую новизну.

В настоящее время в связи с ростом добычи мамонтовой кости в северных районах Якутии представляется весьма актуальным рассмотрение развития данного вида промысла с точки зрения исторического опыта.

В 1759 г. житель Усть-Яны эвен Этэрикэн нашел на острове Ближнем (Большой Ляховский) залежи мамонтовых бивней. В некоторых местах костей и клыков на поверхности земли торчало столько, что казалось, будто весь остров состоит из останков вымерших гигантов. В 60-х гг. XVIII в. остров Ближний называли именем Этэрикэна, но позднее по указу Екатерины II этот остров и лежащий за ним были переименованы в Малый и Большой Ляховский острова в честь якутского промышленника Ивана Ляхова, занимавшегося там спустя 10 лет сбором мамонтовых бивней и их промыслом [Пестерев, 2013, с. 168].

В 1768 г. была учреждена Якутская ярмарка. Из Европейской России и Сибири туда доставлялись всевозможные товары. Сюда же свозились со всех концов Якутии, а также из Камчатки и Охотска пушнина, мамонтовая и моржовая кость, кожа, масло и т. д. Достаточный завоз, – и край считался обеспеченным всем необходимым на целый год. Не только горожане, но и негородское население старались приобрести на ярмарке годовичные запасы. Приобретаемые здесь

товары распределялись потом по всей Якутии. Якутские ярмарочные цены были регулирующими для всего края. Ярмарки стали жизненным нервом и имели огромное значение для всей области [Попов, 2005, с. 94].

Приезжие купцы в обмен на привозимые товары приобретали главным образом пушнину, затем мамонтовую кость и моржовые клыки, высоко ценившиеся в то время. «Якутская область взамен привозимых товаров отпускает пушной зверь, моржовый зуб и мамонтовую кость», – писалось обычно в годовых отчетах якутских губернаторов о состоянии Якутской области за тот или иной год [Сафронов, 1980, с. 113].

По данным различных исследователей, экспорт мамонтовой кости составлял в год примерно 20–30 тонн. Н.С. Щукин в своей работе «Поездка в Якутск» писал, что с берегов и островов Ледовитого моря купцы жиганские, колымские и другие ежегодно привозят в Якутск около тысячи пудов мамонтовых клыков. Поиск костей начали производить со второй половины XVII столетия. Их находили или в обрывах рек и речек, или выкинутыми со дна морского. Если предположить, что 150 годов занимаются этим промыслом, то выходит, что 150 тысяч пудов найдено мамонтовой кости. Якутские купцы торговали в Жиганске, Зашиверске, Охотске, Камчатке, Вилюйске. В Колыме мамонтовая торговля велась чукчами [Щукин, 1844, с. 208–209].

Рост добычи мамонтовой кости уже в начале XIX в. был весьма ощутимым. В 1825 г. добывалось 1950 пудов, в 1826-м – 1700, в 1827-м – 1750, а в 1828-м – 1900. В среднем, по подсчетам А.Ф. Миддендорфа, в XIX в. ежегодно вывозилось 1000 пудов кости [Иванов, 1979, с. 25].

В работе Г.П. Башарина «История аграрных отношений в Якутии» [2003] отмечается, что в 1830-х гг. произошел временный спад добычи мамонтовой кости – в 1838 г. ее объем составлял 500 пудов; потом она снова возросла и к 1844 г. составляла около 1500 пудов. На Якутскую яр-

марку пушнину, кость мамонта и клыки моржа привозили со всего огромного северо-востока России, от Олекмы и Вилюя до Охотска, Чукотки, Камчатки, островов Северного Ледовитого океана, Берингова моря и даже Аляски. «Моржовый зуб» добывался на крайнем северо-восточном побережье «носовыми» чукчами и поступал также через Анюйскую ярмарку; мамонтовая кость привозилась с Ляховских и Новосибирских островов, где ее добывали усть-янские и нижнеиндигирские русские и якутские промышленники. Удельный вес проданной мамонтовой кости на Якутской ярмарке с 1838 по 1843 г. составил 12,1 % [Башарин, 2003, с. 82–83].

С XIX в. началось активное освоение месторождений на Новосибирских островах, что привело к увеличению размеров добычи. Есть сведения, что через Якутск на рубеже XIX–XX вв. проходило от 700 до 2000 пудов бивня в год. В 1860-х гг. в Москву ежегодно поступало до 2500 пудов (40 тонн). На протяжении XIX в. уровень промысла мамонтовой костью на территории Якутии был устойчивым и составлял в среднем 20–25 тонн в год [Боесков, Кириллин, Лазарев, Тесцов, 2007, с. 200].

Информация об объеме вывоза мамонтовой кости из Якутии с 1903 по 1916 г. представлена в таблице.

Таблица 1

Объем вывезенной из Якутии
мамонтовой кости

Годы	Вес, пуд.	Сумма, руб.
1903	1500	45000
1904	1500	45000
1905	1500	50000
1906	981	50000
1907	1320	45000
1908	1500	45000
1909	1800	81000
1910	1900	85000
1911	1500	
1912	1500	63600
1913	1600	68800
1914	1600	96000
1915	1450	92800
1916	1800	109800
Итого:	21970	952000

Из таблицы видно, что объем торговли мамонтовой костью в рассматриваемый период был довольно стабильным, за исключением 1906 г., когда он сократился до 981 пуда, но доход от реализации оставался таким же, как и в 1906 г., т.е. составил 50000 руб.; 1909, 1910 и 1916 гг. были удачными, торговцы продали большие партии товара и выручили большие суммы денег, – соответственно 1800 пудов и 81000 руб.; 1900 и 85000; 1800 и 109800 [Федоров, 2013, с. 65]. За 14 лет было вывезено и продано 21970 пудов мамонтовой кости на сумму 952000 руб.

Исследователь Г.Г. Доппельмайр рассчитал количество мамонтовой кости, проданной с 1900-го по 1917 г. на Якутской ярмарке, и, суммируя его данные, получаем довольно внушительную цифру – 18229 пудов. В среднем за год поступало на эту ярмарку по 1402 пуда, а амплитуда колебаний по годам составляла от 700 (1091) до 2000 (1917) пудов [Там же].

Основными игроками в этом деле были крупные фирмы: А.И. Громовой, «Молчанов и Быков», «И.П. Антипин и Г.В. Никифоров», «Наследники Санникова», якутское отделение фирмы «А.В. Швецов и сыновья» и т.д. Они скупали кость на севере через своих агентов или у посредников, но главным образом оптом на ярмарках и вывозили из области на российский и мировой рынок [Там же, с. 65–66].

По данным исследователя В.П. Захарова, у якутского купца Акепсима Михайловича Кушнарева за 30 лет торгового предпринимательства накопилось в Иркутске пушнины и мамонтовой кости на сумму 107756 руб., в Москве – пушнины и мамонтовой кости на 50116 руб. А всего за 1882 г. в Якутии было добыто 1400 пудов мамонтовых костей на сумму 30100 руб. [Город Якутск ..., 2007, с. 135].

В XIX в. добыванием мамонтовых бивней занималось население, главным образом, Верхоянского и Колымского округов. Оттуда кость привозилась на Якутскую ярмарку. В 1912 г. ее было привезено 740 пудов, а в 1905-м – 257 пудов [Якунина, 1957, с. 6–7].

О количестве добываемой мамонтовой кости в Якутской области, главным образом, в Верхоянском округе (на Новосибирских островах), можно судить по следующим данным: за период с 1887-го по 1893 г. в Якутске её продавалось ежегодно 1100–1750 пудов по 24–35 руб. за пуд;

с 1894-го по 1897 г. продано от 1460 до 1750 пудов по 29–35 руб. за пуд. Затем количество добываемой кости с каждым годом уменьшалось (за исключением 1910 г., когда было продано почти 1900 пудов), цена же повышалась [Якутия. Хроника. Факты. ..., 2012, с. 249]. В среднем продавалось до 1500 пудов по 35 руб. за пуд. Если в среднем вес пары бивней считать в 8 пудов, то из Якутской области ежегодно вывозилось бивней от 187 мамонтов, а за два с половиной столетия вывезено, по самому скромному подсчету, от 46750 ископаемых мамонтов [Там же, с. 249]. При этом отмечается, что это только учтенная, подсчитанная часть кости, которая шла на рынок, а ведь ее еще использовало и местное население для изготовления предметов домашней утвари, а также, в обход рынков, она уходила в Китай.

Рынки Китая, Монголии, других восточных стран были основными покупателями мамонтовой кости, поставляемой из Сибири коренными жителями задолго до присоединения Сибири к Русскому государству. Так, А. Эрман (1834) указывал о торговле бухарских и других «южных азиатских купцов» с вагулами, остяками, самоедами Западной Сибири, в том числе мамонтовой костью. Археологические и исторические исследования показывают торговые связи жителей Якутии с восточными странами [Кириллин, 2011, с. 9].

Всего за весь период со второй половины XVIII – начала XX в. с открытия и освоения Ляховских и Новосибирских островов, с развитием торговли объем мамонтовой кости, поставленной из Российской Арктики на мировой рынок, по данным исторических источников, составил около 3 тысяч тонн [Там же, с. 11].

С началом первой мировой войны 1914 г., а затем и в советское время, объем добычи мамонтовой кости стал быстро снижаться, главными причинами этого стали массовый отстрел слонов, изменение политико-экономической ситуации в стране и ограничение экспортных поставок. Это можно увидеть, сопоставив данные: в 1914 г. объем добычи составил 1600 пуд., в 1915-м – 1450, в 1916-м – 500, в 1917-м – 2000, в 1919-м – 445, в 1920-м – 411 [Косвен, 1925, с. 84].

По себестоимости в Якутске, при средней цене 60 руб. за пуд, стоимость всей добычи этого продукта в 1913–1917 гг. колеблется от 30000

до 120000 руб. в год. Мамонтовые клыки составляли весьма ценный предмет экспорта за границу [Там же, с. 84–85].

Рынок мамонтовой кости исчез не сразу, по крайней мере, в 1920-х гг. его объем оставался значительным, что видно по хозяйственной переписи Приполярного Севера СССР 1926–1927 гг. По данным переписи 1926–1927 гг. по Булуно-Верхоянскому и Колымскому округам объем добычи мамонтовой кости составлял в год 1626980 руб. и 6,148 тонн [Гоголев, 1972, с. 121–122]. Мамонтовая кость стала использоваться в небольшом объеме внутри страны, и в основном только для изготовления предметов сувенирного и декоративно-прикладного характера.

Таким образом, наряду с пушниной, мамонтовая кость являлась одним из основных товаров, поступавших на Якутскую торговую ярмарку. Большое значение в развитии мамонтовой торговли сыграло открытие и освоение Ляховских и Новосибирских островов с большими залежами бивней и костей. Это способствовало увеличению их добычи в среднем до 1500 пудов в год, и к концу XIX в. мамонтовая кость стала одним из важных экспортных товаров из Якутии на российском рынке.

Литература

Башарин Г.П. История аграрных отношений в Якутии. – М., 2003. – Т. II. – 518 с.

Боесков Г.Г., Кириллин Н.Д., Лазарев П.А., Тесцов В.В. Ресурсы мамонтового бивня на севере Якутии: тез. докл. IV Междунар. мамонтовой конференции (г. Якутск, 18–22 июня 2007 г.) / отв. ред. Г.Г. Боесков. – Якутск, 2007. – 200 с.

Гоголев З.В. Социально-экономическое развитие Якутии (1917 – июнь 1941 г.). – Новосибирск: Наука, 1972. – 256 с.

Город Якутск: история, культура, фольклор; [сост. П.П. Петров, С.И. Боякова; редкол.: С.И. Боякова (отв. ред.) и др.]. – Якутск: Бичик, 2007. – 560 с.

Иванов В.Х. Якутская резьба по кости. – М.: Наука, 1979. – 112 с.

Кириллин Н.Д. Ископаемая мамонтовая кость – особый геокриогенный природный ресурс севера России: проблемы права, экономики и организация рационального пользования / отв. ред. Р.Р. Ноговицын; АН РС (Я), Гос. ком. РС (Я) по геологии и недропользованию. – Якутск: Дани АлмаС, 2011. – 192 с.

- Косвен М. Якутская республика. – М.; Л.: Земля и фабрика, 1925. – 115 с.
- Пестерев В.И. Страницы истории Земли Олонхо. – Якутск: Бичик, 2013. – 272 с.
- Попов Г.А. Сочинения. – Якутск, 2005. – Т. III. История города Якутска: 1632–1917 гг. [краткие очерки]. – 312 с.
- Сафронов Ф.Г. Русские промыслы и торги на северо-востоке Азии в XVII – середине XIX в. – М.: Наука, 1980. – 141 с.
- Федоров В.И. Якутия в эпоху войн и революций (1900–1919): в 2 кн. – 2-е изд.; Ин-т гум. исследования и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. – Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2013. – 676 с.
- Щукин Н.С. Поездка в Якутск. – СПб., 1844. – 315 с.
- Якунина Л.И. Якутская резная кость. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1957 г. – 80 с.
- Якутия. Хроника. Факты. События. 1632–1990 / Департамент по арх. делу РС (Я), Нац. архив РС (Я); [ред. В.Н. Иванов, сост. А.А. Калашников]. – 2-е изд., доп. – Якутск: Бичик, 2012. – 736 с.

D.A. Nikolaev

The History of the Mammoth Bone Trade in Yakutia (in the XIX – early XX Centuries)

The article is devoted to the history of the extraction of mammoth bone during the XIX – early XX centuries. During this period, in Yakutia, there was a large market for the extraction of mammoth bone with annual production of an average of about 20 – 25 tons. There were several merchant companies engaged in its purchase mainly at fairs, as well as through intermediaries and agents with subsequent export and sale in the Russian and world markets.

Mammoth bone occupied a prominent place among the goods of the Yakut Trade Fair. Of great importance in the development of mammoth trade was the development of islands in the Arctic Ocean with large deposits of tusks and bones. This contributed to a sharp increase in their production, becoming by the end of XIX one of the important export destinations of the Russian Empire. Over the entire pre-revolutionary period of the history of Yakutia was mined several thousand tons of mammoth bone.

Keywords: Mammoth bone, tusks, canine, prey, Yakut trade fair, market, fishing, pood, merchant, islands, deposit.

М.С. Алексеев

DOI: 10.25693/SVG.V.2019.04.29.05

УДК: 332.1:622.342(571.56)“1850/...”

Влияние Ленских золотых приисков на социально-экономическое положение Якутской области во второй половине XIX в.

В статье рассматриваются особенности, проблемы и перспективы развития отраслей экономики Якутии середины XIX в.; исследована роль скотоводческого хозяйства якутов в становлении экономики и зарождении первоначального капитала среди якутского купечества в начале активной торговли с золотоносными приисками. Рассмотрено значение Ленской речной флотилии в развитии товарооборота. Научный интерес вызывает уникальное явление в истории – зарождение сельского хозяйства якутов, возникшее благодаря увеличению продукции, поставляемой на Ленские прииски. Дана оценка влиянию Ленских золотых приисков на экономическое положение Якутии изучаемого периода.

Ключевые слова: золотые прииски, купцы, экономика, промышленность, золото, торговля, меценат, капитал, скотоводство, мясная продукция, земледелие, пароходство, река Лена

© Алексеев М.С., 2019

К настоящему времени накоплен большой объем исторических материалов о Ленских золотоносных приисках и об их влиянии на экономику Якутии. О дореволюционном периоде информацию можно почерпнуть из следующих источников: из статьи Н.А. Захарова [1915], где описан быт рабочих на приисках; из опубликованных архивных материалов «Памятные книжки Якутской области» с 1863-го по 1902 г. и из «Общего обозрения Якутской области 1892–1902 гг.». В ходе изучения статистических данных нами проведен анализ развития различных отраслей экономики Якутии исследуемого периода и рассмотрена торговая связь якутов с приисками. Советская историография представлена материалами М.М. Хатылаева «Промышленное освоение Якутии: от истоков до 1946 г.» [2010] и работой З.В. Гоголева «Якутия на рубеже XIX–XX вв.» [1970], в которой показано сильное влияние Ленских приисков на развитие промышленности Якутии. В монографии Г.П. Башарина «Обозрение историографии дореволюционной Якутии» [1966] влияние приисков на экономическое положение Якутии второй половины XIX в. было поставлено под сомнение; заслуживает внимания II том «Истории Якутской АССР» С.А. Токарева [1957], где приведен пример торговли с приисками. Современный взгляд на проблему представлен в книге А.В. Ламина «Золотой след Сибири» [2002], где указана важность Ленских приисков как крупного промышленного объекта Сибири. В статьях Н.Н. Алексеева [2001], В.П. Захарова [1998], в книгах В.Н. Иванова «Меценат и попечитель С.П. Алексеев-Боһуут: Сборник документов» [2007] и В.И. Пестерева «История Якутии в лицах» [2001] говорится о купцах-якутах, разбогатевших на поставках в прииски. Судя по приведенной историографии, темы развития экономики Якутии второй половины XIX в. под влиянием Ленских золотых приисков, накопления торгового капитала и его непосредственного влияния на развитие земледелия среди якутов изучены недостаточно.

В середине XIX в. в Якутии сформировалось следующее экономическое положение: численность населения, согласно записи в «Памятной книжке Якутской области», в 1863 г. составляла 227 907 чел., из них якутов было 201 032 чел. [Памятная книжка ..., 1863, с. 34], традицион-

ное же хозяйство основного населения якутов выглядело следующим образом: количество крупного рогатого скота в 1866 г. составляло 245 086 голов, лошадей – 129 254 головы [Памятная книжка ..., 1869, с. 109], то есть практически 95 % населения области занималось скотоводством.

Земледелие в Якутской области было не развито, им в основном занимались русские крестьяне; пшеница в большей доле была привозной; в примечании к таблице о посевах и об урожае хлеба и овощей в Якутской области за 1862 г. говорится: «Местные продукты, с привезенными из Иркутской губернии в Якутск в 1862 году, по возможности удовлетворяли потребности» [Памятная книжка ..., 1863, с. 85].

Речной транспорт Якутской области на 1862 г. был представлен одним пароходом и баржей к нему, также небольшими и мелкими судами в следующем количестве: барок – 54, паузков – 42, лодок – 25 и каюков – 4 шт. [Там же, с. 80]. Главной задачей речной флотилии было снабжение области хлебом и рыбой. В зимний период основным видом транспорта в области были ездовые собаки, лошади и олени.

Торговля в середине XIX в. в Якутии строилась в основном вокруг вывоза сырья – пушнины, бивней мамонта, кабарговой струи и т.п. – которое активно вывозилось из области приезжими купцами, привозившими взамен востребованные товары: ткани, чай, табак, металлические изделия и т.д. В данных условиях доля деятельности купцов среди местного населения была весьма небольшой и в торгово-экономические отношения вовлекалась не слишком активно.

Сложившаяся к середине XIX в. экономическая ситуация в Якутской области не позволяла ей активно включаться в процесс капитализации и дальнейшего развития экономики региона, так как продукции традиционного вида хозяйства якутов – скотоводства – не было достаточно на рынке. Традиционное хозяйство вполне обеспечивало всем необходимым основную часть населения – якутов, поэтому они в основной своей массе не видели мотивов для развития сельского хозяйства, но тем не менее именно скотоводство якутов сыграло большую роль в дальнейшем развитии региона с открытием важного промышленного объекта – Ленских золотых приисков.

С начала XIX в. в России на сибирских землях началась «золотая лихорадка», толчком к которой стал указ от 1812 г., где всем российским подданным предоставлялось право искать руды драгметаллов и заниматься их разработкой при условии оплаты подати в государственный бюджет. Потому во второй половине XIX в. в Сибирь и на Дальний Восток потянулись тысячи искателей удачи на золотоносных приисках. И, как результат, «В 1843 г., после открытия первых якутских золотых россыпей, а также основания приисков в Североенисейском горном округе добыча превысила 800 пудов. Впервые в Сибири было добыто золота больше, чем на всех остальных золотых приисках России вместе взятых» [Ламин, 2002, с. 36–37].

«Но наиболее богатые месторождения золота Ленского золотопромышленного района, находившиеся в верховьях р. Витим – правого притока р. Лена, были открыты позднее – в 1860-х гг. Начало этому положило обнаружение в 1863 г. крупной золотоносной провинции р. Бодайбо и ее притока накатами, вызвавшее перемещение основных горно-эксплуатационных работ всего Ленского золотопромышленного района с Олекминской системы на Витимскую. Здесь выявленные запасы золота оказались настолько значительными, что Ленские прииски нередко называли Бодайбинскими» [Хатылаев, 2010, с. 16]. Само количество приисков в Бодайбинском районе в начале XX в. было следующим: в 1914 г. действовало 145 приисков, в 1915-м – 132, в 1916-м – 144, в 1917-м – 111. Объем добычи золота в 1914 г. составлял 757 пудов, в 1915-м – 1 тыс., в 1916-м – 808, в 1917-м – 722 пуда [Борисов, 2018, с. 223].

В своей монографии З.В. Гоголев отмечает: «Ленские золотые прииски, возникшие еще в середине XIX в., занимали выдающееся место в экономике России. Они превратились в один из мировых центров добычи золота. Здесь шла быстрая концентрация капитала: в 60-х годах приисками владело несколько десятков предпринимателей, в конце 70-х годов их поглотило семь золотопромышленных предприятий, в 90-х годах здесь стало господствовать “Ленское золотопромышленное товарищество”. Оно пользовалось поддержкой российского финансового капитала (банкиры Путилов, Вышнеградский и др.) Акционерами его были видные царские чи-

новники и сама императрица. В конце XIX века на Ленские золотые прииски стал проникать иностранный капитал, который в 1908 году владел 70 % акций “Ленского золотопромышленного товарищества” (14 млн руб. золотом)» [Гоголев, 1970, с. 38]. М.М. Хатылаев приводит следующие достижения прииска: «Частный капитал, преобладавший в золотопромышленности Восточносибирского региона вообще, а на Ленских приисках полностью, проявлял большую деловую активность в освоении золотоносного района, который уже к концу XIX в. давал $\frac{1}{4}$ часть всего производства этого драгоценного металла в России» [Хатылаев, 2010, с. 17]. Безусловно, такой крупный прииск должен был играть огромную роль в развитии экономики и товарно-денежных отношений если не всей России, то Дальнего Востока точно. По некоторым данным, «при финансовой поддержке Госбанка и “Лена Голдфилдс” к 1910 году “Лензолото” превратилось в полновластного хозяина Ленского золотопромышленного района, монополизировав не только практически всю добычу, но и транспорт, и торговлю. “Лензолото” принадлежал 431 прииск общей площадью 42 609 га. По масштабу добычи золота оно занимало первое место в России, намного опережая все другие предприятия. В 1908–1916 годах “Лензолото” добывало ежегодно от 8 до 16 тонн золота. Его удельный вес в общесибирской добыче золота составлял в этот период от 43 до 60 %» [Разумов, 1995, с. 153].

Для функционирования промышленного оборудования строились электростанции: «С 1896 по 1914 г. на приисках построены 2 тепловые, 7 гидроэлектрических станций общей мощностью до 3 тыс. кВт. Действовали до 100 электродвигателей. “Лензолото” имело свой речной флот и узкоколейную ж.д. протяженностью 46 верст» [Борисов, 2018, с. 223].

Активно развивающиеся Ленские золотые прииски к началу XX в. стали одними из крупных центров добывающей промышленности в Сибири. Несомненно, такой крупный промышленный объект требовал большого количества вольнонаемных рабочих: «... в 1899 г., по приблизительным данным, здесь работало около 13 170 чел., а в 1900–1910 гг. – около 25–30 тыс. чел. Эти данные, по-видимому, сильно занижены». «В Олекминском округе Якутской об-

ласти, – пишет И.А. Асалханов, – в 1882–1885 гг., по данным “Горнозаводской производительности”, работало всего лишь 18 766 чел., а по отчетам золотопромышленности и другим источникам – 45 836 чел., т.е. почти в 2,5 раза больше. Среди рабочих было много ссыльных, в том числе политических» [Гоголев, 1970, с. 38]. Вероятно, эти цифры были сильно завышены, так как, по данным «Памятной книжки Якутской области» на 1891 г., получали заработную плату на приисках или, как они тогда назывались, «системах» Олекминская и Витимская в 1887 г. – 11 256 рабочих, в 1888-м – 13 046 и в 1889-м – 13 166 [Памятная книжка ..., 1891, с. 111].

В журнале «Заря» в 1915 г. отмечалось, что отрезанное громадным расстоянием от культурных центров приисковое население ведет совершенно своеобразный образ жизни. «Главную массу населения составляют рабочие, их 85 %, остальные 15 % состоят из служащих и якутов. Число контрактных рабочих, у одного Ленского Золотопромышленного Товарищества превышает 8000 человек. Но кроме контрактных рабочих, у того же товарищества работает около 4000 старателей» [Захаров, 1915]. Отсюда вырисовывается цифра в среднем 12 тысяч рабочих. Вполне вероятно, что их количество варьировалось от 13 до 20 тысяч с учетом нелегальных рабочих. Такая цифра для конца XIX в. на Дальнем Востоке Российской империи является весьма внушительной и сравнима с населением города Якутска в 1926 г. [Административно-территориальное ..., 1931, с. 182]. Всех этих золотодобытчиков нужно было обеспечивать необходимым продовольствием и другими товарами. Благодаря близости к приискам Якутия активно включилась в процесс снабжения и торговли на них: «Мясо закупается через подрядчиков в Якутском и Олекминских округах и частью в Вилюйском, откуда зимой доставляется в тушах, а летом в живом скоте на баржах, которые ведутся на буксирах пароходами... Масло идет преимущественно из Якутского и Олекминского округов...» [Памятная книжка ..., 1891, с. 117]. Как видно из этой заметки, якуты включились в процесс поставок на новый крупный промышленный объект.

Многие из их имен остались в истории: это купец II гильдии П.И. Захаров, один из первых

купцов-якутов, закупивших товары у сибирских торговцев-оптовиков. В 1886 г. Захаров с верховьев Лены сплавил на паузках товаров на сумму 80 тыс. рублей; купцы I гильдии А.М. Кушнарев (Хапсыын) – на 107 тыс. рублей, Н.Д. Эверстов (Сэрбэкэ) – на 95 тыс. рублей, И.Г. Громов – на 155 тыс. рублей. Хотя все они занижали объем завезенного товара, по тем временам даже эти указанные размеры поставок считались солидными. Прибыльной была торговля на золотых приисках Олекминского округа [Захаров, 1998].

Заработал на приисках состояние и знаменитый купец-меценат Степан Прокопьевич Алексеев-Боһуут, прадед советской актрисы театра и кино Кюнны Николаевны Игнатовой: «На вырученные 8 рублей Степан решил поехать на золотые прииски Бодайбо. Дорога в те края была уже проторена. Из Якутии перегоняли туда тысячи и тысячи голов скота, возили тысячи пудов мяса и масла, много чего другого.

В 1910 г. Алексеева избрали головой Мархинского улуса. Свою общественную деятельность он сочетал с торговлей – занимался перегоном скота и сбывал тысячи пудов мяса и масла на золотых приисках, устанавливая связь с владельцами частных золотых промыслов, московскими, сибирскими и местными купцами. Открыл магазины в Верхневилуйском, Мархинском и Сунтарском улусах и в г. Вилюйске. Принимал участие в проводимых в Якутске ярмарках» [Иванов, 2007, с. 16].

Следующим представителем якутского купечества, сколотившим состояние на перевозке товаров на Ленские прииски, был Семён Петрович Барашков. Он родился в 1876 г. в Качикатской волости Восточно-Кангаласского улуса (Хангаласский улус) в семье подрядчика бодайбинских приисков. Отец его считался крепким хозяином, имевшим около ста голов скота. Сын Семен, получив четырехклассное образование, стал подрядчиком.

Вначале он подряжался на заготовку и доставку леса на бодайбинские прииски. После, покупая у населения мясо, масло и доставляя их в Бодайбо, заимел лавку.

Весной 1910 г. он обосновался в местности Тииттээх. Летом того же года построил жилой пятикомнатный дом, большую юрту для работников, коровник, амбары, подвалы и дру-

гие хозяйственные сооружения. Приобрел сто голов рогатого скота, лошадей, впоследствии завел свиней, баранов, кур и гусей. Провел расчистку леса под пашни на сто гектаров. Распахал 40 га чистого поля, которое по сей день называется «пашней Барашкова». На этих пашнях получал в год по 500–600 пудов зерна. Приобрел плуги, культиваторы, сеялки, жатки, молотилку.

Хозяйство Барашкова было «фермерского типа» – мясо-молочного и зернового направления. В 1913 г. С.П. Барашков через Бодайбо водным путем привез в Качикатцы локомобиль [Пестерев, 2001, с. 147–148].

Наиболее известным купцом и меценатом был Акепсим Михайлович Кушнарев, из старообрядцев. Он начал свою деятельность с торговли сельскохозяйственной продукцией своего производства. Накопив капитал, стал брать подряды на поставку скота, мяса, масла, фуража на золотые прииски Олёкмы и Витима. В 1881 г. вошел в I гильдию Якутска. Вел крупную оптовую торговлю пушниной, хлебом и вином. Имел магазины в Москве, Иркутске, Томске, Охотске, Олёкминске, Витиме. За 30 лет нажил огромное состояние и вошел в число самых богатых людей Якутии. Являлся членом попечительского совета женской гимназии [Иванов, 1995].

Также стоит упомянуть крупных купцов-якутян Г.В. Никифорова, С.М. Идельгина, П.И. Колесова и других, разбогатевших на поставках на Ленские прииски. Следует отметить, что многие купцы, накопившие капитал на приисках, являлись большими меценатами родного края и активно вовлекали местное население в торгово-экономические отношения.

Об объемах вывоза товаров из улусов Якутии на Ленские прииски говорят следующие данные: «Так, в 1883 г. на прииски было ввезено масла 16,3 тыс. пудов, в том числе из Якутии 14 тыс. пудов; в 1886 г. муки – 104,3 тыс. пудов, в том числе из Якутии 58 тыс.; в 1889 г. мяса – 68,6 тыс. пудов, в том числе из Якутии 66,4 тыс.; овса и ячменя – 136 тыс. пудов, в том числе из Якутии – 15,9 тыс. пудов. Муку, овес и сено на прииски преимущественно вывозил Олекминский округ; мясо, масло, рыбу – Вилюйский, Якутский и др.» [Гоголев, 1970, с. 54]. По данным С.А. Токарева, «В 1894 г. на прииски из

Якутской области было поставлено 150 965 пуд. мяса, 2687 пуд. рыбы и более чем на 1 млн руб. других припасов. В 1894–1895 гг. 26 олекминских тойонов-подрядчиков доставили на прииски 114 650 пуд. груза» [Токарев, 1957, с. 312]. Как видим, разница в цифрах поставок существенная. Профессор Г.П. Башарин, подвергнув критике труд З.В. Гоголева «Якутия на рубеже XIX–XX веков», отмечая малочисленность населения и неразвитость транспортных маршрутов к приискам, отвергает столь большую долю ввоза продукции из Якутии на прииски: «В обеспечении Ленских приисков продовольствием доля Якутии и по физическому объему, и по стоимости составляла около 20–25 процентов» [Башарин, 1966, с. 220].

Но согласно записям Общего обозрения Якутской области 1892–1902 гг., в денежном соотношении ввоз товаров на прииски был весьма солидным: «Кроме летней ярмарки, в Якутске существует зимняя. Торговля на ней производится исключительно мясом и маслом, которые целыми обозами отправляются отсюда на прииски. В 1899 г. туда (*прим.* из Якутска) было отправлено убойного скота на 167 000 руб., мяса в тушах на 424 392 руб., масла на 20 899 руб., всего на сумму 612 741 руб.

В Олекминском округе производится закупка сельскохозяйственных продуктов на прииски, куда в том же 1899 г. вывезено: мяса и скота на 355 496 руб., ржаной муки на 50 027 руб., овса на 41 541 руб. и сена на 174 119 руб., всего на 621 183 руб. Из Вилюйского округа продукции скотоводства вывезено на сумму 206 000 руб. Всего общая сумма ввезенных на Ленские прииски товаров получилась 1439 924 руб. и превышает сумму ввезенных на Якутскую ярмарку товаров в 1899 г. – 1358 200 руб.» [Общее обозрение..., 1902, с. 51–52], то есть в 1899 г. ввоз товаров земледелия и скотоводства на прииски равнялся ввозу товаров во всю Якутскую область.

Такие цифры поставок объяснялись развитием земледелия в Якутской области, которое произошло благодаря включению в хлебопашество основной части населения – якутов. По сведениям о посеве и об урожае хлеба в Якутской области за 10 лет, в 1871 г. наблюдается положительная динамика роста урожая в четвертях на примере посевов ярового (табл. 1).

Таблица 1

Снято урожая в четвертях ярового
[Памятная книжка ..., 1877, с. 236]

Годы	Крестьяне	Иностранцы	У купцов, мещан, казаков и проч.
1861	5317	12 976	173
1865	7340	13 804	966
1868	7729	21 807	1697
1870	18 091	46 566	6188

Динамика роста урожая сохранялась в последующие годы и составила в 1890 г. снятых посевов: ржи, ярицы, пшеницы, овса, ячменя 91 718 четв. и картофеля 104 215 четв. [Памятная книжка ..., 1891, с. 217].

Развитие земледелия среди якутов объясняется повышением спроса на продукцию сельского хозяйства и мяса на приисках, вследствие чего росли и цены. Якуты, поняв, что могут получать прибыль и благодаря сбыту хлеба, активно включились в процесс освоения земледелия. Динамика востребованности мясной продукции представлена в табл. 2, 3.

Таблица 2

О скотоводстве в Якутской области за 1866 г.
[Памятная книжка ..., 1869, с. 109]

Наименование скота	Якутский округ	Олекминский округ	Вилуйский округ	Всего в Якутской области
Лошадей	61 047	8608	49 013	129 254
Рогатого скота	135 533	12016	89 803	245 096
Оленей	1996	2499	5292	32 671

Таблица 3

Ведомость о числе скота
в Якутской области за 1890 г.
[Памятная книжка..., 1891, с. 216]

Наименование скота	Якутский округ	Олекминский округ	Вилуйский округ	Всего в Якутской области
Лошадей	68 141	7429	40 673	123 073
Рогатого скота	146 179	13 719	55 519	220 165
Оленей	1574	-	1217	19 555

Как видно, количество рогатого скота за четверть века в Якутской области уменьшилось незначительно, лошадей же стало меньше во всех трех округах, как и оленей. Эту динамику можно объяснить тем, что лошадей и оленей в этих округах активно привлекали для транспортировки товаров на Ленские прииски; ввиду неразвитости ветеринарии животные гибли от болезней и истощения. В целом же количество рогатого скота в Якутском округе снизилось не сильно.

Но в Вилуйском округе поголовье скота снизилось значительно, это объясняется тем, что главной вывозимой из округа на прииски продукцией являлись продукты скотоводства, коих было вывезено в 1899 г. на 206 000 руб., а ввезено разных товаров на сумму 213 086 руб. [Общее обозрение ..., 1902, с. 52]. Преобладание мясной продукции в данном округе объясняется менее развитым, по сравнению с другими ключевыми округами, сельским хозяйством. В 1890 г. был собран урожай в четвертях: Якутский округ – 37 335, Олекминский – 45 286 и Вилуйский – 8596 [Памятная книжка ..., 1891, с. 152].

Из приведенных данных можно сделать вывод, что якуты Олекминского и центральных округов, занявшись земледелием, устранили угрозу снижения поголовья скота и потенциального голода.

Благодаря добыче золота на Ленских приисках в Якутской области стало развиваться речное судоходство: «С этого года начинается добыча золота в Олекминском округе Якутской области; прииски расположены по бассейну р. Витима и частью по притокам р. Олекмы; природа этого округа как бы создана для золотопромышленности, ибо, по суровости климата и необработанности почвы, большая часть округа неудобна для земледелия; золотопромышленники завели здесь свои пароходы, для скорейшего снабжения приисков рабочими людьми, товарами и съестными припасами...» [Приклонский, 1896, с. 165].

Если в 1862 г. по Лене курсировал один пароход с баржей, то уже в 1870 г. благодаря Ленским приискам, согласно примечанию к Сведению о ярмарках, торговых свидетельствах и пароходстве, «за 1870 г. курсировало три парохода: “Иннокентий”, “Тихон-Задонский” и “Го-

нец». В навигацию 1870 г. они сделали по рекам Лена и Витим 33 рейса, в том числе до г. Якутска – 6. Перевезено ими пассажиров 761, разных тяжестей 295, 021 п. и ярового скота 626 голов. Выручено за перевозку пассажиров, тяжестей скота и скота всего 218, 590 руб. ...» [Памятная книжка ..., 1877, с. 197]. А летом 1890 г. к судам, курсировавшим в г. Якутск, прибавились еще два парохода: «Якуть» и «Синельников» и 18 барж [Памятная книжка ..., 1891, с. 123]. Перевозки товаров Ленско-Витимского судоходства существенно выросли: «в 1887 г. – до 514,000 руб., в 1888 г. – 614, 012 руб. [Там же, с. 128].

Благодаря Ленским приискам, Ленская флотилия существенно пополнилась грузовыми и пассажирскими судами, соответственно, развивалась торговля, способствуя накоплению капитала; объемы доставки товаров на прииски возрастали.

Также стоит отметить, что золотодобытчики организовывали экспедиции для поисков наземного пути: «1866. Олекминско-Витимская экспедиция князя П.А. Кропоткина и И.С. Полякова, для обследования скотопронного пути с Олекминских приисков в г. Читу. Золотопромышленники израсходовали на эту экспедицию 6,000–7,000 руб. Кропоткин собрал богатые картографические данные об исследуемом пути, а Поляков – ботанические и зоологические данные. Научные результаты этой экспедиции составляют весьма объемистый том III записок Императорского русского географического общества по общей географии, изд. 1873 г.» [Приклонский, 1896, с. 180]. Организовывали промышленники и геологоразведку для поиска новых залежей золота: «Летом приходили в г. Якутск по р. Лена два парохода, из которых один поднимался вверх по р. Алдану, впадающему в р. Лену, до Охотского тракта, где и высадили партию рабочих для розыскания золота. В обратный путь оба парохода увезли из Якутска купеческий груз, заключающийся в рухляди, мамонтовой кости, коровьем масле и проч.» [Памятная книжка ..., 1869, с. 133].

Промышленность самой Якутской области в изучаемый период практически не развивалась (табл. 4, 5).

Таблица 4

О числе заводов и фабрик
Якутской области за 1862 г.
[Памятная книжка ..., 1863, с. 43]

Наименование производств	Всего в Якутской области	Число мастеров и рабочих	На какую сумму выработано, в руб.
Салотопенные	1	27	4700
Мыловаренные	2	8	2800
Кожевенные	1	11	3460
Папиросные	1	12	1100
Кирпичные	2	48	810, 75
Итого	7	106	12 870, 75

Таблица 5

О фабриках и заводах в
Якутской области за 1870 г.
[Памятная книжка ..., 1877, с. 196]

Наименование производств	Всего в Якутской области	Число мастеров и рабочих	На какую сумму выработано, в руб.
Салотопенные	1	3	3400
Мыловаренные	2	5	4000
Кожевенные	3	9	3995
Папиросные	3	22	9000
Кирпичные	5	46	2420
Итого	14	85	22 815

Такое состояние промышленности сохранилось и к началу XX в.: «Фабрично-заводской промышленности в области не существует, если не считать кожевенного заведения в Мархинском селении и одного в Олекминском округе, имеющих годовой оборот всего на 850 р. Кроме того, в области имеются 4 паровые мельницы – 2 в Якутском и 2 в Олекминском округе и до 70 конных, по большей части у скопцов. Из заведений, обрабатывающих минеральные продукты, в области насчитывается 19 кирпичных и 2–4 горшечных. Как производительности этих заведений, так и число занятых на них рабочих весьма невелики» [Памятная книжка ..., 1902, с. 50]. Сложившееся положение промышленно-

сти области объясняется отсутствием стимула у местного населения во внутреннем производстве ввиду большого объема привозных необходимых товаров и большого спроса на товары местной промышленности. Якутам гораздо выгоднее было, как описано выше, сбывать продукцию скотоводства и сельского хозяйства на Ленских приисках и торговать с приезжими купцами сырьем в виде пушнины, мамонтовой кости и т.д. Но все же якутская промышленность имела перспективы для развития, для этого были предпосылки в виде увеличения количества пароходов на р. Лена и нового рынка сбыта товаров на приисках, что вкупе могло развить производство.

В целом можно сделать вывод, что влияние Ленских золотых приисков на социально-экономическое положение Якутии было весьма значительным. Появившийся новый крупный рынок сбыта позволил успешно заняться предпринимательской деятельностью якутам, так как востребованными товарами стали продукты, производимые именно традиционным видом хозяйства якутов – скотоводством. Вместе с тем, ввиду увеличения объемов вывозимой на прииски мясной и молочной продукции, якуты были одновременно вынуждены и мотивированы заняться новым промыслом – земледелием, которое и было ими успешно освоено. Речной транспорт стал пополняться новыми пароходами, увеличившими необходимый товарооборот между приисками и улусами. В итоге к концу XIX в. Якутская область включилась в процесс складывания капиталистических отношений, происходивших в Российской империи. Якутское купечество благодаря производимым продуктам сельского хозяйства активно начало накапливать первоначальный капитал, формируя торговую буржуазию среди местного населения, а сельское хозяйство региона смогло дополниться стабильным ростом агрокультуры.

Литература

Административно-территориальное деление Союза ССР: [Районы и города СССР на 1931 год]. – М.: Власть советов, 1931. – 311 с.

Алексеев Н.Н. Степан Алексеев-Боһуут: купец, меценат, человек // Илин. – 2001. – №2 (25). [ilin-

yakutsk.narod.ru].ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/26.htm (дата обращения 4.03.2018).

Баширин Г.П. Обзорение историографии дореволюционной Якутии. – Якутск, 1966. – 63 с.

Борисов Е.А. Энциклопедический словарь Якутии. – Новосибирск: Наука, 2018. – 520 с.

Гоголев З.В. Якутия на рубеже XIX–XX веков. – Новосибирск: Наука, 1970. – 236 с.

Захаров В.П. Трагедия купца Захарова // Илин. – 1998. – № 2–3. [ilin-yakutsk.narod.ru].ilin-yakutsk.narod.ru/2011-34/60.htm (дата обращения 20.03.2018)

Захаров Н.А. Добыча золота на приисках Олекминской тайги // Заря. – 1915. – 23 ноября. <https://subscribe.ru/group/razumno-o-svoem-i-nabolevshem/2877946.htm> (дата обращения 20.03.2018).

Иванов В.Н. Меценат и попечитель С.П. Алексеев-Боһуут: сб. док-в / АН РС (Я); ИГИ АН РС (Я). – Якутск, 2007. – 364 с.

Иванов В.Ф. Кушнарёвы // Историческая энциклопедия Сибири. Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири irkipedia.ru/content/kushnarevy_istoricheskaya_enciklopediya_sibiri_2009 (дата обращения 2.04.2018).

Ламин В.А. Золотой след Сибири. – Новосибирск: Наука, 2002. – 144 с.

Общее обозрение Якутской области 1892–1902. – Якутск, 1902. – 95 с.

Памятная книжка Якутской области на 1863 год. – СПб., 1863. – 220 с.

Памятная книжка Якутской области на 1867 год. – Якутск, 1869. – 247 с.

Памятная книжка Якутской области на 1871 год. – СПб., 1877. – 244 с.

Памятная книжка Якутской области на 1891 год. – Якутск, 1891. – 235 с.

Памятная книжка Якутской области на 1901 год. – Якутск, 1902. – 95 с.

Пестерев В.И. История Якутии в лицах. – Якутск: Бичик, 2001. – 461 с.

Приклонский В.Л. Летопись Якутского края, составленная по официальным данным и историческим данным. – Красноярск, 1896. – 329 с.

Разумов О.Н. Из истории взаимоотношений русского и иностранного акционерного капитала в сибирской золотопромышленности в начале XX века // Предприниматели и предпринимательство в Сибири в XVIII – начале XX века. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1995. – С. 145–153.

Токарев С.А. История Якутской АССР. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т. 2. – 416 с.

Хатылаев М.М. Промышленное освоение Якутии от истоков до 1946 г. – Якутск: Изд-во АН РС(Я), 2010. – 288 с.

The Influence of Lena Gold Mines on the Economic Situation of the Yakutsk Region in the Second Half of the XIX Century

This article considers the influence of the Lena gold mines on the economic situation of Yakutia in the second half of the XIX century. Features, problems and prospects for the further development of sectors of the economy of Yakutia by the middle of the XIX century will be revealed. The role of cattle-breeding economy of the Yakuts in the further development of the economy and the origin of the initial capital among the Yakut merchants, during the emergence of active trade with the mine, is investigated. The importance of the Lena river flotilla in the development of trade will be examined. Scientific interest will be provided by a unique phenomenon in history - the development of agriculture among the Yakuts, due to an increase in the supply of products to the Lena mines. In conclusion, an assessment will be given on the role of the influence of the Lena gold mines on the economic situation of Yakutia in the studied period.

Keywords: gold mines, merchants, economy, industry, gold, trade, philanthropist, capital, cattle breeding, meat products, agriculture, shipping, the Lena river

И.Л. Измайлов

DOI: 10.25693/SVG.V.2019.04.29.06

УДК 94:316.7(=512.1)

Происхождение и начальный этап этнокультурной истории тюркских народов (к постановке проблемы)

Древнейшее прошлое тюркских народов уходит корнями, словами в глубокую древность, когда еще не существовало четкого разделения между небольшими родоплеменными группами и их языками. Собственно прототюркский этно- и плоттогенез охватывал обширную область Центральной Азии и Южной Сибири. На формирование этнокультурных, антропологических и языковых особенностей этого населения основную роль сыграли языковые и культурные взаимодействия тюркских групп с индоевропейским, а также с субстратным угро-финским, самодийским и кетоязычным населением. В расовом отношении тюрки, очевидно, всегда были смешанным европеоидно-монголоидным населением. Языковые и культурные контакты с одной стороны с индоевропейскими языками, а с другой – с китайским, примерно очерчивают зону древнейшего обитания прототюрков, куда входят Алтай, Восточный Туркестан, Монголия, Забайкалье, а также Внутренняя Монголия и Ордос. Тюркоязычные племена оставили после себя несколько разных археологических культур, различающихся по структуре хозяйства, виду бытовой посуды и даже погребальным памятникам. В социальном отношении весь этот кочевой мир являлся кипящим котлом народов. Большое количество названий, зафиксированных китайскими современниками, свидетельствует о том, что племена жунов и ди жили довольно разрозненными группами. Китайское давление потребовало объединения самих родов в более крупные общины. В I тыс. до н.э. процесс консолидации различных племенных групп вокруг наиболее сильного и успешного племени стал необратимым. Картина социального и этнического развития Великой Степи резко убыстрилась в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э. после образования устойчивой державы Хунну. Именно тогда тюркские народы вышли на мировую арену и стали действительными акторами исторической драмы.

Ключевые слова: алтайские языки, прототюрки, индоевропейцы, бронзовый век, колесницы, прародина тюрков, Алтай, Ордос, культура плиточных могил, оленные камни, хунну (сюнну)

© Измайлов И.Л., 2019

Древнейшее прошлое тюркских народов уходит корнями, по словам известного отечественного этнолога и антрополога В.П. Алексеева, «в бесконечную даль истории», когда в период каменного века еще не существовало четкого разделения между небольшими родоплеменными группами и их языками. Это было время, когда большие территории занимали родственные общины охотников и собирателей. Язык каждой общины был близок и понятен соседям, но по мере удаления он менялся, и далекие друг от друга общины, хотя и являлись в прошлом родственными, часто уже плохо понимали друг друга. Все это языковое многообразие языковеды называют «лингвистической непрерывностью» и объединяют в единую алтайскую языковую семью. Лингвисты считают, что тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские, а также еще ряд языков, имеющие определенное сходство в лексике и фонетике, восходят к единому языку-основе.

До недавнего времени считалось, что алтайская семья была одним из ответвлений еще более общей урало-алтайской семьи. Постепенно в процессе удаления и территориального, и исторического, общины отдалялись друг от друга и становились более самостоятельными, но сохраняли целый ряд общих черт. Период распада алтайского единства разные исследователи определяют по-разному – от I до X тыс. до н.э., но в последнее время языковеды склоняются к VIII–VII вв. до н.э. Согласно современным взглядам лингвистов, праалтайский язык возник более 7 тыс. лет назад в степной части Западной Сибири, примерно в районе от Прикаспия до Алтая. Именно в этот период от единого массива народов отделились носители тунгусо-маньчжурских языков, переселившись в Приамурье и Приморье. Позднее, около II–I тыс. до н.э., разошлись тюркские и монгольские языки [Рамстедт, 1957; Баскаков, 1981; Старостин, 1991; Тенишев, 1997; Golden, 1992].

Судя по лингвистическим данным, носители алтайского праязыка, до его распада на тюркский, монгольский и другие языки, обитали там, где росли хвойные и дикие плодовые деревья, растения с гибкими ветвями, удобными для плетения – черемуха, орешник, бобовые, дикий виноград. Зимой там выпадал снег. Ландшафт включал чащобы, где водились пушные звери,

болота и заболоченные луга, равнины со стадами диких копытных, в том числе оленей и лошадей (например, для алтайского праязыка реконструируется общее слово *лошадиная грива*) [Дыбо, 2004; Дыбо, 2007]. Праалтайцы собирали на полях несколько видов злаков, скорее всего ячмень и просо, охотились на диких животных. Можно предполагать, что прародина народов этой языковой семьи находилась в Южной Сибири на стыке смешанных лесов и Великой степи, в районе Алтая и Саян [Петрухин, Раевский, 1998, с. 59].

О племенах этой зоны наука черпает сведения в основном из археологических материалов. Население в период неолита пользовалось орудиями из камня, кости, рога и дерева, постепенно усложняя и совершенствуя их, а затем и осваивая новые материалы, такие, как глина, из которой стали делать посуду. Жилищем неолитическому населению Центральной Азии служили, судя по археологическим раскопкам, землянки подчетыреугольной формы. Подобные прямоугольные жилища относятся к сохранившемуся до настоящего времени типу оседлых жилищ – пластовых изб. Стены складывались из дерна по краям полуземлянки, а кровля делалась из того же дерна (иногда бересты, шкур крупных животных и другого подсобного материала) и поддерживалась изнутри опорными столбами.

Наличие временных стоянок и постоянных жилищ-землянок в степных районах Центральной Азии позволяет говорить о том, что люди, жившие в неолитическое время, начали частично переходить к оседлости, которая была связана с развитием земледелия. Находки большого количества ладьевидных зернотерок с курантами, пестов, утяжелителей от папок-копалок, а позднее и мотыг говорят о развитии земледелия у неолитического населения Внутренней Азии. От активного собирательства дикорастущих злаков (различных видов проса, ячменя, пшеницы) население перешло к ранним формам комплексного производящего хозяйства – сначала к мотыжному, а впоследствии к плужному земледелию в сочетании с охотой и скотоводством.

Тип хозяйства древних тюрков зависел от природных условий. Земледелие и набор злаковых культур (пшеница, просо), освоенных в

неолите, определили тип земледелия всех последующих народов этой зоны. Характерно, что набор domestikатов (одомашненных злаков) включал пшеницу из Плодородного полумесяца Юго-Западной Азии и просо из Китая. Очевидно, уже в древности предки тюрков были довольно избирательны в выборе (например, не возделывали трудоемкие и рискованные в этих широтах рис, сою и фасоль, культивируемые в междуречье Хуанхэ и Янцзы), но и старательны в приспособлении любых новшеств. Оно все более и более стало отличаться от земледелия, свойственного населению неолитического времени плодородных долин среднего течения Хуанхэ и Приморья. Изменение хозяйственно-культурного типа привело к обособлению от единого массива алтайских племен предков тунгусо-маньчжур. Углублялись различия между тюрками и более южным китайским населением. Это подтверждается тем, что термины для обозначения злаковых культур и земледельческих орудий, освоенных уже в неолите, различны в китайском и тюркских языках [Викторова, 1968, с. 520; Руднев, 1911].

Наряду с развитием земледелия шел процесс одомашнивания животных. При исследовании поселений были найдены остеологические материалы, которые свидетельствуют о преобладании в составе стада лошадей и крупного рогатого скота. Вместе с тем, костные останки дают возможность считать, что охота на диких животных занимала важное место в занятиях населения [Новгородова, 1989, с. 48–54].

Неолит внес в жизнь населения Центральной Азии большие перемены. На фоне культурных ареалов прошлого формировались локальные культуры. Археологически бесспорно установлено, что в неолитический период на истории Южной Сибири, Центральной Азии, а также Северо-Восточного Китая сложились ясно очерченные локальные культуры, весьма разнящиеся между собой, но связанные непрерывной традицией (в некоторых случаях это многослойные поселения). Происходила и дальнейшая дифференциация населения, сложение культурных центров, где вырабатывались устойчивые особенности культуры, быта, языка. Передача коллективного опыта и достижений культуры, социальной информации от поколения к поколению в пределах локальной группы способ-

ствовала ее интеграции и обособлению. Коллективный опыт, как и повседневная трудовая деятельность, вырабатывал более замкнутые системы, ограниченные пределами общества, состоявшего из нескольких кровнородственных коллективов, охваченных данным типом локальной культуры [Там же, с. 54–74].

В III тыс. до н.э. произошли события, которые резко изменили языковой, хозяйственный и культурный облик прототюркских племен. Связаны они с тем, что с запада сюда стали проникать индоевропейские племена. Они обладали многими важнейшими навыками, которые обеспечивали им перевес над местными коллективами охотников. Во-первых, они вели комплексное хозяйство, включающее земледелие и скотоводство. Во-вторых, использовали не только бронзовые орудия труда, но и бронзовое оружие. Не просто пасли стада коров, овец и лошадей, но и использовали лошадей для упряжки в боевые колесницы, что обеспечивало им полный военный перевес над любым противником, не имевшим развитой военной организации и сражавшимся разрозненными группами и пешим строем. И, в-третьих, они обладали довольно развитым социальным строем, имели профессиональные кадры управленцев, касты вождей, воинов и жрецов и сложную мифологию.

Все это обеспечило распространение индоевропейских народов по Евразии от туманных скал Каледонии до болот бассейна Ганга, от гор Загроса до таежного Прииртышья. Расселяясь из района Балкан и Северного Причерноморья в VI тыс. до н.э., они довольно быстро, уже к III тыс. до н.э., заняли почти всю Европу, истребив или ассимилировав прежнее население континента. В довольно короткие исторические сроки индоевропейские народы освоили целый континент и смели прежнее население. Этому невероятному успеху, поскольку речь идет о бронзовом веке, было несколько веских причин. Одно из них — земледелие. Основным занятием индоевропейцев было пашенное земледелие с выращиванием пшеницы, ячменя, гороха и чечевицы. Земля обрабатывалась с помощью упряжных пахотных орудий (рала, сохи). В то же время им, видимо, было известно садоводство и выращивание технической и масличной культуры — льна. Существенное место в хозяйстве индоев-

ропейских племен занимало скотоводство – овцы, козы, крупный рогатый скот, а с IV–III тыс. до н.э. еще и лошади. Скот использовали в качестве основной тягловой силы. Животноводство обеспечивало индоевропейцев продуктами – молоком, мясом, а также сырьем – кожей, шкурами, шерстью и т.д. Сколь ни примитивны они были, но позволяли содержать не только самих производителей, но и слой профессиональных воинов и вождей. Эти базовые преимущества обеспечили древним индоевропейцам перевес над древним населением Европы, существовавшим за счет охоты и собирательства.

С начала III тыс. до н.э. колонизация новых территорий (что нередко сопровождалось столкновениями с коренным населением) стала нормой жизни индоевропейских племен. Это, в частности, нашло отражение в мифах, сказках и легендах индоевропейских народов – иранцев, древних индийцев, древних греков. Особые масштабы миграция племен, прежде составляющих праиндоевропейскую общность, приобрела с изобретением колесного транспорта, прежде всего боевых колесниц, а с усложнением военной организации еще и превращение войны в норму жизни. Не исключено, что именно в среде индоевропейских народов и именно в это время появилась каста профессиональных воинов, завоевывавших новые жизненные пространства, которые потом осваивали земледельцы и скотоводы. Следствием широкого расселения индоевропейцев по всему Старому Свету стал распад индоевропейской общности на самостоятельные этносы и культуры.

Выдающимся свидетельством подобного безжалостного завоевания является распространение культуры боевых топоров и шнуровой керамики от Южной Скандинавии и бассейна Рейна до Волго-Камья [Брюсов, 1961; Бадер, Халиков, 1976; Археология СССР ..., 1987; Новгородова, 1989, с. 120–139]. По всему пути их следования обнаружены обломки характерных для этой культуры сверленных и шлифованных топоров и булав. Свидетельством древних конфликтов являются погребения этой культуры, встреченные непосредственно на поселениях, принадлежавших носителям ранее распространенных до этого культур [Раушенбах, 1960] – очевидно, воинов, погибших в бою. Но не только примитивные европейские племена

на пали жертвами последовательного наступления волн индоевропейцев. Земледельческие и городские цивилизации Месопотамии (Аккадское царство) пали под ударами гуттиев (около 2200 г. до н. э.), Индостана (Индская цивилизация с развалинами городов Мохенджо-даро и Хараппа, около 1600 г. до н.э.). Основой их успеха явилось то, что они, как и гиксосы, разгромившие царства Египта (около 1650 г. до н.э.), имели на вооружении колесницы, которых не было у их противников.

Из Волго-Уральского региона индоевропейцы, очевидно, оставившие памятники ямной и катакомбной культур, двинулись на восток, где на рубеже III–II тыс. до н.э. достигли Восточной Сибири, сметая на своем пути местные культуры или отбрасывая их далеко в таежную зону. Материальным свидетельством этого стало формирование в Южной Сибири афанасьевской культуры и, по всей видимости, чемурчекские памятники [Чемурчекский культурный феномен, 2012]. Возможно, именно здесь в предгорьях Алтая и в Восточном Туркестане они вступили в контакты с прототюркскими племенами. Очевидно, в какой-то исторический момент вопрос стоял вообще о самом существовании тюркских народов. С запада над ними нависали индоарии и тохары, а с юга началась экспансия первой китайской империи Ся.

Китайская цивилизация, возникшая на основе выращивания риса и сои, начала наступление на бассейн р. Хуанхе, где имелись благоприятные условия для рисосеяния. Имея развитую военно-социальную структуру, китайские государства шаг за шагом теснили предков тюрков в пустынные территории Центральной Азии. Кажется, еще немного, и тюрки окажутся раздавленными между индоариями и китайцами, а две великие цивилизации древности установят прямую связь. Но этого не произошло. Индоарии (и / или прототохары) оказались отеснены из степей Центральной Азии, а китайцы остановлены на границе степи. Силой, которая совершила это, стали тюрко-монгольские народы.

Уже в окуневское время, судя по данным антропологии, начинается встречное движение восточных народов – в прежде европеоидную в расовом отношении археологическую культуру активно внедряются монголоиды. Собственно выделение окуневской культуры и свидетель-

ствуется в значительной мере о смене культурного облика более ранней афанасьевской культуры. Наиболее яркой чертой этого древнего населения являются стелы с личинами. Хотя в стелах находят некоторые аналогии с более западными изваяниями, но сами образы на них, несомненно, имеют местный характер. Не делая далеко идущих выводов о языковой и тем более этнической принадлежности этой культуры, можно только отметить, что сам факт трансформации культур и насыщения ее местными элементами может свидетельствовать только об одном – на востоке индоиранские племена встретили организованное сопротивление народов, которые постепенно, шаг за шагом стали их теснить.

Важным доказательством этого может служить то, что в расовом отношении тюрки – европеоидно-монголоидное население. По данным ведущих антропологов, тюрки относятся, в значительной степени, к уральской (или урало-лапоноидной) группе, которая является переходной антропологической группой между европеоидной и монголоидной расами. Сложное сочетание различных антропологических элементов этой группы доказывает, что она возникла в древности в условиях метисации в основном европеоидного населения с монголоидными компонентами.

В середине – начале II тыс. до н.э. прототюрки совершили новый шаг, который в конечном итоге привел их на историческую арену и путь прогресса, тогда как многие другие языки и племена были обречены на забвение и стагнацию. Рывок этот связан с началом земледелия, освоением скотоводства и металлургии бронзы. Говоря о скотоводстве, надо иметь в виду коневодство. Не исключено, что в определенной мере, освоив domestikацию лошади, тюрки стали ловить и приручать диких лошадей – тарпанов и лошадей Пржевальского. Имея богатые природные источники меди, тюрки стали активно осваивать литье и ковку бронзовых орудий, сначала по западным типам, а позднее – по своему вкусу. На основе производящего хозяйства прототюрки создали свои вождества и выделили из своей среды касту воинов на колесницах, изображения которых покрывают отвесные скалы в Центральной Азии, куда собственно индоарии не доходили [Новгородова, 1989, с. 140–172]. Вместе с тем, сама духовная культура прототюрков не могла не испытывать сильнейшее влияние индоевропейской куль-

туры. Например, легенды о происхождении тюрков от волчицы, вскормившей близнецов (или брата и сестру) удивительно совпадают у тюрков и, например, римлян. Не менее выразительны и другие параллели – представления об оборотнях-людях (прежде всего воинах), которые превращаются после исполнения неких обрядов в безжалостных волков, ритуальное удушение вождей, звериный стиль в декоративно-прикладном искусстве и т.д.

Есть и целый ряд языковых заимствований [Дыбо, 2004; 2007, с. 115–134]: *kumlak* ‘хмель’, *dura* ‘башня’, *dorak* ‘сыр’, *tarqan* титул правителя; название бронзы («jez») (см. также чувашское «йес», тувинское «яес», уйгурское «джес» и монгольское «зес» – «медь», «латунь», «желтая медь»), возможно, восходит к индоарийскому «айас» («медь») (см., например, латинские *aes*, *aeris* – «медь»), поскольку это старотюркское слово редко встречается в современных языках, вытесненное другим словом («бакыр» – «бронза»), но широко используется в общетюркском фольклоре, как металл, из которого сделано оружие героя – палица или меч. Это свидетельствует о древности этого термина, его связи именно с той героической эпохой. В качестве параллелей можно также назвать традицию установления стел на могилах вождей, которая широко распространилась по Великой Степи [Новгородова, 1989, с. 173–235]. Языковые и культурные контакты с одной стороны с индоевропейскими языками, а с другой – с китайским, примерно очерчивают зону, где следует искать прототюрков – это Алтай, Забайкалье, Восточный Туркестан, Монголия, а также Внутренняя Монголия и Ордос.

Пока нет прямого и однозначного ответа, почему прототюрки оказались способны перенять хозяйственные, военные и культурные достижения индоевропейцев, тогда как другие народы в аналогичном случае просто исчезли. Можно говорить о том, что горы Алтая и пустыни Восточного Туркестана задержали ариев-завоевателей, что они утратили интерес к дальнейшей экспансии на восток, начав завоевание Передней Азии и Индостана, но все эти ответы весьма сомнительны. Ведь их не остановили ни высокие Альпы, ни суровые условия Центральной Европы и Скандинавии, ни бесплодная пустыня Тар, ни Иранское нагорье.

Очевидно, дело было не в географических условиях Центральной Азии, а в самих прототюркских обществах. Их умение быстро приспособиться к новым условиям, перенять и использовать хозяйственные навыки, культурные и социальные достижения, наконец, предприимчивость и смелость в противостоянии с сильным и безжалостным врагом закалила их, выкристаллизовала многие их черты. Было, несомненно, что-то особенное в их культуре и быте, что позволило приспособиться в исторически краткие сроки выстоять и пойти далее по пути прогресса. В условиях, когда другие народы оказались побеждены и отброшены на периферию Великой Степи, и, можно сказать прямо, — на обочину истории, предки тюрков и татар смогли устоять, приспособиться и сохранить свой потенциал для будущих свершений.

Можно смело сказать, что именно в эту эпоху прототюрки стали исторической общностью, все более веско заявлявшей о себе миру.

Собственно прототюркские этно- и племениды охватывали обширную область Центральной Азии и Южной Сибири. В формировании этнокультурных, антропологических и языковых особенностей этого населения основную роль сыграли языковые и культурные взаимодействия тюркских групп с индоевропейским, а также с субстратным угро-финским, самодийским и кетоязычным населением [Дыбо, 2007; Новгородова, 1981, с. 207]. В расовом отношении тюрки, очевидно, всегда были смешанным европеоидно-монголоидным населением. В эколого-географическом плане формирование предков тюрков в последние три тысячи лет происходило на фоне резкой аридизации степной зоны Северной Евразии, что повлекло за собой резкие изменения в хозяйственно-культурном типе населения степей и масштабные социальные перемены.

Во II тысячелетии до н. э. на территории Центральной Азии произошли значительные изменения природных условий. Сравнительно мягкий и влажный климат предшествующего периода постепенно сменялся сухим и резко континентальным. Высыхали русла водоемов, в гобийских районах шел процесс дюнообразования [Мурзаев, 1956]. Установился климат, в общих чертах характерный для средневековой и современной Евразии: на степных простран-

ствах дули сильные ветры, выпадали ливневые дожди с грозами и градом, зимой были сильные морозы с ветрами, летом стояла жара. Изменившиеся условия оказались малопригодными для земледелия, постепенно исчезнувшего в зоне каменистых степей и полупустынь. Необходимость приспособления к менявшимся условиям окружающей среды способствовала формированию у предков тюрко-татарских племен особого типа производящего хозяйства — кочевого скотоводства. Этот переход был длительным и захватил эпоху бронзы и раннего железного века.

Новая эпоха, приведшая к становлению нового типа производящего хозяйства с основой в виде пастушеского скотоводства, была связана с освоением центральноазиатскими племенами нового материала — бронзы. Бронзовые изделия в этом регионе относятся к середине II тыс. до н. э. Широкое и быстрое их распространение в Монголии и Забайкалье было обусловлено значительными запасами сырья, благоприятными возможностями для добычи и обработки руды [Гришин, 1975; Новгородова, 1989, с. 120–139]. Из всех металлов медь была раньше всего освоена людьми. Настоящей революцией стало открытие искусственного соединения меди с оловом, что давало бронзу — более прочный и долговечный сплав, чем самородная медь. Незаменимым оказался металл в военном деле, совершив настоящую революцию в оружейном производстве, вызвав появление новых форм и типов кинжалов, топоров-чеканов, наконечников копий и стрел, которые обладали значительной прочностью и большей убойной силой. Население Центральной Азии в полной мере оценило их преимущество, быстро освоив новые технологические приемы.

Произошли изменения и в коневодстве, свидетельством чего являются многочисленные находки бронзовых удилов с разнообразными формами псалий эпохи поздней бронзы на территории Южной Сибири, Восточного Туркестана и Монголии. Только металлические удила с псалиями для строгого управления лошадью дали возможность полностью укротить диких лошадей и с их помощью провести в более широких масштабах одомашнивание диких травоядных животных и обеспечить надзор за пасущимся табуном и стадом, с чем пеший пастух не смог бы справиться. К этому времени относится так-

же распространение колесных повозок для перевозки домашнего скота и колесниц для ведения военных действий [Викторова, 1980; Вайнштейн, 1991; Жуковская, 2002].

Археологи достаточно давно ведут дискуссии о том, с какой из археологических культур можно связать ранние этапы истории прототюрков. Высказывались различные точки зрения. В числе кандидатов – многие культуры эпохи бронзы пояса Великих степей от андроновской до дандыбай-бегазинской культур, причем некоторые исследователи считали, что все они оставлены тюркоязычными племенами [Халиков, 2011, с. 123–142]. Вопрос этот сложен и не может быть решен однозначно и определенно без привлечения новых материалов или появления новых методик анализа. Тем не менее, подобные гипотезы вполне понятны и объясняются попытками очертить пределы наших знаний и понимания прошлого в культурно-географической среде. В этой связи, имея в виду все возможные оговорки и ограничения, можно высказать предположение, что наиболее реальным кандидатом для того, чтобы считаться культурой, оставленной прототюркским населением, является так называемая карасукская культура [Новгородова, 1970; 1989, с. 120–130].

Памятники этой культуры выявлены и изучены в Минусинской котловине и Южной Сибири и датируются концом II – началом I тыс. до н. э. Среди специалистов нет единства в этнокультурной и языковой интерпретации этой культуры. Историк Л.Н. Гумилев, а вслед за ним и целый ряд авторитетных археологов и этнографов (Б.О. Долгих, А.П. Дульзон, Н.Л. Членова, Э.А. Новгородова, М.Д. Хлобыстин) высказывали предположение, что носителями этой культуры были палеоазиаты, предки современных кетов. Согласиться с этой точкой зрения невозможно по нескольким причинам. Во-первых, не представляется, чтобы народ, освоивший земледелие, скотоводство, металлургию бронзы и развитое военное дело, оседлавший коня, следовательно, имевший высокий уровень социальной организации, вдруг потерял все это, превратившись в небольшую группу охотников. Во-вторых, если между индоевропейцами и тюрками прослойкой были кеты, то как тюрки заимствовали от ариев целый ряд культурных достижений? И, в-третьих, тюрки, как следует

из гипотезы о «великих кетах древности», поглотили их, но не получили от их языка и культуры ничего. Все это заставляет думать, что какая-то передовая (в смысле близких контактов всех видов с индоевропейцами и развитости культуры) часть тюркоязычных групп являлась носителем карасукской культуры.

Важно то, что в памятниках этой культуры в начале I тыс. до н.э. есть отчетливые свидетельства использования верхового коня. Это военное-хозяйственное новшество, наряду (или вследствие его) с продолжающимся опустыниванием и усыханием степи, привело к новой кардинальной смене типа хозяйствования и перекройке этнокультурных границ Центральной Азии.

К I тысячелетию до н.э. хозяйственно-культурный тип скотоводов-кочевников сухих степей Евразии окончательно сформировался. В условиях сухих степей кочевое скотоводство оказалось единственно жизнеспособным и рентабельным типом хозяйства, так как при сравнительно малых затратах мужского труда, по сравнению с земледелием, оно давало практически неограниченные ресурсы мясной и молочной пищи, а также топливо (аргал), шерсть для войлока, покрывавшего жилища, шкуры для одежды, волосяные веревки для установки жилищ, кожу для домашней утвари, обуви, ремней и ремешков, уздечек и другой сбруи, т. е. все то, что широко употреблялось в хозяйстве и быту [Вайнштейн, 1991]. Использование во время длительных переходов сушеного и вяленого мяса, сухого творога и сыров служило и военным целям, позволяя осуществлять многодневные переходы, используя минимум продуктов, которые можно было долго хранить и есть практически без готовки на огне. Тем самым обеспечивались мобильность, быстрота и неутомимость кочевой кавалерии.

Приручение лошади произошло к началу IV или точно в III тыс. до н.э. в степях Северного Причерноморья, Волго-Уральского региона. Однако прошло еще приблизительно полтора тысячелетия, чтобы люди освоили верховую езду и создали новую кочевую скотоводческую цивилизацию. Кочевое скотоводство, как и земледелие, было самообеспечивающим типом производящего хозяйства. Но при этом оно в условиях резко континентального климата, засушливого летом и холодного зимой, давало значи-

тельно большее, чем земледелие в тех же условиях, количество прибавочного продукта, что сделало возможным регулярный обмен между кочевниками и земледельцами [Артамонов, 1977, с. 4–13; Барфилд, 2002, с. 43–62].

Сложно сказать, где именно произошло великое событие в истории Евразии, когда человек слез с колесницы и пересел на коня. Очевидно, это произошло в разных регионах от Южного Урала до Алтая около I тыс. до н.э. И в этом качественном скачке тюркские народы играли уже самую активную роль. Они окончательно из объекта истории превратились в ее субъекта и движущую силу. Здесь мы не можем опять отметить, что само по себе освоение прототюрками данного типа хозяйства – историческая случайность, но подчеркнем, что это тот случай, когда закономерность шествует сквозь все частности. Действительно, на рубеже бронзового и железного веков в Южной Сибири и Восточном Туркестане проживало несколько народов – представителей разных языковых семей, но постепенно на исторической арене остались только алтайские народы. Из этого можно заключить, что на каком-то этапе их культура оказалась более конкурентоспособной и приспособленной к восприятию новшеств. Вполне очевидно, что для I тыс. до н.э. таким новшеством было кочевое скотоводство, верховая езда и металлургия железа, а также весь связанный с ними хозяйственно-культурный, историко-этнографический и социально-политический комплекс.

Кочевое скотоводство на территории Центральной Азии, как особый хозяйственно-культурный тип в зоне Южной Сибири и Гобийского Алтая, сформировалось путем перехода от полуседлого комплексного (скотоводческо-охотничье-земледельческого) хозяйства. Круглогодичный выпас скота с постоянным передвижением населения ранее всего был освоен племенами, обитавшими в Западной Монголии и Гобийском Алтае, о чем можно судить по найденным там наскальным изображениям сцен перекочевки с использованием колесного транспорта, запряженного быками, верблюдами или лошадьми. Археологические исследования позволили сделать вывод о том, что переход к кочевому скотоводству в указанных районах закончился к концу II и началу I тыс. до н.э., когда у кочевников этого района сложился состав стада,

характерный и для настоящего периода: лошади, овцы, козы, крупный рогатый скот, верблюды. Крупный рогатый скот степи связан происхождением с местными породами диких животных, обитавших в древности в степях Средней Азии. Лошади и верблюды также были местной породы (дикая лошадь и покрытый черной шерстью верблюд до сих пор сохранились в гобийских полупустынях); изображения их встречаются уже в неолитическое время в наскальных рисунках (Новгородова, 1989). Древнейшим типом хозяйства на территории Центральной Азии было круглогодичное кочевание всего населения, вслед за домашними и дикими стадами. Китайский историк Сыма Цянь (145–90 гг. до н.э.) свидетельствует, что еще в эпоху Ся «северные варвары» следовали «за пасшимся скотом» [Таскин, 1968, с. 34].

Во второй половине I тыс. до н.э. перемены в системе хозяйствования были связаны с тем, что население Центральной Азии научилось добывать и обрабатывать железо, постепенно вытеснявшее бронзовые изделия. Сам термин *temür / demür* «железо», по мнению авторитетных тюркологов (Г. Рамstedт, О.А. Мудрак), был заимствован или из древнекитайского, или из какого-то индоевропейского (тохарского?) (Б. Мункачи) языка, как, возможно, и сама технология сыродутного процесса получения железа. Впрочем, процесс освоения железа был затяжным. Еще долгое время бронза в силу универсальности и легкости изготовления у народов Сибири играла в хозяйстве большую роль, но использование железа резко увеличило производительность и интенсивность кочевого скотоводства и вызвало революцию в военном деле. В это время окончательно сформировались навыки верховой езды, ставшие еще одним преимуществом тюрков. Конный пастух стал основой кочевого скотоводства, а всадник, вооруженный луком и стрелами – главной боевой единицей степного войска.

Кочевое скотоводство способствовало созданию новых форм быта и соответствующих предметов материальной культуры. Были изобретены и стали применяться транспортные средства в виде вычужных седел и разнообразных повозок для перевозки людей и грузов. Своеобразным индексом такого круглогодичного кочевания стало наличие подвижного жилища – юрты на

повозке. Этот тип жилища известен у многих народов Евразии и в более позднее время. Основными транспортными животными были лошади, быки или верблюды. Устройство этих повозок хорошо видно на многочисленных наскальных изображениях Алтая, Монголии и предгорий Тянь-Шаня. На них представлены изображения четырех- и двухколесных повозок, которые даются в единой манере двухмерного изображения пространства без соблюдения перспективы. Колеса повозок, животные, которые везут их, и остальные предметы показаны в плане. Судя по рисункам, эти повозки имели два или четыре колеса большого диаметра со спицами, укрепленные на осях. На передней части повозки – круг большого диаметра с радиально расходящимися от центра линиями. Очевидно, он изображал верхний круг юрты. Повозку везут две пары животных, впряженных с помощью ярма, скрепленного в средней части с дышлом [Этнографические параллели см.: Викторова, 1980; Вайнштейн, 1991].

Интересно, что четырехколесная деревянная повозка с большим радиусом колес, тонким ободом, длинными тонкими спицами и возком из тонких планок была обнаружена археологом С.А. Руденко на Алтае, в погребении знаменитых Пазырыкских курганов, относящихся ко второй половине I тыс. до н. э. Конструкция арбы оказалась настолько совершенной, что пережила многие века. Еще в XV в. итальянский купец и дипломат Иосафат Барбаро описал татарскую арбу в Подонье, совершенно аналогичной конструкции: «У этого народа в употреблении бесчисленные повозки на двух колесах, повыше наших... и покрыты одни войлоком, другие сукнами, если принадлежат именитым людям» [Барбаро и Кантарини, 1978, с. 194]. Двухколесными повозками, сходными с найденными по технике изготовления деталей, их форме и материалу, пользуются в ряде районов Центральной Азии даже в настоящее время. Юрта и вращающийся вокруг нее мир кочевника способствовали тому, что именно она стала важным элементом культуры и мировоззрения [Новгородова, 1989, с. 284–286].

Переход к кочевому скотоводству создал принципиально новые условия жизни. Прежде всего, племена степных пространств Центральной Азии приобрели постоянный и достаточ-

ный источник существования, подчас даже избыток высококачественных продуктов и сырья. Количество пищи лимитировалось наличием скота, его продуктивностью и площадью пастбищ, от которых зависело теперь благосостояние коллектива. Менялись прежние представления и появлялись определенные критерии богатства, свойственные новому экономическому укладу. Мерилом ценности, а позднее и термином, обозначавшим богатство, становится скот – *mal*, а понятие родины – «Родины Матери» как высшей ценности и единства коллектива выражалось биномом «трава-вода» или «земля-вода», как, например, у тюрок богиня «Ыдык Йер-Суб» / «Священная Земля-Вода» была главным божеством среднего, земного мира [Кляшторный, 2003, с. 313–357].

Качество пастбищ, наличие кормовых трав, водопоев, продуктивность пастбищ, пригодность их в разные сезоны были неодинаковыми, и это вызывало борьбу за пастбища, сопровождавшуюся угоном скота. Скот и даже пастбища стали легко отчуждаемым имуществом. Угроза им заставила кочевников быть в постоянной готовности к их защите. Это способствовало существенным изменениям в социальной организации общества. До того община состояла, как правило, из представителей двух-трех матрилинейных родов, связанных брачными отношениями своих членов и вытекающими из этого взаимными обязательствами (совместная коллективная охота, взаимопомощь, кровная месть, нормы внутривидовой брачной экзогамии). Экономическая основа кочевого скотоводства определила необходимость быть постоянно готовым к защите стад, передвижных жилищ и пастбищ. Отвлечение мужских рабочих рук из сферы производства практически не влияло на продуктивность хозяйства, так как обработка продуктов скотоводства производилась в основном женщинами [Новгородова, 1989, с. 286–306]. Это было еще одно конкурентное преимущество кочевых обществ, где каждый мужчина, в отличие от пахаря, являлся потенциальным воином и ремесленником.

Следует подчеркнуть, что особенностью хозяйственной деятельности тюркских народов является довольно раннее освоение металлургии и активное применение металла в хозяйстве и военном деле. Но подлинный перелом в ме-

таллургию внесло освоение металлургии железа. Исследователи не дают однозначного ответа касательно места, где впервые были освоены сыродутный процесс и ковка железа. Однако, учитывая, что самые ранние изделия и остатки металлургического производства найдены в Центральной Азии в V в. до н.э., можно уверенно сказать, что Алтай, Минусинская котловина, Забайкалье и Прибайкалье входили в район раннего освоения железа [Сунчугашев, 1979]. Тюрки не только самостоятельно освоили горное дело и добычу железа, но и выработали свои формы сыродутных горнов, позволявшие производить железо довольно высокого качества. Следует сделать некоторое отступление, чтобы показать, что это была настоящая революция. Во-первых, уже одно то, что между освоением металлургии бронзы и железа пролегает промежуток в полторы тысячи лет, показывает, что путь этот был трудным. Во-вторых, он потребовал накопления целого ряда умений, навыков и производственной базы. Железо, в отличие от довольно легкоплавкой и ковкой меди, в чистом виде не существовало в природе за редчайшим исключением (разве что в виде метеоритов) и требовало такой огромной температуры для плавления, которую человечество достигло только в конце XIX в. Тем не менее, люди научились не только добывать железо из болотных руд и насыщенных железом известняков, но и изготавливать орудия и стальное оружие. Причем некоторые виды сталей, из которых изготавливали дорогие мечи и сабли, не только не уступали, но иногда и превосходили промышленные образцы новейшего времени.

Существует весьма распространенное убеждение, что открытие и развитие металлургии железа связано в первую очередь с оседло-земледельческим миром. Однако опыт успешного освоения железа на Алтае, как позднее в и других скотоводческих регионах, показывает, что группы скотоводов вполне успешно овладевали, накапливали и применяли новые умения, быстро перенимали опыт соседей и главное – могли обеспечить преемственность ремесленных традиций. Вполне очевидно, что оседлоцентричный взгляд на историю технологии следует пересмотреть. Ведь на Алтае веками существовали металлургические и кузнечные мастерские (от эпохи бронзы до Нового времени), произво-

дившие разнообразные орудия труда и быта, конское снаряжение и оружие. Достаточно сказать, что во время военных кампаний требовалось только стрел производить до сотен тысяч штук, не говоря уже о копьях, мечах, пластинах к доспехам и конском снаряжении. Иными словами, речь может идти прямо о допромышленном, но массовом производстве железных изделий высокого качества. Разумеется, в конечном итоге соревнование с оседлыми странами кочевники проиграли, но случилось это только тогда, когда в Европе произошла промышленная революция. А в то время соревнование европейской паровой машины и стали проиграли одновременно все другие цивилизации, включая мусульманскую, китайскую и индийскую. Вопреки мнению отечественных и западных кочевниковедов, это не означает, что кочевая цивилизация была застойной, хронически отсталой и не способной к систематическому и долгосрочному экономическому росту. В современной историографии подобную точку зрения наиболее последовательно пытается обосновать А.М. Хазанов [Хазанов, 2002].

Особенностью ремесленного производства железа в Центральной Азии являлось его соединение с ювелирным производством. Наиболее характерными в основном являются всадническое снаряжение и оружие. Различные орнаменты, украшения с зооморфными сюжетами придавали изделиям грозный, но при этом дорогой, парадный вид. Подлинного расцвета все эти технические приемы достигли уже при дворе Чингиз-хана и в татарских государствах второй половины I – начала II тыс. н.э., где использовали изделия, покрытые золотой или серебряной плакировкой, различными орнаментами и насечками. Развитие металлургии железа давало в руки кочевников могучее оружие, способствуя подъему экономики и военного дела. Неудивительно, что племена, владевшие этими мастерскими, должны были рано или поздно начать играть ведущую роль не только в хозяйственной, но и в политической истории Центральной Азии. Именно так произошло с тюрками в середине V в. н.э.

Образ жизни кочевых скотоводов заставлял всех мужчин быть готовыми стать воинами. Перекочевки общины со скотом обставлялись как походы: вооруженные луками и стрелами всад-

ники охраняют людей, скот и имущество. Коллективные облавные охоты являлись в первую очередь военной тренировкой, обязанности во время охоты строго распределены. Вся община была спаяна жесткой дисциплиной, беспрекословным подчинением старейшине или вождю, ведущему облаву. Тем самым все кочевые скотоводы уже вследствие условий жизни являлись великолепными конными лучниками, неприхотливыми и яростными воинами, уверенными в своей непобедимости.

При сохранении кровнородственной основы в тюркской общине стали изменяться принципы линейности родства, что было связано с расширением роли и функций мужчин в обществе. Возросла значимость мужчины-воина, умевшего организовать своих сородичей для набега и защиты их имущества, умелого скотовода-знатка, который мог бы сохранить поголовье во время тяжелых летних засух. Они становились знаменитыми, о них слагались песни и легенды, их подвиги увековечивались в рисунках на скалах, им ставились посмертные изображения — стелы. После смерти, по поверьям сородичей, они продолжали жить в мире предков, помогая и покровительствуя своим сородичам. Им приносились жертвы, чтобы заручиться помощью в «этом», видимом мире. Потомки прославленных героев, наряду с принадлежностью к прежнему роду матери, стали гордиться происхождением от знаменитого предка.

Главным источником для подобной реконструкции являются археологические памятники на территории Монголии, Тувы и Забайкалья. Еще Л.Н. Гумилев, перефразируя знаменитый афоризм английского драматурга Бернарда Шоу, писал, что жизнь кочевников-скотоводов равняла их по образу жизни и хозяйствованию, отличались они только по отношению к смерти. В этих словах много справедливого. Анализ археологических, прежде всего погребальных и поминальных памятников Центральной Азии демонстрирует это со всей очевидностью. Особый интерес в этом отношении имеют так называемые «оленные камни». Они представляют собой каменные стелы высотой 2–5 м, обычно покрытые изображениями бегущих оленей с закинутыми на спину ветвистыми рогами (термин «оленный камень» распространяют и на стелы того же типа, но с изображениями рыб, птиц, ка-

банов, антилоп, лошадей и других животных). «Оланный камень», по мнению исследователей, был крайне схематизированным изображением воина. Верхняя часть напоминает голову человека, хотя черт лица на ней нет. На средней части выбиты силуэты оружия, носимого на поясе: лук, стрелы, налучье, колчан, меч, чекан. Ряд археологов предполагает, что изображения животных на стеле — это аппликация на одежде или татуировка на теле воина-вождя, подобная татуировке, что была обнаружена на телах вождей из курганных погребений на Алтае (Пазырык, Укок) [Новгородова, 1989, с. 173–235; Кубарев, 1979].

Татуировка на теле или вышивка на одежде, изображающие различных животных, «знатное» оружие указывали на принадлежность к роду и определяли социальный статус. Изображение не одного, а нескольких животных было указанием на родственные связи с другими родами. Если эти роды были древними и могущественными, связи с ними повышали родовитость погребенного. Похороны таких знатных воинов-вождей обставлялись пышным ритуалом. Над их могилой сооружали заметные издали погребальные комплексы, используя обычно камень как более долговечный материал. Самого такого героя изображали в виде стелы, на которой высекали знаки, соответствовавшие, очевидно, названию рода умершего. К этому же времени, вероятно, относится появление общетюркского эпоса, к которому относится героический эпос «Алпамыш», в различных вариантах и формах известный практически у всех тюркских народов, в том числе и у татар [Жирмунский, Зарифов, 1947; Жирмунский, 1974, с. 117–348; Урманчиев, 1984, с. 112–130; Paksoy, 1989; Райхл, 2008, с. 151–160; 330–350].

В западной политической антропологии это потестарно-политическое устройство называют «чифдом» (вождество). Оно характеризуется количеством объединенных племен, резким увеличением численности населения и появлением вождя, наделенного исключительным правом применять насилие [Барфилд, 2002]. Прежние родовые и племенные сходки с разной степенью авторитета личности и анархии уступили место централизованной власти, опирающейся на авторитет, харизму и силу. Вождь опирался на вождей отдельных племен, а те — на лидеров родов, опорой власти служили и отдельные груп-

пы воинов (например, мужские союзы). Большое место в таком объединении играли специфические институты родства, дара-отдара и перераспределительной экономики. Слабым местом вождества было то, что оно во многом зависело от личности вождя и его авторитета, при нем не было ни постоянного чиновничьего аппарата, ни постоянной военной силы. Это предопределяло хроническую слабость и недолговечность этого строя.

Реконструкция этнических процессов в древности значительно затруднена отрывочностью и малочисленностью наших источников. Контуры этого процесса можно наметить только крупными штрихами. Выше уже говорилось, что среди археологов, историков и лингвистов нет единства в вопросе о том, какую археологическую культуру можно считать прототюркской. Вообще, нельзя исключить того, что тюркоязычные племена оставили после себя несколько разных археологических культур, различающихся по структуре хозяйства, виду бытовой посуды и даже погребальным памятникам. Не исключено, что различные прототюркские племена с разной скоростью двигались в сторону цивилизации и наиболее продвинутые вели образ жизни, элементы хозяйствования и традиции культуры, которые заметно отличали их от других родственных по языку племен. Тем не менее, можно очертить круг памятников и культур и связать их с прототюркским этногенезом.

Перемены хозяйственной и общественной жизни привели к постепенной консолидации больших этнокультурных групп – племен или союзов племен и отделению их от других подобных объединений [Барфилд, 2002, с. 47–60]. Здесь следует отметить тот факт, что по мере сложения кочевого хозяйственного комплекса стали заметно убыстряться и социальные процессы. Во многом это связывалось с тем, что само скотоводство было немыслимо без крупных племенных объединений. С одной стороны, происходил процесс социального расслоения: одни кочевники теряли свой скот и вынуждены были арендовать его у более удачливых и состоятельных соседей. С другой, в степи постоянно происходили стычки за землю и воду, как внутри племен, так и между племенами. Все это требовало создания крупных объединений, которые могли выделять часть произведенного

продукта в виде скота, продуктов питания и предметов торговли для поддержания профессиональных воинов и управленцев. Но внутри этих племенных коллективов происходил интенсивный культурный обмен, устанавливались брачные связи, выполнялись совместные обряды и проводились общинные праздники. Все это способствовало культурной (в том числе на уровне мифологии) и языковой унификации, а также выработке племенных мифов о своем общем происхождении и общеплеменных культурных героях. В силу ряда вышеотмеченных причин именно язык и культура прототюрков оказались более универсальными, способствовавшими консолидации отдельных общин в стойкие коллективы, которые, видимо, даже после последовательных делений на части продолжали сохранять свое единство на протяжении столетий.

Долгое время исследователям не удавалось найти археологические следы прототюрков и выделить соответствующую археологическую культуру. Однако по мере исследования древностей Центральной Азии, прежде всего Монголии и Алтая, удалось установить, что в конце II–I тыс. до н. э. на этой территории существовали два этнокультурных ареала.

Первый (восточный) характеризуется наличием обряда погребения в плиточных могилах; западными пределами распространения их является примерно меридиан г. Кобдо, на северо-востоке их границы проходят в Восточном Забайкалье, на востоке – в Южной Маньчжурии. Отдельные группы носителей этой традиции проникают в Ганьсу и даже в Тибет. Это древние племена скотоводов и охотников; частично некоторые из них еще с неолитического времени были связаны с земледелием. Для них в этот период были характерны могилы, обложенные плитами из песчаника или гранита, а из погребального инвентаря – сосуды на трех ножках, бронзовые ножи с рельефными фигурками птиц, животных и человечков с широко расставленными ногами и т.д. Генетически они, очевидно, связаны с рядом более южных археологических памятников второй половины II–I тыс. до н.э. – «культура ордосских бронз», могильники Даодуньцзы, Маоцингоу и Таохунбала [У Энь и др., 1990, с. 88–101; Полосьмак, 1990, с. 101–107]. Антропологический тип их был

монголоидным, а многие этнокультурные черты позволяют считать этот этнолингвистический пласт основой формирования племен и народов, генетически связанных с тюрко-монголами. Очевидно, это был конгломерат различных племен, которые именовались в китайских источниках как *жуны*, *шань-жуны*, *бэйджи*, *дунху*.

Вторая этнолингвистическая и этнокультурная общность занимала часть Северо-Западной и Западной Монголии, Туву и Восточный Туркестан. Здесь, судя по данным некоторых археологов, единичны плиточные погребения, зато основной формой погребений являются каменные курганы, аналогичные пазырыкским курганам Алтая и уюкским курганам Северной Тувы, истоки которых уходят еще в эпоху бронзы. Характерными элементами этих культур являются наскальные изображения с типичными «скифо-сибирскими» оленями «в летящем галопе» и бронзовые изделия, прежде всего оружие: кинжалы, чеканы и наконечники стрел. Антропологический тип погребенных характеризуется доминирующими европеоидными чертами, лишь с небольшой примесью монголоидности, а культурный комплекс сходен во многих элементах с населением соседних районов Средней Азии (Восточный Казахстан, Киргизия). Курганы одинаковы по устройству надмогильных сооружений и по погребальному обряду. Этот этнокультурный пласт можно отождествить с *динлинами* китайских хроник [Новгородова, 1981, с. 207]. Скорее всего, именно в этом регионе и следует искать археологические памятники древних тюркоязычных племен. Возможно, это ареал, где позднее формировался тюркский язык *p*-типа.

Трудность более точного этнического или лингвистического отождествления связана с тем, что пока отсутствуют строгие доказательства, позволяющие сделать подобные выводы. Несомненно, население этой зоны в культурном отношении было довольно многообразно, а социумы были смешанными – в состав крупных племенных образований могли входить роды, имевшие разные языки и происхождение. Это связано с тем, что кочевое скотоводство основывалось на хозяйствовании небольших родов – аилов, объединявшихся в различные социальные организмы часто не на основе кровного родства. В китайских источниках еще с эпохи

Инь (XIV–XI вв. до н.э.) среди населения северных территорий упоминается около двадцати северных племен: *туфаны*, *люйфаны* и другие. «Фаны», видимо, было общим названием для всех северных соседей иньско-чжоуского Китая, означая, видимо, «варвары». Это понятие, очевидно, включало предков монголов, тюрков и даже ираноязычное население.

Поздние источники, описывая период Чжоу (XI–III вв. до н. э.), дают более подробную картину расселения северных племен. По этим данным, народы распределены по странам света в соответствии с представлениями предков китайцев о том, что их государство является центром, вокруг которого располагаются другие народы. Иноплеменников в Ганьсу и Тибете теперь стали называть *жунами*, а на севере, в Монголии – *ди*. Эти названия также не были самоназваниями народов, окружавших Китай того времени, т. е. не имели значения этнонимов. Они были собирательными и обозначали племена, не входившие в состав государства Чжоу и отличавшиеся от чжоусцев. По мере знакомства с более отдаленными областями представления о северных соседях китайцев стали более детальными, но также довольно схематичными, как, например, в «Шаньхайцзин», где упоминаются и отдаленные племена *динлинов*, но сведения о них носят полуполегендарный характер. Можно полагать, что динлины были кочевниками, жили далеко, и китайцы их тогда плохо знали [Позднеев, 1899, с. 8]. Среди соседей иньского и чжоуского Китая в начале I тыс. до н. э. были племена, являвшиеся предками тюркских, монгольских и тибетских народов. Объединения *жунов* и *ди* были близки в этнокультурном отношении; они состояли из многих племен: *шань-жуны* (горные жуны), *цюань-жуны* (собаки-жуны), *си-жуны* (западные жуны), мяньжуские жуны, ицзюйские, далиские, учжиские, красные (чиди), белые (байди) и другие жуны. Очевидно, что среди этих обобщенных китайских названий скрываются и этнонимы тюркских племен.

Вызывает в этом отношении особый интерес племя под названием *цюань-жуны* (собаки-жуны). Не исключено, как предполагают некоторые исследователи, что название его связано с племенным тотемом или легендами о происхождении их рода от собаки (волка). В древнем

китайском каталоге мифов и легенд «Шань хай-цин» («Каталог гор и морей») есть отрывок в несколько искаженной форме, пересказывающий, видимо, мифологические представления этого племени: «Есть царство под названием Холмы Лань, царство собак-воинов (*цюань-жуны*). Там обитает дух с человеческим лицом и туловищем животного, имя его собака-воин» [Каталог, 1977, с. 125]. Чрезвычайно интересен и другой факт, относящийся к более раннему времени: один царь династии Чжоу ходит походом на северных «варваров» *гуань-жунов* и победил их, а в знак мира и покорности получил от них четырех белых волков и четырех белых оленей. «С тех пор степные повинности (т.е. выплата дани кочевникам – *И.И.*) прекратились» [Бичурин, 1950, с. 41]. Вполне очевидно, что речь здесь идет о том, что великий князь Чжоу получил от какого-то племени жунов их тотемных животных в знак подчинения и покорности. Таким образом, есть совершенно точные сведения о том, что среди степных жунов были племена, которые почитали волка в качестве прародителя и считали его своим тотемом. Как известно, эти представления были характерны именно для тюркских народов, начиная от тюркской легенды о происхождении тюрков от волчицы и знамени тюркских каганов с волчьей головой [Кляшторный, 2003, с. 246–252, 337–338]. Целый ряд других подобных легенд и известий не оставляет сомнений в том, что здесь мы имеем дело с устойчивым древнейшим тюркским мифом. В этой связи следует еще раз подчеркнуть факт, что сам этот миф о происхождении прототюрков от волка возник в древнейшее время под влиянием культурных контактов с индоевропейскими народами.

В социальном отношении весь этот кочевой мир являлся кипящим котлом народов. Большое количество названий, зафиксированных китайскими современниками, свидетельствует о том, что племена *жунов* и *ди* жили довольно разрозненными группами. Независимость и автономность отдельных родов кочевых скотоводов были их спасением в мирное время, но проклятием в период вражеского наступления. Военное объединение конных кочевников всегда было сильнее ополчения земледельцев, значительно превосходящих их по численности, но не обладавших совершенным оружием, не вла-

девших тактикой конного боя и навыками прицельной стрельбы из лука с коня. Однако перед целенаправленным наступлением оседлых государств с их пешими регулярными войсками и пограничными крепостями кочевники были бессильны, постепенно сдавая позиции и отступая в безводные степи. Так произошло и во II–I тыс. до н.э., когда китайские империи стали вытеснять кочевников из бассейна реки Хуанхэ.

Китайское давление потребовало объединения самих родов в более крупные общины. В I тыс. до н.э. процесс консолидации различных племенных групп вокруг наиболее сильного и успешного племени стал необратимым. Однако продвижение кочевников-скотоводов по пути политического прогресса не было прямым и быстрым. Традиционную систему хозяйствования нелегко было совместить и приспособить к надплеменным потестарно-политическим институтам. Очевидно, что накопление социального опыта происходило медленно. Можно сказать, что более пяти веков заняли циклические процессы, когда несколько родовых или даже племенных групп объединялось вокруг наиболее сильного племени для каких-либо совместных действий против соседей, но по мере ослабления военной опасности усиливались центробежные силы. Спустя некоторое время такой союз распадался, а племена или входящие в них роды жили отдельно, пока вновь внешние вызовы не заставляли их объединиться. Но подспудом военно-политических событий и передвижений племен происходили глубинные изменения в культуре и самосознании целых этнополитических объединений, которые часто оставались вне поля зрения доступных нам источников.

В этнополитическом плане этот период можно назвать родовым, когда хозяйственно-культурные и этноисторические особенности являлись общими для значительных групп скотоводов и различались значимыми для них, но едва ли уловимыми для нас особенностями быта (например, способами разделки туши барана) или погребального обряда (ориентировка, набор вещей и т.д.). Вместе с тем, этот период можно назвать временем накопления социально-политического опыта, установлением устойчивых связей между племенами, притиркой обычаев и обрядов различных родов к довольно близким,

если не по форме, то по духу ритуальным действиям. Этническая ситуация в евразийских степях в I тыс. до н.э. – первой половине I тыс. н.э. может быть охарактеризована как сосуществование ираноязычных и тюркоязычных скотоводческих племен, представленных различными археологическими культурами, но при этом прототюрки постепенно покоряли, ассимилировали и вытесняли ираноязычные племена (очевидно, тохары и юечжи) из Центральной Азии.

Картина социального и этнического развития Великой Степи резко убыстрилась в конце I тыс. до н.э. – начале I тыс. н.э. Главной причиной консолидации кочевых племен стала нараставшая год от года угроза со стороны китайских империй и царств. Недостаток земли для ведения земледелия заставлял ханьцев двигаться на север, вытесняя с исконных мест обитания в бассейне р. Хуанхэ кочевников *жунов* и *дунху*. В течение I тыс. до н.э. кочевые племена, в том числе и хунну, были вынуждены постоянно уступать свои земли китайцам и отходить все дальше на север. Пружина этнокультурного напряжения на востоке Срединной Азии сжалась до предела.

Распрявление ее должно было привести к объединению степных племен в единое политическое образование. Объединение кочевых племен под главенством племени *хунну* (*сюнну*) – Империя Хунну [Крадин, 2001] – сформировалось в степях Южной Монголии и Ордосе. Оно нанесло сокрушительный удар по китайскому государству. С этого момента тюркские племена начали оказывать военно-политическое давление на тохаров и усуней (юечжей), вызвав их миграцию на юг и запад, а также начали активно инфильтроваться, а позднее переселяться на запад. Все это вызвало сдвиг народов всемирного значения, начав эпоху Великого переселения народов и гибель большинства античных держав и целых империй – Ханьской в Китае, Парфянской в Передней Азии, Римской в Средиземноморье. Именно тогда тюркские народы вышли на мировую арену и стали действительными акторами исторической драмы.

Литература

Артамонов М.И. Возникновение кочевого скотоводства // Проблемы археологии и этнографии. Вып. I. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1977. – С. 4–13.

Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. – М.: Наука, 1987. – 496 с.

Бадер О.Н., Халиков А.Х. Памятники балановской культуры. – М.: Наука, 1976. – 472 с.

Барбаро и Кантарини о России. – Л.: Наука, 1978. – 274 с.

Барфилд Т. Мир кочевников скотоводов // Кочевая альтернатива социальной эволюции. – М.: ЦЦРИ РАН, 2002. – С. 415–441.

Баскаков Н.А. Алтайская семья языков и ее изучение. – М., 1981. – 135 с.

Бичурин И. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л., 1950. – Т. I. – 382 с.

Брюсов А.Я. Об экспансии «культур с боевыми топорами» в конце III тыс. до н.э. // Советская археология. – 1961. – № 3. – С. 14–33.

Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 296 с.

Викторова Л.Л. Процесс классообразования у монгольских кочевников // Проблемы истории докапиталистических обществ. – М.: Наука, 1968. – С. 546–575.

Викторова Л.Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М.: Наука, 1980. – 224 с.

Гришин Ю.С. Бронзовый и ранний железный век Восточного Забайкалья. – М.: Наука, 1975. – 136 с.

Дыбо А.В. Хронология тюркских языков и лингвистические контакты ранних тюрков. – М.: Академия, 2004. – С. 766–811.

Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. – М.: Восточная литература, 2007. – 222 с.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – М.: Наука, 1974. – 727 с.

Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: Госполитиздат, 1947. – 520 с.

Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: уч. пос. – М.: Восточная литература, 2002. – 248 с.

Каталог гор и морей (Шань хай-цзин). – М.: Наука, 1977. – 235 с.

Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб.: Филол. фак-т СПбГУ, 2003. – 560 с.

Крадин Н.Н. Империя Хунну; 2-е изд. – М.: Логос, 2001. – 312 с.

Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая. (Оленные камни). – Новосибирск: Наука, 1979. – 232 с.

Мурзаев Э.М. и др. Зарубежная Азия. Физическая география. – М.: Учпедгиз, 1956. – 608 с.

Новгородова Э.А. Центральная Азия и карасукская проблема. – М.: Наука, 1970. – 192 с.

Новгородова Э.А. Ранний этап этногенеза народов Монголии (конец III–I тысячелетие до н.э.) // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.): труды междунар. симпоз. (г. Душанбе, 17–22 октября 1977 г.) – М.: Наука, 1981. – С. 207–215.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). – М.: Наука, 1989. – 384 с.

Петрухин А.Я., Раевский Д.С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. – М.: Языки славянской культуры, 1998. – 384 с.

Позднеев Дм. Исторический очерк уйгуров. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1899. – 196 с.

Полосьмак Н.В. Некоторые аналоги погребениям в могильнике у деревни Даодуньцзы и проблема происхождения сюннуской культуры // Китай в эпоху древности. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 101–107.

Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Восточная литература, 2008. – 384 с.

Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. Морфология / пер. с нем. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 254 с.

Раушенбах В.М. Фатьяновское погребение на неолитической стоянке Николо-Перевоз // Труды Гос. Исторического музея. – 1960. – Вып. 37. – С. 28–37.

Руднев А.Д. Материалы по говорам Восточной Монголии. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1911. – 258 с.

Старостин С.А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. – М.: Наука, 1991. – 190 с.

Сунчугашев Я.И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. – Новосибирск: Наука, 1979. – 192 с.

Таскин В.С. Скотоводство у сюнну по китайским источникам // Вопросы истории и историографии Китая. – М.: Наука, 1968. – С. 21–44.

Тенишев Э.Р. Алтайские языки // Языки мира. Тюркские языки. – М.: Индрик, 1997. – С. 7–16.

У Энъ, Чжун Кань, Ли Цзиньцзэн Могильники сюнну в деревне Даодуньцзы уезда Тунсинь в Нинся // Китай в эпоху древности. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 88–100.

Урманчеев Ф. Героический эпос татарского народа. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1984. – 310 с.

Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 604 с.

Халиков А.Х. Основы этногенеза народов Среднего Поволжья и Приуралья. – Казань: Фолиант; Институт истории АН РТ, 2011. – 335 с.

Чемурчакский культурный феномен. Исследования последних лет / отв. ред. А.А. Ковалев. – СПб.: Политех-Сервис, 2012. – 74 с.

Golden P.B. An introduction to the history of the Turkic peoples. – Wiesbaden, 1992. – 483 p.

Paksoy H.B. Alpamys: Central Asian Identity Under Russian Rule. – Hartford, Connecticut, 1989. – 200 p.

I.L. Izmailov

The Origin and Initial Stage of Ethnic and Cultural History of the Turkic Peoples (presentation of the problem)

The most ancient past of the Turkic people, originates words in an extreme antiquity when there was no yet a clear split between small tribe-breeding groups and their languages. Actually Prototurkic ethno- and glottogenesis covered extensive area of the Central Asia and Southern Siberia. On formation of ethnocultural, anthropological and language features of this population a dominant role language and cultural interactions of Turkic groups with Indo-European, and also with substantial Finno-Ugrian, Samoyedical and Ketical languages the population has played. In the racial relation Turkic, obviously, always were mixed Caucasoid-Mongoloid the population. Language and cultural contacts on the one hand with Indo-European languages, and with another - with Chinese, approximately outlines a zone of the most ancient dwelling prototurkic areal, as Altai, East Turkestan, Mongolia, Transbaikalia, and also the Inner Mongolia and Ordos. Turkic tribes have left after themselves some the different archaeological cultures differing on structure of an economy, to a kind of household ware and even to funeral monuments. In the social relation all this nomadic world was a boiling copper of the people. A considerable quantity of the names fixed by the Chinese contemporaries testifies that tribes Xirong and Di (Beidi) lived isolated enough groups. The Chinese pressure has demanded association of sorts in larger communities. In I thousand BC process of consolidation of various breeding groups around the strongest and successful tribe became irreversible. The picture of social and ethnic development of Great Steppe was sharply accelerated in the

end of I thousand BC – I thousand AD after formation of steady power Xiongnu. Then the Turkic people left on the world scene and became the valid actors of a historical drama.

Keywords: Altaic languages, proto-Turks, Indo-Europeans, Bronze Age, chariots, ancestral home of the Turks, Altai, Ordos, culture of tiled tombs, deer stones, Xiongnu (huns, suns)

Н.И. Бурнашева

DOI: 10.25693/SVG.V.2019.04.29.07

УДК 63(571.56)“194”

Сельское хозяйство Якутии в условиях перехода к мобилизационной военной экономике (1941–1943 гг.)

В статье рассматривается процесс перехода сельского хозяйства Якутской АССР на военные условия работы в первые годы Великой Отечественной войны. Показано, что начальный период войны крайне тяжело отразился на положении сельского населения. Причины падения показателей сельского хозяйства имели не только объективный характер. Они усугубились грубыми ошибками руководства республики в управлении сельскохозяйственным производством. Ошибки выразились в волевом и административном укреплении общественной собственности в ущерб личного хозяйства колхозников. Это объяснялось стремлением руководителей быстро и победно отчитаться об исполнении планов государственных поставок. Такой подход привел к катастрофическому разорению личных подворий крестьян и фактически оставил сельских жителей без источников существования. Погоня за плановыми показателями обрекла их на голод и нищету и значительно снизила заинтересованность людей в качественной работе в колхозах. Начавшийся в результате этого развал сельскохозяйственного производства был остановлен вмешательством центральных руководящих органов страны и сменой руководства республики.

Сделан вывод о том, что в первые годы войны сельское хозяйство Якутии понесло значительный и невосполнимый урон вследствие субъективных, непродуманных решений руководства республики, отразивших процесс ужесточения командно-административных методов управления экономикой. Статья написана на основе архивных документов, опубликованных в сборниках. Новизна исследования заключена в попытке представить современный анализ документальных материалов о состоянии сельского хозяйства Якутии в первые годы войны.

Ключевые слова: сельское хозяйство, Великая Отечественная война, мобилизация, военная экономика, Якутская АССР

В годы Великой Отечественной войны народное хозяйство СССР подверглось тяжелым испытаниям. С первых дней войны над ее сельским хозяйством нависла реальная угроза разрушения. В этих условиях только слаженная организационная деятельность руководства страны и самоотверженность советского народа смогли вывести из кризиса сельскохозяйственное производство, наладить снабжение армии и обеспечение населения продовольствием. Изучение опыта мобилизации сил и средств страны в чрезвычайных условиях войны остается актуальным и в современных условиях, когда эконо-

мика нередко сталкивается с кризисными явлениями, требующими принятия решительных мер для их преодоления. В связи с этим, целью исследования является выявление методов, средств и механизмов мобилизационной политики государства на региональном уровне в период перевода экономики страны на военные рельсы. Впервые на основе анализа опубликованных документальных первоисточников предпринята попытка рассмотрения состояния сельского хозяйства Якутии в первые годы Великой Отечественной войны, проведен анализ методов осуществления и результатов деятель-

ности руководства Якутской АССР по переводу сельскохозяйственного производства на условия военного времени.

Вопросы состояния сельскохозяйственного производства в годы Великой Отечественной войны являются предметом исследования многих современных российских ученых [Зельднер, 2010; Панарин, 2012; Столбов, 2015]. Среди них выделяются работы, раскрывающие региональные особенности перестройки сельскохозяйственного производства в условиях тыла [Мотревич, 2016; Любимов, 2012; Семенов, 2013; Бахтияров, 2019]. В последние годы появились богатые фактическим документальным материалом исследования о значении сельского хозяйства восточных регионов СССР для укрепления военной экономики страны [Алексеева, 2013; Игнатьева, 2015; Хисамутдинова, 2002]. При этом особое внимание авторами уделяется вопросам управления сельскохозяйственным производством в военных условиях, подчеркивается преемственность политики государства по отношению к сельскому хозяйству, сложившейся в основном еще в середине 1930-х годов, централизованной по территориально-производственному принципу и определявшейся постановлениями чрезвычайных и партийно-государственных органов власти [Ткачева, 2005, с. 9; Киселев, 2017, с. 483–484]. При этом исследователи указывают на двойственный характер значения командного стиля руководства сельским хозяйством в годы войны, при котором, с одной стороны, высокая централизация управления помогла коллективным хозяйствам быстрее адаптироваться к экстремальным условиям военного времени, с другой – установившееся, практически полное, отсутствие у колхозников хозяйственной самостоятельности, слабая материальная заинтересованность крестьян, многочисленные факты грубого нарушения устава колхозов крайне негативно отразились на экономике артелей. Такой подход к развитию сельского хозяйства во многом послужил причиной того, что в годы войны сельскохозяйственное производство страны наращивало выпуск своей продукции ценой колоссальных усилий и огромных жертв [Мотревич, 2009, с. 209].

Перевод сельского хозяйства Якутии на новые принципы и формы работы начался с первых дней Великой Отечественной войны. Пер-

воочередные задачи этого периода были определены IV Пленумом Якутского обкома ВКП(б) (23–26 июня 1941 года) в выступлении первого секретаря И.Л. Степаненко. Пленум нацелил руководителей районов республики и председателей колхозов на решительное улучшение всех показателей по сельскому хозяйству. Особое внимание колхозы должны были уделить вопросам увеличения количества крупного рогатого скота и прекращения порочной практики затягивания сбора урожая до ноября, в результате которого потери могли достигать одной трети урожая [Трудный путь..., 2012, с. 60]. Требования пленума обкома в сфере сельскохозяйственного производства получили более детальное разъяснение в Инструктивном письме наркома земледелия Якутской АССР Н.Г. Анашина, направленном 6 июля 1941 года районным земельным отделам и МТС. Согласно письму, районные земельные отделы и МТС республики нацеливались на досрочное выполнение обязательств перед государством по поставкам зерна и картофеля. При этом в письме упор делался на создание страховых и продовольственных фондов колхозов на следующий год, а также на повышение их ответственности за обеспечение кормами общественного и личного скота колхозников.

С переходом на военные условия партийные и советские органы республики потребовали от руководителей всех уровней проявления исключительной четкости в работе и повышения ответственности за порученное дело. В одном из документов обкома партии подчеркивалось: «Мы живем и работаем в глубоком тылу, но требования к себе и другим мы должны предъявлять такие, как [если] бы мы находились на фронте, на передовых позициях» [Там же, с. 62]. Вопросам перевода экономики республики на военный лад, формам и методам работы руководителей с различными категориями трудящихся было посвящено специальное Обращение Президиума Верховного Совета ЯАССР «Всем депутатам районных, городских, сельских, наслежных и поселковых Советов депутатов трудящихся Якутской АССР» от 7 июля 1941 года [Вклад..., 1985, с. 17–22]. В Обращении было указано на необходимость повышения внимания депутатов республики к работе по мобилизации усилий сельских тружеников на выполнение и перевыполнение ими производственных

планов, «на быстрое и высококачественное завершение сельскохозяйственных работ (уборка сена и зерновых культур, выполнение госпоставок, развитие животноводства)» [Там же, с. 19]. Решение задач, стоящих перед сельским хозяйством Якутской АССР, потребовало максимального вовлечения в сельскохозяйственное производство всех трудоспособных колхозников, включая стариков, женщин и подростков. В целях установления на всех предприятиях строжайшей трудовой дисциплины в сельскохозяйственных районах республики вводился запрет на выезд колхозников в г. Якутск и районные центры без ведома правлений колхозов, недопустимыми являлись работа колхозников «с прохладцей», хищения и нерадивое отношение к общественному имуществу. К виновным в нарушении установленных требований должны были применяться строгие меры наказания и порицания, соответствующие законам военного времени [Трудный путь..., 2012, с. 76].

На процесс выполнения производственных плановых показателей по сельскому хозяйству Якутской АССР в годы Великой Отечественной войны серьезное влияние оказало воздействие неблагоприятных погодных условий, сложившихся в 1939–1942 годы. Из-за засухи практически на грани бедствия оказалось развитие полеводства, низкий урожай трав стал угрозой животноводству республики. Результатом многолетних неурожаев стало постепенное сокращение посевных площадей колхозов республики, в том числе под такие жизненно важные для населения республики культуры, как зерновые и картофель. По сравнению с довоенным, 1940 годом, в период начального этапа войны (включая 1943 год) сокращение размеров посевных площадей в колхозах республики составило 20,6%. Особенно резкое сокращение наблюдалось в 1942–1943 годы, когда произошло их уменьшение почти на 33%. В этот период особенно ощутимым для экономики республики стало сокращение посевов зерновых культур, площадь которых уменьшилась со 120 684 га в 1942 году до 80 304 га в 1943 году, то есть почти на 33,5%. Одновременно с этим в первые годы войны наметилась тенденция расширения посевных площадей под картофель, которые увеличились в 1940–1943 годы на четверть, или на 25,1% [Вклад..., 1985, с. 209].

В целом, к 1943 году в Якутской АССР наблюдалось быстрое сокращение посевных площадей под основные виды сельскохозяйственных культур, причем темпы сокращения стали принимать масштабы, угрожающие самому существованию крестьянских хозяйств республики. При этом становилось очевидным, что причинами крайнего снижения урожайности зерновых, картофеля, овощей в сельском хозяйстве Якутской АССР являлись не только неблагоприятные погодные условия. Резкое падение показателей полеводства в первые годы войны происходило, прежде всего, в результате организационных недочетов, ошибок в планировании работы, грубых нарушений в управлении сельскохозяйственным производством, вызванных непрофессионализмом и некомпетентностью партийного и советского руководства республики. Увеличение посевных площадей шло, главным образом, за счет распахки аласных, малопригодных для пашни земель, что послужило причиной резкого сокращения посевных площадей. В полеводстве проводились ничем не обоснованные мероприятия по вытеснению более морозоустойчивых и скороспелых культур – ячменя и яровой ржи за счет увеличения посевов пшеницы и овса [Там же, с. 396–397]. Одной из причин такого планирования, по мнению заместителя председателя правительства Якутской АССР И.Е. Винокурова, являлась попытка руководства республики механически перенести в условия Якутии формы и методы работы, применявшиеся в центральных областях страны, без учета местных специфических условий [Там же, 1985, с. 312–313].

Работники сельского хозяйства Якутской АССР в годы Великой Отечественной войны прилагали все усилия на качественное и своевременное выполнение планов государственных поставок мяса, молока, зерновых, шерсти и другой продукции. Но в чрезвычайно тяжелых условиях работы и при значительной нехватке рабочих рук в 1941–1942 годы основные поставки не были выполнены. Снижение показателей объяснялось засухой и неурожаем, организационными трудностями перехода экономики республики на военные рельсы, а также сокращением объемов и качества заготовки кормов и, как следствие этого – падежом скота. Самым сложным для выполнения государственных

планов по сельскому хозяйству Якутии стал 1942 год, когда планы государственных поставок не были выполнены в полном объеме. В 1941–1942 годах планы по поставкам мяса были выполнены на 97,5 и 97,1%, молока – на 99,1%, шерсти – на 99,5%. Такое положение являлось прямым следствием происходившего в республике в первые годы войны постепенного снижения численности поголовья скота. По сравнению с данными за 1941 год, в 1942–1943 годах по всем категориям хозяйств республики количество КРС сократилось почти на треть, или на 90 452 головы (28,8%). За этот же период количество поголовья лошадей сократилось примерно на четверть, или на 48 081 голову (24,8%) (табл. 1).

Таблица 1

Количество поголовья скота
по всем категориям хозяйств
Якутской АССР за 1941–1943 гг.
[Вклад..., 1985, с. 210]

Вид	1941 г.	1942 г.	1943 г.
Крупный рогатый скот (КРС)	314 441	249 819	223 989
Лошади	193 743	170 433	145 662
Олени	201 499	204 038	199 035
Свиньи	15 202	11 021	6 395
Овцы	1 372	2 282	3 408

Наибольший падеж КРС в колхозах республики произошел в 1942 году, когда погибло более 25 тыс. голов скота, в том числе около 13 тыс. телят; более 15 тыс. лошадей, из них более 1,7 тыс. жеребят; более 21 тыс. оленей, в том числе около 6,5 тыс. тугутов [Там же, с. 211]. Одной из причин сокращения в течение 1941–1944 годов поголовья лошадей являлась также продажа и вывоз 19 486 лошадей за пределы Якутской АССР.

Значительный упадок сельскохозяйственного производства и падение показателей по государственным поставкам отразило процесс ужесточения командно-административных методов управления экономикой, происходивший в Якутской АССР в годы войны. Наиболее серьезным последствием такой политики стало падение показателей ключевой отрасли экономики республики – животноводства. Ошибки в управлении сельскохозяйственным производством со

стороны партийных и советских органов республики особенно масштабно проявились в проведении мероприятий по исполнению Постановления СНК СССР и ЦК ВКП (б) от 8 июля 1939 года «О развитии общественного животноводства в колхозах». В ходе осуществления этой работы, направленной на комплектование общественных колхозных ферм, а в северных районах – на перевод ТОЗов на Устав сельскохозяйственной артели и обобществление оленей, руководством республики в течение 1940–1942 годов сознательно нарушался баланс соотношения общественного и личного в хозяйственной жизни колхозов. В условиях войны такой подход приобрел характер волевого и административного укрепления общественной собственности в ущерб личного хозяйства колхозников, что привело к катастрофическому разорению личных подворий колхозников и фактически оставило сельских жителей без источников существования, обрекло население на полуголодное и нищенское существование.

Выполняя требования вышестоящих органов, в целях исполнения заданий по государственным поставкам продукции животноводства, руководство колхозов всеми силами старалось сохранить и даже наращивать количество общественного скота в колхозах. По причине того, что естественный прирост скота был очень низким, для пополнения общественных ферм колхозы массово закупали скот у колхозников, рабочих и служащих. В результате этого год от года количество скота в общественных колхозных фермах республики увеличивалось (табл. 2).

Таблица 2

Количество общественного скота в колхозах
Якутской АССР за 1941–1943 гг.
(по состоянию на конец года, голов)
[Вклад..., 1985, с. 210]

Вид	1940 г.	1941 г.	1942 г.	1943 г.
КРС	127 781	151 817	163 392	175 325
Лошади	161 477	153 834	132 910	122 765
Олени	115 124	133 282	143 743	163 930
Свиньи	5 342	5 492	2 637	379
Овцы	1 213	2 208	3 332	3 708

В 1941 году численность КРС увеличилась на 24 036 голов (18,8%), в 1942-м – на 11 575 (7,6%), в 1943-м – на 11 933 (7,3%) (табл. 2). Скот закупался у населения по низким ценам, что было крайне невыгодно для крестьян. В целях компенсации убытков колхозники стали забивать личный скот на мясо и выставять его на продажу. В свою очередь, это привело к резкому сокращению поголовья крупного рогатого скота, находящегося в личном пользовании колхозников (табл. 3).

Таблица 3

Количество личного скота колхозников
Якутской АССР за 1941–1943 гг.
(по состоянию на конец года, голов)
[Вклад, 1985, с. 211]

Вид	1940 г.	1941 г.	1942 г.	1943 г.
Лошади	20 304	6 472	1 914	-
КРС, в т.ч:	172 616	86 950	48 971	57 898
Коровы	83 850	49 055	31 621	31 627
Свиньи	3 709	939	219	-
Овцы	90	48	16	-
Олени	47 511	31 368	15 805	-

За 1940–1942 годы в личном хозяйстве колхозников республики количество КРС сократилось на 71,6% (на 123 645 голов), в том числе коров – на 62,3% (на 52 229 голов); лошадей – на 90,6% (на 18390 голов); оленей – на 66,7% (на 31706 голов); свиней – на 94, 1% (на 3 490 голов); овец – на 82,2% (на 74 головы). По данным Якутского обкома партии за февраль 1945 года, со времени перевода простейших товариществ на Устав сельхозартели в 1940 году, к 1943 году поголовье оленей в личном пользовании колхозников северных районов республики с 77 286 сократилось до 13 917, то есть уменьшилось на 63 369 голов (на 82%) [Вклад..., 1985, с. 312].

Вследствие причин организационного характера и нехватки рабочих рук условия содержания скота в колхозных фермах намного уступали домашнему содержанию; это привело к значительному падежу общественного скота (рисунок). Пагубной оказалась и политика, запрещающая правлениям колхозов самостоятельно, без ведома вышестоящих партийных и советских органов, распоряжаться поголовьем общественного скота. Такой запрет, не стимулировав-



Поголовье КРС в общественных и личных крестьянских хозяйствах
в 1940–1943 годах

ший колхозников к бережному отношению к общественной собственности, приводил к тому, что все чаще причинами падежа скота в колхозах становилось отсутствие должного ухода за общественным стадом, недобросовестное отношение к своим обязанностям и даже «рост преступности в сельском хозяйстве (скотокрадство, хищение семян и т.д.)» [Трудный путь..., 2012, с. 312]. Так, по сравнению с 1941-м, в 1942 году непроизводительный отход общественного скота увеличился на 73,5 %, в 1943-м – на 90% [Ковлеков, 1992, с. 13].

Любые решения партийных и советских органов, касающиеся развития сельского хозяйства, отражались, прежде всего, на жизни и судьбах людей. Недочеты и ошибки в руководстве сельскохозяйственным производством в годы войны обрекали их на голод и лишения. Ситуация, сложившаяся в первые годы Великой Отечественной войны в сельском хозяйстве Якутской АССР, тяжелым бременем легла на плечи простых тружеников села. Практический развал сельскохозяйственного производства и срыв планов государственных поставок продукции вынудили руководство страны обратить серьезное внимание на сельское хозяйство Якутии. В 1943 году, когда состояние сельского хозяйства дошло до крайне низкого уровня, а население находилось в бедственном положении, Центральным комитетом партии 13 апреля 1943 года было принято Решение «Об ошибках в руководстве сельским хозяйством Якутского ОК ВКП (б)», в котором были намечены безотлагательные меры по исправлению допущенных ошибок [Очерки, 1957, с. 340]. Данное Решение было обсуждено 24 мая 1943 года на заседании VIII Пленума Якутского ОК ВКП(б), на котором, наконец, было признано, что сельское хозяйство республики находится на грани полного развала [Трудный путь..., 2012, с. 311].

В своем выступлении на пленуме заместитель председателя правительства республики И.Е. Винокуров впервые открыто высказал главные причины падения сельскохозяйственного производства республики в первые годы войны [Там же, с. 312]. Среди них были отмечены, во-первых, нежелание руководителей республики (Степаненко и Муратова) учитывать специфические особенности экономики Якутской республики, незнание и неуважение мнен-

ия местных специалистов; во-вторых, стремление механически перенести в условия Якутии критерии и методы работы, используемые в сельском хозяйстве центральных областей страны; в-третьих, игнорирование устава сельхозартели, которое привело к нарушению прав на индивидуальное хозяйство крестьян. В выступлении И.Е. Винокурова были названы и разрушительные последствия ошибок руководства республики, повлиявшие на ее социально-экономическое состояние. К наиболее тяжелым из них отнесены стремительный рост смертности населения и резкое понижение рождаемости, рост преступности в сельском хозяйстве (скотокрадство, хищение семян и т.д.), снижение производительности труда, связанное с недоеданием сельского населения, снижение доходов государства, вызванное сокращением поголовья скота, огромное сокращение объектов государственных поставок, потеря 223 тыс. голов скота [Там же, с. 311–314]. Открытое признание руководством Якутской АССР ошибок в управлении сельским хозяйством, а также серьезный анализ и выявление причин развала важнейшей отрасли экономики дали жителям республики надежды на выведение сельскохозяйственного производства из кризиса, вселили в них серьезную уверенность в возможности преодоления суровых трудностей военного времени.

Литература

Алексеева Л.В. Сельское хозяйство на Крайнем Севере в годы Великой Отечественной войны (на материалах Ханты-Мансийского автономного округа): итоги исследования // Историко-педагогические чтения. – 2013. – № 17. – С. 327–334.

Бахтияров Р.С. Животноводство Урала в условиях Великой Отечественной войны // Самарский научный вестник. – 2019. – Т. 8. – № 2(27). – С. 287–291.

Вклад народов Якутии в дело Победы (1941–1945 гг.): документы и материалы. – Т. II. Трудовой подвиг трудящихся Якутии / сост. В.Н. Иванов, А.А. Калашников, С.И. Николаев, Д.С. Шепелев, Д.Д. Петров. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1985. – С. 312.

Зельднер А.Г. Сельское хозяйство СССР в годы Великой Отечественной войны // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. – 2010. – № 6. – С. 24–28.

Игнатьева К.А., Кудашкин В.А. Сельское хозяйство Иркутской области в годы Великой Отечественной войны // Труды Братского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2015. – Т. 1. – С. 92–95.

Киселев А.Г., Шилина С.А. Модели государственного реформирования сельского хозяйства: прошлое и настоящее // Вестник Российского университета Дружбы народов. Серия: Социология. – 2017. – Т. 1. – С. 481–490.

Ковлеков С.И. Сельское хозяйство Якутии (1946–1970 гг.). – Якутск: Якутский научный центр СО РАН, 1992. – 200 с.

Любимов А.А. Сельское хозяйство Тюменской области в годы Великой Отечественной войны (на примере Голымшановского района) // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П.П. Ершова. – 2012. – № 2 (2). – С. 98–105.

Мотревич В.П. Проведение заготовок сельскохозяйственной продукции в колхозах на Урале в годы Великой Отечественной войны // Российский юридический журнал. – 2009. – № 6 (69). – С. 198–210.

Мотревич В.П. Валовая продукция сельского хозяйства Восточной Сибири в 1940–1952 годах // Иркутский историко-экономический ежегодник: сб. ст. –

Иркутск: Байкальский государственный университет, 2016. – С. 92–97.

Очерки по истории Якутии советского периода. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1957. – 394 с.

Панарин Д.А. Мобилизационные механизмы в деятельности совхозов Кубани и Ставрополья в годы Великой Отечественной войны // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение. – 2012. – №1. – С. 82–87.

Семенов Ю.И. Сельское хозяйство Вилюйского района Якутской АССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Власть и управление на Востоке России. – 2013. – № 1 (62). – С. 154–159.

Столбов В.П. Сельское хозяйство в годы Великой Отечественной войны // Аграрный вестник Верхневолжья. – 2015. – № 2–11. – С. 56–65.

Ткачева Г.А. Сельское хозяйство региона в годы войны // Россия и АТР. – 2005. – № 1 (47). – С. 9–26.

Трудный путь к Победе: сб. док-в (1940–1950) / сост. Н.С. Степанова ; ред. совет : А.А. Захарова, А.В. Мигалкин. – Якутск: Бичик, 2012. – 528 с.

Хисамутдинова Р.Р. Сельское хозяйство Урала в годы Великой Отечественной войны. Малоизвестные страницы. – Оренбург: Оренбургский государственный педагогический университет, 2002. – 300 с.

N.I. Burnasheva

Agriculture of Yakutia in the Conditions of Transition to the Mobilization Military Economy (1941–1943)

The article discusses the process of transition of agriculture of the Yakut Autonomous Soviet Socialist Republic to the military working conditions in the first years of World War II. It is shown that the initial period of the war had an extremely severe impact on the situation of the rural population. The reasons for the drop in agricultural indicators were not only objective. They were aggravated by gross errors of the leadership of the republic in the management of agricultural production. Errors were expressed in the volitional and administrative strengthening of public property to the detriment of the personal farms of the collective farmers. This was explained by the desire of managers to quickly and triumphantly report on the implementation of public supply plans. This approach led to the catastrophic ruin of personal farms of peasants and actually left rural residents without sources of livelihood. The pursuit of planned targets doomed them to hunger and poverty and significantly reduced people's interest in high-quality work on collective farms. The collapse of agricultural production that began as a result of this was stopped by the intervention of the central governing bodies of the country and the change of leadership of the republic. It is concluded that in the first years of the war, the agriculture of Yakutia suffered significant and irreparable damage as a result of subjective, ill-conceived decisions of the leadership of the republic, reflecting the process of tightening command-administrative methods of managing the economy. The article is written on the basis of archival documents published in collections of documents. However, the novelty of the study lies in an attempt to present a modern analysis of documentary materials on the state of agriculture in Yakutia in the early years of the war.

Keywords: agriculture, World War II, mobilization, military economy, Yakut ASSR

А.А. Сулейманов

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.08

УДК 001.891(571.56)

Экспедиции Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР в арктические районы Якутии (70-е – нач. 90-х гг. XX в.)

В статье представлен анализ опубликованных и неопубликованных материалов, относящихся к деятельности сотрудников Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (сейчас – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Кунсткамера) в арктических районах Якутии в 1970-е – нач. 1990-х гг. В этой связи определены ключевые исследовательские инициативы, осуществленные специалистами названной академической структуры; показаны их персональный состав, методика проведения, география и основные направления реализации. Рассмотрены основные положения, выработанные участниками данных исследований. Отмечено, что в обозначенные хронологические рамки произошла значительная активизация работы специалистов Ленинградского отделения по изучению русских арктических старожилов, юкагиров и эвенов; эта активизация позволила стать им одними из ведущих акторов в деле научного познания коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории арктических районов Якутии. Показано значение организованных в 1970-е – нач. 1990-х гг. отделением исследований для аккумуляции фундаментальных и прикладных знаний, касающихся этнической истории, хозяйственной деятельности, традиционных элементов культуры, межэтнических связей, вопросов этнического самосознания и этнической идентичности.

Ключевые слова: Арктика, Якутия, коренные народы, Академия наук СССР, этнография, полевые исследования

В 13 арктических районах Якутии проживают представители коренных народов Арктики: долганы, эвенки, эвены, юкагиры, чукчи, а также якуты (саха). Как правило, в один ряд с ними ставят также самобытное этническое сообщество русских арктических старожилов – походчан и русскоустыинцев. Научное изучение этих народов фактически ведется с XVIII в., когда на территории Якутии стали проводиться исследования Академии наук (АН). Позднее аборигенные этносы оказались в фокусе изысканий ведущих североведов своего времени, включая В.Г. Богораза и В.И. Йохельсона [Ширина, 1987]. Значительный импульс исследовательская деятельность в этом направлении получила в 50-е гг. XX в., когда под руководством И.С. Гурвича в большинстве арктических районов Якутии было проведено комплексное социо-этнографическое изучение коренных народов Севера. В этот же период, прежде всего усилиями П.П. Барашкова, Е.А. Крейновича, К.А. Новиковой и Л.Д. Ришес, был придан значитель-

ный импульс в исследовании в Заполярной Якутии якутского, юкагирского и эвенского языков. В истории научного изучения аборигенных этносов Якутии 1959 г. оказался ознаменован проведением выдающейся по своим масштабам и результатам Юкагирской комплексной экспедиции (руководитель З.В. Гоголев, научный руководитель И.С. Гурвич) [Сулейманов, 2014].

В 1960-е гг. после перехода И.С. Гурвича и его коллеги по Институту языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения (ИЯЛИ ЯФ СО) АН СССР М.Я. Жорницкой на работу в Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (ИЭ) АН СССР (г. Москва) масштабы работы этнографов в арктических районах республики претерпели значительный секвестр. Достаточно точечные исследования были проведены лишь в рамках Якутской северной комплексной экспедиции ЯФ СО АН СССР 1964–1965 гг. [РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 405. Л. 1–83] и Северной экспедиции ИЭ АН СССР в 1962, 1966 и 1969–1971 гг. [НА ИЭА

РАН. Ф. 44. Оп. 12. Д. 1618. Л. 47–59; Ф. 142. Оп. 2. Д. 82. Л. 108–115; Ф. 142. Оп. 2. Д. 86. Л. 163–165].

В 1970-е гг. и последующий период, как будет показано далее, возникшую нишу в некоторой степени попытались заполнить специалисты Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (ЛО ИЭ) АН СССР. Именно так в период с 1943 до 1992 г. назывался легендарный Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера).

Обращение к истории исследовательской деятельности сотрудников этой академической структуры в арктических районах Якутии в 70-е – нач. 90-х гг. XX в. представляется актуальным, прежде всего, в двух плоскостях. Во-первых, в связи с фрагментарной представленностью заявленной темы в историографии [Сулейманов, 2015; Сулейманов, 2018]. При этом даже данная фрагментарность обеспечена работами автора настоящей статьи, не относящимися прямо к деятельности ЛО ИЭ АН СССР. Во-вторых, представляется, что обеспечение устойчивого развития не только названных в начале работы коренных народов, но и других самобытных аборигенных сообществ арктического региона, о котором много говорится в последние годы, невозможно без своевременного проведения научных изысканий, а также реактуализации аккумулированных ранее учеными материалов.

Представленное исследование основано, прежде всего, на привлечении архивных материалов, хранящихся в Научном архиве Института этнографии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва) и Научном архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера, г. Санкт-Петербург), к слову, впервые вводимых автором в научный оборот.

Первые из выявленных изысканий начались в 1971 г. Тогда в арктических районах Якутии проводили исследования участники Якутского отряда ЛО ИЭ АН СССР. Общее научное руководство деятельностью отряда осуществлял профессор Ленинградского государственного университета (ЛГУ) Р.Ф. Итс. Полевые изыскания возглавляла младший научный сотрудник ЛО ИЭ АН СССР Р.В. Каменецкая. Фактически это были совместные исследования ЛО ИЭ АН СССР и кафедры этнографии и антропологии Исторического факультета ЛГУ, причем актив-

ное участие в них принимали не только ученые названных научных центров, но и проходившие практику студенты.

В первый год работы исследования Якутского отряда, в которых участвовало 13 человек, осуществлялись тремя группами в период с 25 июня по 5 августа.

Антропологическая группа (руководитель аспирантка ЛГУ Л.Ф. Томтосова) занималась сбором антропометрического, серологического, демографического и иного материала в центральных районах Якутии: Намском, Мегино-Кангаласском и Алексеевском (сейчас – Таттинский). Этнографическая группа, возглавляемая Б.П. Шишло (ассистент кафедры этнографии и антропологии Исторического факультета ЛГУ), проводила исследования среди юкагиров Аллаиховского (25 июня – 6 июля), Нижне- и Верхне-колымских районов (6 июля – 30 июля) в селах Ойотунг, Андрюшкино и Нелемное, а также в поселении на озере Малое Улуро. Помимо руководителя, в группу также входили В.Б. Золотарева, В. Хартанович и В. Попов. Наконец, группа Р.В. Каменецкой (Р.Ф. Итс, К.П. Калиновская, Н.И. Бондарь, А.Б. Спесивовский) в населенных пунктах Полярное (Русское Устье), Черский, Походск и Чокурдах собирала сведения по этнографии русского старожильческого населения [НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 86. Л. 102–103].

В июле 1972 г. Якутский отряд возобновил свои исследования уже в составе двух групп. Антропологическая группа Л.Ф. Томтосовой (2 участника) вновь работала в центральных районах Якутии. Этнографическая группа (руководитель Р.В. Каменецкая, студенты А.И. Терюков и С.С. Григорьев) продолжила сбор этнографического материала о русских старожилах. Маршрут этнографов выглядел следующим образом: Ленинград – Москва – Чокурдах – Полярный – участки в дельте Индигирки (Островок, Якутское жилье, Станчик, Яр, Лагашкино) – Полярный – Чокурдах – Черский – Походск – Черский – Москва – Ленинград [НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1090. Л. 1].

Русское старожильческое население арктических районов Якутии было основным объектом исследований Якутского отряда Института этнографии АН СССР и в последний год его работы. Участники отряда (Р.В. Каменецкая и

Б.П. Шишло) в июле – августе 1973 г. провели изыскания в низовьях реки Яны. Ученые обследовали села Казачье, Кресты и Усть-Янск, а также промысловые участки в дельте Яны и на ее протоках Хочомой и Хотоон [НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 99. Л. 188].

Учитывая территориальные рамки данного исследования, а также отложившийся источниковый материал, наибольший интерес представляют именно результаты изучения русских арктических старожилов Якутии.

На основе опроса местных жителей, включавшего перепроверку материалов, полученных ранее исследователями (В.Г. Богораз, В.М. Зензинов, Д.Д. Травин, Т.А. Шуб, Н.М. Алексеев), изучения похозяйственных книг и данных о развитии совхоза, члены отряда аккумулировали сведения о материальной и духовной культуре, годовом хозяйственном цикле, традиционных промыслах и обрядах этого самобытного этнического сообщества.

Участники экспедиции установили, что, несмотря на все унификационные процессы, представление о себе как оригинальном этническом сообществе, отличном от «остальных русских», о чем ранее писал, в частности, И.С. Гурвич, продолжало занимать центральное место в картине мира русских старожилов. Так, колымчанин С.Е. Борисов сказал ленинградским этнографам следующее: «Вот вы русские, они (члены биологической экспедиции ЯАССР) – якуты, а мы колымчане... ото всех понемножку» [НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 1080. Л. 6.]. О значительной самобытности русских старожилов свидетельствовала, по мнению исследователей, также материальная культура, являвшаяся сплавом традиционной культуры русских и культуры аборигенов Севера: якутов, юкагиров, эвенов, чукчей. При этом элементы культуры названных народов были «переплетены так тесно и так выкристаллизовались, что образовалась особая, совершенно новая форма материальной культуры...» [Там же, л. 15–16].

Исследователи составили подробное описание промыслового календаря XIX – нач. XX вв., весенней добычи нерпы и традиционного жилища (однокамерный сруб с плоской крышей и пристраиваемыми к дому сенями, напоминавшими по форме якутскую юрту) русских старожилов, а также употребляемой ими пищи – в

частности, было зафиксировано 18 различных способов приготовления рыбы. По наблюдениям участников изысканий, ко времени экспедиций практически полностью вышла из употребления старожильского населения традиционная повседневная одежда. Вместе с тем, сохранилась и активно использовалась промысловая амуниция [Каменецкая, 1972, 1974, 1977; НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 1080. Л. 7–30; Оп. 2. Д. 1090. Л. 12–20]. Благодаря опросам возрастных информантов были установлены сохранившиеся элементы традиционного фольклора («Виноградье») и религиозных представлений сообщества, являвших собой «переплетение дохристианских и христианских верований с представлениями и обрядностью ... коренного населения севера Сибири» [Каменецкая, 1972, с. 14].

Важное место в изысканиях занял компаративный анализ традиционных хозяйства и культуры двух самобытных этнических групп русских старожилов – жителей низовьев Колымы (походчан) и Индигирки (русскоустыинцев). Следует отметить, что участники изысканий 1971–1973 гг. были первыми исследователями, специально обратившимися к сравнительному этнографическому изучению русских старожилов. В результате проведенных работ было установлено значительное сходство названных этнических групп. В частности, идентичными оказались собаководство, способы рыболовного и пушного промыслов, добычи нерпы. Существенная близость наблюдалась также в конструкциях традиционных жилищ и хозяйственных построек, в одежде, пище, средствах передвижения, промысловом календаре, народных знаниях, верованиях и обрядах. Серьезные различия были выявлены лишь в погребальном обряде и терминологии. Однако в целом, по наблюдениям исследователей, на Индигирке лучше сохранились архаические элементы, что было связано с удаленностью региона от торговых путей и его фактической замкнутостью. В низовьях Колымы же долгое время квартировалась часть якутского казачьего полка, проживали политические ссыльные и т.д. [НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1090. Л. 11–20].

Участники экспедиции также составили краткое описание современной хозяйственной деятельности русских старожилов. В частности, было отмечено, что основными направлениями

экономической деятельности аборигенов остаются традиционные рыболовство и пушной промысел. Однако если первое претерпело существенные изменения (широкое распространение получили моторные лодки и капроновые сети, было выстроено значительное количество ледников для хранения), то способы ведения охоты оставались практически неизменными – пасть на песца была «точно такой же, какой пользовались их деды», по-прежнему для объездов использовался собачий транспорт, сохранилась и промысловая одежда [НА МАЭ РАН. Ф. К-І. Оп. 1. Д. 1080. Л. 30].

Кроме того, в ходе экспедиционных работ исследователи приобрели более тридцати предметов, относящихся к традиционным средствам передвижения, промысловой и повседневной одежде, хозяйственной деятельности и быту русских старожилов [Каменецкая, 1972, 1974, 1977].

В мае – июле 1987 г. в северных районах Якутии проводилась Колымская лингвоэтнографическая экспедиция, которая была организована в рамках выполнения совместной исследовательской темы ЛО ИЭ АН СССР и Ленинградского отделения Института языкознания (ЛО ИЯ) АН СССР «Современная этнолингвистическая ситуация у малых народов Севера». Участвовали в экспедиции Г.Н. Грачева (руководитель этнографической части), Б.М. Фирсов и Г.С. Авакьянц (ЛО ИЭ АН СССР), а также Н.Б. Вахтин (руководитель лингвистической части) и Е.С. Маслова (ЛО ИЯ АН СССР). Кроме того, в Нелемном помощь в проведении исследований названным специалистам оказывала Л.Н. Демина (ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР).

Изыскания проводились по общей для всех полевых работ в рамках разработки названной темы программе, которая, как отметила Г.Н. Грачева, была сформирована на основе статьи А.К. Байбурина и Н.Б. Вахтина «К исследованию этнолингвистической ситуации у малых народов Севера». Были отмечены следующие цели и задачи работы этнографов: изучение процесса культурной интеграции на Севере и его региональных особенностей; определение факторов, влияющих на интенсификацию и замедление данного процесса; выявление элементов культуры, которые испытывают наибольшие и наименьшие трансформации; поиски совре-

менных символов этнической самобытности [НА МАЭ РАН. Ф. К-І. Оп. 2. Д. 1528. Л. 91].

Программа работ предполагала проведение исследований в рамках четырех основных блоков. Первый включал изучение современного состояния членения жизненного цикла человека. Второй – анализ этнической картины мира, в том числе выяснение объема знаний представителей исследуемого этноса о других народах, собственных субъективных отличий. В соответствии с третьим блоком планировалось выяснить существующие представления о времени и пространстве. Если основным средством получения информации по названным блокам было интервьюирование, то работы по четвертому блоку, касающемуся особенностей поведения (обращение с хозяйственными предметами и одеждой) аборигенов, должны были опираться на метод наблюдения [Там же, л. 92–95]. Кроме того, при проведении изысканий на Колыме по инициативе Б.М. Фирсова был добавлен пятый блок, посвященный экологической культуре коренных народов. Основопологающим подходом к проведению исследований, по замечанию Г.Н. Грачевой, была ориентация на «выявление не того, что было, а того, что есть» [Там же, л. 3].

Выбор ареала для проведения первых исследований в рамках названной выше темы был, как отметила Г.Н. Грачева, обусловлен давним и теснейшим контактом нескольких коренных народов Севера, что позволяло достаточно рельефно отразить процесс взаимовлияния культур. Вместе с тем, хотя исследование и охватило все аборигенные этнические сообщества, проживающие в Колымском регионе, в его центре все же находились юкагиры. В связи с этим были определены и места для сбора полевого материала: села Нелемное, Андрюшкино и Колымское.

Во время изысканий в течение 11 мая – 11 июля 1987 г. ученые совершили следующий маршрут: Ленинград – Якутск – Зырянка – Нелемное – Андрюшкино – Колымское – Черский – Чокурдах – Москва – Ленинград. Основным средством передвижения был авиатранспорт. В Нелемном исследователи работали 18 дней, в Андрюшкино – 16, в Колымском – 10. Также несколько дней они провели на оленеводческих и рыболовных участках. Кроме того, в течение недели участники экспедиции работали в Якутске, где ознакомились с материалами полевых

исследований сотрудников ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР в регионе, а также выступили на заседании ученого совета этого института. Любопытно, что высокой оценки со стороны якутских коллег заслужил безанкетный метод проведения изысканий, хорошо соответствующий традиционной этнографии. Сами же сотрудники ИЯЛИ, по их признанию, вынуждены были работать по обширным анкетам. В Зырянке ленинградские исследователи изучили книги регистрации браков по Нелемскому сельскому совету и получили в местном райстатотделе статистические данные о населении, о распределении его по национальности и родному языку [Там же, л. 4–5].

Основные сведения в Нелемном, Андрюшкино и Колымском собирались с помощью упомянутых выше непосредственного наблюдения за жизнью аборигенов, группового и индивидуального интервьюирования. Всего исследователи взяли 111 интервью.

Другими источниками получения необходимой информации были местная пресса (в частности, газета «Колымская правда») и похозяйственные книги каждого обследованного села.

Техническими «помощниками» ученым послужили черно-белые фотоаппараты и два портативных магнитофона (информацию с которых, впрочем, из-за нехватки кассет приходилось переписывать в тетради) [Там же, л. 5–6].

Несмотря на относительную традиционность поставленных задач, обращает на себя внимание фокусировка на достаточно оригинальных для исследования коренных народов арктических районов Якутии проблемах. Это, возможно, было связано как с началом общеполитических процессов «перестройки» в стране, позволившим ученым затрагивать целый спектр острых вопросов, включая межнациональные отношения, так и с общим развитием североведения в нашей стране. Достаточно напомнить, что именно в этот период была подготовлена, в том числе, и такая фундаментальная с методологической точки зрения работа, как монография И.И. Крупника «Арктическая этноэкология...» [1989].

Такой «новый» взгляд позволил сделать целый ряд интересных и во многом пионерных выводов; рамки данной работы позволяют привести только некоторые из них.

Значительное внимание участники экспедиции уделили анализу вопросов этнического самосознания. В частности, представляется любопытным вывод исследователей о том, что «консолидация юкагиров зиждется на самосознании в гораздо большей степени, чем на традиционной культуре или языке» [НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1528. Л. 82]. Данный тезис основывался на выявленных в Нелемном, Андрюшкино и Колымском фактах, среди которых, например, следующие: запись детей от смешанных браков юкагирами для того, чтобы «национальность соответствовала среде», или сознательного увеличения численности этноса, роста престижа этнонима «юкагир», а также для получения материальных льгот, включая высоко котирувавшиеся преференции при поступлении в вузы [Там же, л. 14–74]. В результате, например, в Нелемном участники экспедиции выявили две генеральные тенденции протекания этнических процессов. С одной стороны, шло интенсивное размытие этнических культур под воздействием явлений, которые мы бы сейчас отнесли к последствиям глобализации, а исследователи называли их тогда «интернационализацией». С другой – со всей очевидностью проявлялись и этноконсолидационные процессы, основывавшиеся «отчасти на языке, общности истории и полной мере на самосознании...» [Там же, л. 33].

В целом жизнь юкагиров и других коренных народов региона благодаря широкому распространению телевизоров, радио, всеобщему среднему и специальному образованию, получаемому за пределами села, как выяснили участники экспедиции, уже имела больше общих черт с общесоюзной, чем самобытных. Так, во многом соответствовало общесоюзным нормам членение жизненного цикла. Важнейшее место в нем занимало начало учебы и окончание ребенком школы, служба в армии, женитьба или замужество и т.п. Вместе с тем, например, в Нелемном еще сохранялись отголоски прошлого – существенной вехой по-прежнему считалось достижение мальчиком 12–15-летнего возраста и начало им самостоятельной охоты. Отражала в основном общегосударственные стандарты пространственная и временная ориентация аборигенных этносов. Однако в связи с сохранностью оленеводства, рыболовства и охоты как ведущих отраслей хозяйства пласт самобытных

моментов исследователи выявили и в этом отношении. В частности, у коренных жителей Нелемного продолжала играть важную роль ориентация по рекам («через три поворота реки», «верховой ветер», т.е. с верховьев реки и т.п.); в Андрюшкино, в связи с меридиональными маршрутами кочевий («к морю» и обратно «к лесу»), все основные ориентиры были связаны с северным и южным направлениями; понятия, характеризующие западный и восточный векторы, имели фактически прикладное значение [Там же, л. 51–52].

Быстрее всего, по наблюдениям участников изысканий, трансформировалась материальная культура, где «сметались даже те традиционные элементы, которые до сих пор имеют большое значение». В частности, оленья промысловая одежда повсеместно заменялась ватниками, вышли из употребления легкие рыбацьи лодки и широкие охотничьи лыжи [Там же, л. 35].

Аналогичные процессы унификации наблюдались и в языковой сфере. Н.Б. Вахтин и Е.С. Маслова выявили роль употребляемых языков в каждом из обследованных населенных пунктов. Так, в Нелемном значимость языков распределялась следующим образом: русский, якутский, юкагирский, эвенский, а из 89 опрошенных в этом населенном пункте юкагиров родной язык на первое место поставили только 9 человек, средний возраст которых составил 64 года. При этом, по мнению исследователей, сфера применения юкагирского языка фактически была утрачена, и в результате его преподавание в Нелемнской школе напоминало «преподавание иностранного языка» [Там же, л. 33]. Схожие лингвистические приоритеты были в Андрюшкино (якутский, русский, эвенский, юкагирский и очень мало – чукотский) и Колымском (русский, чукотский, якутский, эвенский и юкагирский). Отмеченный же в Нижнеколымском районе за 30 лет до этого И.С. Гурвичем феномен многоязычия, когда для местных жителей нормой было владение 4–5 языками, был зафиксирован лишь у пожилых людей [Там же, л. 43, 66–67]. Кроме того, в ходе экспедиции был собран материал по терминологии юкагиров, несмотря на то, что большая ее оригинальная часть уже являлась архаизмами. Этой терминологией также владело лишь старшее поколение [Там же, л. 15–16].

Наиболее консервативным и «этнопоказательным» оставался погребальный обряд. Неплохая сохранность также наблюдалась в отношении бытовых примет, запретов, суеверий. При этом, как тонко подметили исследователи, «внутренние причины их появления в большинстве давно и прочно утрачены, но они продолжают производиться из поколения в поколение» [Там же, л. 82].

Кроме того, любопытны выявленные исследователями представления аборигенов о проживающих с ними бок о бок народах. Несмотря на то, что представители близких национальностей в основном характеризовались положительно, в отчете экспедиции были приведены и достаточно острые «этнические оценки», данные местными жителями [Там же, л. 20–74]. В частности, исследователей удивила сохранившаяся спустя целые десятилетия острейшая неприязнь верхнеколымских юкагиров к своим историческим противникам – корякам, при том, что их «подавляющее большинство “вживе” никогда не видело коряков» [Там же, л. 21].

Общий объем собранных этнографических материалов составил записи в 8 тетрадях, включая вклейки, схемы, таблицы, карты, рисунки, копии похозяйственных книг, а также 10 катушек черно-белой фотопленки [Там же, л. 84].

Представляется интересным отметить, что именно Г.Н. Грачева, возможно, была одной из первых, кто сообщил о значительном «экспедиционном прессе» на юкагиров. Так, в течение 1986–1987 гг. Нелемное посетили три группы специалистов: этнографы и социологи из Якутска, языковеды и фольклористы из Новосибирска, а также японская съемочная группа. Такое положение, по замечанию руководителя этнографических исследований, «наложило отпечаток» и на их работу [Там же, л. 11].

В 1990 г. сотрудники Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР вновь работали на севере Якутии. В августе с целью «изучения перспектив проведения полевых исследований» недавно созданный Эвено-Бытантайский район посетили В.И. Дьяченко и Н.В. Ермолова.

22 июля они прилетели из Ленинграда в Якутск, где работали до 1 августа. Здесь ученые при помощи коллег из Якутского института языка, литературы и истории СО АН СССР

П.А. Слепцова, Ф.Ф. Васильева и А.А. Алексеева готовились к полевым изысканиям – приобретали необходимый инвентарь (уздечки, выючные седла и сумы и др.) и провиант. 1 августа после перелета Якутск – Батагай исследователи на автомашине выехали в Верхоянск, где ознакомились с этнографическими коллекциями. 4 августа вертолетом из Батагая участники отряда прибыли в с. Джаргалах Эвено-Бытантайского района, в котором на тот момент проживало 138 эвенов. Здесь ученые пробыли 3 дня, успев провести наблюдения за местной жизнью, опросы, касающиеся выявления основных проблем жизнедеятельности, ознакомиться с похозяйственными книгами, позволившими установить число оленей, находящихся в личных хозяйствах, а также осмотреть школьный музей.

7 августа на арендованных в Джаргалахе лошадях они отправились в путь в близлежащие оленеводческие стада. Первого из них, у озера Кимпиччэ, участники экспедиции достигли 9 августа. Здесь исследователи наблюдали за методикой окармливания и подсчета животных, а также осмотрели находящееся в 7 км от базы неустановленное захоронение.

14 августа ученые достигли следующего стада на р. Холбо, примерно в 50 км от озера Кимпиччэ. Помимо ознакомления с технологиями выпаса оленей, они изучили и переписали часть совхозных бумаг, обнаруженных в заброшенном сарае и касавшихся маршрутов кочевий в 60-е гг. XX в.

В третье стадо, кочевавшее в 45 км на р. Токур, участники экспедиции прибыли 16 августа. Через два дня вместе с оленеводами они переместились еще на 20 км к р. Сиибикте, где помогали вести подсчет поголовья. 20 августа исследователи отправились в находящийся в 80 км Джаргалах – маршрут экспедиции представлял сходящийся в этом селе полукруг. 23 августа из Джаргалаха ученые прибыли в административный центр Эвено-Бытантайского района – с. Батагай-Алыта. На следующий день транзитом через Батагай участники изысканий вернулись в Якутск [НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1689. Л. 1–11].

Характерно, что В.И. Дьяченко и Н.В. Ермолова отметили «жесткие условия... прилета и вылета» в связи «с кризисной экономической ситуацией в стране и республике» в целом и нехваткой авиационного топлива в частности [Там

же, л. 1] – эпоха относительного благополучия для отечественной науки и арктических населенных пунктов нашей страны подходила к концу. Вероятно, прежде всего, по причине прогрессирующего в последующие годы кризиса исследователи не смогли продолжить свои изыскания в Эвено-Бытантайском районе (улусе).

Таким образом, рассмотренные исследования сотрудников ЛО ИЭ АН СССР были посвящены, главным образом, различным этнографическим, или, в более широком понимании, антропологическим вопросам развития коренных малочисленных народов Севера, проживающих в арктических районах Якутии, прежде всего юкагиров, русских арктических старожилов, а также эвенов. Данные изыскания достаточно рельефно позволяют проследить историческую динамику условий деятельности на Севере этнографов в 1970-е – нач. 1990-х гг. Активизация деятельности специалистов ЛО ИЭ АН СССР позволила этой академической структуре стать одним из ключевых акторов научного изучения коренных малочисленных народов Севера, наряду с, прежде всего, ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, сотрудники которого в этот же период достигли значительных успехов в исследовании языков аборигенных этносов [Боякова, 2005, с. 64–65]. Обращают на себя внимание также интересные методологические решения ученых, применение которых позволило получить целый ряд уникальных сведений, расширивших горизонты познания коренных народов Российской Арктики.

Литература

Боякова С.И. Гуманитарные проблемы Арктики: основные направления научных исследований // Якутия в российском научном пространстве XX – нач. XXI в.: гуманитарные исследования / отв. ред. В.Н. Иванов. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2005. – С. 56–70.

Каменеукая Р.В. Колымчане (по материалам экспедиции 1971 г.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1971 г. – Л.: Ленинградское отделение Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1972. – С. 12–14.

Каменеукая Р.В. Весенний промысел нерпы у русского населения Северо-Востока ЯАССР // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (итоги полевых работ Института этнографии в

1972 году). – М.: Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1974. – Ч. 1. – С. 45–49.

Каменецкая Р.В. Промысловый календарь русских старожилов Севера Якутии (XIX – начало XX в.) // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1974–1976 гг. – Л.: Наука, 1977. – С. 115–116.

Крупник И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. – М.: Наука, 1989. – 270 с.

Научный архив Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (НАЭ ИАЭ) РАН. Ф. 44. Оп. 12. Д. 1618.

НА ИАЭ РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 82.

НА ИАЭ РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 86.

НА ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 99.

Научный архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (НА МАЭ) РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 1080.

НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1090.

НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1528.

НА МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1689.

Рукописный фонд Архива (РФА) ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 405.

Сулейманов А.А. Юкагирская комплексная экспедиция 1959 г. // Гуманитарные науки в Сибири. – 2014. – № 3. – С. 74–78.

Сулейманов А.А. Исследователи второй половины XX в. о языке, культуре и этническом самосознании русских старожилов арктических районов Якутии // Общество: история, философия, культура. – 2015. – № 6. – С. 102–105.

Сулейманов А.А. Научное изучение коренных малочисленных народов Севера в арктических районах Якутии в 80-е гг. XX в. // Вестник угроведения. – 2018. – № 2. – С. 385–395.

Ширина Д.А. Отечественная наука и изучение Якутии в XVIII – начале XX в. // Исторические связи народов Якутии с русским народом. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1987. – С. 40–76.

A. A. Suleymanov

Expeditions to the Arctic Regions of Yakutia of the Institute of Anthropology and Ethnography, Leningrad Branch of the USSR Academy of Sciences in the 70 – early 90 of the XX Century

The article presents the analysis of published and unpublished materials related to the activities of employees of the Leningrad branch of the Institute of Ethnography named after N.N. Miklukho-Maklaya of the USSR Academy of Sciences (now-Museum of Anthropology and Ethnography named after Peter the Great RAS, Kunstkamera) in the Arctic regions of Yakutia in the 1970 – early 1990. In this regard, the key research initiatives carried out by specialists of the named academic structure are identified; their personal composition, methodology, geography and main directions of implementation are shown. The main provisions developed by the participants of these studies are considered. It is noted that in the designated chronological framework there was a significant intensification of the work of specialists of the Leningrad Department for the study of Russian Arctic old-timers, Yukagirs and Evens. It is shown that this activation allowed them to become one of the leading authors in the scientific knowledge of the indigenous peoples of the North living in the Arctic regions of Yakutia. The importance of organized in the 1970 – early 1990 was noted. Department of research for the accumulation of fundamental and applied knowledge relating to ethnic history, economic activity, traditional elements of culture, interethnic relations, issues of ethnic identity and ethnic identity.

Keywords: Arctic, Yakutia, indigenous peoples, Academy of Sciences of the USSR, Ethnography, field research

С.М. Башиева

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.09

УДК 332.01(571.56–17)

Прикладные научные исследования устойчивого развития Арктики и Севера*

Статья посвящена прикладным вопросам научного сопровождения устойчивого развития Арктики в рамках деятельности основоположника комплексных экономико-социологических исследований коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России Феодосия Семеновича Донского. Автор публикации выявляет особую роль ученого-сподвижника, чей 100-летний юбилей отметили в Республике Саха (Якутия) 20 сентября 2019 г.

Признавая заслуги и личный вклад ученого в науку, автор подчеркивает актуальность и востребованность трудов Ф.С. Донского в научном обеспечении дальнейшего развития коренных малочисленных народов Севера (КМНС), необходимость использования идеи его научных разработок не только при формировании стратегических задач в деле освоения Арктики на перспективу, но и в повседневной жизни представителей коренных малочисленных народов – перво жителей огромных пространств тундры и тайги от Кольского полуострова до Чукотского автономного округа.

Статья пронизана идеей о необходимости продолжения актуальных комплексных научных исследований во всех сферах жизнедеятельности народов Севера, начало которому было заложено ведущими исследователями, среди которых особое место занимает наш современник, коллега, Учитель – Феодосий Семенович Донской.

Ключевые слова: Арктика и Север, Феодосий Донской, народы Севера, научные исследования, стратегические задачи

В XXI в. Арктика впервые в мировой истории становится центром глобальной политики. Расширяется сфера международного сотрудничества. Арктические государства заинтересованы в том, чтобы использовать российский опыт работы в Арктике, предлагают обмен мнениями и изучение обширного опыта российских исследователей, в том числе по вопросам поддержки и сохранения коренных народов арктической зоны и, прежде всего, традиционного жизнеобеспечения и будущего коренных малочисленных народов Севера, адаптированных к изменяющейся социально-природной среде.

Признание мировым сообществом важности и актуальности вышеупомянутых научных проблем в последние годы нашло свое отражение в целом ряде инициатив по изучению Арктики. В этом несомненная заслуга нашего Феодосия Семеновича Донского, проводившего свои исследования в академической науке в течение 40 лет.

Научная деятельность Ф.С. Донского началась с декабря 1967 г. в отделе экономики ЯФ СО АН СССР в должности младшего научного сотрудника, учёного секретаря отдела и Учёного совета по экономическим наукам Якутского филиала Академии наук СССР.

В 1978 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Социально-экономические проблемы переустройства условий труда и быта оленеводов и охотников Крайнего Севера». С 1981 г. по 1988 г. – сотрудник сектора народностей Севера Института социологических исследований АН СССР (г. Москва). После упразднения данного сектора в ИСИ АН СССР Ф.С. Донской вернулся в Якутию и был принят ведущим научным сотрудником Института экономики комплексного освоения природных ресурсов Севера (ИЭ КОПРС) СО АН СССР; с апреля 1993 г. работал ведущим научным сотрудником, заведующим отделом, главным на-

*При поддержке гр. РФФИ 18-49-140005р_а "Трансформации социокультурного облика коренных жителей арктического побережья Якутии в условиях модернизации: опыт междисциплинарного исследования" (рук. Алексеева Е.К., к.и.н.)

учным сотрудником Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

Несомненной заслугой Феодосия Семеновича Донского является то, что он впервые добился внимания научной общественности и директивных органов бывшего Советского Союза, Российской Федерации, отдельных субъектов РФ и правительства Республики Саха (Якутия), а также мировой общественности к актуальным и острым проблемам коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации на новом витке истории России [Феодосий Семенович Донской, 2013, с. 66–70].

Ф.С. Донской заложил начало комплексных экономико-социологических исследований проблем коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока СССР, наряду с ратным и гражданским подвигом совершил и научный подвиг. Многие соратники, бывшие коллеги и ученые, занимающиеся научными поисками комплексного изучения северных территорий и его народов, считают Ф.С. Донского основоположником экономико-социологических исследований проблем коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ [Роббек, 2010; Феодосий Семенович Донской, 2013, с. 102–105, 66–70, 77–83; Сулейманов, 2016]. Наряду с другими исследованиями, его трехтомное собрание сочинений – подлинная энциклопедия жизни народов Севера России со 2-й половины XX столетия до наших дней [Донской, 2002, 2004, 2006].

Под его научным руководством в Институте проблем малочисленных народов Севера были разработаны следующие известные труды, которые считаются прикладными научными работами и легли в основу будущих исследований ученых-североведов, а также применены в практической деятельности органами государственной власти, общественными объединениями в своей повседневной работе [Феодосий Семенович Донской, 2019]:

1. Комплексная программа возрождения и развития исчезающих юкагигов Республики Саха (Якутия).

2. Научные основы социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера в период Международного десятилетия коренных народов мира.

3. Концепции развития КМНС Российской Федерации и отдельно Республики Саха (Якутия) в XXI веке.

4. Концепция развития КМНС Севера, Сибири и Дальнего Востока в первой четверти XXI века.

5. Декларация свободного развития КМНС.

6. Урбанизация и малочисленные народы Севера (на примере Республики Саха (Якутия)).

7. Модель устойчивого развития КМНС алмазной провинции Республики Саха (Якутия).

8. Национальный доклад «Коренные малочисленные народы Российской Федерации: проблемы, приоритеты и перспективы развития в XXI веке».

9. Интеграция коренных малочисленных народов Азиатского Севера и Дальнего Востока в общероссийскую культуру; также другие фундаментальные и прикладные работы.

На уровне Российской Федерации приняты и разработаны основополагающие документы по Арктике и Северу. К ним относятся «Основы государственной политики Российской Федерации в Арктике на период до 2020 года и дальнейшую перспективу», «Стратегия развития шельфа Арктической зоны Российской Федерации и обеспечения национальной безопасности на период до 2020 года», Государственная программа РФ «Социально-экономическое развитие Арктической зоны Российской Федерации на период до 2020 года» и др. В том, что сейчас огромное внимание уделяется вопросам развития Арктики и Севера – несомненная заслуга Ф.С. Донского, проработавшего на ниве науки в течение 40 лет, из которых 14 – в Институте проблем малочисленных народов Севера СО РАН, и оставившего после себя огромное научное наследие.

В Республике Саха (Якутия) проводится работа по законодательному регулированию процесса реализации государственной политики в области комплексного развития КМНС, а также продолжена работа над проектом закона об Арктической зоне Российской Федерации. В ходе работы над законом в первую очередь нужно

учитывать интересы жителей северных территорий. Безусловно, сегодня необходимо на федеральном уровне определиться со стратегией развития Севера России, утвердить особенности государственного регулирования ее экономики. В то же время нужно уйти от задачи любой ценой освоить топливные и сырьевые ресурсы.

Главным ориентиром при разработке закона об Арктике должно стать создание благоприятных социально-экономических условий для жизни самих северян, в том числе сохранение традиционного уклада коренных жителей и защита окружающей среды.

Заслуга Ф.С. Донского состоит в том, что он раньше других задокументировал в своих трудах механизмы управления качеством жизни коренных малочисленных народов Севера, стратегические цели и пути их достижения. Разработка законодательных документов, эффективность использования бюджетных средств, правомерность определения приоритетов при разработке программ социально-экономического развития КМНС – главный итог научной деятельности Феодосия Семеновича Донского.

Ф.С. Донской настоятельно рекомендовал перейти с ресурсно-ориентированного подхода на социально-ориентированный, где в центре внимания – Человек труда (охотник, оленевод, рыбак). Социально-экономическая тенденция, которую он выявил в своих научных исследованиях – невысокий воспроизводственный потенциал населения северных и арктических территорий (естественный прирост, рождаемость, смертность). Смертность, болезни вызывают ухудшение социально-экономической ситуации, а далее возникают проблемы на рынке труда – безработица, низкие доходы населения, специфика занятости населения в экстремальных условиях провинциальной Якутии – вот далеко не полный перечень проблем, поднятых в трудах Феодосия Донского [Донской, 2002, 2004, 2006].

Востребованность научных разработок должна быть заметной; в целях этого Феодосий Семенович на протяжении долгих лет выстраивал доверительные отношения научного руководства республики, конкретных подразделений Института с соответствующими руководителями на местах, с представителями крупных государственных и рыночных заказчиков, оговаривал при этом все условия совместной, зачастую комплексной работы по выполнению в срок и с качеством.

Он был инициатором многих мероприятий, в т.ч. научно-практических конференций, «круглых столов» разного масштаба по ознакомлению с результатами научно-исследовательских

работ исследователей Севера и Арктики с привлечением научных учреждений Якутии, соответствующих хозяйствующих субъектов и ведомств республики. Ф.С. Донской организовывал и проводил всесоюзные и всероссийские НПК по проблемам развития КМНС в гг. Мурманске (1985), Якутске (1990, 1997, 2002). Он являлся активным участником многих международных и региональных научных конференций, симпозиумов и «круглых столов», а также парламентских слушаний Федерального Собрания РФ и Государственного Собрания РС (Я) (Ил Тумэн), выступал в защиту прав и интересов КМНС Севера и Дальнего Востока РФ с трибуны ООН, дружил с Ласаро Парри – генеральным координатором индейского движения «Тупак Амару» (Боливия) [Феодосий Семенович Донской, 2019].

Как ярчайший представитель научной интеллигенции, имеющий бойцовский характер, закаленный в годы сиротства и в горниле военного лихолетия, Феодосий Семенович считал, что интеллигенция Якутии должна сегодня взять на себя важнейшую миссию – стать объединяющим началом духовного единения науки, образования и культуры, чтобы обеспечить научное сопровождение реализации стратегических планов развития во имя процветания любимой им малой родины – Якутии и проживающих на ее огромной территории народов разных национальностей.

В трудах ИПМНС СО РАН проводились мониторинги качества жизни и развития человека труда, по которым можно было делать выводы об эффективности системы государственного управления на основе удовлетворенности граждан уровнем и качеством жизни, состоянием здоровья, результатами развития социальной сферы и экономики.

Главный вывод исследований ИПМНС СО РАН – повышение качества жизни населения Севера и Арктики будет зависеть от целого комплекса факторов, но, в первую очередь, от наделения ответственностью государственных органов управления, отвечающих за определенный фронт работ [Донской, 2006].

ИПМНС считался единственным в системе РАН подразделением, где разрабатывают научные основы устойчивого развития Арктики и Севера, мест компактного проживания КМНС.

Не будет преувеличением считать, что идейным вдохновителем многих инициативных проектов в Институте являлся Ф.С. Донской. Благодаря его неуёмному характеру, целеустремленности и работоспособности, умению сплотить вокруг себя творческих людей и быть при этом самому примером самоотверженного служения народу, продвигались и претворялись в жизнь его замыслы.

Некоторые из них воплотились накануне его 100-летия: «... в целях обеспечения комплексного подхода к развитию Арктической зоны Республики Саха (Якутия), устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера» создано Министерство по развитию Арктики и делам народов Севера РС (Я) [Указ Главы РС (Я) от 30 декабря 2018 г. № 313]. О необходимости создания отдельного объекта управления огромной территорией научное сообщество и общественные организации (АКМНС) говорили давно, поскольку перед Арктикой и Севером, его народами стоят стратегически сложные задачи, изложенные в основных документах.

По мнению первого заместителя министра науки и высшего образования РФ Г. Трубникова, наша страна может предложить мировому сообществу совместные программы прикладных и фундаментальных научных исследований в Арктике. В первоочередном порядке мы нацелены на развитие целого набора новых технологий для региона, в том числе на применение экологического транспорта, робототехники, беспилотных аппаратов, дистанционного зондирования Земли, то есть таких технологий, которые позволят развивать Арктику при оптимальном сохранении ее хрупкого экологического баланса [Минобрнауки: многие страны...].

Арктические территории России отличаются огромными пространственными, геодемографическими, урбанизационными и миграционными контрастами. В целом для арктических территорий России характерны следующие негативные тренды: во-первых, это территории «бегства» населения, прежде всего городского; во-вторых, эти территории находятся в состоянии социально-экономической стагнации (за исключением ЯНАО и Норильского промышленного узла).

Исходя из оптимистического варианта социально-экономического развития арктических

территорий России, на основе сформулированной государственной цели по возрождению Северного морского пути и введения в разработку шельфовых запасов углеводородных ресурсов Российской Арктики, в ближайшей перспективе планируется ожидать существенных территориальных изменений в численности населения, в урбанизационных процессах и миграционных потоках населения.

Главный принцип стратегии развития страны до 2020 г. – это переход от экспортно-сырьевого к инновационному социально ориентированному типу развития, основанному в первую очередь на превращении интеллекта, творческого потенциала человека в ведущий фактор экономического роста и национальной конкурентоспособности. Источником высоких доходов становится не только возможность получения ренты от использования природных ресурсов, обусловленной высокой мировой конъюнктурой, но и производство новых идей, технологий и социальных инноваций [Концепция долгосрочного ..., 2018].

В таких условиях главными действующими лицами, творцами и проводниками инноваций становятся люди науки, образования. По мере реализации крупных инвестиционных проектов объем исследовательских и научно-прикладных работ будет стремительно расти, стимулируя практическое внедрение научных разработок ученых Якутии, адаптированных к нашим региональным особенностям – экстремальным природно-климатическим условиям и специфике северного хозяйственного комплекса.

В Республике Саха (Якутия) осуществляется взаимодействие республиканских органов исполнительной власти с научными организациями ФИЦ СО РАН, вырабатываются предложения по определению приоритетных направлений развития науки, инновационной деятельности и технической политики республики, исходя из текущих и перспективных социально-экономических задач. Республика сотрудничает с крупными компаниями, реализующими инвестиционные проекты, не только на уровне развития производства, но и проведения, финансирования научно-исследовательских работ и опытно-конструкторских разработок. В этих условиях одной из задач органов государственной власти является продвижение

наших научных разработок, имеющих практическое значение в социально-экономическом развитии республики.

Новым моментом в настоящее время явилась смена руководителей государственных исполнительных и законодательных органов власти в РС (Я), членов правительства; появилась надежда и уверенность, что к решению комплексных проблем Арктики и Севера проявится новый интерес, и процессу сотрудничества стран Арктики, коренных народов и научного сообщества будет придана дополнительная динамика.

Центр мировой экономики сейчас сместился в Азиатско-Тихоокеанский регион, и мы должны быть уверены в том, что благодаря совместным усилиям научных организаций и органов власти всех уровней Республика Саха (Якутия) займет в процессе глобализации и интеграции науки соответствующее место.

Социальные исследования, по твердому убеждению Ф.С. Донского, «обязательно должны быть комплексными, входящими в систему государственного управления в масштабе всей страны. Они предназначены давать объективную информацию о процессах, происходящих в отдельных регионах и стране. Социальная диагностика, социальное прогнозирование и проектирование, социально-психологическое управление могут дать необходимый материал для управления на действительно научной основе» [Феодосий Семенович Донской, 2013, с. 37]. Несмотря на ход времени, наши республиканские органы власти для принятия решений по ключевым вопросам социально-экономического развития Арктики и Севера используют научные подходы, разработанные творческим коллективом под руководством Ф.С. Донского, с учетом мнения коренных жителей. Новое поколение ученых, практиков и общественников Севера продолжит изучать труды основоположника социально-экономических исследований проблем КМНС и находить в них рациональное зерно, независимо от политической конъюнктуры.

Ратный подвиг солдата Донского в годы Великой Отечественной войны, трудовые заслуги перед обществом в мирное, созидательное вре-

мя чтят его земляки-нюрбинцы [Их именами ..., 2012; Капустина, 2013]. Высокого звания «Почетный гражданин Республики Саха (Якутия)» Феодосий Семенович Донской был удостоен 22 апреля 2010 г., в связи с 65-летием Победы, на 91 году жизни, после неоднократных попыток к представлению к награде научным сообществом...

Исследовательской площадкой для полевых изысканий Феодосия Семеновича на протяжении 40 лет явились регионы проживания коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России – Хабаровский край (Нанайский, Ульчский, Николаевский районы), Камчатская область (Алеутский район), Иркутская, Камчатская, Тюменская области, Архангельская область (Ненецкий автономный округ), Чукотский автономный округ и все 20 улусов проживания КМНС Якутии.

Комплексные исследования, проводимые под руководством Ф.С. Донского, сопровождались нацеленностью на социальный эффект конечного труда, ощущением ответственности за развитие той территории, на которой проводили научные исследования, чувством взаимовыручки и умения работать в команде. Исследовательская деятельность на стыке наук (экономики и социологии) и базовое образование журналиста давали автору возможность выявить региональную специфику развития объекта исследования, наблюдать повседневную жизнь в динамике и из первых уст узнавать наиболее острые проблемы в этнических поселениях, определить особенности и тенденции для глубокого анализа процессов трансформации общества в целом, при изучении отдельных сфер этносоциальной реальности. На основе комплексного изучения современного состояния представителей КМНС Ф.С. Донским были разработаны научно-практические рекомендации путей оптимизации дальнейшего демографического, социального, экономического и культурного развития отдельных регионов страны. Тенденции и меры по обеспечению достойного уровня и качества жизни населения, выявленные в ходе исследований Донского, до сих пор остаются актуальными в некоторых отдаленных поселениях Арктики и Севера.

Литература

Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века. – Якутск: ЯФ Изд-ва СО РАН, 2002. – Т. 1. – 340 с.

Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века. – Якутск: ЯФ Изд-ва СО РАН, 2004. – Т. 2. – 320 с.

Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века. – Новосибирск: Наука, 2006. – Т. 3. – 427 с.

Их именами названы улицы города Нюрба (годимы города Нюрба) / сост. М.А. Капустина. – Нюрба: МУП «Нюрбинская типография», 2012. – С. 53–54.

Капустина М.А. Нюрба гордится их именами. – Якутск: Ахсаан, 2013. – С. 314–315.

Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года (утв. распоряжением Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. № 1662-р, в ред. от 28.09.2018 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL. – <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=308069&fld=134&dst=100007,0&rnd=0.6716744736094333#08098015352025494> (дата обращения 10.11.2019).

Минобрнауки: многие страны готовы использовать российский опыт работы в Арктике [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL. – <https://tass.ru/obschestvo/5726344> (дата обращения: 11.11.2019).

Роббек В.А. Воин, журналист и ученый-северовед (о Феодосии Семеновиче Донском) // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. – 2010. – № 4. – С. 58–63.

Сулейманов А.А. Ф.С. Донской и исследование социально-экономических проблем коренных малочисленных народов Севера Якутии в 70-е гг. XX в. // Таврический научный обозреватель. – 2016. – № 12 (17). – Ч. 1. – С. 19–24.

Указ Главы РС (Я) от 30.12.2018 г. №313 «О Министерстве по развитию Арктики и делам народов Севера Республики Саха (Якутия). https://www.glavbukh.ru/npd/edoc/81_8783648 (дата обращения 12.11.2019).

Феодосий Семенович Донской / сост. Е.А. Васильева. – Якутск: Бичик, 2013. – 240 с. – (Серия «Почетные граждане республики»).

Феодосий Семёнович Донской: биобиблиогр. указ. к 100-летию со дня рождения / сост. Е.А. Васильева; отв. ред. С.М. Баишева; ФГБУН ИГиИПМНС СО РАН. – Якутск, 2019. – 78 с.

S.M. Baisheva

Applied Research on Sustainable Development Arctic and North

The article is devoted to applied issues of scientific support for the sustainable development of the Arctic in the framework of the activities of the founder of complex economic and sociological studies of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East of Russia Feodosiy Semenovitch Donskoy. The author of the publication reveals the special role of the associate scientist, whose 100th anniversary was celebrated in the Republic of Sakha (Yakutia) on September 20, 2019.

Recognizing the merits and personal contribution of the scientist to science, the author emphasizes the relevance and relevance of the works of F.S. Donskoy in scientific support for the further development of the indigenous peoples of the North, the need to use the idea of his scientific development not only in formulating strategic tasks in the development of the Arctic for the future, but also in everyday life of representatives of indigenous peoples - the originators of the vast expanses of tundra and taiga, starting from Kola peninsula to the Chukotka Autonomous Okrug.

The article is riddled with the idea of the need to continue relevant comprehensive scientific research in all spheres of the vital activity of the peoples of the North, the beginning of which was laid by leading scientific researchers, among which our contemporary, colleague, Teacher – Feodosiy Semenovitch Donskoy occupies a special place.

Keywords: Arctic and North, Feodosiy Donskoy, peoples of the North, scientific research, strategic objectives



ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Л.М. Готовцева

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.10

УДК 811.512.157'373

Вариантность и синонимия фразеологических единиц якутского языка (на материале повести П.А. Ойунского «Кудангса Великий»)

В статье на примере фразеологизмов из эпического произведения «Кудангса Великий» («Улуу Куданса») П.А. Ойунского, одного из основоположников якутской литературы, стоявшего у истоков становления якутского литературного языка, рассмотрены лексические средства выражения экспрессивности как вариантные формы употребления фразеологических единиц (ФЕ) и фразеологические синонимы; проведена их типология. Автор статьи обращает внимание также на выявление стилистических функций фразеологических единиц. Отмечается, что П.А. Ойунский не столь широко использует вариантные формы ФЕ. Этот факт объясняется автором статьи экстралингвистическими факторами. В то же время в тексте обнаружены фразеологизмы с формальными и лексическими вариантами. Употребление П.А. Ойунским одних лексических вариантов мы связываем с излюбленным в фольклоре средством – аллитерацией, другие же лексические варианты несут свою функциональную нагрузку и приносят дополнительный оттенок в коннотации литературного варианта фразеологизма. Выяснилось, что писатель, используя приемы эпического изображения в повести «Кудангса Великий», часто обращается к синонимическим повторам, усиливающим выразительность высказывания и придающим ему особую ритмичность. Эти фразеологические синонимы, отличаясь между собой градацией, в различной степени характеризуют эмоциональное состояние героев повести, усиливая его интенсивность; выражают интенсивность признака действия, обозначая степень проявления действия. Фразеологические синонимы используются писателем также для конкретизации оттенков значения действий.

Ключевые слова: якутский язык, фразеология, фразеологическая единица, язык и стиль писателя, вариантность, синонимия, типы вариантности, типы синонимии, функция

В настоящее время в лингвистике функционирование фразеологических единиц (ФЕ) в контексте всего творчества писателя или в отдельном художественном произведении приобретает большой интерес.

О недостаточной изученности языка произведений П.А. Ойунского в лингвистическом и лингвостилистическом аспектах пишет П.А. Слепцов [2008, с. 298–311]. Отмечается, что язык произведений П.А. Ойунского характеризуется стили-

стическим разнообразием, богатой фразеологией, разнообразными образительными средствами [Слепцов, 1986, с. 178, 180; Филиппов, 1999, с. 66; Афанасьева, 2011, с. 128].

В данной статье на примере фразеологизмов из эпического произведения П.А. Ойунского «Кудангса Великий» мы рассмотрим лексические средства выражения экспрессивности – вариантные формы употребления ФЕ и фразеологические синонимы (ФС); проведем их типоло-

гию и выявим стилистические функции фразеологизмов в тексте повести. Следует отметить, что вопросу фразеологических вариантов и синонимов в произведениях якутских писателей были посвящены другие статьи автора [Готовцева, 2014, с. 504–508; 2018, с. 99–102].

Мы придерживаемся той точки зрения, что варьирование является «движением, при котором языковые единицы, явления, категории не изменяют своих качественных характеристик, остаются тождественными сами себе» [Чепасова, 1993, с. 13]. Таким образом, варианты ФЕ – это закреплённые нормой видоизменения этой единицы, не нарушающие ее семантического тождества. Основной причиной вариантности, по мнению В.П. Жукова, является «раздельно-оформленное строение фразеологизма». Любой компонент ФЕ может вступать в «ассоциативные отношения без ущерба для смысла фразеологизма и без нарушения его структуры с другим компонентом» [1978, с. 104].

П.А. Слепцов пишет, что удельный вес локально-диалектных фонетико-морфологических вариантов в языке произведений П.А. Ойунского незначителен [1986, с. 175]. Этот факт можно объяснить тем обстоятельством, что в 1920–1930 годы, когда творил писатель, шла работа по нормализации якутского языка, а повесть «Кудангса Великий» была написана в 1929 году. В то же время нам удалось обнаружить ФЕ с формальными и лексическими вариантами. Перечисленные типы вариантности ФЕ описаны здесь с точки зрения норм современного якутского языка.

Как известно, варьирование в сфере синтаксиса и лексической семантики расценивается специалистами как одна из существенных характеристик художественного стиля [Баранов, Добровольский, 2008, с. 100].

В теории фразеологии традиционно выделяют формальные (фонетические, словообразовательные, морфологические), лексические и синтаксические разновидности одной и той же ФЕ.

В произведении «Кудангса Великий» П.А. Ойунского нами выявлено 2 типа фразеологических вариантов: формальный (фонетический) и лексический.

Между фразеологизмами отмечаются отношения формального варьирования, когда они тождественны по значению, но компоненты, входящие в состав идиоматических сочетаний, могут отличаться изменением звуковой оболочки ФЕ, обусловленным подвижностью орфоэпических норм, что приводит к появлению фонетических вариантов [Готовцева, 2018, с. 61].

В тексте П.А. Ойунский использовал эпитет *дьүдьү бараан дьүһүн* ‘страшный, ужасный’, который содержит характеристику главного персонажа Улуу Кудангса. [Улуу Куданса]... *кимтэн да кэхтибэт дьүдьү бараан дьүһүннэнэн, Чачыгыр Таас ойуунна сулбу хааман кэллэ* [Ойунский, 1958, с. 51] / Сверкая исподлобья грозным взором, тяжело дыша, готовый на все, решительно шагнул [Улуу Кудангса] к шаману Чачыгыр Таасу¹.

О том, что существовали одновременно две разные формы этого сочетания, свидетельствует употребление П.А. Ойунским и фонетического варианта *дьүдьүн бараан дьүһүн* в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»: *Дьэ, Ньургун Боотур обургу Киэбэ-киэлитэ киирдэ, Хаана-сиинэ алдьанна, Хаан чабаан сэбэрэтэ киирдэ, Дьүдьүн бараан дьүһүнэ уларыйда* [Ньургун Боотур ..., 2003, с. 141] / Изменился внешний вид у Нюргун Боотура-славного, Испортилась кровь у него, Посуровел он, Приобрел грозный вид (перевод наш – Л.Г.).

В «Толковом словаре якутского языка» зафиксирован литературный вариант *дьүдьүн бараан дьүһүн* с пометой *фольк.* с пояснением ‘страшный, ужасный’ [ТСЯЯ, 2006, с. 458]. Лексема *дьүдьүн* толкуется как ‘величественный, внушительный (об облике богатыря, наводящего на простых смертных оторопь, страх)’ [Там же, с. 458], а в словаре Э.К. Пекарского зарегистрирована форма *дьүдьүн* ‘вид, наружность’ [Пекарский, 2008, стб. 869].

Примером использования П.А. Ойунским фонетических вариантов могут послужить также постоянные эпитеты: *Иннинэн сирэйдээх, изэйдэр икки атахтаах дьийтэн тахсыбат буолбут* [Ойунский, 1958, с. 46] / Имеющий облик человеческий не смел выглянуть из своего жилища. *Иннинэн сирэйдээх, изэйдэр икки атахтаах, буор куттаах борон саха оччотообу*

¹ Здесь и далее переводы А.А. Борисовой – Л.Г.

урукку дьылларга сир-халлаан, көстөр-көстүбэт бүтүн аан дойду алта хонукка айыллыбыта буолуо диэн адьас санаабат эбит [Там же, с. 42] / Имеющий облик человеческий, бедный, серый саха в те далекие-давние времена и подумать не мог, что небо и земля, все видимое и невидимое на этом свете сотворено лишь за шесть дней. В этих примерах обнаруживается варьирование фонетических компонентов *б ~ з* в силу соответствия проточного и смычного согласных.

С нашей точки зрения, формальное варьирование «обычно не нарушает целостность фразеологизма, не изменяет существенно его семантику. По-видимому, потому, что формальное варьирование компонентов обычно осуществляется при условии семантического параллелизма (разумеется, относительного) заменяемых форм» [Мокиенко, 1989, с. 31].

Лексическими вариантами считаем «словесные видоизменения, происходящие в рамках одной и той же конструкции и не вносящие каких-либо смысловых оттенков в содержание фразеологизма...» [Жуков, 1978, с. 103].

Замена компонента фразеологической единицы происходит на основании семантических механизмов взаимодействия между значением фразеологизма в целом и тем варьирующимся компонентом, который входит в его состав.

Общеизвестный в языке и зафиксированный в существующих словарях фразеологизм *дьэбин уоһуйда* ‘потемнеть (от злости, гнева), помрачнеть (о лице)’ [ЯРФС, 2002, I, с. 172; ТСЯЯ, 2006, с. 510] использован П.А. Ойунским в измененном виде: [Улуу Куданса]: *Буруйтан-сэмэттэн куттанаары эйигин ынгыртар-батабым, – диэн, дьэ, эбии дьэбин дьизэһийдэ, дьэ, эбии тыйыс дьүһүннэнэ* [Ойунский, 1958, с. 51] / [Кудангса Великий]: «Будь что будет! Не для того я позвал тебя, чтоб убоиться греха-вины», сказав так, он еще помрачнел, еще больше посуровел. В данной отрезке произошла замена глагольного компонента фразеологизма *уоһуй* словом *дьизэһий* «обеспечивающим относительную тождественность образного представления» [Мокиенко, 1989, с. 32]. *Уоһуй* ‘выглядеть, казаться очень серьезным, сердитым’ [БТСЯЯ, 2015, с. 228], ‘сделаться серьезным, сердитым’ [ПЭК, 2008, стб. 3050]; *дьизэһий* 1. ‘действовать, осу-

ществляться с силой, с размахом’, 2. ‘нагрянув сверху, досаждать, преследовать’ [ТСЯЯ, 2006, с. 382], *дьизэһий* ‘заливаться голосом’ [Пекарский, 2008, стб. 824]. С нашей точки зрения, при подборе созвучного с существительным *дьэбин* глагола *дьизэһий*, писатель руководствовался излюбленным в фольклоре средством – аллитерацией.

Замена глагольного компонента фразеологизма *уһун санаа кылгаата* ‘расстраиваться; становиться тяжело кому-л.’ (букв. длинная мысль его укоротилась) на *татыарый* наблюдается в отрывке текста: *Аан алдьархай адабыйбыт... Иэһии-туоһуу улаатан испит, кизг көбүс кыараабыт, уһун санаа татыарый-быт* [Ойунский, 1958, с. 51] / Беда преследовала неотступно... Много стало неутешных, отчаявшихся, павших духом. В семантические отношения вступают глагольные компоненты *кылгаа* ‘стать коротким, стать короче, укоротиться’ и *татыарый* ‘уменьшаться, иссякать, скудеть’, что приводит к некоторым оттенкам коннотации, т.е. интенсивности проявления эмоционального состояния героев повести.

Все мы хорошо знаем общеупотребительную ФЕ-эпитет *үүннээх-тэһииннээх үтүө тыл* ‘веское слово’ [БТСЯЯ, 2015, с. 581] (букв. слово с поводком-уздой). *Дьэ, кырдыабаас. Эйигин, эһэлээтэр эһэбэр холуйаммын, аҕалаатар аҕабар ааҕаммын, үүннээх-тэһииннээх үтүө тылбын иһитиннэрэн эрэбин!* ... [Ойунский, 1958, с. 48] / Так вот, старец. Уподобляя тебя деду своему, почитая за отца родного, говорю тебе (веские) слова, мною выстраданные. В другом примере из текста повести мы обнаруживаем другой вариант употребления; чтобы избежать повторов, писатель заменяет компонент-имя прилагательное: *Мин эйигин, кырдыга даҕаны, сорукупун төттөрү этиттэрээр, үүннээх-ынгыырдаах үтүө тылбын сиргэ-буорга бырахтараары ынгыртарбатабым...* [Там же, 1958, с. 51] / Ну что ж, не для того я позвал тебя, чтобы ты отверг мое поручение, мои столь выстраданные, смиренные речи (букв. слово с поводком-седлом). В этом примере в смысловые отношения вступают варьирующиеся компоненты, выражаемые понятия которых являются словами одной тематической группы: *тэһииннээх* ‘с поводьями’, *ынгыырдаах* ‘с седлами’.

В «Якутско-русском фразеологическом словаре» зафиксирована ФЕ с лексическими вариантами *тылгын тыалга (сиргэ-буорга, сыыска) бырах* ‘бросать слова на ветер’ [ЯРФС, 2002, с. 231]. Писатель использует ФЕ одновременно как в традиционной, общеупотребительной, так и в модифицированной формах: *Ытык көрдөһүүбүн сиргэ-буорга бырабыман!* [Ойунский, 1958, с. 66]. В тексте повести мы обнаружили также фразеологизм, где второй компонент парного слова *буор* ‘пыль’ заменен на лексему *бөх* ‘сор, мусор’, который мы в данном конкретном отрезке расцениваем как контекстуальный синоним. *Дьэ, кырдыаҕас! Онон кыһанан көр, үүннээх-ыңгырдаах үтүө тылбын сиргэ-бөххө бырабыма...* [Ойунский, 1958, с. 50] / Ну, старец! Так постарайся же, выстрадавшие, смиренные слова мои не отвергай понапрасну, не оставляй без внимания... Замена компонента существительного *бөх* в структуре традиционной единицы привносит дополнительный оттенок в коннотацию фразеологизма.

Анализ показал, что писатель употребляет в тексте повести лексические варианты общенародных фразеологизмов с учетом их оттенков коннотации.

П.А. Ойунский, используя приемы эпического изображения, в повести «Кудангса Великий» часто обращается к синонимическим повторам, одним из действенных средств выражения экспрессии. Эти синонимические повторы придают эпическому произведению особый ритм, выразительность, создают фольклорный колорит.

Прежде чем рассмотреть фразеологические синонимы в тексте повести «Кудангса Великий», отграничим их от фразеологических вариантов. Их (фразеологических синонимов – Л.Г.) отличие от вариантов состоит в том, что основанием для синонимов служат разные образы. Если варианты отличаются друг от друга оттенками коннотации, то синонимы при близости значения различаются смысловыми или даже стилистическими оттенками [Назарян, 1987, с. 231]. Итак, синонимы, в нашем понимании, – фразеологические единицы, выражающие одно и то же понятие, относящиеся к одной и той же части речи, но отличающиеся друг от друга либо оттенками значений, либо эмоционально-стилистической окраской, либо обоими этими

признаками одновременно [Готовцева, 2014, с. 504]. Используемые П.А. Ойунским в повести «Кудангса Великий» фразеологические синонимы мы условно разделили на два типа: равнозначные и идеографические.

Рассмотрим примеры употребления автором равнозначных фразеологических синонимов. *Оо, дьэ, аан алдьархай эбит! Дьэ, иин илдьиркэй эбит! Хаарыан сылгыларбыт! Алаас аайы... умса түһэн эрэллэр...* [Ойунский, 1958, с. 72] / О, беда! О, горе! Бедные лошади! Лучшие из пасущихся в аласах красавцы-жеребцы, отборные из пасущихся в долинах жеребцы гибнут... Во втором предложении синоним-повтор *иин илдьиркэй* несет свою функциональную нагрузку и дополняет использованный в первом предложении ФЕ *аан алдьархай*, таким образом способствует разнообразию номинации эмоционального состояния – горя, страдания, которое испытывает народ вследствие страшной беды.

Дьэ таһыгар чолбону көрсө тахсар буолаайабыт... Оччоҕо ... сылдыбыт сырыбыт табыллыа суоҕа, сииккэ сиэлиэхпит, хаарга хаамыхпыт [Ойунский, 1958, с. 52] / Не вздумайте выйти во двор, дабы посмотреть на звезду Чолбон... Тогда ... не исполнятся помыслы, неудачным будет путешествие, все пойдет прахом. Автор с помощью равнозначных синонимических повторов *сииккэ сиэлэ, хаарга хаамта* (букв. он бегал по росе, ходил по снегу) [ЯРФС, 2002, с. 110] добивается разнообразия в описании действия ‘затратив большие усилия, не добиться ничего, ходить впустую’, усиливая его интенсивность, создавая особую ритмичность.

Улуу Кудангса Сорук Боллур уола... ойуун иннигэр кэлэн дьэргэс гына түһээт: «Улуу тойоммут, аҕа баһылыкпыт Улуу Кудангса ыңгыртарар, көрөн баран чыпчылыыах иннинэ, этэн баран эжирийиэх иннинэ аҕала тарт диэбитэ...» [Ойунский, 1958, с. 60] / Порученец Улуу Кудангсы Сорук Боллур ... подскочил к шаману и сказал: «Великий тойон-господин, глава наш Кудангса Великий позвал тебя, велел привести в мгновение ока...» В этом отрывке текста фразеологизмы *көрөн баран чыпчылыыах иннинэ* (букв. прежде чем увидя, моргнешь) и *этэн баран эжирийиэх иннинэ* (букв. прежде чем сказав, вздохнешь) со значением ‘в мгновение ока’, являясь равнозначными синонимами,

выражают интенсивность признака действия, обозначают степень проявления действия – ментальность, мгновенность.

Характерный признак идеографических синонимов обнаруживается в их семантических расхождениях, проявляемых в оттенках значения. Так, отличаясь друг от друга оттенками значения, идеографические синонимы вносят какую-нибудь новую, дополнительную информацию в раскрытие выражаемого понятия.

Выяснилось, что чаще всего в анализируемом тексте употребляются фразеологизмы, передающие такое эмоциональное состояние персонажей, как страх, ужас. Мы насчитали 27 ФЕ, обозначающих данное состояние. Рассмотрим некоторые из них. Так, общее значение ‘кто-л. испытывает сильный страх, ужас’ передается двумя фразеологизмами эмоционального состояния *куйахата күүрдэ* ‘у него спина прогибается’ (букв. кожа головы его напряглась), *этэ саласта* ‘мурашки побежали по спине’ (букв. тело его чувствует нервную дрожь): [*Мань көрөн баран, Чачыгыр Таас ойуун, төһө да ааттаах, төһө да улуу ойуун буолбутун иһин, куттанан-куойан, этэ саласта, куйахата күүрдэ...*] [Ойунский, 1958, с. 51] / Увидев его таким, Чачыгыр Таас, невзирая на славу свою, именитость великого шамана, ужаснулся-испугался так, что мурашки побежали по телу, волосы зашевелились на голове... Каждый из фразеологизмов, отличаясь между собой градацией, в различной степени характеризует эмоциональное состояние шамана Чачыгыр Тааса, уточняя, дополняя интенсивность его проявления.

Выше мы говорили, что основанием для синонимов служат разные образы. Так, общее значение ‘бить, проучить кого-л.’ передается синонимической парой фразеологизмов с различными образами: *Сылтах була-була, энин араас буолбуккун, хата, ноһуорабын көннөрөөйөмүй, тараах изэннэйэмий!* [Ойунский, 1958, с. 19] / Я покажу, как ломаться, искать повод, я тебя выправлю, располосую спину – враз шелковым станешь! *Ноһуоратын көннөр* ‘давать выволочку кому-л.’ (букв. распрямлять его волосы) и *тараах изэннэ* ‘жестоко, беспощадно обращаться с кем-л.’ (букв. [его] сделать с полосатой спиной, исполосовать) выступают не только в качестве интенсификаторов дей-

ствия ‘бить, проучить кого-л.’, но и служат для конкретизации оттенков значения. Второй фразеологизм дополняет, привносит новый, по сравнению с первым, смысловой оттенок – усиливает и уточняет действие.

Таким образом, мы считаем, что мастерство П.А. Ойунского проявилось в умелом использовании таких возможностей лексических средств выразительности, как вариантность и синонимия. Их употребление придает тексту повести «Кудангса Великий» особую выразительность, экспрессивность. В перспективе следует рассматривать произведения П.А. Ойунского в аспекте выявления типов авторского употребления идиом.

Литература

Афанасьева Е.Н. Функционирование парных слов в повести П. Ойунского «Улуу Кудангса» // Казанская наука. – 2011. – №8. – С. 154–158.

Баранов А.Н., Добровольский Д.О. Аспекты теории фразеологии. – М.: Знак, 2008. – 656 с.

Большой толковый словарь якутского языка (БТСЯЯ) / под общ. ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2015. – Т. XII. – 598 с.

Готовцева Л.М. Фразеологические синонимы в повести П.А. Ойунского «Кудангса Великий» // Гуманитарные и социальные науки: Актуальные проблемы современной лингвистики. – Ростов н / Д. – 2014. – № 2. – С. 504–508.

Готовцева Л.М. Фразеологические единицы в повести Эрилик Эристина «Кэриэс туолуута» (Исполнение желания) // Международный научно-исследовательский журнал. – 2018. – № 6–2 (72). – С. 99–102.

Жуков В.П. Семантика фразеологических оборотов. – М.: Просвещение, 1978. – 160 с.

Мокиенко В.М. Славянская фразеология. – М.: Высшая школа, 1989. – 287 с.

Назарян А.Г. Фразеология современного французского языка. – М.: Высшая школа, 1987. – 288 с.

Нюргун Боотур Стремительный: Якутский героический эпос-олонхо / пер. с якут. В.В. Державина; 2-е изд. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1983. – 432 с.

Ойунский П.А. Сочинения в 7 томах. – Якутск: Якутское книжное изд-во, 1958. – Т. 2. – 210 с.

Ойунский П.А. Кудангса Великий / пер. с якут. А.А. Борисовой. – Якутск: Бичик, 2002. – С. 50–94.

Ойуунускай П.А. Дьулуруйар Нюргун Боотур. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2003. – 544 с.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: 3-е изд. – СПб.: Наука, 2008. – Т. I; III. – 3857 с.

Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Истоки. Становление норм. – Новосибирск: Наука, 1986. – 262 с.

Слепцов П.А. Ступени и проблемы якутского языкознания: сб. науч. ст. – Якутск: ИГиИПМНС СО РАН, 2008. – 544 с.

Толковый словарь якутского языка (ТСЯЯ) / под общ. ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – Т. III. – 844 с.

Филиппов Г.Г. П.А. Ойуунускай фольклортан ситимнээх образтара // Чолбон. – 1999. – № 1. – С. 66–71.

Чепасова А.М. Понятия о динамических и диалектических процессах в языке // Диалектические процессы во фразеологии. – Челябинск: ЧГПИ, 1993. – 173 с.

Якутско-русский фразеологический словарь (ЯРФС) / сост. А.Г. Нелунов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002. – Т. 2. – 418 с.

L.M. Gotovtseva

Variation and Synonymy of Phraseological Units of the Yakut Language (Based on P.A. Oyunsky's Story "the Great Kudangsa")

The article examines on the example of the phraseology of the epic work "the Great Kudangsa" ("Uluu Kudansa") of P.A. Oyunsky, one of the founders of Yakut literature, who stood at the origins of formation of the Yakut literary language. In the article shows the lexical means of expressiveness as variant forms of the use of phraseological units (PU) and phraseological synonyms and held their typology. The author also pays attention to the identification of stylistic functions of phraseological units. It is noted that P.A. Oyunsky not so widely uses variant forms of PU. This fact is explained by the author of the article extra-linguistic factors. At the same time, phraseological units with formal and lexical variants were found in the text. The use of some lexical variants by P.A. Oyunsky is associated with the favorite means in folklore-alliteration, while other lexical variants carry their functional load and bring an additional shade to the connotations of the literary version of phraseology. It turned out that the writer, using the techniques of epic depiction in the story "Kudangsa the Great", often refers to synonymous repetitions that enhance the expressiveness of the statement and give it a special rhythm. These phraseological synonyms, differing in gradation, to varying degrees characterize the emotional state of the characters of the story, increasing its intensity; Express the intensity of the sign of action, indicating the degree of manifestation of action. Phraseological synonyms are also used by the writer to concretize the shades of meaning of actions.

Keywords: Yakut language, phraseology, phraseological unit, language and style of the writer, variant, synonymy, types of variant, types of synonymy, function

Иванова И.Б.

DOI: 10.25693/SVGV.2019.04.29.11

УДК 811.512.157'367.63

Система нумеративов в якутском языке (функционально-семантический аспект)

В данной статье предпринимается попытка систематизировать специальные слова, представленные в языкознании как нумеративные, или счетные слова, для того, чтобы собрать полный арсенал лексических средств выражения функционально-семантической категории количественности в якутском языке. Актуальностью дан-

ной темы является неопределенное состояние самого термина «нумератив», смысл и отличия терминов «счетное слово», «нумеративное слово», «мезуратив», «кванторное слово», «классификатор». Система нумеративных имен якутского языка была разделена на следующие функционально-семантические группы: 1) счетные слова для счета дискретных предметов, в том числе живых существ; 2) счетные слова для измерения объема и веса сыпучих и жидких продуктов, веществ; 3) счетные слова, используемые при счете мелких дискретных предметов. Целью исследования является попытка проследить пути развития семантики имени существительного, превращения его в нумератив, т.е. образование нумеративных слов путем расширения значений самостоятельных слов и переноса данных значений для обозначения количества исчисляемых предметов, меры и величины. Также уделяется внимание функционально-семантическим особенностям нумеративных, или счетных слов, которые в большей степени используются при измерении веса и объема жидкости, сыпучих продуктов.

Ключевые слова: количественность, функционально-семантическая категория, лексические средства выражения, нумеративное, или счетное слово

В якутском языке до настоящего времени лексическая система нумеративных слов не была предметом специального исследования; работ, посвященных проблеме нумеративов, классификаторов, счетных слов нет, кроме статьи Н.С. Поповой. В ней приводятся разные типы наименований мер длины, возникшие в результате сравнения и не утратившие свое первичное значение, также наименования, отошедшие от своего первичного значения, антропометрического происхождения, наименования, заимствованные из других языков [Попова, 1980].

Состав и функционально-семантические особенности данного пласта лексики являются довольно интересным объектом для исследования в функционально-семантическом аспекте.

Счётное, или нумеративное слово – это лексема, поясняющая существительное при счёте количества или измерении размера, веса, объема целого, большого предмета, также сыпучих веществ, продуктов. Нумеративы не имеют никакого отношения к именам числительным, но в то же время выражают количественное понятие. Они могут обозначать счетную группу, к которой принадлежит конкретный исчисляемый предмет, поэтому их иногда называют классификаторами. К ним относятся слова, обозначающие ту счетную группу, к которой принадлежит исчисляемый предмет: *бас* «голова» – классификатор для подсчета скота, счетное слово для обозначения слоев, рядов, повторяемости чего-либо, счетное слово для обозначения куска, ломтя и др.

Имена нумераторы, счетные слова или классификаторы относятся к понятию «нумератив»

«нумеративное слово», «нумеральное слово» и т.п.), но в последнее время иногда встречается термин «мезуратив» от латинского слова *mensura* – «измерение», «мера», «величина» [Лебединская, 2014], объясняется это тем, что нумератив обозначает номер, число, а мезуратив имеет более широкое понятие, к нему относятся слова, имеющие количественное значение, а не только числовое [Баситова, 2013]. Мезуратив служит для количественной характеристики какого-либо однородного делимого понятия, отдельные части которого имеют свойства целого и поддающегося измерению, т.е. наименования или термины единиц меры, длины, веса, площади, объема, температуры, скорости, времени, глубины, денежных единиц, возраста. В отличие от нумеративных, или счетных слов, которые используются при подсчете поштучных предметов, мезуративы можно назвать народными терминами измерения или лексемами из народной метрологии [Лебединская, 2016, с. 15]. В синтаксических конструкциях мезуративы стоят между числительным и существительным, как и нумеративные слова. Но есть исключения, например, перед народным мезуративом *холо* стоит не числительное, а определительное существительное, которое выступает в роли определяющего числительного.

Имена, которые в исходном своем значении называют конкретные предметы, но в составе именной конструкции, сочетаясь с другим именем, претерпевают сдвиг значения, называют *количественными квантификаторами*, или *кванторными словами* с количественными значениями [Рахилина, Ли, 2005, с. 13]. Сдвиг зна-

чения заключается в том, что имя переходит в класс реляционных имен, оно уже не обозначает предмет, а выражает количество объекта.

Если отдельно рассмотреть вопрос возникновения нумеративных слов, точнее, переход самостоятельных слов в разряд нумеративных, видно, что раскрываются дополнительные значения этих лексем, они не теряют свое первоначальное лексическое значение, а приобретают дополнительное значение из-за того, что, не называя отдельный предмет, называют счетную категорию, к которой относится объект исчисления.

При переходе самостоятельных слов в разряд нумеративов большую роль играет перенос значений слов на основе метафоризации, метонимии, синекдохи. Нумеративные слова, возникшие способом метафоризации, основаны на внешнем сходстве предметов. В толковых словарях вторичные значения имен в качестве нумеративов обозначаются как слово с коннотативным компонентом, т.е. со стилистической, эмоционально-оценочной и другими окрасками [Нигматзянова, 2015]. К таким примерам можно отнести нумеративы разговорного стиля: *кир-пииччэ чэй* 'брекетированный чай', *хааппыла уу* 'капля воды' и др.

Имена для счета денег в данной статье не были взяты в качестве объекта исследования в связи с тем, что большинство данной группы является заимствованным из русского языка, что свидетельствует о возникновении денег на якутской земле. Система счетных имен якутского языка была разделена на следующие функционально-семантические группы: 1) счетные слова для счета дискретных предметов, в том числе живых существ; 2) счетные слова для измерения объема и веса сыпучих и жидких продуктов; 3) счетные слова, использующиеся при счете мелких дискретных предметов.

В лингвистике счетные слова для счета дискретных предметов, в том числе живых существ представлены как специальные синтаксические лексемы, употребляемые при существительных в составе количественной конструкции. В разговорной речи, диалоге счётное слово позволяет опустить существительное, так как счётные слова применяются к конкретным существительным. Сюда можно отнести слова, используемые для счета дискретных предметов: *бас*,

төбө 'голова', *устуука* 'штука', *баара* 'пара', *айах* 'рот; иждивенец' и др.

В Большом толковом словаре якутского языка из лексем *бас*, *төбө* 'голова' как счетное слово зафиксировано только *төбө* – 'Единица счета скота, голова'. 781 *кулуну ылар былааннаабын 1020 кулуну ылан, 289 төбөнөн аһарда* [БТСЯЯ, 2013, с. 517]. 'Вместо 781, вывел 1020 жеребят, тем самым перевыполнил план на 289 голов'. А *бас* в лексикографических источниках как счетное слово не зафиксировано, оно имеет значения: 'голова (человека, животного)', 'верхняя или передняя часть чего-либо', 'удаленная часть или конец чего-либо', 'верховье, исток, устье чего-либо', 'руководитель, глава', 'раздел книги, глава' [БТСЯЯ 2005, с. 229–230]. Но в разговорной речи для счета домашнего скота нередко используется слово *бас*. Например: *Быйыл алта бастаахпын* 'В этом году у меня шесть голов'.

То же самое можно сказать о лексеме *айах* 'рот; иждивенец'. В разговорной речи говорят: *Соботох бэйэм алта айабы аһатабын* 'Один кормлю шесть ртов (иждивенцев); один кормилец я дома'.

Слова *устуука* 'штука' и *баара* 'пара' являются специальными счетными словами, калькированными из русского языка для счета отдельных предметов.

Таким образом, выходит, что в якутском языке нумеративы, использующиеся для счета дискретных предметов, представлены наименованиями разговорного стиля со вторичным коннотативным значением количественности.

Для измерения объема и веса продуктов и жидкости якуты используют лексемы, связанные с бытовой деятельностью человека [Иванова, 2016]. В обиход идут любые слова, в какой-то степени обозначающие объем и вес продуктов. Если проследить развитие лексических значений данных слов, то можно разделить их на следующие группы: слова с исконным значением меры, количественности и слова со вторичным значением количественности.

Исконным значением количественности обладает нумератив *кымаах* 'щепотка, щепоть (как мера чего-либо сыпучего)', который до сих пор в быту применяется в значении «очень малое количество чего-либо сыпучего, взятое сложенными вместе тремя пальцами». Этимология

названия связана со словом «щипать». *Кымаах да бурдук суох* 'Даже щепотки муки нет'.

Аналогичным значением ничтожно маленького количества обладает отглагольное имя *ытырым* 'кусочек, который можно взять в рот, откушенный кусочек; что-либо в незначительном количестве'. *Ытырым да килиэби бэрсибэтилэр*. Не угостили даже кусочком хлеба'.

В речи часто используются исконные нумеративы, заимствованные из русского языка: *мэстэкээн* 'берестяной сосуд вместимостью в один килограмм', *мэхэмээн* 'мера веса примерно в один килограмм; русск. безмен'.

Развитие лексического значения слова, а именно переход обычного имени существительного в разряд нумеративов особенно наблюдается среди названий сосудов, емкостей, частей тела человека и т.д. Выражение количества, объема предмета через наименование посуды или части тела при образовании нумеративных слов является с древних времен распространенной практикой. Но не отрицаем, что есть слова со значением количественности, например, *таммах*, *хааппыла* 'капля, сосулька', обозначающие самое маленькое количество жидкости. [Чокуурап:] *Билээгэм тэһэ ытыллыбыт, биир да хааппыла уу хаалбатах*. И. Гоголев [БТСЯЯ, 2013, с. 121] [Чокуров] Оказывается, флягу прострелили, ни капли воды не осталось'.

Термин *мээрэй* обозначает 'берестяная посуда емкостью примерно в один килограмм; русск. мера'. Данное название возникло в результате метонимического переноса значения слова: от названия функции к названию сосуда. *Түөрт лэппиэскэни, биэс кырбас эти, биир мээрэй арыыны сүгэн-көтөбөн быраата* *Өлөксөйдүүн Микиитэ барар буолла* (АА СК 1952, с. 148) / 'Было решено, что Микитэ и брат Алексей возьмут на дорогу четыре лепешки, пять кусков мяса, один брусок масла' [Иванова, 2016, с. 83].

В качестве нумеративов довольно часто используются слова *кружочки*, *кусочки* и т.д., обозначающие части и доли предмета. Наименования с данным лексическим значением функционируют в речи для счета чего-либо целого: *Биэс быһыы килиэби сиэтим* 'Съела пять кусков хлеба'.

Для выражения количественной характеристики сыпучих продуктов или жидкости используются антропометрические наименования

частей тела человека, способные вмещать сыпучие или жидкие вещества, такие, как *ытыс* 'ладонь; горсть' (ср. тув. *адыш* 'ладонь'). В Историко-этимологическом словаре современного русского языка указывается метрологическое значение слова *ытыс*: 1) «небольшое количество, помещающееся в ладони со сжатыми пальцами»; 2) «ладонь и пальцы руки, сложенные так, чтобы можно было ими что-либо зачерпнуть, взять» [Черных, 1999, с. 207]. В Большом толковом словаре тоже видим количественное значение этого слова: 'ладонь, лапа; мера, количество чего-л. сыпучего, помещающегося в ладонь; горсть // Мера, размер чего-л. с ладонь'. *Бурдуккутун кэмчилээн, биир эрэ ытыһы кутаарын*. И. Гоголев 'Не сыпьте много муки, одной горсти хватит'. Лексема *ытыс* в количественном отношении используется не только как нумератив, но и как мезуратив, как единица измерения высоты, глубины, толщины, ширины: *Дьахтар кизгээл соно кыһыл сукуна, тулата ытыс кэтиттээх буобура кытыылаах*. 'Нарядное пальто на выход из красного сукна, подол пальто обшит мехом из бобра шириной в ладонь' [БТСЯЯ, 2017, с. 566; 570].

Лексема *сабар* 'пригоршня; количество вмещающегося в пригоршню' обладает синонимичным значением со словом *ытыс*. Ср. н.-монг. *сабар* 'когти (у зверей и птиц)', калм. *савр* 'когти, лапа'.

Самую большую лексическую группу нумеративов, произошедших в результате лексического развития значения, составляют многочисленные названия посуды, используемые в бытовой жизни для измерения веса жидкости и сыпучих: *обурбах* 'берестяной сосуд с деревянным ободом', *олгуй* 'большой сосуд для варки, котел', *чааскы* 'чашка; как единица измерения питья' и др. Например: *биир бытыылка үүт* 'бутылка молока', *биир чааскы чэй* 'чашка чая' и т.п. — *Сөдүөччүйээ, эйиэхэ биир иһит испиир баар үһү* [Мординов, 1952, с. 17] — Фекла, говорят, у вас один литр (посуда) спирта'. *Чааскы ууну иһэрдибэтилэр* 'Даже воду не дали; чашкой воды не напоили'. Практически любое название емкости или вместилища может служить мерным объектом для измерения того или иного продукта.

Отметим, что названия емкостей в случае, когда речь идет об одной единице посуды, в качестве нумеративов используются с аффиксом

обладания -лаах: *ыабаастаах отон* ‘ведерко ягод’, *биздэрэлээх уу* ‘ведро воды’ и т.д.

Нумератив *кирпииччэ*, заимствованный из русского слова ‘кирпич’, используется в обозначении определенной порции чая ‘чай, спрессованный в виде прямоугольной плитки; брекети-рованный чай’: *Ыалым эмээхсин икки кирпииччэ чэй атыыласта* ‘Соседка бабушка купила два брекетированных чая’.

Отглагольные имена действия *кутуу*, *угуу*, *ууруу* и т.д. со значением способа действия образованы от переходных глаголов физического воздействия на объект; в результате конкретизации их лексического значения появились нумеративы. Лексема *кутуу* используется в нескольких случаях: 1) ‘порция чая для одной заварки’. 3-4 *кутуу* чэй бэриһиннэрдим; 2) ‘горсть как единица меры (напр., зерна при помоле на жерновах)’; 3) переносное значение ‘плата за нанесенный материальный или моральный урон’. *Саат кутуута* ‘Компенсация за урон, ущерб’ [БТСЯЯ, 2015, с. 381]. Имя *ууруу* от глагола *уур* ‘положить’ функционирует в речи в основном как адъектив: *ууруу харчы* ‘вклад; отложенные деньги’ или как имя действия *ууруу* ‘вложение’, а с названиями сыпучих предметов (*табах* ‘табак’, *саахар* ‘сахар’) может использоваться как нумератив в значении ‘объем табака на разовую забивку в курительную трубку’: *Хата биир ууруу табахтаах эбиппин* ‘Оказывается, есть у меня табак на разовую забивку’. Имена от глаголов физиологического характера *омурдуу* ‘глоток’, *ыйыстыы* ‘кусочек, проглоченный за раз’, *ытырыы* ‘кусочек, откушенный за раз’, *убуу* ‘кусочек, взятый в рот за раз’, *оборуу* ‘жидкость или воздух, всосанные за раз’ в сочетании с соответствующими существительными тоже могут служить как нумератив.

Итак, в качестве нумеративов для измерения объема и веса жидких и сыпучих продуктов используются имена существительные с первичным или вторичным значением количественности, также отглагольные имена действия, обозначающие способ действия.

В якутской лексике также существуют счетные слова, использующиеся при счете мелких дискретных предметов. В категорию мелких дискретных предметов входят предметы животного происхождения, такие, как насекомые, бактерии, а также части тела животного существа:

волосы, предметы растительного происхождения (травы, цветы, ветки, палки и др.), бытовые предметы (спички, мусор, остатки пищи, крошки и др.) Для счета подобных предметов используются нумеративы, которые называют кучку, копилку, сборище, собранные разными способами.

В якутском языке много терминов сельского хозяйства, соответственно, много названий копы или стога сена: *лэкээ*, *бугул*, *боскуйа*, *ыйаалба*, *кэбиһиһлээх* (*кээһиһлээх*) *от* и др., которые широко используются в качестве нумеративов, т.е. для выражения количества или объема сена. Отличие данных нумеративов в том, что они относятся только к определенному предмету, поэтому используются без определяемого существительного, как самостоятельное существительное: *Ынах сүүс бугулдунан кыстыыр* ‘Корова за зиму съедает сто копен’, *Бүгүн сүүрбэ лэкээни тэлэппиттэр* ‘Сегодня поставили двадцать маленьких копен’. Нумератив *боскуйа* обозначает ‘стог сена по старой системе измерения: менее 6 саженой в окружности’.

Для подсчета трав, палочек, мелких предметов, счет которых ведется долго и нудно, в якутском языке используются нумеративы с лексическими значениями ‘букет, связка’: *дьөрбө* ‘связка, пучок, букет чего-л. (напр., травы, цветов’, *удьурба* ‘связка однородных предметов, пук, пучок (напр., лучинок)’, *сүүмэх* ‘пучок (напр., волос) и отглагольное имя *баайыы* ‘старая мера, размер чего-л. (напр. листового табака)’. *Биир удьурба тымтык* ‘Одна связка лучинок’. *Обонньор биир баайыы табаба баранан ээр.* ‘У старика заканчивается связка табака’.

Для измерения большого объема заготовленного сена или других сыпучих, мелких веществ (песок, земля, опилки и т.д.) используется название *сыарба* ‘один воз саней чего-л. (напр., сена, дров)’. *Сыарба от* ‘воз сена как мера’. В наше время в ход пошли названия других транспортных средств, таких, как трактор, машина и т.д.: *Икки КамАЗ кумах тиэйтэрдит* ‘Привезли два КамАЗа песка’.

Также в якутском языке встречаются нумеративы, которые являются результатом двойного переноса лексического значения. Обычное имя, обозначающее предмет, после перехода в класс реляционных имен может использоваться квантификатором объема / веса, а затем и площади.

Нумератив *угаайы* 'воз сена из 2–3 копен; народная мера определенного объема сена' переходит в нумератив измерения площади земли *угаайы сир* 'сверхнадельная земля, которой пользовались богачи и родоначальники, перешедшая им от отсутствовавших долгое время в своём наслеге людей или бедняков, не могущих платить подати и повинности'. *Биэс угаайылаахпын* 'У меня пять сверхнадельных участков земли'.

К нумеративам площади земли относится существительное *күрүө* 'изгородь, загон' (*п.-монг. күрийэ* 'забор, ограда') в значении 'надельный пай покосных угодий, который давал в среднем триста-четыре якутских копен, или приблизительно девятьсот-тысяча двести пудов сена'. *Бу хочо, уон алта күрүөлээх сир бүтүннүүтэ Никифоров кинээс өлбүгэтэ*. М. Дюбордуурап. 'Эта долина в шестнадцать надельных участков является частной собственностью князя Никифорова'. *Күрүө* как маркер количественности имеет несколько видов: *тыын күрүө* 'очень маленький сенокосный участок с низкой урожайностью, отводимый вдовам и беднякам', *укаас күрүө* 'сенокосный участок, который отводился старостам и другим выборным должностным лицам за службу', *хары күрүө* 'сверхнадельный сенокосный участок, которым пользовались богачи и родоначальники' [БТСЯЯ, 2009, с. 94–95].

Таким образом, система нумеративов в якутском языке была рассмотрена на примере следующих функционально-семантических групп: счет дискретных предметов, счет мелких дискретных предметов, измерение объема и веса жидкости и сыпучих продуктов. Данный пласт лексики якутского языка отличается от самостоятельных имен существительных тем, что используется при счете предметов, не относится к числительным, но обозначает количественное понятие, тем самым является частью функционально-семантической категории количественности. Каждая группа слов предназначена для счета определенных предметов, в связи с чем может использоваться не только с опереждаемым предметом, но и без него, самостоятельно. Нумеративы, использующиеся при выражении количественности дискретных предметов, представлены в виде наименований разговорного стиля, у которых количественное значение явля-

ется вторичным, т.е. произошедшим в результате лексического развития основного значения. Среди нумеративов веса и объема жидких и сыпучих продуктов преобладают многочисленные названия сосудов, вместилищ, также наименования с лексическим значением части и доли предмета. А для счета мелких предметов используются наименования с лексическим значением их сборищ, скоплений. Двойной сдвиг лексического значения был зафиксирован среди нумеративов объема и площади чего-либо.

Литература

- Мординов Н.Е.-Амма Аччыгыйа. Сааскы кэм. – Якутской: Кинигэ издательствота, 1952. – 312 с.
- Баситова А.Н. К вопросу о природе мезуратива и нумеративного слова (на материале фразеологизмов русского и уйгурского языков). URL: <http://socio.sphera.com/publication/conference/2013/177> (дата обращения 3.10.2019).
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – Т. II: Буква Б. – 912 с.
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2009. – Т. VI: Буквы Л-Н. – 519 с.
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2013. – Т. X: Буква Т. – 575 с.
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2015. – Т. XII: Буквы У-Ү. – 598 с.
- Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2017. – Т. XIV: (Буквы Ч и Ы). – 592 с.
- Иванова И.Б. Языковые средства выражения меры объема и веса в якутском языке // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – №4 (17). – С. 80–85.
- Лебединская В.Г. История русской метрологической терминологии: дис. ... д. филол. наук. – М., 2014. – 475 с.
- Нигматзянова Ю.В. Имена существительные с вторичным метафорическим значением количественности в аспекте их коннотации (на материале русского и английского языков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. – №2 (44): в 2-х ч. – Ч. II. – С. 146–148.
- Попова Н.С. Некоторые наименования мер длины антропометрического происхождения в якутском языке // Актуальные вопросы якутской лексикологии и лексикографии: сб. науч. тр. – Якутск: Як. филиал

СО АН СССР, 1980. – С. 123–144.

Рахилина Е.В., Ли Су Хен. Количественные квантификаторы в русском и корейском: моря и капли // Квантификативный аспект языка / под ред. Н.Д. Арутюновой. – М.: Индрик, 2005. – С. 425–439.

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. – М.: Русский язык, 1999. – Т. I. – 624 с.

I.B. Ivanova

The Word Numbering in the Yakut Language (Functional and Semantic Aspect)

This article attempts to systematize special words presented in linguistics as numbering or counting words in order to collect a full arsenal of lexical means of expressing the functional and semantic category of quantification in the Yakut language. The relevance of this topic is the uncertain state of the term “numeration”, the meaning and differences of the terms “counting word”, “numeration word”, “mesurative”, “quantifier word”, “classifier”. The system of numbering names of the Yakut language was divided into the following functional and semantic groups: 1) counting words for counting discrete objects, including living beings; 2) counting words for measuring the volume and weight of bulk and liquid products, substances; 3) counting words used in the counting of small discrete objects. The aim of the study is to try to trace the ways of development of the semantics of the noun, its transformation into a numeral, i.e. the formation of numeral words by expanding the meanings of independent words and transferring these values to indicate the number of calculated objects, measures and quantities. Attention is also paid to the functional and semantic features of numbering, or counting words, which are more used in measuring the weight and volume of liquid, bulk products.

Keywords: quantification, functional and semantic category, lexical means of expression, numerative or countable word

К.Н. Стручков

DOI: 10.25693/SVGV.2019.04.29.12

УДК 811.512.212'27

Функционирование якутских заимствований в языке эвенков (социолингвистический аспект)

Почти все эвенки в тот или иной период были связаны с якутами. Связи упрочились со времени переселения якутов на Ленско-Алданское плоскогорье. Формирование многочисленных тунгусских диалектов и говоров есть результат взаимодействия древних тунгусов с иноязычными племенами Сибири.

Цель настоящей статьи – определение степени освоения якутских лексических заимствований в эвенкийском языке на материале текстов различных групп восточных эвенков.

Предметом настоящего исследования являются лексические заимствования эвенками из якутского языка на разных этапах их развития. Актуальность темы подчеркивается тем, что они отражают непосредственное взаимодействие и взаимовлияние эвенкийского и якутского языков.

Релевантные признаки освоенных заимствований из якутского языка у эвенков четко прослеживаются в фольклорных текстах и образцах речи эвенков, они вошли в эвенкийско-русские словари, семантически правильно освоены; многозначные слова могут иметь не более двух значений; изменение семантики незначительной части имен существительных сводится или к сужению смысла слова, или к появлению дополнительного значения слова, что приводит к некоторому расширению семантики, или к смещению значения слова.

Время заимствования иноязычного слова не является решающим для процесса освоения его и в речи, и в языке. Но анализ судьбы многих иноязычных заимствований, по мнению лингвистов, позволяет сделать вывод, что слово должно просуществовать в речи и в языке не менее ста лет, чтобы рядовые носители языка перестали ощущать его иноязычность.

Ключевые слова: эвенкийский язык, якутский язык, лексические заимствования, языковые контакты, когнитивная лингвистика, язык, речь, фольклор, социолингвистический аспект

Не вызывает сомнения тот факт, что «взаимодействие языков само по себе образует новый слой культуры с новыми особенностями и новыми возможностями, со своими специфическими функциями и своей телеологией» [Топоров, 1997].

В контексте современного когнитивного подхода проблема интерпретации заимствований привлекла внимание исследователей.

Говоры восточного наречия эвенкийского языка отражают формирование данной группы эвенков. Г.М. Василевич отмечает, что в лексике алданско-учурских говоров можно проследить остатки языка-субстрата, выявить некоторые черты, характерные для говоров потомков ангарских тунгусов [1958]. А.В. Романовой и А.Н. Мыреевой впервые были собраны, изучены и систематизированы материалы говоров аяно-майских эвенков [1964]. Результаты исследования показали, что эти говоры представляют большой интерес и для проблемы взаимодействия родственных языков – эвенкийского и эвенского.

Материалом для статьи послужили фольклорные тексты и образцы речи, собранные у восточных эвенков А.В. Романовой, А.Н. Мыреевой, [1964], Н.Я. Булатовой [1987], Г.И. Варламовой и Т.Е. Андреевой [2009, 2010].

А.В. Романова и А.Н. Мыреева в советский период тунгусоведения изучали говоры эвенков Якутии – токкинский, томмотский, учурский, алданско-учурские и нелькано-аянские. Результаты исследования были изложены в нескольких выпусках диалектологических материалов. Их коллективная работа «Очерки учурского, майского и тоттинского говоров» [1964] отличается от других. Г.М. Василевич в предисловии к ней пишет, что эти говоры обладают «обширным материалом и более глубоко разработанными разделами словообразования» и представляют большой интерес для проблемы взаимодействия двух родственных языков, на-

ходящихся на стыке, – эвенского и эвенкийского. В связи с этим Г.М. Василевич отмечает необходимость дальнейшего изучения эвенских говоров (по рекам Уля, Арка и Охотск) [Там же, с. 3–5]. А.В. Романова пишет, что в звуковом строе изучаемых говоров отражается влияние фонетики как якутского, так и эвенкийского языков. Так, аймские эвенки, говорящие на майском говоре, в начале некоторых слов употребляют фонему *ч* вместо фонемы *л*, что характерно для якутского языка: *чэрүн* (вм. *лэрүн железо*); *чахамна* (вм. *рахамна листовенничная молодая поросль в тайге*) [Там же, с. 75–85].

В говоре тоттинских эвенков А.В. Романова отмечает ряд заимствований из эвенкийского языка и влияние эвенкийской фонетики. Приведем пример: фонема *м* вместо общеэвенкийской *в* – *мэрэн* (вм. *вэрэн он убил*), *маугай* (вм. *ваугай яловая важенка*), что характерно для эвенкийского языка [Там же, с. 84].

В области лексики в этих говорах имеется много якутских заимствований, в основном группы названий предметов быта, жилищ, построек, домашних животных (кроме оленя и собаки).

Образец текста тоттинских эвенков:

Би аминмү Эдян, энинмү Мэкэҕи. Аминмү энинмэн д'үр д'ан анганүдүн гачан. Энүнмү амүнин тыкиндэлэн бихин, ламā иланд'алкан бдан бид'эн. Н'уҕор Карамзин уха гэрбүн – Морчохин / (Мой) отец – Эдян, а (моя) мать – Мэкэҕи. Отец (мой) взял в жены (мою) мать двадцатилетней. Отец (моей) матери жив до сих пор, (хотя) ему наступил сто тридцатый год. У Егора Карамзина плохое имя – Морчохин (букв. *горбун*).

Образец текста учурских эвенков:

Үмнэ дэгү дурукин мулракин бчā. Тар мулракла карāки арай эчин эмэрэ, тадук дурук мулракла эмэчэл. Мулрак амардукин, бучугурас д'улāвү мучүдьяракин, карāки, нунанман ичэксэ, үлгүмүчэ: «экунма мулракчарас?» гунчэ / Од-

нажды состоялось собрание всех птиц. Собрались все птицы, не пришел только один черный рябчик. После собрания рябчик возвращался домой, черный рябчик увидел его, спросил: «О чем вы говорили на собрании?».

А.Н. Мыреева констатирует, что якутские заимствования широко бытовали в речевой практике эвенков, даже вытеснив значительное количество собственно-эвенкийских слов. Например, *түннүк* (< як. түннүк) – *окно*, *охок* (< як. оһох) – *печь*, *итик* (< як. ытык) – *мутовка*, *маны* (< як. мааны) – *нарядный, почетный*, *чочу* (< як. чочу) – *точило*, *тү* (< як. туу) – *морда*, *верша*, *бетэс* (< як. биэтэс) – *подкладка*, *бурүк* (< як. бурулуй) – *водоворот, течь*, *описывая круги*, *күкур* (< як. кутур) – *скупость, скряжничество* и т.д.

Очень редко встречаются якутские заимствования в названиях явлений природы, животных, охоты, растений. Автор нашла только два заимствованных якутских названия животных: *кырса песец* и *ахиңас медвежонок*.

В Амурской области эвенки компактно проживают в трех северных районах – Тындинском, Зейском и Селемджинском. Их говоры отличаются от литературного эвенкийского языка и имеют различия между собой [Булатова, 1987, с. 73–75].

Н.Я. Булатова отмечает также значительное влияние якутского языка на язык селемджинских и джелтулакских эвенков. Разносторонние формы контактов оставили отпечаток на языках эвенков и якутов.

В лексике эвенкийских говоров встречаются заимствованные названия животных, некоторые родственные термины, предметы быта и др.: *инак* – *корова* (< як. ынах – *корова*), *огус* – *бык* (< як. оҕус – *бык*), *кутуйак* – *мышь* (< як. кутуйах – *мышь*), *бучугурас* – *рябчик* (< як. бочугурас – *рябчик*), *эһэкэ* – *дедушка* (< як. эһэккэ – *дедушка*), *эвэкэ* – *бабушка* (< як. эбэккэ – *бабушка*), *кутэт* – *зять* (< як. күтүөт – *зять*), *туннук* – *окно* (< як. түннүк – *окно*), *билир* – *раньше, прежде* (< як. былыр – *в старину*), *битэр* – *недолго, немного* (< як. битэр – *или, хоть*), *бука* – *однако* (< як. бука – *непрерывно*), *колку* – *звонкий* (о голосе) (< як. холку – *свободный*) и др.

В фольклорных материалах селемджинских эвенков [Там же] и в образцах речи, собранных автором совместно с Т.Е. Андреевой [ПМА,

2015], выделяется большое количество якутских заимствований, которые можно соединить в следующие лексико-семантические группы:

- родственная терминология: *эһэкэ* (< як. эһэккэ – *дедушка*), *эвэкэ* (< як. эбэккэ – *бабушка*), *кутэт* (< як. күтүөт – *зять*);

- наименования домашних животных: *инак* (< як. ынах – *корова*), *огус* (< як. оҕус – *бык*);

- наименования из области оседлого быта и хозяйства: *туннук* (< як. түннүк – *окно*), *киптый* (< як. кыптый – *ножницы*);

- слова, выражающие отвлеченные понятия: *куранак* (< як. кураанах – *пустой, порожний*), *ирас* (< як. ыраас – *чистый*), *олок* (< як. олох – *жизнь*), *билир* (< як. былыр – *в древности, в старину*);

- названия зверей, птиц, рыб: *кутуйак* (< як. кутуйах – *мышь*), *бучугурас* (< як. бочугурас – *рябчик*), *эрэгэр* (< як. эрэгэр – *всегда*) и др.

Так, в тексте «Илан нэкунэл», записанном в 1976 г. от А.С. Яковлевой, встречаются якутские заимствования *билирги* – *раньше*, *сэһэн* – *рассказ, предание*, *кейан* – *никак*, *эдэр* – *молодой*, *дурукин* – *все*, *саңийак* – *меховое пальто*:

«Эвэнки бичэ илэн хунад`ичи. Битчэвки этиркэн. Илан хунад`ин – илан охотникил. Орон-до ачин, ҕина-да ачин. Тар этиркэн – д`э, бэйуктэтчэттэн. Бэйуктэтчэвки, д`эмулилки, екунма-да эвки вара.

Тар *билирги* буҕа иттин (*сэһэн*) бичэ тари. Тар тэд`э-5у, ул`ок-ку, ҕи саран!

Д`э, тикэн бэйуктэтчэпки. Этиркэн халгарин энувки, этиркэн еһалин энувки, эпки кейан вара бэйуҕмэ. Тар н`экэд`энэ, йаҕма туктиттэн: «д`олокйо-5у ичэд`эм», - гуннэ. Арай тар туктинэн, эдэр бэйэ тэбэтчэчэ. Едук-та хэгдиҕэ бэйэнд`э, едук-та гуд`эй ичэдэткэн, эвэди тэтичи бэйэ тэбэтчэчэ. Йаҕ ойомодун тэбэтчэчэ. Тар этиркэн нэлэнэ-нэлэнэ, даҕамача. Эвэнки эвэнкилэ он этэн даҕамара, *оттон* унтачи, саңийакичи, дурукин эвэнки, тол`ко хэгдиҕэ-н`ун».

Перевод: Эвенк жил с тремя дочерьми. Поживает (плохо) старик. Три дочери (его) – три охотника. Ни оленя нет, ни собаки нет. Тот старик охотится все (бедный). Охотится, голодает – ничего не убивает.

Это предание старой земли (страны). Правда ли, ложь ли, кто знает!

Ну, так охотится. Ноги старика болят, глаза старика болят, никак не может убить лося (зве-

ря). Так, делая, на сопку залезает: «Хоть горного барана увижу», – думает. А когда залез, (видит), молодой человек сидит. Очень огромный человек, очень красивый на внешность, в эвенкийской одежде человек сидит. На самой вершине сопки сидел. Тот старик, боясь-боясь, подошел. Эвенк к эвенку как не подойдет, ведь в унтах, в меховом кафтане, в шапке, все – эвенк, но только огромный».

Образец речи тимптонских эвенков:

Би синнун, си миннун Я с тобой,
 ты со мной
 Эрэгэр би синнун... Навсегда я с тобой...

Рассмотрим другой пример: в Приложении к «Словарю желтулакского говора эвенков Амурской области» даны образцы речи и фольклорные материалы носителей желтулакского говора, записанные в конце 1980-х годов [Словарь желтулакского говора..., 2010, с. 179–180]. Тексты отражают основные языковые особенности говора; по словам Г.И. Варламовой, они воспроизведены как можно ближе к устной речи. В образцах речи желтулакских эвенков также видим влияние якутского языка, хотя владеют якутским языком единицы.

В тексте «Ноноли бини», рассказанном Е.М. Мальчакиным, также выделяем 9 якутских заимствований:

«Аминми энинми Нёкоткар бичаль. Ололмаду бальдычал, Таанэ даадун, эле эмэчэль 1928 аннаныду. Нёкотыд баллыгыраскаллу вее! Би эду извча биим. Нонон эрмалъ эвенкиль Читинской округу числидиритын. Калаканду нонон эвэды округ бича. Кэтэкэкур тармалъ эвенкиль орэнчэль биитын. Нонон сомат эвэдыт мут посолькаду биин. Эткэмэль эвенкиль лучалва аалчаль, лучал одавар. Нимнакарва нимнакандиритын: Сиктэнэйвэ, Дёлонойво, Чинанай-адярайва, манекунма. Пэнривкэду эвиденкитын. Мария Петровна сомат эвинкин, иктэденкин пэнривкаду. Эткэн иктэн ачин. Эдын мэнын онкин. Нунан Юльдульгэвэ, ивульвэ савки, аннудаи. Олонкол нонон диктыкер бичаль. Сэхэн кэтэкэкур сэхэргэсчэми.

Бутунну эвэдачинкитын. Эвэдыт радиолы сэхэргенкитын, калаканду радио иландярил аннаныльду биин. Орэтчэль эвенкиль кэтэ бихитын. Мальчикитав Прокопий Николаевич биин – партияльду авалинкин. Бутуннульбэ эвенкильвэ

орорди нульгиденкин. Тарнаи орординюн бутуннувэ овкил. Сингилаев Николай Петрович судиянкин, судья. Ликбесил биитын, татканкитын эгдыльвэ-да уакарва-да. Абрамова Анна Васильевна кэргэнын орикичи биин, Ленинградту оренча. Мария Петровна ген этырканын нан Ленинградту оренча. Тарнаи Дуганов бандит, тудьяна, эвенкильвэ гача биин, орордитын туандави, дебгэльви, ерви урувдотын. Могочиду япоал биитын тэли. Тадук орэкчэль эвенкильбэ кайдун тэвритын. Сингилаев Николай Петрович ва нан сутту бучаль».

Перевод: «Прошлая жизнь»

«Отец мой и мать моя Некоткар были. На Олекме родились, близ Тяны, а сюда прибыли в 1928 году. По-якутски очень хорошо болтали! Я тут вырос. Раньше местные эвенки в Читинском округе (национальном) числились. В Калакане округ был (центр округа был Калакан). Много очень эвенков того времени выучились было. Раньше все в нашем поселке по-эвенкийски было. Теперешние эвенки за русскими погнались, будто русскими станут (т.е. говорят все по-русски). Нимнакананы нимнаканили: о Сиктэнэе, Дёлоное, о Чинане – страшилище, из племени Манги. На варгане играли (при этом). Мария Петровна очень (хорошо) играла, ударяла (играла) в варган. Сейчас зубов нет у нее (для игры на варгане важно иметь хорошие передние зубы). Муж ее сам делал (варганы). Она о Юльдульгере, об Ивуле знает (сказки), спроси ее. Олонхо (нимнаканов) подобно множеству голубице было. Рассказов много, если беседовать начать.

Все по-эвенкийски говорили. По-эвенкийски по радио говорили, в Калакане радио уже в тридцатые годы было. Выучившихся (грамотных) эвенков много было. Мальчики-тов Прокопий Николаевич был – в партийных органах работал. Всех эвенков объезжал на оленях. Тогда все делали с помощью оленей. Сингилаев Николай Петрович судьей был, судья. Ликбезы были, учили тогда и больших и маленьких. У Абрамовой Анны Васильевны муж ее с образованием был, в Ленинграде учился. В те времена Дуганов бандит, убегая, эвенков захватил, чтоб оленями бежать можно было, продукты и все прочее чтоб олени везли. В Могочах (железнодорожная станция) японцы тогда были. Затем всех выучившихся (гра-

мотных) эвенков в тюрьму посадили. Сингилаева Николая Петровича тоже под суд отдали».

Основной словарный фонд указанных говоров представлен общеэвенкийской лексикой. Вместе с тем в языке эвенков используется значительное количество якутских и русских заимствований. Почти все эвенки в тот или иной период своей истории были связаны с якутами. У одних эти связи были менее длительны, у других продолжаются и по настоящее время. Прочные связи с якутами начались главным образом со времени переселения якутов на Ленско-Алданское плоскогорье [Лебедева, Константинова, Монахова, 1985, с. 31].

В текстах видно, что якутские лексические заимствования подверглись характерному для эвенкийского языка фонетическому освоению: таңара (< як. таңара – бог); бутунну (< як. бүтүннүү – все), Бутуннульбэ (< як. всех), бутуннувэ (< як. всего); кэргэн (< як. кэргэн – семья), оренча (< як. үөрэннэ – научился), кихалга (< як. кыһалҕа – нужда), сэхэргенгин (< як. сэхэргээччи – обычно рассказывал). Всего в 7 текстах насчитывается примерно 20 якутских лексических заимствований.

Анализ языковых материалов указанных говоров показывает следующее: 1) якутские заимствования вошли в большинство тематических групп лексики эвенкийского языка; 2) в эвенкийскую лексику вошли якутские заимствования, отражающие оседлый образ жизни; 3) в лексике эвенков якутские заимствования сохраняют свое основное значение. Эвенки семантически правильно употребляют заимствованные слова в речи.

При решении вопроса об освоении заимствования необходимо учитывать процесс ассимиляции иноязычного слова, как в речи, так и в языке.

Для определения степени освоения иноязычного заимствования в речи амурских эвенков релевантными можно считать следующие признаки: воспроизводимость иноязычного слова (в письменной речи – это количество его словоупотреблений в проанализированных произведениях: в фольклорном тексте селемджинских эвенков насчитывается 12 якутских словоупотреблений, джелтулакских эвенков – 17 словоупотреблений. Все информанты используют якутские заимствования в своей устной речи);

семантическое освоение иноязычного слова: в устной речи эвенки хорошо знают значения заимствованных слов, в устной и письменной речи они понимают и правильно употребляют иноязычное многозначное слово; многие эвенки воспринимают иноязычные слова как «свое», «эвенкийское».

Для определения степени освоения иноязычного слова в языке релевантными являются следующие признаки:

- закрепление иноязычного заимствования в словарях;
- семантическое и стилистическое освоение иноязычного слова:
- количество значений многозначного слова;
- характер толкования значений (расширение или сужение значения);
- наличие или отсутствие переносных значений;
- наличие или отсутствие стилистических помет, их характер.

Релевантные признаки освоенных заимствований из якутского в языке амурских эвенков четко прослеживаются в указанных выше примерах: они вошли в эвенкийско-русские словари, семантически правильно освоены; многозначные слова могут иметь не более 2 значений; изменение семантики незначительной части имен существительных сводится или к сужению смысла слова, или к появлению дополнительного значения слова, что приводит к некоторому расширению семантики, или к смещению значения слова.

Время заимствования иноязычного слова не является решающим для процесса освоения его и в речи, и в языке. В теории лексического заимствования обычно выделяют экстралингвистические и лингвистические причины заимствования.

Таким образом, приведенные в статье фольклорные и языковые образцы речи восточных эвенков подтверждают результаты научных исследований Г.М. Василевич. В языке восточных эвенков выявляется немалое количество якутских заимствований, которые прочно вошли в систему лексики эвенкийского языка.

Г.М. Василевич отмечала, что «восточная диалектная группа представляет собой весьма мозаичную картину говоров, в которых в большей или меньшей степени сохраняются следы

происхождения от диалектов одной из указанных выше групп (как северной, так и южной)» [Василевич, 1948, с. 15].

В западной и северо-западной части Амурской области, в верховьях рек Амур и Зея жили орочоны; на севере области – якуты; в районе Верхнего Амура, верхнего течения Селемджи, Буреи и Большой Биры – манегры [Парникова, 1968; Василевич, 1958, 641–647].

Степень восприятия иноязычного заимствования как «своего» от времени заимствования зависит гораздо больше. Но анализ судьбы многих иноязычных заимствований, по мнению лингвистов, позволяет сделать вывод, что слово должно просуществовать в речи и языке не менее 100 лет, чтобы рядовые носители языка перестали ощущать его иноязычность.

Литература

Булатова Н.Я. Говоры эвенков Амурской области. – Л.: ЛО «Наука», 1987. – 168 с.

Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. – Л.: Учпедгиз, 1948. – 352 с.

Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь: с приложением и грамматическим очерком эвенкийского языка. – М., 1958. – 898 с.

Лебедева Е.П., Константинова О.А., Монахова И.В. Эвенкийский язык. – Л., 1985. – С. 31.

ПМА, 2015 (Полевые материалы автора, собранные совместно с Т.Е. Андреевой в 2015 г. в п. им. П. Осипенко, с. Владимировка Хабаровского края и п. Иенгра РС(Я).

Романова А.В., Мыреева А.Н. Очерки учурского, майского и тоттинского говоров. – М.; Л.: Наука, 1964. – С. 170.

Словарь желтулакского говора эвенков Амурской области: в 2 ч. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2009. – Ч. 1. – 607 с.; 2010. – Ч. 2. – 235 с.

Топоров В.Н. Метафора зеркала при исследовании межъязыковых и этнокультурных контактов // Славяноведение. – 1997. – №1. – С. 5.

K.N. Struchkov

Functioning of the Yakut Borrowings in the Language of Evenks (Sociolinguistic Aspect)

The article is devoted to the sociolinguistic aspects of the Yakut lexical borrowings in the common language of Evenki. Almost all Evenks at one time or another were associated with the Yakuts. Strong ties with the Yakuts began since the resettlement of the Yakuts on the Lensko-Aldan plateau. The formation of numerous Tungus dialects and dialects is the result of the interaction of the ancient Tungus with the foreign tribes of Siberia. The subject of the study are the Yakut borrowings at different stages of society. The relevance of the topic is emphasized by the fact that they reflect the direct interaction and mutual influence of Evenki with the Yakut language.

The relevant signs of mastered borrowings from the Yakut language from Evenks are clearly visible in folklore texts and speech patterns of Evenks, they entered into Evenki-Russian dictionaries, are semantically correctly mastered; polysemantic words can have no more than two meanings; a change in the semantics of an insignificant part of nouns comes either to a narrowing of the meaning of the word, or to the appearance of an additional meaning of the word, which leads to some expansion of semantics; or to offset the meaning of the word.

The borrowing time of a foreign language word is not decisive for the process of mastering it both in speech and in language.

But an analysis of the fate of many foreign borrowings, according to linguists, allows us to conclude that the word must exist in speech and in the language for at least a hundred years, so that ordinary native speakers cease to feel its foreign language.

Keywords: Evenk language, Yakut language, lexical borrowings, language contacts, cognitive linguistics, language, speech, folklore, sociolinguistic aspect

Функциональный статус русского языка в Республике Саха (Якутия)

На основании социолингвистического анализа объективных динамических характеристик функционального статуса русского языка в двуязычном коммуникативном пространстве с 2007 по 2016 г. установлен стабильно высокий функциональный статус русского языка и недостаточное функционирование якутского компонента государственного двуязычия. Социальные функции компонентов государственного двуязычия находятся в отношениях функциональной дополнителности. Отмечается умеренный рост использования якутского языка в г. Якутске в нерегламентируемых сферах социально-коммуникативной системы. Языковая дистрибуция детерминирована следующим: 1) этническим составом административно-территориальной единицы; 2) степенью участия государственной языковой политики, институциональными особенностями, установившимся регламентом государственных органов; 3) урбанизированностью, возрастом, языковой компетенцией; 4) родом деятельности человека либо в зависимости от гуманитарной, технической направленности, либо связанной с непосредственным общением с широкими слоями населения (госслужащие, сотрудники, занятые административной работой, медики); 5) установившимся стереотипом в выборе языка в городском дискурсе, параметрами ситуативности, знакомства / незнакомства и т.д.

Двуязычие, многоязычие как актуальная коммуникативная стратегия в условиях Республики Саха (Якутия) требует дальнейшего поиска оснований для объединения усилий в сохранении и развитии якутского языка и языков коренных малочисленных народов Севера: на государственном уровне отстаивать идею мирового научного сообщества о культурном и психологическом преимуществе двуязычия (многоязычия) по сравнению с одноязычием, о пользе воспитания детей в двуязычии (этнический язык + русский язык), о том, что русский язык, знание которого необходимо всем гражданам РФ, должен усваиваться детьми не вместо этнического языка, а вместе с ним.

Ключевые слова: русский язык, якутский язык, двуязычие, функциональный статус

Функциональный (фактический) статус языков определяется объёмом выполняемых ими социальных (коммуникативных) функций языков. В зависимости от этноязыковой ситуации и мер проводимой языковой политики и политической ситуации в том или ином регионе юридический статус языка может либо соответствовать его фактическому статусу, либо может только декларироваться, либо может находиться с ним в противоречии.

В статье предпринята попытка раскрыть содержание функционального статуса регионального русского языка, его соотнесённость с фактическим статусом якутского языка в основных коммуникативных сферах, основываясь при этом на социолингвистическом понимании того, что юридический статус в социально-коммуникативной системе закрепляется в законодатель-

ном порядке, а функциональный статус языка предполагает его реальное использование, функциональную нагрузку.

Возможность расширить объективную количественную характеристику (функциональный статус) субъективной (языковые установки) позволит нам представить общую языковую ситуацию в республике. Объективные параметры установлены путем изучения официальных источников, статистических данных, результатов социолингвистических опросов (2007 и 2014, 2016 гг.), экспертного интервьюирования (2016 г.), субъективные – в ходе опроса и ассоциативных экспериментов (2014, 2017 гг.).

В Республике Саха (Якутия) в 1992 г. проблема языков на законодательном уровне была решена в пользу двуязычия: статус государственных имеют якутский и русский языки. Статус

русского языка в Республике Саха (Якутия) определяется его функционированием в следующих качествах: 1) государственного языка Российской Федерации; 2) одного из государственных языков Республики Саха (Якутия); 3) родного языка для этнических русских и русскоязычного населения других национальностей; 4) функционально первого языка для подавляющего большинства этнических русских и русскоязычного населения других национальностей; 5) второго языка, языка официального общения для этнических якутов с родным якутским языком; 6) языка межнационального общения практически для всего населения республики.

Сопоставительный анализ объективных факторов функционирования русского и якутского языков в системе социальной коммуникации в 2007 [Иванова, 2012] и 2018–2019 гг. позволяет сделать вывод о том, что на формирование коммуникативного пространства в доминантных сферах общения самым непосредственным образом сказались разнонаправленные миграционные процессы, начавшиеся в 1990-е гг. и продолжающиеся в настоящее время, вследствие которых в республике установился новый языковой баланс, повлиявший на демографическую и коммуникативную мощь языков. При этом традиционным ареалом доминирующего использования русского языка остаются промышленные центры республики, якутского языка – моноэтнические сельские улусы. Поэтому наиболее интересным объектом в социолингвистическом плане становится г. Якутск, имеющий статус административного, политического, экономического, культурного, научного, образовательного центра РС (Я), где проживает треть населения республики (31,7 %) и почти половина ее городских жителей (46,1 %). Сегодня г. Якутск является средоточием миграционных потоков. Кроме внешней миграции из стран СНГ (примерно 15–20 %) высока внутрирегиональная миграция, направленная в столицу республики. По данным переписи 2010 г. процентное соотношение русских и якутов составляет 38,4 % и 47,4 %. В 2019 г. доля сельского населения в Якутии продолжает снижаться. По сравнению с 2018 г. его численность снизилась на 1 937 чел. (0,58 %) [<http://sakha.gks.ru>].

В сфере официальной публичной коммуникации, в ситуациях обращения в органы власти,

в сфере государственно-административного управления, официального делопроизводства преобладает использование русского языка. Устность снижает объём использования русского языка, передавая часть своих функций двуязычию и якутскому языку.

В сфере образования из «652 общеобразовательных организаций в 280 школах основные образовательные программы начального, основного и среднего (полного) общего образования полностью реализуются на русском языке (42,9 % от общего количества школ, в которых обучается более 60 % от общего количества обучающихся). Обучение на родном (якутском) языке осуществляется при получении начального общего, основного общего образования в 368 школах (56,4 % от общего количества школ с охватом около 40 % от общего количества обучающихся). В этих организациях обучение в старшей школе ведется на русском языке» [Информация ..., 13.02.2019]. Однако в исследовании субъективных факторов, выявленных при изучении языковых установок, среди якутов г. Якутска отмечается нарастающая тенденция билингвизма с возрастанием компонента родного языка в воспитании и обучении молодого поколения, чему способствуют этнодемографический (значительная урбанизация этнических якутов) и социально-культурный (рост национального самосознания) факторы [Иванова, 2017].

Анализ экспертных интервью об оценке условий для функционирования якутского и русского языков в сфере образования и воспитания детей в столице республики выявил и подтвердил такие объективные проблемы, как недостаточность административно-правовой базы для расширения функций якутского языка в городской школьной среде, зависимость от федеральных образовательных стандартов, недостаточность учебно-методического обеспечения [Иванова, 2018]. Известно, что абсолютное большинство (90 %) селян, переезжающих из сел в города, связывают свой переезд, прежде всего, с повышением или расширением профессионального образования [Томаска, 2014, с. 59–63]. И это касается в определённой мере и дошкольного, и школьного образования, поскольку в сельских школах в рассматриваемый нами период ощущалась значительная неукомплекто-

ванность преподавательским составом. Поэтому высокая нацеленность родителей на школы с этнокультурным компонентом очевидна.

Снижение языковой компетенции среди якутской молодежи, выявленное нами по данным опросов и материалов экспертного интервью [Иванова, 2017], прогнозируют её дальнейшее, возможно, резкое снижение у подрастающего поколения – детей дошкольного и школьного возраста под воздействием глобализации, интернетизации общества. В таком случае без государственной поддержки в области образования, в условиях активного контактного якутско-русского двуязычия, когда вторым языком владеет 86,4 % саха и активно использует его, якутский компонент двуязычия может минимизироваться.

Неоднородность языковых ситуаций в субъектах РФ, различие уровней языковой компетенции, этноязыковой идентичности, языковой лояльности в регионах, возрастание мотивации к применению родного языка, а также гарантированное Конституцией РФ право на обучение на родном языке, обязательства перед международным сообществом должны учитываться при принятии мер государственной языковой политики; все нововведения и их реализация в области образования, в т.ч. Концепция закона, как подчёркивает М.А. Горячева, должны внедряться последовательно и на принципах «поэтапности и обратной связи» [Горячева, 2018, с. 191].

В республиканских масс-медиа социальные функции русского и якутского языков равны, русский язык преобладает в объёме вещания. Среди якутов языковая дистрибуция русского и якутского языков в потреблении детерминирована возрастом, наблюдается высокая степень двуязычности при включённости в сферы радио и телевидения, при этом актуальна двуязычная информация на общереспубликанскую, региональную тематику, как среди носителей якутского языка, так и среди носителей русского языка, в связи с чем был дополнительно создан русскоязычный телевизионный канал. По данным министерства инноваций, цифрового развития и инфокоммуникационных технологий РС (Я) на 18 декабря 2018 г. на территории РС (Я) зарегистрировано 223 СМИ, в т.ч. 148 печатных СМИ, куда входят 97 газет и 51 журнал. На якутском языке издаётся 9 республиканских и

городских газет, в т.ч. 4 государственных. Из 34 улусных (районных) газет 22 выходят на якутском языке, 7 – параллельно на русском и якутском языках, на русском языке – 12. НВК «Саха» на якутском языке выпускает 67 % телепередач, 87,5 % радиопередач, на канале «Якутия 24» – 14 %. На языках коренных малочисленных народов Севера выпускается 2 % передач. Возрастание объема теле вещания на якутском языке объясняется дивергенцией контента – открытием нового информационного русскоязычного телеканала «Якутия 24», рассчитанного на аудиторию гг. Якутск, Алдан, Ленск, Мирный и Нерюнгри, а также абонентов спутникового и кабельного ТВ. Таким образом, расширился выбор как для якутоязычных потребителей г. Якутска и улусов республики, так и для ориентированной на русскоязычную продукцию аудитории г. Якутска и промышленных районов республики.

В целом, национальные масс-медиа имеют свою аудиторию, что связано, безусловно, с ростом показателей этнической идентичности и языковой компетенции, но в последние годы разнообразие все более доступных новых ИКТ, переход на цифровое ТВ, не обеспечивающее равного доступа к просмотру национального телевидения в регионах РФ, снижение тиражей изданий дают отрицательную динамику в потреблении традиционных видов масс-медиа, что также сокращает объём якутского компонента в двуязычном коммуникативном пространстве.

В нерегламентируемых коммуникативных сферах в целом по республике, кроме г. Якутска, функциональная дистрибуция языков детерминирована этническим составом населения. Если у этнических русских в городе Якутске влияние экстралингвистических факторов минимизировано, то языковой репертуар якутов осложнён различными экстралингвистическими факторами. При этом в условиях города сложившиеся стереотипы коммуникации в общественных местах («в обществе – на русском языке») существенно влияют на выбор языка.

В сфере торговли, услуг доминирует русский язык. Лингвистический ландшафт города формируется на полилингвистических ресурсах, единое российское пространство предопределяет доминирование русского языка; актуально

оформление визуальной информации на английском языке, в последнее время появилась якутоязычная визуальная информация, а также информация на языках других этнических групп стран ближнего зарубежья.

Вопрос этнической принадлежности и языковой компетенции политических элит в регионах всегда служит индикатором баланса межэтнических отношений. В 2007 г. на наш вопрос «Согласны ли Вы с тем, что государственными русским и якутским языками должен свободно владеть Президент РС (Я)?» 83,6 % саха, 63,2 % русских и 73,9 % представителей других национальностей ответили согласием, что в сравнении с результатом исследования «Образ идеального Президента Республики Саха (Якутия)» (2001 г.), где знание якутского языка «очень важным» признают 37,2 % русских и 39,6 % представителей других национальностей [Образ идеального..., 2001] отражает тенденции в сторону билингвизма. Ответы русских респондентов в 2016 г. еще более подтвердили данную тенденцию – сегодня 81 % русских считает, что глава Республики Саха (Якутия) должен свободно владеть обоими государственными языками.

Также среди русского населения устанавливается мнение о равноправии в развитии обоих государственных языков, преодолен выраженный нигилизм русского сообщества по отношению к общественным функциям якутского языка.

Ответы на вопрос об оценке будущего русского языка в Республике Саха (Якутия) не отмечены радикальными изменениями: в 2008 г. 46,7 % русских были уверены в будущем своего языка, в 2017 г. таковых 48,6 %. Отношение к представителям других этнических сообществ претерпело незначительные изменения, которые в целом отражают укрепление позитивного отношения: в 2008 г. 23,2 % русских проявляли симпатию и интерес к ним, в 2017 г. – 31,9 %. Трендовые языковые ориентации неизменны – так же более половины русских респондентов (59,1 %) за изучение иностранных языков; несколько снизилось желание в изучении якутского языка (с 27 % до 20,9 %) и заметно повысилось число респондентов, желающих лучше освоить родной русский язык (с 10,9 % до 20 %).

Итоги исследования национально-языковых отношений в двуязычном пространстве г. Якутска можно охарактеризовать как стабильные с

тенденцией к дальнейшей гармонизации. Однако, взаимные интегративные процессы осложняются нарастающей дистанцированностью молодежи саха от родного языка в условиях активного двуязычия.

Итоги комплексного этносоциопсихолингвистического исследования отражают стабильность высокого функционального статуса русского языка в Республике Саха (Якутия); установлено недостаточное функционирование якутского компонента государственного двуязычия, как актуальной коммуникативной стратегии в условиях г. Якутска, что требует дальнейшего поиска оснований для объединения усилий в сохранении и развитии якутского языка.

В заключение в качестве рекомендаций по реализации мероприятий по сохранению и развитию двуязычного коммуникативного пространства приведем несколько пунктов из резолюции, разработанной российским и зарубежным научным сообществом по итогам международной конференции «Лингвистический форум 2019: Коренные языки России и мира», проведенной Институтом языкознания РАН и Международным постоянным комитетом лингвистов 4–6 апреля 2019 г. [Резолюция..., 2019]:

- рассмотреть вопрос о включении в образовательный стандарт обязательного изучения коренных языков, включая титульные языки республик;

- внести в законодательство РФ изменения, упрощающие работу по дошкольному обучению языкам (квалификационные требования, предъявляемые к носителям языков при работе с детьми);

- рассмотреть возможность введения ЕГЭ по предмету «Родной язык»;

- способствовать скорейшей ратификации Европейской хартии региональных языков и языков меньшинств Российской Федерацией;

- на государственном уровне пропагандировать идею о культурном и психологическом преимуществе двуязычия (многоязычия) по сравнению с одноязычием, о пользе воспитания детей в двуязычии (этнический язык + русский язык), о том, что русский язык, знание которого необходимо всем гражданам РФ, должен усваиваться детьми не вместо этнического языка, а вместе с ним;

– сотрудничать с языковыми сообществами и учитывать их мнение при формировании языковой политики.

Резолюция имеет принципиальное значение в сохранении языкового многообразия – в точных ёмких фразах ученых выражены рекомендации по итогам многолетних исследований, экспедиций. Фундаментальная наука сформулировала пути применения ее результатов в ревитализации исчезающих языков, поддержке позиций «уязвимых» (термин классификации уровня жизнеспособности языков, принятый в ЮНЕСКО; например, якутский язык относится к данному уровню).

В условиях всё более распространяющихся в мире явлений унификации и стандартизации вследствие глобализационных процессов, подобные научно обоснованные рекомендации являются документами языкового планирования государства в целом, к которым государство обязано прислушаться. Под документом поставили свои подписи председатель Международного постоянного комитета лингвистов Ш. Бредли, профессор кафедры восточно-азиатских языков Хельсинкского университета Ю. Янхунен, члены-корреспонденты РАН В.М. Алпатов, А.В. Дыбо, действительный член РАН В.А. Плунгян, профессор Новосибирского университета Н.Б. Кошкарёва, директор Института языкознания РАН А.А. Кибрик и др. Участники форума постановили направить резолюцию в Государственную думу РФ, Федеральное агентство по делам национальностей, Министерство просвещения РФ, Министерство науки и высшего образования РФ, Фонд сохранения и изучения родных языков народов России и другие структуры РФ.

Литература

Горячева М.А. Законодательство о языках народов Российской Федерации в сфере образования: современное состояние и перспективы // Языковое единство и языковое разнообразие в полиэтническом государстве: междунар. конф. (Москва, 14–17 ноября 2018 г.). – М.: Языки народов мира, 2018. – С. 187–192.

Иванова Н.И. Современное коммуникативное пространство русского языка в Республике Саха (Якутия): социопсихолингвистический аспект. – Новосибирск: Наука, 2012. – 120 с.

Иванова Н.И. Социолингвистические аспекты функционирования якутского языка в г. Якутске: цифры и факты / отв. ред. П.А. Слепцов. – М.: Языки народов мира, 2017. – 260 с.

Иванова Н.И. Языковые установки саха в сфере образования в контексте современных экстралингвистических реалий [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. – №1. – 2018. – Режим доступа: URL – <https://nit.tuva.asia/nit/about/editorialPolicies#openAccessPolicy> (дата обращения: 13.05.2019).

Информация зам. руководителя отдела общего образования Министерства образования и науки РС (Я) Т.С. Абрамовой на «круглом столе» о направлениях развития этноречевой среды в сфере воспитания (г. Якутск, 13.02.2019).

Образ идеального Президента РС (Я). – Якутск: ЯФ Изд-ва СО РАН, 2001.

Томаска А.Г. Миграция сельского населения Республики Саха (Якутия): стратегии социально-экономической адаптации // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – №2. – 2014. – С. 59–63.

Резолюция Международной конференции «Лингвистический форум 2019: Коренные языки России и мира» (4–6 апреля 2019 г., г. Москва) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL. – <https://sakha.gks.ru>. (дата обращения: 12.06.2019).

N.I. Ivanova

Functional Status of the Russian Language in the Republic of Sakha (Yakutia)

Based on a sociolinguistic analysis of the objective dynamic characteristics of the functional status of the Russian language in a bilingual communication space, from 2007 to 2016, a stable high functional status of the Russian language and the insufficient functioning of the Yakut component of state bilingualism were established. The social functions of the components of state bilingualism are in the relations of functional complementarity. There is a moderate increase in the use of the Yakut language in Yakutsk in unregulated areas of the social and communicative system. Language

distribution is determined by: the ethnic composition of the administrative-territorial unit; the degree of participation of the state language policy, institutional features, established regulations of state bodies; urbanization, age, language competence; kind of human activity, depending on the humanitarian, technical orientation, or related to direct communication with the General population (civil servants, employees engaged in administrative work, doctors); established stereotype in the choice of language in urban discourse, the parameters of temporality, familiarity/unfamiliarity etc.

Bilingualism, multilingualism as a relevant communicative strategy in the Republic of Sakha (Yakutia) calls for a further exploration of the grounds for uniting efforts to preserve and develop the Yakut language and the languages of indigenous peoples of the North: at the state level to advocate for the global scientific community about the cultural and psychological advantage of bilingualism (multilingualism) compared to monolingualism on the benefits of educating children in a bilingual (ethnic language + Russian language), that the Russian language, knowledge of which is necessary for all citizens of the Russian Federation, it should be assimilated by children not instead of the ethnic language, but together with it.

Keywords: Russian language, Yakut language, bilingualism, functional status



С.Е. Ноева (Карманова)

DOI 10.25693/SVG.V.2019.04.29.14

УДК 821.512.157.09

Архетип тени в якутской прозе конца XX в.

В статье предпринята попытка исследования культурных основ формирования, особенности функционирования архетипа тени в контексте якутского городского текста. Данная литературоведческая проблема привлекает внимание своей специфичностью в системе художественных образов якутской прозы как особый показатель личностной адаптации человека в новом освоенном пространстве. Центральное место в исследовательской парадигме отводится объектам промежуточного динамического пространства как места активной реализации архетипа тени: в данной статье уличная топология бинарно противопоставлена лиминальному образу дороги. Автор также обращает внимание на реализацию механизма перевернутости в якутской прозе конца XX века, исполняющего знаковую роль в развитии апокалиптических мотивов, утверждении статуса Якутска как города-тюрьмы. Исследователь придерживается научного мнения о городском тексте как о системе, в которой органично аккумулирована позиция человека как высшей ценности, занимающего всегда центральное место в структуре пространства. И в этом аспекте изучение способов актуализации архетипа тени в якутской прозе открывает интересные ориентиры в методологическом плане, выявляя широкое поле для исследования проблем культурной антропологии XX в.

Ключевые слова: архетип тени, перевернутость, городская топология, пространство улицы, темное Альтер Эго, самоидентификация героя

В литературе промежуточного периода, который обозначен в якутской литературе периодом 80-90-х гг. XX в., в аспекте городского текста интересную функциональную характеристику получает образ тени. Помимо основного понятия, связанного с физическими свойствами природных элементов, вещей и людей («күлүк улаатта, хараҥа барыйда», «мас баһа күлүгүрэн барда»), тень есть свойство трансцендентального мира [Ойунский, 1993, с. 20, 36].

Тень, ее роли и функции формируются из народных представлений саха о природе человека,

а точнее понятиями о структуре его души из трех компонентов – воздушной, земляной и материнской душ (кут). Понятие тени, как указывают многие исследователи, в первую очередь связано с сакральной сущностью человека айыы, в выражении «үс хара бараа күлүккэр сүгүрүйэбин» (досл. ‘поклоняюсь твоим трем черным теням’), «күлүктээхтик көр, сүдүтүк санаа» (прим. ‘посмотри глубже, подумай широко’) олицетворяет уважаемого человека, отражая его высокий социальный статус и благородное происхождение [Серошевский, 1993, с. 642–643]. Похожей

семантической нагрузкой наполнено выражение «күлүккүн быһа хаампаппын» (досл. 'не переступлю твою тень'), то есть цельность, гармоничность человеческого «Я» глубоко связаны со скрепленностью его плоти, души, духа и тени (күлүк).

Наличие тени как существенного признака сакральности лица, ею обладающего, особенно ярко выделяет исключительную персону шамана, который может иметь до семи теней: «(...) түптүр үтүгэн дьирбин бэттэрин кытта доҕордоһон үөскээниин ыарахан тылламмыт, күлүктээх дьүһүннэммит улуу ойуун» [Ойунский, 1993, с. 17].

Тень помимо этого эксплицируется в понимании темной оборотной сущности дэриэтинньик-оборотня, находящегося в промежуточном измерении, между миром живых и мертвых, и других представителей абаасы, дьявольского мира: «Дьиз ааныгар күлүктэр көстөн сүөдэс-барыс ойдулар, онтон бэт ыарахан, бэт сытыган сыттар дьиз иһигэр сабыта оҕустулар» (досл. 'у двери появились тени, потом почувствовались смердящие, зловонные запахи') [Ойунский, 1993, с. 37].

Предчувствие прихода абаасы также дополняется усилением теней в окружающем пространстве: «...сыт-сымар ордук ыараабыт, дьизуот, сэп-сэбиргэл ордук күлүгүрэн барыйбыт» (досл. 'запахи потяжелели, домашняя обстановка, вещи потемнели'), «барык-сарык кытара сырдаабыт, аан дойду тыатын маһын күлүгэ улаатан дьүөкэннэс буолбут» [Там же, 1993, с. 36–37].

Т.Н. Николаева в статье, посвященной исследованию символической составляющей компонента тени в якутских фразеологизмах «күлүк курдук киһи», «күлүгэ суох киһи», «күлүгүн куустарар», «күлүктэ түһэр» и др., отмечает, что представления носителей якутского языка «в основном сходятся в том, что тень есть темная сущность, что она как самостоятельная субстанция может отделяться от человека или представляется как второе “я” этого человека, она демонстрирует в каждом фразеологизме свою неразгаданную многогранность, многослойность» [Николаева, 2016, с. 37].

Перевернутость как способ мировидения в современной художественной прозе определяет эволюцию тени, отражающей поглощающую

власть города над человеком, роль и место в нем человека. Здесь стоит более детально остановиться на вопросе, касающемся структуры городских темных пространств, в частности, улицы, в которых наиболее полно разворачивается смысловая парадигма данного образа.

По К.-Г. Юнгу, архетип тени рассматривается в качестве одного из структурных элементов коллективного бессознательного и определяется как олицетворение темной скрытой стороны человеческой души. Тайные инстинкты, неосознаваемые желания человека, становящиеся объектом художественного исследования в литературном материале, вполне аутентично выражены в якутской прозе конца XX века, произведениях В.В. Яковлева, Н.А. Габышева, В.Н. Гаврильевой, Э.Д. Соколова, В.Н. Титова, Е.П. Неймохова, Н.А. Лугинова и др.

Доминирующую в творчестве Ф.Н. Достоевского тему двойника, черта, темной тени, возникающей в процессе утраты собственной идентичности и обнаружения ее в ком-то другом, указывает М.М. Бахтин [Бахтин, 1972, с. 38, 39]. Здесь стоит отметить, что проблема двоемирия как художественно обоснованного способа отражения кризиса мира, разрыва сознания, обнажающего пороки общества, как раз таки вполне закономерно рассматривается в аспекте большого механического мира города, порождающего двойственную темную сущность человека.

Художественная рецепция человека саха так же наиболее интересно осмысливается в контексте якутского городского пространства, выступающего в качестве места экзистенциального порога. Образы «перевернутого» мира, или оксюморонные образы, типичные для урбанистического топоса, а точнее, бродяги, бездомные, жулики, картежники, воры, авантюристы, алкоголики, проститутки и другие «темные» личности, прикрепленные к топонимическим реалиям тюрем, бараков, вокзалов, – занимают основное положение в системе персонажей. Они исполняют зеркальные, характеризующиеся разрушением собственного Я, функции, противоположные по отношению к сельским (аласным) созидającym персонажам.

В этом ряду пространственных образов одна из знаковых ролей отводится уличной топологии, представляющей беспорядочность и разно-

направленность (в виде многочисленных улочек, улиц, переулков, перекрестков, закоулков, обочин, тупиков). Эта бесконечная и хаотическая субстанция, почти всегда уводящая человека в неизвестность, имеет смыслообразующее значение в состоянии героя. Уход в измерение «пустоты» (в Никуда) в противоположность дому, неопределенность в жизни становятся генерирующими состояниями человека, для которого постоянным топологическим пространством оказывается улица.

Погружаясь в пространство города, человек начинает подчиняться ее законам – динамика есть основное качество человека, пребывание которого на улице всегда должно быть наполнено смыслом. То есть *улица* как одна из значимых городских локаций подчиняет своей энергии все, что находится на ее территории. При отсутствии четкой цели у человека, он превращается в уулусса киһитэ ('уличный человек'). Семантическая нагрузка слов, определяющих уличных людей (хаамаайы 'бродяга', кэридэх 'бродяга', атах балай киһи 'бездомный', устугас 'скитающийся'), имеет негативный смысловой оттенок, акцентирующийся в первую очередь на характере их пути – неосознанном, безответственном, пустом и непонятном, в отличие от динамических характеристик «героя пути», стремление которого всегда наполнено смыслом.

Поэтому нами вполне обоснованно разграничиваются понятия *дороги* и *улицы*, которые, на наш взгляд, имеют противоположные семантические нагрузки, связанные с наличием и отсутствием цели у человека, оказавшегося в поле данных пространственных реалий.

Дорога как олицетворение Дороги Жизни (торговая дорога Аанньаах Үүн, выходящая к Охотскому морю; Дорога архиерея Аккыырай суола; Дорога царской дани Ыраахтаабы суола; Ямщицкая дорога Дьаам суола) для северного края, далеко изолированного от большого света, всегда имела центральное место, понимаясь в качестве мощного динамического образа, символизирующего связь человека и мира. Путь человека, вступающего в эту дорогу, преисполнен глубоким духовным смыслом, подобно путимиссии сестры милосердия, мисс Кэт Марсден, которая из далекой Англии в поисках чудо-травы для лечения проказы преодолела несколько

тысяч километров в далекую якутскую тайгу, в город Вилюйск. До сих пор в народе ходят легенды о пути отважной путешественницы Кэт Марсден. Мост посредине вилюйской тайги, проложенный специально по болотам для того, чтобы ее олени не увязли в грязи, говорят, очень качественно сделанный, много лет лежал в хорошей сохранности [Ноева, 2019, с. 56].

Субъекты дороги в якутской культуре – *ыалдьыт* (гость), *хоноһо* (ночной гость), *сыбаат* (сват), *куораччыт* (приехавший в город) являются образами-медиаторами из «других миров». Их функциональные характеристики, связанные с семантикой дороги, так или иначе схожи в том, что, находясь в состоянии движения (в пути), переступая какие-либо границы, они являются посланниками чего-либо в другом мире и имеют в обязательном порядке свои собственные интенции.

В противоположность этим персонажам выход на улицы без определенной цели как способ отражения состояния героя в городе в прозе промежуточного этапа становится определяющим. Для повестей Е.П. Неймохова «Сайсары күүлгэ түбэлтэ» («Случай на озере Сайсары», 1985), «Хапсыһыы» («Схватка», 1983) город – это пространство временного пребывания: ряд временщиков-золотоискателей, мигрантов, приехавших в Якутск за «длинным рублем», пополняют безработная молодежь, студенты, оказывающиеся в городском пространстве на короткий промежуток времени и проводящие время почти всегда на городских улицах. «У продуктового магазина на улице Чехова толпились люди. Захар Захарович, краем глаза наблюдая за четырьмя-пятью молодыми людьми, стоящими у алкогольного ларька, быстро прошел мимо. От них можно ожидать чего угодно...» (здесь и далее перевод наш – С.Н.) [Неймохов, 2013, с. 32].

Стоит уточнить, что городское пространство, в отличие от аласной родной реалии, понимается ими в качестве промежуточного поля, бесцельное нахождение в котором воспринимается как вполне возможное. «Үөрэбиттэн уурайдабын утаа туох да иһин тыаба тахсыбакка быһаарыммыта: “Хайа сирэйбинэн дьоммор-сэргэбэр көстүөмүй, ол кэриэтэ куоракка, ханнык эмит үлэни булан сылдьыллыа...”» [Неймохов, 1983]. (досл. «После того как бросил учебу, он принял решение не возвращаться в де-

ревню – как я смогу смотреть в глаза родителям, лучшие останусь в городе, может, найдется какая-нибудь работа») [Неймохов, 1983, с. 92].

В якутской литературе конца XX в. образ студента претерпевает существенные изменения: студенты 90-х гг. – это субъекты с другим нравственно-личностным укладом, иными ценностными установками, в отличие от студентов 50–60-х гг. Модель ролевого поведения студента предыдущих поколений, *открытого, внимательного, дружественного*, сменяется на полярные роли *закрытого, сомневающегося, спорящего, агрессивного* типа студента, образ которого далее формирует типичное городское явление – толпу (столпотворение, массу, сброд и пр.), которое опасно тем, что толпа наполняет улицы города беспокойством, недовольством, хаосом.

Как видно, в аспекте городских пространств тень используется преимущественно в перевернутой проекции, показывая скрытые негативные стороны души человека, его темные желания и помыслы. Данный образ выделяет потерянность, серость, бессмысленность, пустоту человеческого существования в городе. Персонажи, функционально связанные с тенью, – воры, хулиганы, мошенники, проститутки и т.д., – выбирают ночную, теневую сторону городского пространства, являясь, по сути, персонификациями амбивалентной, перевернутой сущности городского мира: *«Дарбаспыт сирэйдээх, өтөрүнэн сууйуу, өтүүк диэни билбэтэх, килэрийбит тангастаах икки киһи күһүҥнү куорат харангаран эрэр кыры уулуссатынан барыгылдьыстылар»* (Два человека с опухшими лицами, в помятой, грязной одежде, словно темные тени, задвигались по темной улочке города в осенний промозглый вечер) [Неймохов, 1983, с. 84].

Образ тени, вырастая до метафоры невидимости, используемой в контексте городских пространств, как правило, по отношению к бездомным людям, пациентам психоневрологических интернатов, тюрем, может быть применим также и к человеку из аласа, который «исчезает» в городских лабиринтах, утрачивая свою самоидентификацию и смысл жизни. Человек-Тень постепенно становится невидимым – он срастается с улицей, растворяется в ней, исчезает, как это происходит с персонажами Е.П. Неймохова: *«Люди, встречающиеся ему на пути, не обращают на него ни единого взгля-*

да. Давыдову почудилось, что он превратился в невидимого человека, от его взгляда не ускользает ничего, он видит всех прохожих, а его самого никто не может рассмотреть, он словно растворился среди этих домов и улиц» [Неймохов, 2013, с. 109].

В фигуре-тени, торопливо перебегающей улицу в осеннем холодном городе, люди узнают Толю Догорова, в прошлом молодого перспективного спортсмена: *«Бис-алта сыллаабыта, аатыран аххан иһэн, мэлис гыммыта. Иһээччи буолбут диэни истибитим. Оок-сиэ, арыгы түргэнник да киһини кэбилиир эбит!»* (Пять-шесть лет назад он, начинающий молодой борец, исчез из таблоидов. Слышал, что стал выпивать. О, как же алкоголь уничтожает человека!) [Неймохов, 1983, с. 84]. Человек, не прошедший испытание славой, быстро теряется в городских лабиринтах, утрачивая свое имя, лицо, достоинство, судьбу.

В прозе писателей данного периода по сравнению с произведениями писателей 50–70-х гг. XX в. на первый план выводится внутренний глубокий конфликт человека, не находящего своего места в новом для него пространстве. Отсутствие компромисса, диалогических отношений с бетонным городом усиливает inferнальную сущность города, аналогичного в представлении человека аласа с холодной безмолвной чужбиной: *«Хайыах баҕайыны?! Оок-сиэ, төрөөбүт дойдубут киин куоратыгар, дьоллоох-соргулаах Дьокуускай куоракка, сылайбыт төбөнү саатар биир суукка ууран сынньана түһэр хос дуома көстүбэтэ диэн тугун баҕас ыараханай?!»* [Титов, 1993, с. 128].

В якутской литературе конца 90-х гг. XX в. темная (теневая) сущность города начинает выделяться особо явственно – на фоне активных трансформаций общественного сознания начинает формироваться новое состояние литературы. Противоположную сторону города и роль в нем мрачных субъектов урбанистической реальности (надзирателей, палачей, следователей, тюремщиков, заключенных), большей частью относящихся к ночной, малоизвестной стороне жизни города, можно будет проследить в атмосфере города-тюрьмы в повестях Г.И. Борисова «Из света во тьму» (1992), «За колючей проволокой» (1993), «Годы ссылки» (1994), романе-эссе В.С. Яковлева-Далана «Судьба моя» (1994).

В контексте темы тюрьмы в романе «Судьба моя» В.С. Яковлева-Далана также правомерно использование категории перевернутости, применимой по отношению к понятиям света и тени, через проекцию которой городской текст наполняется новым смысловым содержанием: смена понятий *света* и *тени* обуславливает раскрытие другой стороны реальности – изнаночной реалии Якутска. Мир перевернутый, казалось бы, реально невозможный, абсурдный, открывает свои двери перед главным героем романа, студентом Василием Яковлевым, 10 апреля 1952 г.

Тюрьма как локус для отчуждения человека представляется для вдохновленного новой студенческой жизнью студента пединститута чуждым пространством, открывающим теневые стороны Якутска, и символизирует страшную, разрушающую сторону бытия.

Двойственность, проявляющаяся в устройстве политической системы страны, личной природе человека, обнажает темную сущность советской действительности. Фальшивые маски, воображаемые идолы, ложные лозунги становятся атрибутами того оставшегося за дверьми весеннего Якутска, широкие, светлые улицы которого на первый взгляд полны студентов, взбудораженных ученическими заботами и юношескими радостями.

Степень авторской рецепции образа города далекого 1952 г. имеет довольно четкие координаты: по мере углубления в текст меняется и трансформируется облик родного города, и постепенно проступают теневые, серые очертания неизвестного города-тюрьмы. Карта нынешнего города, состоящая из улиц, переулков, домов, различных зданий, предельно точно накладывается на карту города 50-х гг. XX в., дополняя ее многочисленными коридорами, карцерами, тюремными камерами, кладбищами.

Прекрасно известные нынешним горожанам улицы Дзержинского, Орджоникидзе скрывают неясные контуры городской тюрьмы, якутского городского суда, в которых решались судьбы многих жертв репрессий. Эти призрачные очертания города-тюрьмы, умело задекорированные в современном обличье города, изредка могут выпускать темных чудовищ – сквозь нынешние очертания города вновь проявляются черные фигуры, пугающие тени, знакомые контуры

внутренней тюрьмы, не давая о себе забыть бывшему узнику [Яковлев, 1994, с. 21].

Город-тюрьма постепенно географически-территориально раскрывается, расширяется до чудовищных размеров, превращаясь в города-лагеря Усть-Маи, Оймяконья, Колымы, Верхоянья и др., разрастаясь до архипелага ГУЛАГ, насчитывающего 105 лагерей в Якутии [Там же, с. 171].

Таким образом, в моделировании сюжета вовлеченности героя в городское пространство образу тени отводится широкая функциональная роль, способствующая раскрытию инвариантных законов города, диктующих характер отношений человека и мира. И в этом важное место отводится моделированию художественного пространства в качестве города-тюрьмы, промежуточного мира, пересечение границы которых вызывает острую реакцию у человека из аласа, постепенно меняющего алгоритм своих отношений с окружающей действительностью по мере вступления в новые для него реалии.

Литература

- Абашев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. – Пермь: Изд-во Пермского университета, 2000. – 404 с.
- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – 233 с.
- Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского; 3-е изд. – М.: Худож. лит-ра, 1972. – 470 с.
- Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира. – М.: РГГУ, 2003. – 192 с.
- Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство – СПб., 2001. – 704 с.
- Неймохов Е.П. Хапсыһыы. – Якутск: Якут. книж. изд-во, 1983. – 296 с.
- Неймохов Е.П. Сайсары күөлгэ түбэлтэ. – Якутск: Бичик, 2013. – 219[1] с.
- Николаева Т.Н. В тени тени // Язык и культура: сб. ст. XXVI междунар. науч. конфер. – Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2016. – С. 218–222.
- Ноева С.Е. Поэтика времени и пространства в романах И.М. Гоголева. – Новосибирск: Наука, 2009. – 119 с.
- Ноева С.Е. Поэтика лиминального пространства в романах Н.Г. Золотарева-Якутского // Colloquium-journal. – 2019. – № 13–8 (37). – С. 55–57.
- Ойунский П.А. Сочинения. – Якутск: Бичик, 1993. – Т. 2. – 442 с.

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

Титов В.Н. Этиллибэтэх кырдьык. – Якутск: Бичик, 1994. – 200 с.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.

Уткин К.Д. Культура народа Саха: этнофилософский аспект. – Якутск: Бичик, 1998. – 368 с.

Яковлев В.С.-Далан. Дьылҕам миэнэ. – Якутск: Бичик, 1994. – 448 с.

S.E. Noeva (Karmanova)

The Archetype of Shadow in Yakut Prose of the Late XX century

The article attempts to study the cultural foundations of the formation and functioning of the shadow archetype in the context of the Yakut urban text. This literary problem attracts attention by its specificity in the system of artistic images of Yakut prose as a special indicator of personal adaptation of a person in the new developed space. Central to the research paradigm given the temporary dynamic space provides active implementation of the shadow archetype: in this article, street topology binary opposed to liminal image of the road. The author also draws attention to the implementation of the mechanism of inversion in Yakut prose of the late twentieth century, which plays a significant role in the development of apocalyptic motifs, the approval of the status of Yakutsk as a prison city. The researcher adheres to the scientific opinion of the urban text as a system in which the position of man as the highest value is organically accumulated, which always occupies a Central place in the structure of space. And in this aspect, the study of ways to actualize the archetype of the shadow in Yakut prose opens interesting guidelines in methodological terms, revealing a wide field for the study of problems of cultural anthropology of the twentieth century.

Keywords: archetype of shadows, roll over, urban topology, the space of the street, dark Alter Ego, the identity of the hero

Ж.О. Артыкбаев

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.15

УДК 821.512.122

Образ родоначальника Хаптагай батыра в устной традиции и генеалогических рассказах казахов и саха

Изучение этнической истории и общества на материалах устной традиции предоставляет исследователям возможность взглянуть на этносоциальные процессы в обществе изнутри, т.е. за строгими порядками и структурами общества мы наблюдаем отношения родства и свойства, ментальные ценности и привычки, этические принципы. Изучение отдельных легендарных героев, известных по эпическим сказаниям и историческим преданиям, помогает нам воссоздать полномасштабные картины тех или иных событий.

Рассматриваемый в данной публикации образ Хаптагай батыра сохранился в казахской устной традиции благодаря привязке к генеалогии племени найман, где его имя находится не только в генеалогической таблице (насаб-нама), но и служит ураном, то есть боевым, объединяющим кличем всего племени. Имя Хаптагай батыра из баянтайского племени упоминается также во многочисленных мифах и исторических преданиях народа саха.

Мы полагаем, что Хаптагай батыр был в легендах и преданиях саха седой древности, с тех еще времен, когда саха были кочевым и воинственным племенем, только осваивающим широкие просторы Сибири в первом тысячелетии до нашей эры, то есть этот герой к временам Тыгына и пришествию русских не имеет никакого

© Артыкбаев Ж.О., 2019

отношения. Современная казахская интерпретация образа Хаптагай батыра, связывающая его с временами образования Казахского ханства и первыми казахскими ханами Кереем и Жанибеком, также не имеет под собой оснований.

Ключевые слова: казахи, саха, устная традиция, Хаптагай батыр, найман, омуки, протоогузский период

В мифологических сюжетах, эпических сказах, легендарных генеалогиях казахов и саха трудно обнаружить то, что современная наука признает как исторические события. Чтобы признать это, нужны какие-либо письменные свидетельства, документ (статистические или цифровые данные, высказывания на этот счет классиков в качестве методологии и т.д.). Такая советская традиция оборачивается ныне тем, что в исторических трактатах мы зачастую руководствуемся записками палачей вместо объективного жизнеописания жертвы. К тому же наша историография прикована только к политическим событиям, поскольку большое количество письменных данных дают именно войны, революции, катастрофы и т.д. Фактически из-за этого наша историческая наука теряет суть и характер своего назначения, и нередко человек занимается историей, получает ученую степень, даже не понимая значения своего предмета.

Есть одно интересное высказывание великого Марка Блока о значении средневековых источников устно-народного характера: *«Среди житий святых раннего средневековья, по меньшей мере, три четверти не дают нам никаких серьезных сведений о благочестивых личностях, чью жизнь они должны изобразить. Но поищем там указаний на особый образ жизни или мышления в эпоху, когда они были написаны, на то, что агиограф отнюдь не собирался нам сообщать, и эти жития станут для нас неоценимыми»* [Блок, 1973, с. 113].

Поверхностное отношение к казахской устной традиции и к её основному составляющему – *шежире*, отсутствие подготовленных специалистов в этой области привело к плачевным итогам. У нас до сих пор отсутствуют научная классификация данного предмета и его научная дефиниция, методы изучения и интерпретации. Есть некоторые попытки со стороны фольклористов и литературоведов, высказывающихся по данному вопросу, но, к сожалению, они существуют только в постановочной форме.

Ситуацию в свое время следующим образом охарактеризовал В.П. Юдин (1980-е гг.): «Мы хотим сказать, что существует необходимость разработки научной методики использования известий преданий и легенд, и не только известий, “подтверждающих” гипотезы, но и методики обязательного рассмотрения и опровержения противоречивых данных» [Юдин, 2001, с. 48]. К сожалению, данное положение остается до сих пор благим пожеланием и не находит последователей. На сегодняшний день возможность использования казахского *шежире* как источника по истории находит обоснование в ряде научных публикаций молодых исследователей. Однако эти поиски не выработали оригинальной концепции в понимании устной традиции. Здесь еще много наносного, привнесенного извне. По нашему мнению, изучение этнической истории и общества на материалах устной традиции предоставляет исследователям возможность взглянуть на этносоциальные процессы в обществе изнутри, т.е. за строгими порядками и структурами общества мы наблюдаем отношения родства и свойства, ментальные ценности и привычки, этические принципы. Изучение отдельных легендарных героев, известных нам по эпическим сказаниям и историческим преданиям, помогают нам воссоздать полномасштабные картины тех или иных событий. В итоге такой подход к истории дает более объективные представления об обществе. Наш опыт по привлечению *шежире* для анализа этнической истории и этносоциальной структуры казахов XVIII–XIX вв. убеждает нас в этом.

Как отмечалось выше, основной базовый элемент устной традиции-*шежире* состоит из двух составных компонентов: исторических преданий (*тарихи аңыздар, жырлар*) и генеалогических схем (*нассаб-нама*). Вместе с тем, нельзя забывать о том, что весь комплекс исторических знаний, включая предания и генеалогические схемы, основывается на таком базовом комплексе, как знание своих «семи предков». Рассматриваемый в данной статье образ Хапта-

гай батыра сохранился в казахской устной традиции благодаря привязке к генеалогии племени найман, где его имя находится не только в генеалогической таблице (нассаб-нама), но и служит ураном, то есть боевым, объединяющим кличем всего племени.

Найманы – одно из крупнейших и значительных в прошлом племён казахов Среднего жуза. Этноним «найман» восходит к союзу протогузских племён (*сегіз оғыз*), ныне носящих монгольское наименование «восемь» (найман), впервые упоминаемое в киданьской хронике «Ляо-ши» в 947 г.

По мнению Л. Гумилёва, найманы – часть киданей (кытай), состоявших из восьми племён, мигрировавших после разгрома их государства в Китае чжурчженями (в 1125 г.) в Семиречье и на Алтай, где они образовали новое государство, впоследствии разгромленное монголами Тэмуджина в 1201 и 1218 гг. Найманы, покорённые монголами, стали частью населения огромной империи, главным образом Золотой Орды. После её распада они вошли в состав разных государств и, соответственно, разных народов.

В Среднем жузе имеется шесть крупных племён, происхождение которых объясняется легендарными мотивами. Их называют «Алты арыс»: аргын, найман, коньрат, кыпшак, уак, керей. Более подробную историю Среднего жуза встречаем в шежере М.Ж. Копеева:

«У Жанарыса, родоначальника Среднего жуза, было две жены, но его жизнь была безрадостной, ибо печаль бездетности огорчала их дни. Печалились его жены, что не суждено им и не осчастливил их бог радостью материнства, и не знаком им нежный запах младенца.

Однажды, неожиданно, нежданно, в те дни таких печальных дум, приехали в гости шесть путников-ходжей. Обрадовались Жанарыс и его жены гостям. Жены его причитали:

*– О, Боже! Дал ты нам детей обещанных,
Пришли святые.*

Если не попрошу благословенья – в том моя вина.

Если не поддержишь – на то твоя воля,

Если же они сарты, то пусть станут жертвой моей честности!

Зарезали они тотчас шести гостям по одной овце и оказывали всевозможные почести. И

коней накормили и одежду гостей обновили. Шесть овец непременно съесть обязали. Хорошо отдохнули гости-путники, а в ответ на столь радушную встречу и гостеприимство, оказанные хозяевами, дали им благословение со словами: «Быть тебе, Жанарыс, отцом шести сыновей и дали мы им свои имена!», а имена их были – Каракожа, Аккожа, Ақтамбердыкожа, Даракожа, Есімкулкожа, Косымкожа.

Затем так и случилось. Родила байбише Жанарыса поочередно четырех сыновей, а токал (то есть младшая жена) двоих. Рожденных сыновей от старшей жены нарекли именами: Каракожа, Аккожа, Ақтамбердыкожа, Даракожа. От Каракожа – Аргын, от Аккожа – Найман. От Ақтамбердыкожа – Кыпшак. От Даракожа – Коньрат. Родившихся от младшей – Есімкулкожа, Косымкожа. От первого – Керей, а от второго – Уак.

Сестра Аргына зачала однажды ребенка, будучи в девичестве и в безбрачии, от одного торе (этим словом казахи называли политическую элиту в традиционный период – как правило потомки Чингис хана). Родился от той связи мальчик, а девушка, не найдя что ответить вопрошающим, молча и бесконечно расчесывала свои волосы, и от этого нарекли мальчика именем Таракты, что означает гребень.

Говорили: “В отсутствии представителя торе и тарактинец может сойти за последнего», а еще в народе говорят: “Баракты дурной среди псов, таракты плохой среди родов”. Сказав, что “нет вреда от родившегося от незамужней сестры”, порешили – объявить Таракты в братья детям Аргына. Включая Таракты, все они составили семь крупных (жеті арыс) родов Среднего жуза» [Көпейұлы, 2013, т. 10, с. 7–8]. Таракты по устной традиции казахов служит ведущим за недоуздок (ноқта ағасы).

Ноқта ағасы – уникальный политический институт казахского общества, созданный для усиления действий центральной власти. В качестве «ноқта ағасы» были выбраны племена, близкие к золотому роду. Так, в Старшем жузе «ноқта ағасы» является жалайыр (о заслугах этого племени см. у Рашид-ад-дина), в Среднем – таракты (якобы сын старшей сестры Аргын), в Младшем – табын, ныне входящее в поколение Жетыру (о сильном влиянии вождей этого племени на правителей орды в XVIII в.

см.: «Дневник Тевкелева»). Все эти племена объединяет общая тамга «тарақ таңбасы» – знак гребня.

Если говорить подробнее о генеалогии племени найман, то получается следующая картина: «Один из четверых ходжа, родившихся от первой жены Жанарыса – Каракожа. От него, как мы говорили, – Аргын. Один Аккожа, некоторые сказители называли его Момынкожа, от него Найман. От Наймана единственный ребенок – Шубартай. И этого Шубартая родители ждали много лет. Шубартай умер очень рано, его жена осталась вдовой. Тогда многие сыновья Аргына спорили между собой, кому взять в жены вдову. Жена Шубартая говорит:

– Пока жив мой деверь, я не выйду ни за кого замуж. Мой деверь еще может оставить после себя потомство.

Тогда, не жалея скота, засватали за деверя девушку из бедной семьи. Но на брачном ложе, неожиданно издав рев (от этого прозвище этого племени – Окиреш, то есть Ревущий – Ж.А.), Найман скончался. Поэтому его потомство прозвали Окиреш шал. Старик умер, девушка осталась беременна, родила сына и назвала его Толек атай. Сноха Наймана провела свои годы, помогая воспитывать Толек атая, пока он не стал взрослым. Поэтому говорят, что когда аргыны имели шесть аулов, найман имел всего один дом. Так говорили в старину.

Толек атай имел репутацию святого среди народа. Он пас скот Кылыш кожа. У Кылыш кожа не было сыновей, а была единственная дочь. Когда дочь Кылыш кожа выросла, к ней пришли свататься богатые люди из сартов и предлагали много скота в качестве калыма. В это время Толек атай пас скот и сказал другим пастухам:

– Когда казахи чуть ли не умирают от отсутствия женщин, Кылыш кожа отдает свою дочь за сартов.

Услышав эти слова от пастухов, кожа засмеялся:

– Правду говорит, – сказал он, и выдал свою дочь за Толек атая.

Ор Найман, Каракерей, Садыр, Матай – четыре сына, родившиеся от этой жены.

Затем Толек атай женился на снохе Наймана, которая воспитывала его с детства. От их брака родился сын, и называли его Кытай.

Толек атай, женившись на дочери Кылыш кожа, стал богачом. В один из дней, когда кто-то справлял ас (поминки – Ж.А.), его лошадь пришла первой в байге и в качестве приза он получил рабыню. От нее впоследствии родился сын, его называли Сугирше. Кытай как-то ударил Сугирше обухом топора и поэтому получил прозвище Балталы, а Сугирше Баганалы, потому что постоянно причитал «баганагы қайтты, баганагы қайтты». Они поселились вдоль берега р. Чу, относившегося к Атбасарскому дивану»...

Итак, генеалогия выглядит следующим образом: «... Три сына вышесказанного Матай – Аталык, Кенже, Каптагай. Этот Каптагай и есть тот, кто стал ураном всех найманов. От Каптагая – Жарылкамыс, от него Лезинке, Жиембет, Суйин, все они смуглые. Поэтому они назывались 'кара' (черные)...» [Көпейұлы, 2013, т. 10, с. 32–35].

Имя Хаптагай было очень популярно среди казахов до самого начала XX в., как в качестве одного из легендарных имен предводителей, так и в качестве общего клича всего многочисленного племени найманов. Хаптагай также стал литературным героем рассказа Г. Мусрепова «Легенда о Ер-Каптагае», написанного в 1941 г. Сюжетную основу рассказа составляет легенда о великане Ер-Каптагае, которого никто не мог победить. События разворачиваются в далекую доисторическую эпоху, когда на земле жили великаны. «Из дымового отверстия вылетали искры, каждая величиной с большой пчелиный рой. Буран, не боясь укусов, подхватывал их и швырял о скалу. Иногда из юрты доносился протяжный трубный звук, который перекрывал неумолчный гул бурана. Это чихал Ер-Каптагай. Он удобно устроился у очага, смотрел на багровые языки пламени и думал о том, что ему сегодня пришлось услышать от своих сородичей». Ер-Каптагай узнает о том, что на землю найманов направляется некий великан Азрет-Али, который несет какое-то новое слово и требует принять его слово и повторять с восторгом и верой. Встреча двух батыров происходит в момент, когда Ер-Каптагай садится ужинать вместе с сыновьями. «В доме этом жили такие люди, что есть из одного блюда они не могли. Их пальцы мешали бы друг другу. Поэтому перед Ер-Каптагаем, перед каждым из четверых

его взрослых сыновей стояло отдельное блюдо. А вареного мяса было наложено столько, что по нынешним временам хватило бы накормить досыта целый аул». Сила и мощь батыра подчеркивается в описании деталей внешнего мира. «В те времена великаны и скот держали великанский. Голова верблюда была величиной с нынешнюю юрту. Ер-Каптагай успел проглотиться, и потому разом отправил в рот все мясо, снятое с верблюжьих скул, верблюжий язык, мягкий горловой хрящ». Батыр по достоинству оценивает гостя, увидев в нем равного себе. «Густые черные усы, такая же черная борода, круглая, ухоженная. Высокий, статный... Настоящий джигит». Соблюдая обычай гостеприимства, Ер-Каптагай предложил пришельцу угощение, но тот, не зная здешних обычаев, не принял его, отказался, чем вызвал негодование хозяина. «Уязвленный тем, что его угощение отвергается дважды, старик сам проглотил и печенку, и жир, потом схватил с блюда верблюжьей голову и запустил ее в пришельца». Сильный и могучий Ер-Каптагай отличается благородством души: он не преследует незнакомого гостя, покинувшего его дом. На другой день Азрет Али вновь отправился в дом Ер-Каптагай. «Ер-Каптагай не стал прерывать его, хотя слова, которые пел пришелец, по-прежнему ничего не говорили старику. Но все же ему начало казаться, что в этих звуках скрыта какая-то большая тайна, и он вот-вот постигнет ее и сразу станет ясно, зачем покинул свой дом этот человек... Но чудилось в этих звуках старику и другое: если поддастся им, то неузнаваемо изменится его жизнь и перестанет он быть похожим на самого себя...». Так и не добившись от батыра Ер-Каптагай признания своей веры, Азрет Али уходит из этой земли. «И больше, пока живы были Ер-Каптагай и его сыновья, он сюда не показывался». Так великан Ер-Каптагай победил самого великана Азрета Али. С образом Азрета Али связана тема принятия новой веры – ислама, которую проповедовал тот [Мусрепов, 2002, с. 57–59].

Имя Хаптагай было популярно также в топонимике Центральной Азии. В Республике Саха (Якутия) это село, административный центр муниципального образования «Сельское поселение Хаптагайский наслег» Мегино-Кангаласского улуса.

В исторических преданиях саха Хаптагай батыр является первопоселенцем северного края. Как отмечают исследователи, среди якутов имелись предания, повествовавшие о столкновениях якутов Сапка Хосуна и Хаптагай батыра с местными племенами-оуками: «Однажды якут кузнец и боотур одновременно, Хаптагай, пошел на Оленек на промыслы. А там в основном жили тунгусы. И вот Хаптагай кузнец им по заказу делает железные оружия. И тунгусы, узнав, что он еще и именитый боотур, решили его убить, чтоб самим восславиться. Ну вот они сделали одну-две попытки, но не удается убить».

Тогда за дело взялся самый сильный тунгусский витязь. Он бахвалится, что Хаптагай враз порешит, эх вы говорит, доходяги такие, не можете управиться с ним. И однажды, когда Хаптагай поил своего коня, к нему на нартах подлетает этот витязь и начинает стрельбу. А Хаптагай все эти стрелы подхватывает, и, сломав пополам, все время возвращает стрелку. И вот наконец витязь тунгус стреляет в упор, то есть с расстояния одной стрелы, как сказывают. Хаптагай и эту стрелу ловит. Тунгус от этого теряет всю свою прыть и пускается наутек. Но его Хаптагай тут же в несколько прыжков настигает, хватая за косу и отрезает ее! И, сказав: «Велика слава убить тебя!», отпускает. Но, оказывается, отрезанная коса для тунгуса есть великое унижение, и потому витязь тунгус вешается на тетиве собственного лука! Вот такие дела были». Э.К. Пекарский в своем «Словаре» уточняет, что Хаптагай был одним из сыновей знаменитого шамана Ус-Баканча-Бытаны, что он в легендах известен также как кузнец [Пекарский, 1958, стлб. 3323].

В другой легенде говорится: «Каптагай баатыр родом из Яны. Если посмотреть на него спереди – он был в длину лука самострела, когда же он стоял боком – он оказывался в толщину примерно в четыре пальца, (таким) плоским человеком он был, говорят. ... Когда он стрелял и после стреляли в него, он, обернувшись к стреле боком, пропускал ее мимо, говорят. Таким образом, он оказался человеком, в которого не попадали стрелы. Он сражался с оуками (тунгусами), говорят».

Каптагай баатыр имел девятилетнего сына, говорят. Однажды его сын пошел к тун-

гусам погулять, погостить. Когда он сидел и ел, тунгусы разговаривали на своем языке: “Сын Каптагай баатыра будет таким же человеком, как и его отец, поэтому давайте убьем его, пока он еще не стал совершеннолетним. Опять же он не даст размножиться говорящим по-эвенски”. Мальчик, как только это услышал, там, где сидел, пробив урасу, выскочил наружу. Тунгусы стреляли в него непрерывно. С ними вышел стрелять в него одноглазый старик. Когда мальчик ходил, не попадаясь под стрелу, и отстреливался, тот старик прострелил у мальчика тетиву его лука. Мальчик, исколотый, иссеченный стрелами, побежал. Тунгусы погнались за ним, пешие и на оленях.

Этот мальчик, обессилев, развел огонь и ночью, прислонившись к подножию дерева, уснул. Тунгусы, узнав, где он находится, подкравились, окружили его, и, накинувшись на него, оленьим арканом накрепко привязали стоймя к дереву, у которого он сидел. После этого они иссекли все тело и кожу, мучили его, чтобы убить. Мальчик все не умирает. Затем мальчик говорит: “После этого все равно я уже не буду человеком. Мое смертное дыхание находится в середине мизинца правой моей ноги, если вы разрежете, тогда умру”. Как он сказал, так его и убили.

Сын Каптагай исчез. Долго прождав (сына) и решив, что его убили тунгусы, он (Каптагай) собрался и пошел, и в том месте, куда отправился сын, нашел его убитым. Придя к тунгусам, он спросил:

– Куда ушел мой сын?

– Ушел на родину, – ответили те.

– Куда же он мог уйти, дома-то его нет?

– Сын нашего друга, наверное, охотится, куда же еще может пойти, – говорят.

Каптагай баатыр стал стреляться с тунгусами. Тунгусы в одну его сторону выпустили восемьдесят стрел. Он их переламывал, отбрасывал. Старик спрашивал, сколько мог. Когда кончились у него стрелы, убив много народу, убежал. Когда он, так же как и его сын, отоцав и обессилев, пришел в одно место и стал разжигать огонь, один тунгус, догнав его, ударил копьем в спину между лопаток и, нагнувшись на копье его легкие, вытащил их. Каптагай баатыр притворился мертвым. Омук, нагнувшись на копье легкие, вскочив на оленя, помчался к своим людям. Он приехал радостный и ликующий, решив,

что убил Каптагай баатыра. Когда Каптагай баатыр, пролежав мертвым, с наступлением ночи увидел при свете огня, что часть его легких лежит на земле, он взял легкие и, поджарив их на углях, съел. После этого он приходит домой. Придя к старухе и людям своим, плачет и горюет. Впоследствии Каптагай баатыру с помощью кузнеца и своей старухи удалось отмстить омукам за смерть сына.

Из этого же цикла есть рассказ о смерти быстрого Каптагай баатыра: «Был, оказывается, у омуков (другого народа. – Н.А.) лучший из мужей Арбагас Эччэкэй. Чтобы узнать свое превосходство, Каптагай баатыр с ним состязался в беге, прыжках и стрельбе по цели. Во всем этом они оказывались равными. Поспорив, они спустились на лыжах с переднего голого склона высокой горы Ам Кайа, что находится во II Энгинском наслеге. Тут Каптагай баатыр, скатившись с горы и перелетев через реку Олдьоо, остановился на вершине противоположной горы. Тунгус же, когда перепрыгнул Олдьоо, на противоположной горе сломал свою лыжу. Тогда якут сказал: “Я победил. Тебе не равняться со мной, оказывается».

Каптагай баатыр был быстроходным лыжником, не отставал от любого оленя, лося. Однажды он погнался за лосем, которого поднял у Ам Кайа. Он лося никак не мог догнать. Гнался от дневной дойки коров до следующей дойки и, опомнившись, увидел: это был небесный зверь мэк с тремя рядами ног на брюхе. Увидев это, он остановился. Он внимательно посмотрел, оказывается, дошел до местности Дулга Алыы по речке Моой Юрэх, что в верховьях Дулгалааха. Расстояние между Ам Кайа и Дулга Алыы пять-шесть кёс. И вот возвращается он к себе на родину. Вот каким быстрым человеком был Каптагай баатыр.

Говорят, когда Каптагай баатыр постарел и стал передвигаться с тростью, забавлялся, обучал возле дома маленьких детей стрелять тальниковой стрелой. Стрелы у них были из пестровырезанного тальника. Так, забавляясь, один девятилетний мальчик попал ему стрелой в коленную чашечку. От этого он умер. И вот тогда, лежа перед смертью, он сказал, говорят: “Мое смертное дыхание находилось там. Поскольку подошло мое время, этот ребенок, попав туда, убил [меня]. Этот ребенок

меня нарочно не убивал”» [Якутские мифы, 2004, с. 153].

Имя «Хаптагай» упоминается также в легенде о Солук-батыре из аймака Легей, разделившегося позже на 1-й и 2-й Легойские наслеги. Он признается 1-м легойцем из рода чээлей: «Солук-батыр прежде сражался с баягантайским Хаптагай-Баатыром и убил его. Жёну последнего Элгэс он привел с собой и женился на ней...» [<http://mylektsii.ru/5-3049.html>].

Если говорить о значении слова «Хаптагай», то в первую очередь на ум приходит монгольское объяснение. Хаптагай – дикий двугорбый верблюд (*Camelus bactrianus*), рассматриваемый некоторыми зоологами как близкородственный вид бактриана *Camelus ferus*, или его подвид *Camelus bactrianus ferus*. На халха-монгольском языке самец дикого верблюда называется фонетически слегка иначе – «хавтгай». На казахском языке «қаптағай» (*qaptaǵay*) также означает самца дикого двугорбого верблюда (лат. *Camelus ferus*). А как известно, скотоводческая лексика монголов заимствована у тюрков, за исключением некоторых собственных названий или заимствований из тунгусо-маньчжурских языков.

Обычно исследователи связывают героические поступки Хаптагай батыра с тем, что в старину удалые якутские промышленники забирались далеко от своих стойбищ в лесную глушь, где жили исключительно охотой. Мы же полагаем, что легендарные мотивы о Хаптагай батыре появились очень давно, и связаны они с периодом заселения предками саха северных территорий. В хронологическом плане это время ранних кочевников, когда предки саха – протогузские племена начали осваивать этот суровый регион. В числе протогузов были и предки найманов во главе со своим родоначальником Хаптагай батыром, то есть этот герой никакого отношения к временам Тыгына и пришествию русских не имеет. Современная казахская интерпретация образа Хаптагай батыра, связывающая легендарного батыра с периодом образования Казахского ханства и первыми казахскими ханами Кереем и Жанибеком, также не имеет под собой оснований.

В зарубежной исторической науке выделяют четыре типа устной традиции (на примере африканских традиций): мифы, этнологические рассказы, племенные и семейные традиции,

развлекательные рассказы. На наш взгляд, каждая из вышеперечисленных типов устной традиции взаимодополняет друг друга и в совокупности позволяет историку воссоздать более полноценную историческую картину прошлого и близкие к реальности портреты исторических деятелей. В рассказах саха о Хаптагай батыре превалируют мифологические сюжеты, тогда как в устной традиции казахов он присутствует как один из родоначальников племени.

Тексты устной традиции казахов и саха требуют толкования и объяснения, простое вовлечение их в научный оборот бесполезно. Толкование и интерпретация текста требуют высокопрофессиональной подготовки историка, а профессионализм всегда предполагает знание языка. Об искусстве интерпретации пишет Я. Вансина: «Каждый историк обязан интерпретировать источники, с которыми он работает. Он не имеет и не может иметь неограниченных познаний в истории, и в его распоряжении обычно несколько возможных трактовок определённых фактов. Кроме того, историк прибавляет к этим фактам ещё кое-что от себя, а именно своё собственное чутьё, которое более сродное искусству, чем науке» [Vansina, p. 184–186]. Вот это чутьё и есть божественное откровение. «Как искусство передачи иноязычного высказывания доступным для понимания образом, герменевтика не без основания названа по имени Гермеса, толмача божественных посланий людям», – утверждает основоположник современной герменевтической философии Х.-Г. Гадамер [1991, с. 260]. Интерпретация – это выбор между несколькими возможными гипотезами, и хороший историк тот, кто выбирает из них гипотезу, более похожую на правду. Она на практике никогда не может быть ничем иным, кроме подобия истины, поскольку прошлое исчезло раз и навсегда, и возможность непосредственного наблюдения событий прошлого решительно исключается.

Литература

- Блок М. Апология истории, или ремесло историка / пер. Е.М. Лисенко. – М., 1973. – 232 с.
 Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М., 1991. – 343 с.
 Исторические предания и рассказы якутов / под ред. А.А. Попова. – М.; Л., 1960. – Ч. 2. – 359 с.

Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. – Т. 1–20. – Павлодар, 2013.

Мусрепов Г. Однажды и на всю жизнь: избранные повести и рассказы. – Семей: Международный клуб Абая, 2002.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – Т. 1–3. – М., 1958.

Юдин В.П. Центральная Азия в XIV–XVIII вв. глазами востоковеда. – Алматы, 2001. – 384 с.

Якутские мифы. Саха өс номохторо / сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск, 2004. – 460 с.

Vansina J. Oral Tradition. A Study in historical methodology. – Chicago, 1965. – 210 p.

Zh.O. Artykbayev

Haptagay Batyr in the Oral Tradition and Genealogical Stories of Kazakhs and Sakha

Studying ethnic history and society on the basis of oral tradition provides researchers with the opportunity to look at the ethno-social processes in society as if from within, i.e. we observe relationships of kinship and properties, mental values and habits, ethical principles behind strict orders and structures of society. The study of individual legendary heroes, known to us from epic legends and historical traditions, helps us recreate full-scale pictures of various events.

The image of Haptagay batyr considered in this publication has been preserved in the Kazakh oral tradition due to its link to the genealogy of the Naiman tribe, where its name is not only in the genealogical table (nassab-nama), but also serves as anthem, that is, the watchword that unites the whole tribe. The name Haptagay batyr from the Bayagantay tribe is also mentioned in numerous myths and historical traditions of the Sakha people.

We believe that the Haptagay batyr is present in the legends and traditions of Sakha from ancient times, from the time when the Sakha were a nomadic and warlike tribe, only mastering the vast expanses of Siberia in the first millennium BC. That is, this hero has nothing to do with the times of Tygyn and the advent of the Russians. The modern Kazakh interpretation of the image of the Haptagay batyr, linking the legendary batyr with the formation of the Kazakh Khanate and the first Kazakh khans Kerey and Zhanibek also makes no sense.

Keywords: Kazakhs, Sakha, oral tradition, Haptagay batyr, naiman, omuki, Protooguz period

С.А. Исакова

DOI: 10.25693/SVG.2019.04.29.16

УДК [316.7+82](=1.470.8)

Культура и литература народов Севера: стратегии сохранения и развития (на примере творчества Е. Айпина)

В статье ставится вопрос о возможных способах сохранения этнических корней, языка и культуры коренных народов Севера в эпоху глобальных проблем современности. Одной из самых актуальных проблем сегодняшнего общества является конфликт культуры и цивилизации. В своем исследовании автор показывает, что параметры этого противостояния нашли отражение в литературе народов Севера и стали центральной темой многих литературоведческих и языковых исследований ученых-североведов России и зарубежных стран.

В работе показаны основные вопросы, которые определили содержание данного конфликта – это проблемы гармоничного сосуществования двух цивилизаций, поиск разумного компромисса, сохранение традиционного уклада, бережное отношение к национальной культуре. Поставленные вопросы автор рассматривает в обзоре

© Исакова С.А., 2019

стратегических направлений национальной политики Российской Федерации по улучшению условий социально-экономического и национального культурного развития коренных малочисленных народов, в исследованиях этнографов, литературоведов, писателей, а также в ходе анализа современного состояния национальных литератур Севера в сравнительно-типологическом аспекте на примере творчества хантыйского писателя Е. Айпина.

Выводы, полученные в результате предпринятого исследования, подтверждают, что в поиске путей сохранения и развития традиционной культуры коренных народов Севера в условиях масштабной глобализации все чаще поднимаются вопросы изучения национальной художественной литературы как основы формирования национального самосознания, дальнейшего культурного развития.

Ключевые слова: глобализация, национальная культура, фольклор, коренные народы, коренные малочисленные народы Севера, этнос, этносохранение, хантыйская литература, Айпин

Влияние процессов глобализации и культурной унификации на национальные культуры имеет разнонаправленный характер. По мнению ученых, «глобализация, способствуя коммуникации между народами и культурами, вызывает вместе с тем напряженность, конфликты как экономических и политических интересов, так и идеологических и культурных ценностей, и приоритетов» [Бахтеева, 2007, с. 35]. Сам по себе этот вопрос, во всей его многоаспектности, нуждается в серьезном исследовании. Мы же ограничиваемся рамками небольшой статьи, и потому рассмотрим некоторые моменты влияния глобализации на культуру и литературу народов Севера, так как вопрос сохранения этнических корней, языка и культуры коренных народов является одним из актуальных вопросов современности.

На современном этапе, в условиях усиления процессов глобализации, положение коренных малочисленных народов Севера остается наиболее уязвимым. Впервые вопрос о защите коренных народов был рассмотрен в 1957 году в проекте «Конвенции №107 о защите и интеграции коренных народов и народов, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» [Конвенция, 1959]. В 1989 году решением Совета МОТ в Конвенцию был внесен пункт о том, что «коренные народы и народы, ведущие племенной образ жизни, вносят вклад в культурное разнообразие, социальную и экологическую гармонию человечества и в международное сотрудничество и взаимопонимание» [Конвенция, 1991, с. 2].

С тех пор отношение к проблемам коренных малочисленных народов Севера заметно изменилось. Ведется активная работа в сфере национальной политики, основными направлениями которой являются правовая защита коренных

народов и сохранение культурного разнообразия. Так, одним из приоритетных направлений «Стратегии социально-экономического развития Сибири до 2020 года» [Стратегия, 2010], принятой правительством Российской Федерации в 2010 году, является сохранение и развитие культуры народов Севера, повышение качества их жизни. В проекте национальной политики РФ на период до 2025 года представлены основные подходы развития национального образования, способы сохранения и развития национальной культуры, а также возрождение национальных средств массовой коммуникации.

В целях поддержки и популяризации языков коренных народов Генеральная ассамблея ООН провозгласила 2019 год Международным годом языков коренных народов. Основной задачей работы ассамблеи является повышение осведомленности общественности о состоянии языков, находящихся под угрозой исчезновения во всем мире, урегулирование конфликтов, а также установление связи между языком, развитием общества и мирным существованием.

В этой связи наблюдается повышенный интерес многих отечественных и зарубежных исследователей к изучению нематериальной культуры коренных малочисленных народов Севера. Особое внимание ученые придают различным методам сохранения и развития культуры и языка коренных малочисленных народов. Вопросы изучения национальных литератур рассматриваются в сравнительном аспекте.

В течение нескольких лет, начиная с 1990 года, собирается материал фундаментального междисциплинарного проекта «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», включающий в себя произведения фольклора более чем на 30 языках.

Проводятся исследования художественной словесности малочисленных народов Севера. В работах Г. Ломидзе [1972], Л. Якименко [1973], Н. Воробьевой, С. Хитаровой [1972], Б. Комановского [1973], Р. Бикмухаметова [1983], А. Власенко [1984] и др. особое внимание уделяется проблеме взаимодействия современной литературы с традиционным фольклором. Способам сохранения национального языка, а также вопросам двуязычия писателей-северян посвящены исследования А. Пошатаевой [1993], Н. Лагуновой [2000], В. Огрызко [2002], Е. Роговера [2007], Н. Цымбалистенко [2005] и др. В области фольклористики и литературоведения фундаментальными работами являются междисциплинарные исследования Е.Т. Пушкиревой и А.А. Бурыкина «Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты)» [2010], исследование Л.Н. Жуковой «Очерки по юкагирской культуре» [2012].

Активная работа ведется учеными из Венгрии, Польши, Франции, Германии, США. Появляются первые междисциплинарные исследования. В области североведения и истории литератур коренных малочисленных народов следует отметить труды эстонского литературоведа Л. Валливики и французского исследователя Р. Тулуз [2016], американских этнографов Скотта Н. Момадэй [1997], Сьюзенн Скарбери-Гарсия [2001], французских исследователей Жан-Люка Моро [1999], Доминика Самсона [2003]. основополагающими работами по различным вопросам литературоведения стали исследования венгерских ученых Эдит Вертеш [1990], Яноша Гуйя [1966], Петера Домокош [2002], Марты Чепреги [2002]; переводы французских исследователей Евы Тулуз [2014], Анн-Виктуар Шаррен [2014].

Благодаря совместной творческой работе с зарубежными учеными увидели свет многие научные и художественные труды писателей-северян, которые, несомненно, вызвали интерес мирового сообщества не только к культуре, традициям, поэтичности языка, но и к проблемам коренных малочисленных народов.

Одной из самых глобальных проблем современности, к которой не раз обращались многие писатели и литературоведы, является конфликт культуры и цивилизации. Параметры этого противостояния нашли отражение в исследованиях

зарубежных ученых. К примеру, в рецензиях Евы Тулуз [2002, с. 164–170], Петера Домокош [2002, с. 241–244] подчеркивается, что интенсивная эксплуатация газовых и нефтяных месторождений в регионах Севера приведет не только к потере культуры, но и к физическому вымиранию коренных народов, поскольку развитие нефтяной промышленности угрожает природной среде.

В наши дни конфликт культуры и цивилизации стал одной из центральных тем мировой литературы. В этой связи французский исследователь Д. Самсон отмечает: «...бешеная индустриализация пробудила усыпленные пропагандой угрызения совести, и защита окружающей среды вошла в литературу» [Самсон, 2003, с. 171].

Ярким примером этого является творчество хантыйского писателя и общественного деятеля Еремее Айпина. Произведения писателя по праву считаются передовым звеном современных литератур народов Севера и этнических литератур мира.

Дебют писателя состоялся в далеком 1979 году, когда была опубликована его первая книга «В ожидании первого снега». Центральной темой повести становится тема взаимоотношения человека и природы. В этом взаимодействии раскрывается модель поведения героя – представителя традиционной культуры, который следует законам Природы и живет в гармонии с ней. В этом Е. Айпин видит высшую степень доверия и единения мира Природы и мира людей.

Традицию сохранения единства продолжают повести «В тени старого кедра» (1981), «Я слушаю Землю» (1983), а затем и роман «Ханты, или Звезда Утренней Зари» (1990). Позже тема единения раскрывается в сборнике «Клятвопреступник» (1993), в который вошли рассказы цикла «Время дождей (рассказы разных лет)» и в повести «У гаснущего очага» (1998). Многие критики писали об этих произведениях. К примеру, Е. Косинцева отмечает, что произведения Е. Айпина призваны «возвратить северной словесности самобытность, обогатить и усовершенствовать ее поэтику через проникновение в суть национального характера, национальной психологии и национального менталитета» [Косинцева, 2009, с. 35]. Зарубежные исследователи Каталина Надь [2007], Анн-Виктуар Шаррен

[2014] и др. отмечают, что Е. Айпин на примере своего народа очень художественно передал всю трагичность и безнадежность положения всех коренных народов Севера, жизнь которых замкнута в треугольник: с одной стороны – труба, с другой – железная дорога, с третьей – буровая. В целом, исследователи подчеркивают своеобразие национальной картины мира в произведениях писателя, индивидуальность национального художественного мышления.

В конце 1990-х годов Е. Айпин начинает активную общественно-публицистическую деятельность. Работая председателем Ассамблеи малочисленных народов Севера и Дальнего Востока (1991 г.), а затем и президентом Всероссийской Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (1993-1997 гг.), Еремей Данилович занимается подготовкой и разработкой статей и проектов законов по защите прав и интересов малочисленных народов России.

В этот период выходят статьи писателя, главными вопросами которых становятся проблемы выживания, развития экономики и культуры малочисленных народов Севера («Нужны кардинальные перемены», 1989; «Как выжить моему народу?», 1990; «Самодвижение жизни», 1993; «Обреченные на гибель: публицистика последних лет», 1994) и др.

Необходимо отметить, что в национальной литературе 1990-х годов также проявляется доминирование публицистического жанра. Это объясняется тем, что писатели все чаще стали обращаться к истории своего народа. Пытаясь выразить собственную позицию и дать оценку историческим событиям прошлого, авторы используют другие стилистические приемы. Примером тому служит роман Е. Айпина «Ханты, или Звезда Утренней Зари» (1990). Литературоведы С. Нестерова и Е. Роговер подчеркивают, что роман оказался «неизмеримо более широким, писатель исследует коренные причины случившегося и обретает острую публицистичность, пронизавшую всю его книгу» [Роговер, 2007, с. 168]. Но вместе с тем, автор вводит в повествование элементы мифа и фольклорных традиций, историографию и великолепные описания северной природы. Все это создает сложный синтез, который именуют авторским стилем и на который обращают внимание исследователи.

С 1996 года по настоящее время Е. Айпин работает советником представителя Президента Российской Федерации в Ханты-Мансийском автономном округе, также является заместителем Председателя Думы Ханты-Мансийского автономного округа Югры, Председателем Ассамблеи представителей коренных малочисленных народов Севера.

Активно занимаясь политической деятельностью, Е. Айпин остается, как называют его на родине, «летописцем своего народа», так как основное предназначение видит в художественном творчестве, где он передает традиции, обычаи, нравы своего народа, как наиболее специфические черты, подчеркивающие его историческое и культурное своеобразие.

Состояние этнических культур конца 1990-х – начала 2000-х годов литературоведы характеризуют как период «выработки защитного механизма». В условиях современной глобализации, по мнению исследователя Т.П. Калугиной, традиционные культуры «музеефицируют» себя, как бы выводя свои артефакты, нормы и образы из непосредственного потока реальности, где они уже не могут существовать как таковые» [Калугина, 2001, с. 210].

В этот период резко увеличилось число культурных центров, исторических и этнографических музеев; выходят серии документальных фильмов, в которых показаны исчезающие стороны народных обрядов и праздников, традиционной культуры и быта; активизировалась публикация сборников фольклора и литературы, выполненных многими представителями коренных малочисленных народов. Это отражается и в художественной литературе.

Так, в своем романе «Божья Матерь в кровавых снегах» (2001) Е. Айпин включает в текст фрагменты, в которых описываются характерные для его народа обычаи и обряды, приметы и запреты. Автор раскрывает не только обычаи и нравы, но и верования хантов, их духовную и материальную культуру. Такие приемы в литературе, как отмечает И.М. Куликова, «ориентированы если не на возрождение традиционных культур, то хотя бы на их сохранение, “консервацию”, придавая им своеобразный “музейный статус”» [Куликова, 2008, с. 57].

Как отмечают исследователи, сложившаяся в современном мире искусства «музейная» ситуа-

ция, в которой происходит «консервирование» архаических форм традиционных культур, есть «неизбежная перспектива развития культуры в эпоху глобализации» [Бернштейн, 2001, с. 279].

Таким образом, конфликт культуры и цивилизации проецируется в литературе народов Севера как основная проблема взаимоотношений человека с природой и рассматривается в нравственно-философском аспекте. Тема познания, восприятия человеком мира и себя через прошлое, традиции, этнические корни, через связь с природой занимает главное место в литературе.

На примере творческого пути хантыйского писателя Е. Айпина можно сказать, что с 1990-х годов начинается новый этап в развитии национальных литератур. Происходит своего рода столкновение патриархальных традиций и цивилизации, проявляется обреченность этнических ценностей в условиях современного мира. В литературе начинается процесс «защитного механизма», характеризующийся наличием в художественных текстах элементов традиционной культуры народа, национальной самобытности характера, специфики национально-художественного мышления. Так, в своих произведениях Е. Айпин смело обращается к древним традициям своего народа. В текстах присутствуют легенды, мифологические сюжеты и мотивы, отражающие историю хантыйского народа. Особенности национальной психологии и мировидения, связанные с настоящим, гармонично вплетаются в художественный контекст произведений, тем самым позволяют автору сохранить уникальный фольклор и мифологию в новом, современном культурном пространстве.

Коренные малочисленные народы являются неотъемлемой частью всего мирового сообщества, и несомненно, что решение многих актуальных проблем современного общества невозможно без учета их самобытной культуры, истории и языка. В настоящее время ведется непрерывный диалог органов государственной власти с коренными народами. Решаются вопросы совершенствования реализации законодательства РФ по поддержке языков коренных малочисленных народов и мер по его реализации. Более того, в мировом сообществе складывается понимание того, что традиционный фольклор, духовная культура в целом и литература в частности, играют этносохраняющую роль и вносят

значимый вклад в гармоничное развитие различных структур общества, международного сотрудничества и взаимопонимания.

Неуклонно растет число современных исследований по вопросам сохранения и развития культурного наследия Севера. Интерес к культуре и литературе коренных малочисленных народов возрастает как в России, так и за рубежом. Современные междисциплинарные исследования, ряд фундаментальных работ, труды отечественных и зарубежных ученых выполнены в сравнительно-типологическом аспекте и направлены на изучение фольклора, духовной культуры и литературы коренных народов Севера как на стержневую структуру сохранения и развития культуры.

Литература

Бахтеева Л.И. Влияние глобализации на культуру коренных народов Севера // Вестник Челябинского государственного университета. – 2007. – №14. – С. 35–40.

Бернштейн Б.М. Три стрелы глобализации искусства // Серия «Symposium». Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. – Вып. 12: матер. междунар. науч. конф. (18 мая 2001 г.). – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

Бикмухаметов Р.Г. Орбиты взаимодействия. – М.: Советский писатель, 1983. – 239 с.

Валликиви Л., Тулуз Е. Священные места Удмуртии // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2016. – С. 146–154.

Ващенко А. Мы – ваша совесть: исповедимые пути родства: хантыйская литература в свете литератур «коренных американцев» // Мир Севера. – 2001. – № 3. – С. 68–71.

Вертеш Э. Мифология наших сибирских сородичей по языку. – Будапешт, 1990.

Власенко А.Н. Расцвет. О современной литературе народов РСФСР. – М.: Советская Россия, 1984. – 221 с.

Воробьева Н., Хитарова С. На новых рубежах. – М.: Советский писатель, 1972. – 222 с.

Гуйя Я. Хрестоматия восточнохантыйского языка. – Блумингтон, 1966.

Доминик С. Невероятность Трех Миров // Хантыйская литература. – М.: Лит. Россия, 2002. – С. 171–178.

Доминик С. От упавшего с неба брата до признанного брата: краткие пометки на полях мансийской литературы // Мансийская литература. – М.: Лит. Россия, 2003. – С. 74–100.

- Домокош П. Выбор // Хантыйская литература. – М.: Лит. Россия, 2002. – С. 241–244.
- Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре. – Новосибирск: Наука, 2012. – 358 с.
- Калугина Т.П. Культура-«музеефикатор»: метафора и реальность // Серия «Symposium». Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. – Вып. 12: матер. междунар. науч. конф. (18 мая 2001 г.). – СПб., 2001.
- Комановский Б.Л. Самые молодые литературы. – М.: Знание, 1973. – 144 с.
- Конвенция №107 о защите и интеграции коренного и другого населения, ведущего племенной и полуплеменной образ жизни, в независимых странах. – 1959. [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации <http://docs.cntd.ru/document/1901053>
- Конвенция №169 о коренных народах и народах, ведущих племенной и полуплеменной образ жизни, в независимых странах. – 1991. [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации <http://docs.cntd.ru/document/901737850>
- Косинцева Е.В. Роман «Ханты, или Звезда Утренней Зари» (к вопросу об идейно-художественном своеобразии) // Гуманитарный вектор. – 2009. – № 4. – С. 35–39.
- Куликова И.М. О некоторых стилевых тенденциях в современной литературе финно-угорских народов Сибири // Актуальные вопросы современной науки. – 2008. – № 4–2. – С. 48–61.
- Лагунова О. Литература хантыйская // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. – Ханты-Мансийск, 2000. – Т. 2. – С. 52–64.
- Ломидзе Г. Ленинизм и судьбы национальных литератур. – М.: Современник, 1972. – 252 с.
- Момадэй Н. Скотт. Дух, остающийся жить. – М.: Сфера, 1997. – 272 с.
- Моро Ж.-Л. Молодой финно-угр XXI века: миф или реальность? // Молодежь и финно-угорский мир: матер. междунар. науч.-практ. конф. (26–30 октября). – Ижевск, 1999. – С. 24–26.
- Надь К. Светская языческая пьеса, или Матерь Де-тей в романе Еремея Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах» // Мир Севера. – 2007. – № 5. – С. 69–73.
- Огрызко В. Об истории становления и развития литератур малочисленных народов в сборниках «Хантыйская литература», «Мансийская литература», «Ненецкая литература» / сост. В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2002–2009.
- Пошатаева А. Мифология и опыт писателей Севера // Способность к диалогу. – М.: Наследие, 1993. – Ч. 2. – С. 122–154.
- Пушкарева Е.Т., Бурыкин А.А. Фольклор народов Севера (культурно-антропологические аспекты). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. – 390 с.
- Роговер Е.С. Творчество Еремея Айпина. – СПб.: Олимп-СПб., 2007. – 212 с.
- Скарберри-Гарсиа С. Вороном в Заполярье // Мир Севера. – 2001. – № 4. – С. 82–85.
- Стратегии социально-экономического развития Сибири до 2020 года [Электронный ресурс] // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации <http://docs.cntd.ru/document/902229380>
- Тулуз Е. Две ветви одного дерева / пер. с франц. Е. Тулуз // Хантыйская литература. – М., 2002. – С. 164–170.
- Тулуз Е. Звучащая тишина: собр. соч. в 4 т. – СПб., 2014. – Т. 3. – С. 310–318.
- Хитарова С. На новых рубежах. – М.: Советский писатель, 1983. – 238 с.
- Цымбалистенко Н.В. Литературно-художественное осмысление исторических судеб коренных народов северо-запада Сибири (на материале ненецкой и хантыйской литератур): автореф. дис. ... д. филол. наук. – СПб.: Полиграфическое предприятие, 2005. – 44 с.
- Чепреги М. Страсти по Югре // Хантыйская литература. – М.: Литературная Россия, 2002. – С. 245–247.
- Шарпен А.-В. Некоторые размышления о возрождении народа и о сути литературного творчества. Концепция «отражения и выражения»: (жизнь и творчество Е.Д. Айпина); собр. соч. в 4 т. – СПб.: Амфора, 2014. – Т. 2. – С. 375–382.
- Якименко Л. На дорогах века. – М.: Художественная литература, 1973. – 494 с.

S.A. Isakova

Culture and Literature of the Peoples of the North: Strategies for Preservation and Development (by example of E. Aipin's Creativity)

The article discusses ways to preserve and develop the culture of the peoples of the North in the context of the global problems of our time. One of the most pressing problems of modern society is the conflict of culture and civilization. In

his research, the author shows that the parameters of this confrontation are reflected in the literature of the peoples of the North and have become the central theme of many literary and linguistic studies of scholars in Russian and foreign countries.

The article discusses the main issues that have defined the content of this conflict - the problems of harmonious coexistence of the two civilizations, the search for a reasonable compromise, the preservation of the traditional way of life, the careful attitude to the national culture. The author considers the issues raised in the review of the strategic directions of the national policy of the Russian Federation to improve the conditions for the socio-economic and national cultural development of small indigenous peoples, in the research of ethnographers, literary scholars, writers, as well as in the analysis of the modern state of the national literature of the North in a relatively typological aspect on the example of the work of the Khanty writer E. Aipin.

The conclusions of the study confirm that in the search for ways to preserve and develop the traditional culture of the indigenous peoples of the North in the context of large-scale globalization, the study of national fiction as the basis for the formation of national identity and further cultural development is increasingly being raised.

Keywords: globalization, national culture, folklore, indigenous peoples, indigenous peoples of the North, ethnic group, ethnic conservation, Khanty literature, Aipin

В.Е. Дьяконова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.04.29.17

УДК 398.22(=512.157)

Легендарно-мифологические и фольклорные инструменты народа саха в текстах героического эпоса олонхо

В данной статье на основе регионально-исторической типологии этномузыколога Ю.И. Шейкина исследуются легендарно-мифологические и фольклорные фоноинструменты народа саха. Легендарно-мифологические фоноинструменты представляют особую сферу фольклорных представлений о звуковых орудиях, которые отражаются в традиционных жанрах народного творчества – эпосах, сказках и мифах. Фольклорные фоноинструменты являются материализованным выражением акустической памяти этноса, которые надолго закрепляются в культуре, могут возникнуть в процессе органофонических поисков этноса, а также могут быть заимствованы у других народов.

В статье также проанализированы тексты якутских героических эпосов олонхо «Кыыс Дэбилийэ» Н.П. Бурнашева, «Ньургун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина, одноименного олонхо П.А. Ойунского на русском и якутском языках, «Строптивый Кулун Куллустуур» И.Г. Тимофеева-Теплоухова и «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр» П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ. Приведены сведения о звуковых орудиях по мифологии и легендарной истории саха из этнографических трудов С.И. Боло, В.Г. Ксенофонтова, а также якутские термины из «Словаря якутского языка» Э.К. Пекарского и Большого толкового словаря якутского языка. В ходе изучения этих материалов выявлены и уточнены сведения относительно конструкции, функции и способов звукоизвлечения фоноинструментов *табык*, *дүһүр*, *аарык*, *чуораан* и *хобо*.

Табык представляет собой легендарно-мифологический ударный мембранофон. Группу фольклорных инструментов составляют ударный мембранофон шаманский бубен *дүһүр*, а также встряхиваемые идиофоны: подвески-погремушки *аарык*, колокольчик *чуораан* и шарообразная металлическая погремушка *хобо*.

Ключевые слова: якуты, саха, олонхо, звуковые предметы, легендарно-мифологические фоноинструменты, фольклорные инструменты, табык, дүһүр, аарык, чуораан, хобо

Регионально-историческая типология музыкальных и фоноинструментов Ю.И. Шейкина была опубликована в его монографии «История музыкальной культуры народов Сибири» [Шейкин, 2002]. В основу типологии положен функциональный принцип: инструменты рассматриваются в контексте музыкальной практики. Сущность своей типологии автор определяет следующим образом: «В каждой конкретной культуре и историко-географическом регионе фоноинструменты представлены пятью историческими формами интонационно-акустической практики: 1) архаичной; 2) фольклорной (традиционной); 3) легендарно-мифологической; 4) исторической; 5) современной» [Там же, с. 47]. Типология показывает процесс развития музыкального инструмента как постепенную эволюцию в изменяющихся исторических условиях, объясняет факты рождения новых инструментов и отмирания старых.

Тип фольклорных инструментов Ю.И. Шейкин представляет следующим образом: «Фольклорные (традиционные) фоноинструменты — это материализованное выражение акустической памяти этноса. Они являются следствием избирательной практики и обычно надолго закрепляются в культуре. Традиционные инструменты могут возникнуть в процессе органофонических поисков этноса, но могут быть заимствованы у других народов» [Там же, с. 48–49]. Исследователь отмечает, что «фольклорные тексты об инструментах часто входят в крупные традиционные жанры — эпос, сказки, мифы... Характерно, что описываемые в нарративном фольклоре инструменты существенно отличаются от звуковых орудий реального быта. Попытки воссоздать эти “мифологические” инструменты часто приводят к неожиданным результатам. Так, воссоздаваемые звуковые орудия не обладают сонорными возможностями. Они даже не походят на музыкальный инструмент. А для того, чтобы описываемый инструмент вообще превратился в звуковое орудие, при его изготовлении необходимо отказаться от некоторых “подробностей”, содержащихся в повествовании о нем» [Там же, с. 49–50].

Легендарно-мифологические и некоторые разновидности фольклорных инструментов, согласно исследованиям автора типологии, зафиксированы в особой сфере фольклорных пред-

ставлений о звуковых орудиях. Некоторые из этих инструментов давно вышли из интонационно-акустической практики саха, однако якуты помнят о них благодаря мифам и легендам.

Одним из важных источников для изучения нашего предмета является устное народное творчество народа саха: в повествовательных жанрах якутского фольклора (преданиях, легендах, мифах, олонхо) встречаются интересные сведения о фоноинструментах, бытовавших у древних саха, в настоящее время ушедших из музыкальной практики.

Для выявления легендарно-мифологических и фольклорных фоноинструментов особый интерес представляет изучение якутского героического эпоса олонхо. Олонхо является неисчерпаемым источником для изучения традиционной культуры народа саха, о чем свидетельствуют научные исследования крупных российских и якутских фольклористов Э.К. Пекарского, И.В. Пухова, Н.В. Емельянова, В.В. Илларионова и др. Этномузыковедческие исследования олонхо производились в работах Э.Е. Алексеева, В.Г. Григорьевой, А.С. Ларионовой, Л.Г. Ларионовой, В.С. Никифоровой, Н.Н. Николаевой, А.П. Решетниковой и др. Однако можно без преувеличения сказать, что в настоящее время изучение обширного эпического пласта якутского фольклора как источника знаний о музыкальной культуре саха еще далеко от завершения. Как источник, якутский героический эпос представляет большой интерес для изучения якутских музыкальных инструментов.

На основе анализа текстов пяти эпических сказаний олонхо — («Кыыс Дэбилийэ» Н.П. Бурнашева [1993], «Ньургун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина [1947], одноименного олонхо в литературном изложении П.А. Ойунского на русском [1982] и якутском языках [2003], «Строптивый Кулун Куллустуур» И.Г. Тимофеева-Теплоухова [1985], «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр» П.П. Ядрихинского-Бэдьээлэ [1981] — нам удалось выявить несколько фоноинструментов — *табык*, *дүгүр*, *аарык*, *чуораан* и *хобо*. Кроме этого, важными источниками для изучения музыкальных и фоноинструментов саха стали труды известных якутских фольклористов: «Эллэйада» Г.В. Ксенофонтова [2004], в которой опубликованы материалы по мифологии и легендарной истории якутов, со-

бранные исследователем в 1920–1921 гг. и «Прошлое якутов до прихода русских на Лену» [1994] и «Из жизни предков. Легенды» [2002] С.И. Боло, в которых также через древние предания воссоздается историческое прошлое народа саха.

В научно-исследовательской литературе фоноинструмент *табык* представлен не так широко, как хотелось бы, и сведения эти весьма запутанны [Дьяконова, 2014]. С органологической точки зрения (по свидетельству М.Н. Жиркова) он представляет собой ударный мембранофон. В данной работе речь пойдет о том, как в эпосе интерпретируется этот фоноинструмент. В результате анализа нескольких эпических текстов нами были выявлены наиболее характерные описания звуковых возможностей и конструктивных деталей *табыка*. Так, в тексте олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», записанном от И.Г. Тимофеева-Теплоухова, содержатся следующие сведения о деталях конструкции *табыка*: «*Бар дьабыл сылгытын сэттэ иирээн табык быатын*» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 161] / «Словно семь извивающихся веревок-поводьев, [которые] управляют густопытными жертвенными табык-лошадьми гулко-го обширного неба» [Там же, с. 428]. Здесь, по-видимому, конкретизируется мифологическое значение конструктивных особенностей этого инструмента (речь идет о веревках, с помощью которых *табык* натягивается на каркас). Возможно, что «веревки-поводья», упоминаемые в эпосе, могли служить своеобразным механизмом управления звучанием инструмента, регулирующим интенсивность и силу звука, а их количество могло указывать на количество жертвенных животных, из которых был изготовлен фоноинструмент.

В данном тексте приводится достаточно ёмкое эпическое описание звуковой характеристики инструмента: «*Табык тыаһын курдук лабыгыраччы тыган лабыгыратта*» [Там же, с. 89]. При переводе на русский язык смысл текста был изложен переводчиком следующим образом: «Хлопнул так, словно это шаманский вихрь-табык» [Там же, с. 360]. По нашему мнению, более точный перевод описания таков: «Щелкнул, словно звуки *табыка*». В якутском языке слово «*лабыгыраччы*» передает звуковое действие «произвести хлопучий звук» [Пекар-

ский, 1959, Т. 2, ст. 1459], «с частым хлопаньем, производя частое хлопанье» [БТСЯЯ, 2009, Т. VI, с. 70].

Иная звуковая характеристика мембранофона содержится в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» (в литературном изложении поэта П.А. Ойунского). Она описана в следующих строках:

«*Табык охсубут курдук*

Тарбахтарын тыаһа

Лачыгыраата» [Ойуунускай, 2003, с. 51].

В русском варианте эпоса якутское слово *табык* переведено как «бубен»:

«Так он туго сжал кулаки,

Что затрещали суставы рук,

Как бубен из шкуры коня» [Ойунский, 1982, с. 38].

Обратим внимание, что звук *табыка* представлен глаголом «*лачыгыраата*» – «*лачыгыраа*» – «шуметь, трещать, хрустеть» [Пекарский, 1959, Т. 2, ст. 1471]; «издавать треск или щёлкающие звуки, трещать, щёлкать» [БТСЯЯ, 2009, Т. VI, с. 92].

Якутский фольклорист И.В. Пухов приводит следующий комментарий к тексту олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова: «Считалось, что шаманские духи передвигаются в виде мощного вихря (*табык*), издающего сильные хлопаящие звуки, которые устрашающе действуют на их противников» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 594]. Полагаем, что эти звуки воспроизводятся ударами ладоней или колотушки по твердому предмету (ср. выше *лабыгыраччы* – «с частым хлопаньем, производя частое хлопанье»), т.е. здесь слово *табык* олицетворяет предмет, по которому стучат.

Народ саха придавал также особое магическое значение звукам мембранофона, в частности, звучанию *табыка*. «У якутов сохранилось понятие о “*табык тыаһа*” – звуках *табыка*, которые будто бы предвещают смерть многих людей» [Ксенофонтов, 2004, с. 149]. «С древних времен до нашего времени рассказывали о “*табык тыаһа*” – звуках *табыка*. Это по небесному краю раздавались звуки, подобные ударам по дереву. Про эти звуки якут со страхом говорил: “*табык оуста*” (букв. “ударил *табык*”), “*табык тыаһа*” (букв. “звук *табыка*”). Звуки *табыка* предвещают смерть», – пишет фольклорист С.И. Боло [1994, с. 205]. Вероятно, это свя-

зано с тем, что в древности звуки *табыка* использовали как военные сигналы, а на войне, как известно, всегда много смертей.

Таким образом, исходя из анализа эпических и фольклорных текстов, мы можем составить представление об особенностях звукоизвлечения из *табыка* и о некоторых характеристиках его звучания: *табык* является фоноинструментом, по которому можно произвести «хлопающие», «щелкающие» звуки, «трещать» и т.д. Кроме того, количество веревок-поводьев (вероятно, здесь речь идет о *мохсуо мас* — деревяшке на волосяной веревке) может указывать на количество жертвенных животных, из шкуры которых он сконструирован. *Табык* изготавливают из шкуры крупного домашнего скота и диких животных (лошади, коровы, быка, лося).

В следующих строках приводится описание формы *табык*:

«Кинкиниир киэн халлаан

Бар дьабыл ытык сылгытын

Сэттэ иирээн табык быатын

Иннэри тардан тэһиннээбитин курдук

Таңнары бүгүлэхтээн түспүт» [Там же, с. 161].

Словно семь извивающихся веревок-поводьев,

[Которыми] управляют

Густопятнистыми жертвенными *табык*-лошадьми

Гулкого обширного неба [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 428].

Здесь говорится, по-видимому, о веревках, с помощью которых *табык* подвешивается к дереву. Полагаем, что поводья могли служить механизмом управления звуком инструмента, хотя в примечании И.В. Пухова говорится, что «сделав чучело из кожи лошади пегой масти, [люди] просили девять (или семь) шаманов отправить духам в качестве жертвы, затем высушивали кожу и били по ней — получались громкие звуки, раскатывавшиеся по вершинам деревьев (чучело устанавливали на возвышенном месте, на кургане, на выступе горы)» [Там же, с. 597].

Приведем строки, в которых, по всем видимости, указывается одна из разновидностей инструмента *кэлтэгэй табык*:

Кэлтэгэй Хоро табык

Кэтэхпиттэн умса көрдүн! [Ойуунускай, 2003, с. 474].

Пускай щербатый бубен Хоро

Опрокинет меня ничком! [Ойунский, 1982, с. 378].

Из фольклорных источников известно, что транспортными животными, из чьих шкур изготавливали *табык*, были конь и бык. У Пекарского «*кэлтэгэй хоро табык* — кривой (щербатый) хоринский (монгольский?) бубен» [Пекарский, 1959, Т. 2, ст. 2513]. В «Большом толковом словаре якутского языка «*кэлтэгэй* — ущербный, имеющий только одну сторону, один бок; одно-сторонний» [БТСЯЯ, 2007, Т. IV, с. 476]. «*Хоро — маңан хоро сылгы* — конная скотина чисто белой шерсти». (Пекарский, Т. 3, ст. 3505). Возможно, это *табык*, сделанный из шкуры лошади с чисто белой шерстью. С.И. Боло определяет *кэлтэгэй табык* как растяжку из 3–4 выделанных шкур быка, по которому били во время осенних сумерек [Боло, 1994, с. 204].

Среди ритуальных атрибутов главной героини олонхо «Строптивый Кулун Куллуустуур» удаганки Күн Толомон Ньургустай присутствуют фоноинструменты *дүгүр*, *аарык* и *хобо*:

Көлүйэ күөл саба

Дьүөрбэ манган дүгүрүн

Уһуйуччу охсон барда» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 28].

Стала возбужденно ударять

В белый овальный бубен свой

Величиною с небольшое озеро [Там же, с. 305].

По Пекарскому, «*дьүөрбэ дүгүр* — продолговатый и огромный шаманский бубен» [Пекарский, 1959, Т. 1, ст. 874]. Здесь дается описание бубна *дүгүр* из выделанной кожи, который имеет медные подвески и овальную вытянутую форму. Овальная форма дает инструменту возможность извлечь звуки разного рода.

У К.Г. Оросина встречаются следующие описания *дүгүр*: «... *үс сиринэн боьуралаах дүгүр*», бубен шаманки Ытык Хахайдаан — «бубен с тремя узорными карнизам», «*түөлбэ күөл быһабаһын саба дүгүр*», бубен шаманки Айыы Умсуур — «величиной с половину поляны-алааса» [Оросин, 1947, с. 147–345]. Отсюда становится ясно, что шаманы имели бубен большого размера, подвески которого прикреплялись к трем карнизам.

Звуковая характеристика кольцеобразной медной побрякушки *аарык* дается в строках

«*Аарыгын тыаһа айдаарда*», «Забренчали подвески бубна ее» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 32, 308]. Звуковая характеристика *аарык* передана глаголом «*айдаарда*» от «*айдаар* – шуметь, греметь» [Пекарский, 1959, Т. 1, ст. 37]. Фоноинструмент *аарык* также встречается в текстах олонхо «Кыыс Дэбилийэ» и «Ньургун Боотур Стремительный» (К.Г. Оросина), где он упоминается в качестве подвесок к двери. Его ритуальное значение состоит в том, что звуки подвесок изгоняют злых духов. Из текста олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр» нам стало известно еще два способа использования *аарык*, например, встречается «*аарыктаах бас быата*» [Ядрихинский, 1981, с. 46], что в переводе означает «уздечка с подвесками-погремушками», и «*аарыктаах алтан үүн*» [Там же, с. 66] – «медное копьё с подвесками-погремушками» [перевод мой – В.Д.].

В текстах олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр» пишется об использовании бубенчика *хобо* в обрядовой практике якутов, в частности, в семейной обрядности – в связи с рождением ребенка. Так, в честь рождения дочери родители с помощью звона *хобо* созывали народ на широкую поляну *түһүлгэ*, на кумысный праздник *ысыах*: «*Ыраах сирдээбинни хоболообунан хомуйаннар*» [Ядрихинский, 1981, с. 36] / «Далеко живущих с помощью звона *хобо* собрали» [перевод мой – В.Д.]. О ширкунцах-хобо шаманского костюма Күн Толомон Ньургустай читаем в следующих строках: «Хоботун тыаһа куугунаата» [Тимофеев-Теплоухов, 1985, с. 32] / «Ширкунцы ее зазвенели» [Там же, с. 308]. Звуковая характеристика *хобо* передана глаголом «куугунаата» от слова «куугунаа – шуметь; шуметь крыльями, издавать глухой гул» [Пекарский, 1959, Т. 1, ст. 1191]; «издавать протяжный однообразный звон; глухой гул» [БТСЯЯ, 2007, Т. IV, с. 571]. Следовательно, ширкунцы шаманского костюма имеют глухой, гулкий звук. Звуки *хобо* также сравнивали со звучанием человеческого голоса «көмүс хобо күөмэй» [Ядрихинский, 1981, с. 58] – «серебристый звонкий голос» [перевод мой – В.Д.].

Чуораан – маленький колокольчик, который в традиционной культуре саха играет роль защитника-охранителя: по верованиям якутов, его звуки отгоняют злых духов. Из текстов олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр»

известно, что они использовались в качестве сигнальных инструментов во время больших семейных праздников. Так, например, при помощи звона колокольчиков созывали гостей на торжество в честь рождения дочери [Ядрихинский, 1981, с. 36–37]. Ими также украшали лошадей «Дьоруо ат чуорааннаах дубата» [Ядрихинский, 1981, с. 182] (лошадиное ярмо с колокольчиками [перевод – В.Д.]). Об украшении лошади побрякушками *аарык* и колокольчиком *чуораан* известно ещё из исторических легенд. У болугурских якутов существовала легенда о Сыыдам Сыналаабыт, единственной дочери великого богача Омуоруйа Тумарча, жившего в 1700–1780 гг., и его жены Айылҕа Хотун. Весной каждого года девушка ездила на белой лошади, украшенной подвесками и колокольчиками «аарыктаах, чуорааннаах үүт мабан аттаах» [Боло, 2002, с. 21] по аласам Таатты и ставила молодые березки чэчир, украшая территорию священного праздника, кормила духов местности яствами и проводила для них священные игры и танцы.

Таким образом, жанр олонхо, имеющий архаические связи, содержит представления якутов о формах, функциях и дает звуковые характеристики таких фоноинструментов, как *табык*, *дүнгүр*, *аарык*, *чуораан* и *хобо*. В традиционной культуре народа эти легендарно-мифологические и фольклорные фоноинструменты выполняли очень важные защитные, обрядовые, сигнальные функции. Как выше написано, характерной особенностью легендарно-мифологических фоноинструментов является то, что эти звуковые орудия не сохранились в традиционной музыкальной практике. Поэтому «воскрешение» древних легендарных инструментов саха значимо для формирования национальной идентичности, мировоззрения народа, а попытки их реконструкции важны для современной музыкальной культуры якутов.

Литература

Боло С.И. Из жизни предков (легенды) = Сүдү төрүттэрбит олохторуттан: (үһүйээннэр) / Сэһэн Боло: аан тылы, хос быһаарылары суруйдулар В.М. Никифоров (эппиэттиир редактор), Г.В. Попов; Саха Респ. наукатын акад. Гуманит. чинчийии ин-та. – Дьокуускай: Бичик, 2002. – 128 с.

Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену // По преданиям якутов бывшего Якутского округа. – Якутск: Бичик, 1994. – 352 с.

Большой толковый словарь якутского языка. – Новосибирск: Наука, 2006. – Т. III. – 842 с.; Т. IV. – 672 с.; Т. V. – 615 с.; Т. VI. – 518 с.

Дьяконова В.Е. Табык – ударный мембранофон якутов // Традиционная культура. – 2014. – № 4. – С. 71–78.

Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов / сост. и ред. В.М. Никифоров. – Якутск: Бичик, 2004. – 352 с.

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

Ойунский П.А. Ньургун Боотур Стремительный / пер. В. Державина; 2-е изд. – Якутск: Книжное изд-во, 1982. – 432 с.: ил.

Ойунунускай П.А. Дьулуруйар Ньургун Боотур / бэчээккэ бэлэмнээтилэр П.Н. Дмитриев, С.П. Ойунская. – Дьокуускай, 2003. – 544 с.

Оросин К.Г. Ньургун Боотур Стремительный / ред., пер. на русск. и коммент. Г.У. Эргиса. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3 т. – М., 1959. – Т. 1 – 1280 ст.; Т. 2. – 2508 ст.; Т. 3 – 3858 ст.

Тимофеев-Теплоухов И.Г. Строптивый Кулун Куллустуур / пер. на русск. А.А. Попова, И.В. Пухова; Отв. ред. А.С. Мирбадалева. – М.: Восточная литература, 1985. – 608 с.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование / под общ. ред. Е.С. Новик; нотография Т.И. Игнатьевой. – М.: Восточная литература, 2002. – 718 с.: ил., карты, ноты.

Ядрихинский П.П. Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр: олонхо = Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс богатырка: якутское олонхо / Запись, послесл. и коммент. П.Н. Дмитриева. – Якутск: Книжное изд-во, 1981. – 200 с.: ил.

V.E. Dyakonova

The Legendary, Mythological and Folklore Instruments of the Sakha People in the of the Heroic Epic Olonkho's Texts

In this article, revealed the legendary mythological and folklore phono-instruments of the Sakha people based on the regional and historical typology of the ethnomusicologist Yu.I. Sheikin. The legendary and mythological phono-instruments represent a special sphere of folklore ideas about sound instruments, which are reflected in the traditional genres of folk art – epics, tales and myths. Folklore phono-instruments are a materialized expression of the acoustic memory of an ethnos, which are fixed for a long time in culture, can arise in the process of organophonic searches of an ethnos, and can also be borrowed from other peoples.

The article also analyzes the texts of the Yakut heroic epics of the olonkho “KyysDebiliye” by N.P. Burnashev and “NyurgunBootur Swift” by K.G. Orosin - the eponymous “Olonkho” P.A. Oyunsky was written in Russian and Yakut languages, “The Shrew Kulun Kullurustuur” by I.G. Timofeev-Teploukhov and “Djyrybyna Djyrylyatta Kyysbukhatyir” by P.P. Yadrikhinsky-Bedelee. Information is given about sound tools on mythology and the legendary history of Sakha from the ethnographic works of S.I. Bolo, V.G. Ksenofontov, as well as the Yakut terms from the “Dictionary of the Yakut language” E.K. Pekarsky and the Big Explanatory Dictionary of the Yakut language.

During the study of materials identified and clarified information regarding the structures, functions and methods of sound production of phono-instruments: “tabyk”, “dungur”, “aaryk”, “chuoraan” and “khobo”.

Tabyk is a legendary mythological percussion membranophone. The group of folklore instruments consists of a percussion membranophonethe shamanic tambourine “dungur”, as well as shaken idiophones: “aaryk”-rattle pendants, “chuoraan”-bell and spherical metal rattle “khobo”.

Keywords: Yakuts-Sakha, olonkho, sound objects, legendary mythological phono-instruments, folklore instruments, tabyk, dungur, aaryk, chuoraan, khobo



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

Алексеев Максим Семенович – м.н.с., главный специалист научно-организационного отдела АН РС(Я), г. Якутск, colinya@mail.ru

Артыкбаев Жамбыл Омарович – д.и.н., академик Академии социальных наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Нур-Султан, Казахстан, socantropology@mail.ru

Баишева Саргылана Макаровна – к.э.н., с.н.с. центра этносоциологических исследований ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, baisargy09@yandex.ru

Бурнашева Наталия Ивановна – д.и.н., доцент, в.н.с. отдела истории и арктических исследований ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, n_burnasheva@mail.ru

Варавина Галина Николаевна – к.и.н., н.с. отдела археологии и этнографии ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, varavina1982@mail.ru

Васильев Валерий Егорович – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, valera305@mail.ru

Готовцева Лина Митрофановна – к.ф.н., с.н.с. отдела якутского языка ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, lingot@rambler.ru

Дьяконова Варвара Егоровна – канд. иск., доцент кафедры искусствovedения ФГБОУ ВО «Арктический государственный институт культуры и искусств», г. Якутск, dvaryae2012@mail.ru

Иванова Ирина Борисовна – к.ф.н., н.с. отдела якутского языка ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, imenaotglagola@rambler.ru

Иванова Нина Иннокентьевна – к.ф.н., с.н.с. отдела якутского языка ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, haar-haar@mail.ru

Измайлов Искандер Лерунович – д.и.н., г.н.с. отдела средневековой археологии Института археологии им. А.Х. Халикова АН наук Республики Татарстан, г. Казань, ismail@inbox.ru

Исакова Снежана Анатольевна – старший преподаватель кафедры иностранных языков по гуманитарным специальностям ИЗФир СВФУ им. М.К. Аммосова, г. Якутск, snejana_issakova@inbox.ru

Николаев Дмитрий Алексеевич – аспирант, м.н.с. лаборатории «Человек в Арктике» ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, nicolaev.dmitry2013@yandex.ru

Ноева (Карманова) Саргылана Еремеевна – к.ф.н., н.с. отдела фольклора и литературы ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, nosaer37@yandex.ru

Стручков Кирилл Намсараевич – к.ф.н., н.с. отдела северной филологии ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, kstruchkov@mail.ru

Сулейманов Александр Альбертович – к.и.н., с.н.с. отдела истории и арктических исследований ИГИИПМНС СО РАН, г. Якутск, alexas1306@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

Alekseev Maksim Semenovich – Chief Specialist of the Scientific and Organizational Department of the Academy of Sciences of the RS (Y), Yakutsk, colinya@mail.ru

Artykbaev Zhambyl Omarovich – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Eurasian National University named after L.N. Gumilyov, Astana, Republic of Kazakhstan, socantropology@mail.ru

Baisheva Sargylana Makarovna – Candidate of Economical Sciences, Senior Researcher of the Center for Ethno-Sociological Research of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, baisargy09@yandex.ru

Burnasheva Natalia Ivanovna – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher of the Department of History and Arctic Studies of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, n_burnasheva@mail.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, Yakutsk, varavina1982@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

Gotovtseva Lina Mitrofanovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Department of the Yakut Language of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, lingot@rambler.ru

Dyakonova Varvara Egorovna – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Art Studies, Federal State Budgetary Educational Establishment of Higher Education “Arctic State Institute of Culture and Arts”, Moscow. Yakutsk, dvaryae2012@mail.ru

Ivanova Irina Borisovna – Candidate of Philological Sciences, Research Fellow of the Department of the Yakut Language of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Science, Siberian Branch, Yakutsk, imenaotglagola@rambler.ru

Ivanova Nina Innokentievna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Department of the Yakut Language of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Science, Siberian Branch, Yakutsk, haar-haar@mail.ru

Izmailov Iskander Lerunovich – Doctor of Historical Sciences, Shief Researcher of the Department of Medieval Archeology, Institute of Archeology named after A.Kh. Khalikov Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, ismail@inbox.ru

Isakova Snezhana Anatolyevna – Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages for the Humanities of the Institute of Modern Languages and International Studies, NEFU named after M.K. Ammosova, Yakutsk, snejana_issakova@inbox.ru

Nikolaev Dmitry Alekseevich – Graduate Student, Research Fellow of the Laboratory “Man in the Arctic” of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Science, Siberian Branch, Yakutsk, nicolaev.dmitry2013@yandex.ru

Karmanova (Noeva) Sargylana Eremeevna – Candidate of Philological Sciences, Research Fellow of the Department of Folklore and Literature of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, nosaer37@yandex.ru

Struchkov Kirill Namsaraevich – Candidate of Philological Sciences, Research Fellow of the Department of Northern Philology of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, kstruchkov@mail.ru

Suleimanov Alexander Albertovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of History and Arctic Studies of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, alexas1306@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.

Подписи к рисункам 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 № ФС77-76636 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 10.12.2019. Дата выхода в свет 25.12.2019.

Формат 60х90 ¹/₈. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. п.л. 17,0. Уч.-изд. л. 14,96. Тираж 300 экз. Цена свободная.

Отпечатано в типографии ИГиИПМНС СО РАН

677006, г. Якутск, ул. Сосновая, 4, тел. 35–68–69