



NORTH-EASTERN JOURNAL OF HUMANITIES

Scientific journal
Periodical
Published quarterly
2019, № 2 (27)

Founders

**FSBIS “Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences”,
SBI “Academy of Sciences of the Republic of Sakha (Yakutia)”**

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); *Vasilyeva 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); *Gabyшева 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, № 2 (27)

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

Учредитель (соучредители):

**ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и
проблем малочисленных народов Севера СО РАН»,
ГБУ «Академия наук Республики Саха (Якутия)»**

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); *Бурькин А.А.*, д. ф. н., д. и. н. (ИЛИ РАН, г. Санкт-Петербург); *Винокурова Д.М.*, к. социол. н. (СВФУ им. М.К. Аммосова); *Габьшева 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 *N.M. Vasilyeva*

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

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 *Н.М. Васильева*

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

СОДЕРЖАНИЕ

История и археология

<i>Алексеева С.А.</i> Символические формы коммуникации тунгусов в рамках когнитивной антропологии: основные поведенческие концепты (к постановке проблемы)	10
<i>Жукова Л.Н.</i> Мифы о зооморфном образе Неба и появлении человека в сибирской и древнекитайской традиции	17
<i>Попов В.Г.</i> Функциональные особенности некоторых видов традиционного холодного оружия якутов	28
<i>Ушницкий В.В.</i> Геокультурный код устной истории саха: гипотеза П.А. Ойунского об Аральской прародине народа	39
<i>Васильев В.Е.</i> Коневодческий культ Средней Колымы: репрезентация старинного ритуала (по полевым материалам)	44

Языкознание

<i>Немировский А.А.</i> Юкагирская атрибуция древнесибирских гидронимов на -мба/мбу/мбэ и вопросы этнолингвогенеза	51
<i>Вртанесян Г.С.</i> Трансформация календарной лексики долган	58
<i>Мызников С.А.</i> Лексемы финно-угорского происхождения в языках народов Восточной Сибири: верификация этимологических версий	63
<i>Слепцов П.А., Левин Г.Г., Багдарыын Нь.С.</i> уола. Руноподобная и неизвестная письменность на территории Якутии	70
<i>Иванов С.А.</i> К архаизмам якутского языка и его территориальных диалектов	78
<i>Николаев Е.Р.</i> Семантика названий якутских детских игр (на материале диалектологических словарей)	88
<i>Магомедов М.И.</i> Дагестанские бесписьменные языки в эпоху глобализации	94
<i>Васильева Н.М.</i> Употребление прописных букв в современном якутском языке	98

Литературоведение и фольклористика

<i>Арзамазов А.А.</i> Литературы народов России на рубеже XX–XXI столетий: реалии развития	105
<i>Карманова (Ноева) С.Е.</i> Эволюция ландшафтного сознания в якутском романе (на примере произведений В.В. Яковлева и Н.А. Лугинова)	110
<i>Варавина Г.Н.</i> Ментальные образы Мироздания и пространственная лексика (на примере тунгусского фольклора)	119
Сведения об авторах	129
Требования к оформлению статей, представляемых в редакцию журнала «Северо-Восточный гуманитарный вестник»	132

CONTENTS

Historical sciences

<i>Alekseeva S.A.</i> Symbolic Forms of Tungus Communication within Cognitive Anthropology: Basic Behavioral Concepts (to the statement of the problem)	10
<i>Zhukova L.N.</i> Myths about Zoomorphic Image of the Sky and the Appearance of Man in the Siberian and Ancient Chinese Tradition	17
<i>Popov V.G.</i> The Functional Features of Some Types of Traditional Yakut Cold Steel Arms	28
<i>Ushnitsky V.V.</i> Geo-Cultural Code of Oral History of Sakha: P.A. Oyunsky's Hypothesis on the Aral Ancestral Homeland.....	39
<i>Vasiliev V.E.</i> The Horse-Breeding Cult of the Middle Kolyma: the Representation of an Ancient Ritual (on the field materials)	44

Linguistics

<i>Nemirovsky A.A.</i> Yukagir Attribution of Ancient Siberian Hydronyms with Ending –mba/mbu/mbe and Ethno-linguogenetic Issues	51
<i>Vrtanesyan G.S.</i> Transformation of the Dolgan's Calendar Lexis	58
<i>Myznikov S.A.</i> About Lexemes of Finno-Ugric Origin in the Languages of the Peoples of Eastern Siberia: Verification of Etymological Versions	63
<i>Sleptsov P.A., Levin G.G., Bagdaryyn N.S. uola.</i> Rune-Like and Unknown Writing on the Territory of Yakutia	70
<i>Ivanov S.A.</i> To the Archaisms of the Yakut Language and Its Territorial Dialects	78
<i>Nikolaev E.R.</i> Semantics of Names of Yakut Children's Games (Dialectological Materials)	88
<i>Magomedov M.I.</i> The Dagestan Languages without a Written Form in the Globalization Era	94
<i>Vasilieva N.M.</i> The Use of Capital Letters in the Modern Yakut Language	98

Literary studies and folklore studies

<i>Arzamazov A.A.</i> The Literature of the Nations of Russia at the Turn of the XX – XXI Centuries: Realities of Development	105
<i>Karmanova (Noeva) S.E.</i> The Evolution of Landscape Consciousness in the Yakut Novel (on the works by V.V. Yakovlev and N. A. Luginov)	110
<i>Varavina G.N.</i> Mental Images of the Universe and Spatial Lexis (Tungus folklore)	119
Information about authors	130
The manuscripts rules	132

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

С.А. Алексеева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.01

УДК 572.951.8

Символические формы коммуникации тунгусов в рамках когнитивной антропологии: основные поведенческие концепты (к постановке проблемы)

Известно, что когнитивная антропология пытается посмотреть на картину мира изнутри, глазами носителя культуры, понять и описать мир людей других культур в их собственных терминах. Большинство этнологов-когнитивистов руководствуются определением культуры как системы значений, сценариев поведения, идеальных моделей. Подразумевается, что у каждого этноса своя система восприятия, мышления, поведения, эмоций. В настоящее время основными понятиями когнитивной антропологии можно считать схемы (структура данных, репрезентирующая хранимые в «памяти культуры» общие понятия), рамки и событийные сценарии. Исследование концепта предполагает определение его структуры, представляющей собой сложное и неоднозначное явление. Следует отметить, что мы придерживаемся синкретичной теории концепта, совмещающей различные точки зрения и позволяющей рассматривать его как определенное понятие, единицу ментального уровня, которая отражает объект материального или идеального мира, хранится в национальной памяти носителей языка, как правило, в вербально обозначенном виде и может обладать национально-культурным содержанием.

Отмечается определенная сложность в выделении основных тунгусских поведенческих концептов в виде наглядного образа по сравнению с конкретным «предметным» концептом. Мы попытались из всего многообразия существующих вербальных и невербальных концептов в культуре эвенов и эвенков выделить наиболее значимые образцы поведения, такие как «гостеприимство» и традиции «взаимопомощи» – «нимат» – фундаментального обычая, который является яркой идентификационной чертой тунгусов. Действительно, говоря о культурном коде тунгусов, следует отметить наличие особого отношения к гостеприимству, традициям взаимопомощи, то есть принятие их как естественного и необходимого фактора в экстремальных условиях Севера. Для определения разновидностей концептов коммуникативного поведения важно подчеркнуть, что ментальные представления о действии не ограничиваются событийными концептами, но включают также и представления о характере действия, то есть признаковые концепты, отражающие такие черты традиционного национального характера тунгусов как «честность», «великодушие», «благородство», «мужество». Этическая доминанта в концепте коммуникативного поведения предполагает его осознанность, обязательность для всех членов этнокультурной общности, стереотипность. Так, традиционные поведенческие стратегии тунгусов, будучи средствами актуализации норм этикета, были стереотипны и обязательны для членов общества. Данные паттерны

© Алексеева С.А., 2019

рассматриваются как категории этнографического анализа и парадигма этнического мышления, которую уместно изучать через систему образов, моральных предпочтений, ценностных конструктов мышления, нравственных мотиваций, которые аккумулируют в себе множество понятийных, образно-ассоциативных и ценностных признаков. Вне сомнений, рамки одной статьи допускают лишь обоснованную постановку вопроса с использованием историко-ретроспективного метода, который позволяет рассматривать данные концепты как вполне конкретный фактор этнической культуры тунгусов, иерархию ценностей и своеобразную ментальную структуру эвенов и эвенков.

Ключевые слова: когнитивная антропология, символическая коммуникация, поведенческие концепты, Север, тунгусы.

Известно, что образцы культурных практик, социальных взаимодействий и символических средств коммуникации существенным образом различаются у разных культурных групп, оформляясь под влиянием определенной системы культуры и, в свою очередь, изменяя образцы социальных 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 [Лотман, 2002].

С развитием символической антропологии произошли серьезные изменения в методологии исследований. В качестве методологической основы исследования в настоящей статье 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 социальных групп тунгусского социума, с целью осмысления особенностей и будущих перспектив развития. Образ мыслей и чувств людей минув-

ших 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. Исследовательская стратегия подразумевает исследование символических средств коммуникации через призму традиционных и современных ценностей, ментальных образов, поведенческих норм. В фокусе исследовательского внимания – основные поведенческие концепты тунгусов (эвенов и эвенков) с использованием методов когнитивной антропологии.

Понятие коммуникативной культуры как центрального вопроса нашего исследования охватывает этнические стереотипы и социально обусловленные нормы поведения, систему значащих форм вербальной и невербальной коммуникации, а также мировоззренческий субстрат, делающий возможной адекватную интерпретацию коммуникативных знаков. Методологические основания исследований этнической коммуникативной культуры были выведены и рассмотрены в работах Б.Х. Бгажнокова [1978], А.К. Байбурина [1989, с. 63–88], А.С. Мыльниковой [1989, с. 7–37], Я.В. Чеснова [1989, с. 122–138] и др.

Известно, что когнитивная антропология пытается посмотреть на картину мира изнутри, глазами носителя культуры, понять и описать мир людей других культур в их собственных терминах, т.е. используя интроспективный подход. Большинство этнологов-когнитивистов руководствуются определением культуры как системы значений, сценариев поведения, идеальных моделей. Подразумевается, что у каждого этноса своя система восприятия, мышления, поведения, эмоций.

В целом в когнитивистике исследуются не только наблюдаемые определенные действия, но и их ментальные репрезентации, символы, стратегии человека, т.е. когнитивный мир человека изучается по его поведению и деятельности, которые протекают при активном участии языка. Главным объектом, на который были ранее направлены исследования – различные классификационные и таксономические системы, функционирующие в той или иной этнической культуре как системы терминов родства, цветовые таксономии, классификации растений, животных и т.д. В настоящее время основными понятиями когнитивной антропологии можно считать схемы (структура данных, репрезентирующая хранимые в «памяти культуры» общие понятия), рамки и событийные сценарии. Схемы – укорененные в мышлении образцы опыта – представляют собой когнитивную репрезентацию, включающую сходные черты, наблюдаемые в многочисленных случаях использования знака.

Безусловно, концепт – это «многомерное, идеализированное формообразование», не имеющее единства мнений относительно числа семантических параметров, по которым может вестись его изучение, поскольку сюда включаются как понятийное, так и образное, ценностное, поведенческое и культурное «измерения», из которых каждый, в свою очередь, может иметь приоритетный статус в исследовании.

Особенности национального характера и этнического менталитета являются объектом межкультурной коммуникации, изучающей «диалог культур», основной интерес которой направлен на определение «зон напряжения» при межэтнических контактах, то есть лингвоконцептология выявляет отличия этнических стереотипов, а межкультурная коммуникация помогает их преодолеть в «диалоге культур». В целом они дополняют друг друга при анализе менталитета того или иного этноса: несмотря на эквивалентность понятий, к примеру «честь», «совесть», «счастье», «свобода» и пр., специфическое содержание их раскрывается только при сравнительно-сопоставительном анализе с другой культурой в процессе межэтнического общения.

Следует отметить, что мы придерживаемся синкретичной теории концепта, совмещающей

различные точки зрения и позволяющей рассматривать его как определенное понятие, единицу ментального уровня, которая отражает объект материального или идеального мира, хранится в национальной памяти носителей языка, как правило, в вербально обозначенном виде и может обладать национально-культурным содержанием [Попова, Стернин, 2001], то есть концепт как единица коллективного сознания, имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой.

В целом, изучение концепта «Поведение человека» актуально для таких гуманитарных наук, как этнография, культурология, этика, и является важным постольку, поскольку раскрывает существующие в определенном обществе культурные и нравственные ценности, этнические представления о нормах взаимоотношений с окружающими. Также исследование данного концепта позволяет лучше понять мотивацию поступков и действий индивида, обусловленных не только принадлежностью к определенному этносу, но и его социальным статусом, семейным положением, интеллектом, особенностями характера, воспитания и т.д.

Исследование концепта предполагает определение его структуры, представляющей собой сложное и неоднозначное явление. В свою очередь, существует несколько подходов к ее пониманию, основывающихся на разногласиях относительно количества и характера семантических компонентов. Так, по Ю.С. Степанову, структура концепта анализируется с учетом так называемой «глубины» его внутреннего содержания. Это, во-первых, основной, актуальный признак; во-вторых, дополнительный или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже неактуальными, «историческими»; в-третьих, внутренняя форма, обычно вовсе не осознаваемая, запечатленная во внешней, словесной форме [Степанов, 2001, с. 43].

Другой подход к анализу структуры концепта предлагается В.И. Карасиком; он основывается на понимании концепта как лингвокультурной, «ценностной сущности». Согласно данному подходу, культурный концепт рассматривается как трехмерное образование, включающее понятийную (фактуальную), предметно-образную и ценностную составляющие [Карасик, 2004].

Введенное И.А. Стерниним понятие коммуникативного поведения понимается как «совокупность норм и традиций общения определенных групп людей», а «национальное коммуникативное поведение» распространяется на определенную лингвокультурную общность» [Стернин, Ларина, Стернина, 2003].

Ментальные представления о коммуникативном поведении, включая «речевые знания и умения – нормы вербальной и невербальной коммуникации, коммуникативные категории, жанры, речевые и функциональные стили – составляют систему коммуникативных концептов и ценностей данной культуры, или коммуникативную концептосферу» [Дементьев, 2006, с. 5–23].

В научный обиход «поведенческий концепт» вводится И.И. Чесноковым, который определяет его как «отраженную в сознании индивида модель поведения (деятельности)», описываемую «в терминах социального взаимодействия – с точки зрения мотива, цели, а также стратегий и тактик ее достижения». Поведение – это все то, что человек делает или не делает намеренно; это совокупность актов действия и бездействия, совершаемых человеком [Чесноков, 2009]. В этой связи ментальное представление об определенном событии, действии, которое соответствует речевому жанру/речевому акту, справедливо считать событийным концептом коммуникативного поведения.

Для определения разновидностей концептов коммуникативного поведения важно подчеркнуть, что ментальные представления о действии не ограничиваются событийными концептами, но включают также и представления о характере действия/состояния, то есть признаковые концепты, отражающие такие черты национального характера тунгусов, как «честность», «великодушие», «благородство», «мужество».

Говоря о культурном коде тунгусов, следует отметить наличие особого отношения к гостеприимству, традициям взаимопомощи, то есть принятие их как естественного и необходимого фактора в суровых/экстремальных условиях Севера (культурный код — уникальные культурные особенности, доставшиеся народам от предков; это закодированная в некой форме информация, позволяющая идентифицировать культуру. Это не то, что говорится или четко осознается, а то, что скрыто от понимания, но

проявляется в поступках. Культурный код нации помогает понимать её поведенческие реакции, определяет народную психологию). Данные смысловые характеристики концептов «честность», «благородство», «великодушие», «мужество», «щедрость» вписываются в систему общечеловеческих ценностей, являются абсолютным, идеализированным стандартом для многих этносов.

Отметим определенную сложность в выделении основных тунгусских поведенческих концептов в виде наглядного образа по сравнению с конкретным «предметным» концептом. Однако в данной работе мы попытались из всего многообразия существующих вербальных и невербальных концептов в культуре эвенков и эвенков выделить такие наиболее значимые образцы поведения, как «гостеприимство» и традиции «взаимопомощи» – «нимат» – фундаментального обычая, который является яркой идентификационной чертой тунгусов.

Этноспецифичные черты характера тунгусов, дававшиеся им в работах XVIII–XIX вв., зачастую отчетливо выделялись своей ярко выраженной благожелательностью. Наиболее емкую характеристику можно обнаружить у известного финского филолога XIX в. М.А. Кастрена, называвшего тунгусов «дворянами среди инородцев Сибири». Он писал в своих дневниках об эвенках: «...изящный, нарядный, щеголеватый народ...» Здесь можно вспомнить и высказывание Харитона Лаптева о том, что «... мужеством и человечеством, и смыслом тунгусы всех кочующих и в юртах, живущих превосходят». Многие исследователи называли эвенков лучшими охотниками и следопытами мира, восторгались их высокими моральными качествами, большим *благородством* и *щедростью* души, единодушно отмечали их *гостеприимство*, развитое чувство собственного достоинства, добродушие, *мужество*. Авторы, описывавшие быт коренных народов Сибири, единодушно отмечали особенное *великодушие* аборигенов во всем, что касается *гостеприимства*, угощения, *помощи* нуждающемуся и т.п. «Нельзя не отметить поистине бесценных качеств традиционного характера эвенков: терпеливости, доброжелательности, бескорыстия, душевной простоты». «Горести сего дня, – писал И.Г. Георги о тунгусах в XVIII в., – не растворяют они попечением о за-

утре, но паче делятся со всяким, кто бы у них ни случился, последним куском бескорыстно и съедают оный с веселостью». Почти через сто лет, описывая тунгусов Енисейской губернии, И. Пестов отмечал: «Нравы коренных здешних жителей весьма кротки, благонравны и *гостеприимны*: они каждого приезжающего принимают ласково, рады разделить с ним что имеют последнее, и даже кто из гостей в знак благодарности за таковой прием и угощение будет благодарить деньгами, то сим навлечет хозяину и на себя неудовольствие, а деньги не примутся» [Пестов, 1833]. Ссылный декабрист В. Кюхельбекер называл тунгусов сибирскими аристократами за внутренний такт, гостеприимство, культуру общения с природой. «Они обладают известной выправкой, исполнены приличия, ловки, предприимчивы до отваги, живы, откровенны, самолюбивы, охотники наряжаться, а вместе с тем закалены физически», – так отзывался об эвенках известный путешественник XIX в. академик А.Ф. Миддендорф. Духовные качества эвенков, способность к сопереживанию, особая «генная» толерантность всегда поражали исследователей, которые называли их «рыцарями тайги и тундры», ценившими традиции добрососедства и *взаимопомощи*, исключительного *гостеприимства* и уважения к другим/иным, великодушные и *благородство* души. «Народ кроткий, *гостеприимный, вежливый, честный*» – такими остались эвенки в памяти сенатского чиновника И. Булычева, совершившего в середине XIX в. путешествие по Якутии и Охотскому краю. «... Не унывают ни перед какими невзгодами; услужливые, но умеющие сохранить свое достоинство и быть гордыми без чванства. Презирают ложь и могут служить образцом *честности*. Свято хранят старые бумажки, на которых записаны долги отцов и дедов. Поэтичны в речи и щеголеваты манерами. Надежная опора государственного порядка», – писал об эвенках В.И. Иохельсон.

Далее перейдем к концепту «взаимопомощь» – нимат. «Этот обычай, а в понимании тунгусов – закон – в прошлом пронизывал все сферы их жизни: он имеет объяснение и с точки зрения экономики, в частности, обычаев распределения, и с точки зрения социальной жизни, как механизм установления дружеских и, при благоприятных обстоятельствах, родствен-

ных связей по поводу обмена. Обычай дележа имеет также и этическую, и эмоциональную подоплёку» [Сирина, 2011].

Слово *нимат* в разных вариантах зафиксировано у всех групп эвенков и эвенов, а также негидальцев и других тунгусо-маньчжурских народов. Эвен. *нимаду* – дарить убитое, добытое, дать часть добычи соседям по стойбищу (ол.), *нимак* – человек, получивший в дар или принявший часть добычи (ол.); *нимат* – 1) доля, пай (дарственный от охоты, часть добычи при дележе); 2) обычай отдавать добычу в дар старшему для распределения ее поровну между соседями; *нимдулду* – помогать (саккырырк., томпон.). «Эвенк. *немадивут* (с-байк.) – разделить добычу между всеми жителями селения; *ниман* (учур.) – угощаться мясом (коллективно); *нимат, ниматтан* (урм.) – этногр. устар. 1) доля, пай (дарственный от охоты, промысла, обычно половина шкуры убитого зверя); 2) передача части шкуры убитого зверя охотнику-пайщику или гостю (обряд); 3) охотник-пайщик; 4) пайщик (при дележе убитого зверя); среди урмийских, учурских *намаг* – устар. – 1) передать тушу убитого зверя (обычно дяде для дележки между охотниками); 2) дать кому-либо часть своей добычи; 3) дать шкуру убитого зверя охотнику-пайщику или гостю; 4) дать что-либо в подарок; *намаччирин* – пай (дарственный от промысла – старикам, вдовам, бедным)» [Там же].

Об обычае *нимат* у верхоянских эвенов во второй половине XIX в. писал И.А. Худяков: «Ламут, упромысливший что-нибудь, хотя бы дикого оленя, целиком все отдает другим... А другой отдаривает, как хочет, а то и ничего не дает». Среди «других» Худяков указал, кроме эвенов, также русских или якутов [Худяков, 1969, с. 102]. И.И. Майнов отметил у тунгусов южной Якутии неограниченное гостеприимство, тесно связанное с обычаем нимат: «...древний обычай широкого *гостеприимства* не вывелся у тунгусов до настоящего времени; не только свой родович, которому не повезло в охоте, но и всякий захожий человек днюет и ночует в уресе добытчика [Майнов, 1898, с. 1–214]. В Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков слово «*нимат*» снабжено пометкой «устаревшее» [ССТМЯ, 1975, с. 593], однако лингвисты поторопились: дар и дележ существуют до сегодняшнего дня, хотя и в существенно измененном виде.

Когнитивные признаки поведенческого концепта связаны с одной из наиболее общих характеристик коммуникативного поведения – этической, которая дает представление о степени соответствия/несоответствия коммуникативного поведения нормам морали, в частности – речевого и неречевого этикета. Система этикета включает «обязательные для выполнения стереотипные правила поведения, в частности, речевого», это «система разрешений и запретов, организующих моральные нормы в целом» [Формановская, 1989, с. 44–48].

Этическая доминанта в концепте коммуникативного поведения предполагает его осознанность, обязательность для всех членов этнокультурной общности, стереотипность (по В.В. Красных, стереотипы поведения – фрагменты концептуальной картины мира, «штампы сознания», хранящие и «определенным образом предопределяющие стереотип поведения» [Красных, 2003, с. 233]. Так, традиционные поведенческие стратегии тунгусов базировались на концепте «честность», «великодушие», «мужество», «благородство», «щедрость»; будучи средствами актуализации норм этикета, они были стереотипны и обязательны для членов общества. Данные концепты рассматриваются как категории этнографического анализа и парадигма этнического мышления, которую уместно изучать через систему образов, моральных предпочтений, ценностных конструктов мышления, нравственных мотиваций, которые аккумулируют в себе множество понятийных, образно-ассоциативных и ценностных признаков. Эти признаки могут как частично пересекаться, так и не совпадать в сознании представителей разных этносов.

Несовпадение трактовки концепта в разных этнических/языковых картинах мира объясняет существование межкультурного когнитивного (в терминологии Г.Г. Слышкина – концептуального) диссонанса, особенно заметного в жанрах бытового общения между разными народами. Так, в обществе тунгусов составляющие лингвокультурных концептов «гостеприимство» и «честность» иные: в традиционной культуре их ценностная составляющая была настолько важна и приоритетна, что становится основанием для всей системы морали и нравственности, объясняя избыточные с точки зрения, допустим,

европейца его внешние проявления. Так, как отмечали многие путешественники, особенностью менталитета северных народов являются особое гостеприимство и взаимопомощь. Эти черты местных жителей отмечали в своих воспоминаниях и письмах многие известные люди, посетившие Якутию в XIX в. А. Бестужев-Марлинский писал: «Тунгус беден, но честен и гостеприимен. Живучи весь день до вечера одною ловлею, он нередко постится дня по три, ничего не убив, но готов разделить кусок с путником своим...» Жорес Трошев, писатель, так говорил об этом народе и этой земле: «Ошеломила, заворожила красота тамошних мест, люди подкупили своей искренностью и добротой... Это прекрасный народ с кристальной честностью. В эвенкийском языке нет слова “вор” ...».

Далее хотелось бы отметить, что архаические поведенческие модели, ранние культурные нормы, осознаваемые как этнические, формируются в культурном пространстве каждого народа и максимально адекватны обстоятельствам того или иного периода. Однако они естественным образом со временем подвергаются изменениям, трансформациям в результате исторического развития общества, влияния соседних этносов и т.д. Исследование базовых ценностей народов, формирующих парадигму нравственного мышления, чрезвычайно важно для дальнейшего теоретического осмысления феномена идентичности и этничности. В ментальных воплощениях этнического прошлого кроются немалые интеграционные ресурсы.

Итак, в данном исследовании мы решили из всего многообразия основных вербальных и невербальных концептов выделить такие признаковые концепты, как «честность», «благородство», «щедрость», «мужество», отражающие черты национального характера тунгусов (эвенов и эвенков) в их традиционной поведенческой культуре и в качестве наиболее значимых паттернов поведения более подробно остановиться на концептах «гостеприимство» и «взаимопомощь» – феномене *нимат*, занимающем особое место среди прочих поведенческих норм и имеющем роль в системе жизнеобеспечения тунгусов. Вне сомнений, рамки одной статьи допускают лишь обоснованную постановку вопроса с использованием историко-ретроспективного метода, который позволяет рассматри-

вать данные концепты как вполне конкретный фактор этнической культуры тунгусов, иерархию ценностей и своеобразную ментальную структуру эвенов и эвенков.

Литература

Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – 297 с.

Бгажноков Б.Х. Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения) // Советская этнография. – 1978. – № 5. – С. 3–17.

Гириц К. Интерпретация культур / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия РОС (СПЭН), 2004. – 560 с.

Дементьев В.В. Варьирование коммуникативных концептов // Человек в коммуникации: концепт, жанр, дискурс : сб. науч. тр. – Волгоград : Парадигма, 2006. – С. 5–23.

Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М., 2004. – 477 с.

Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? – М.: Гнозис, 2003. – 375 с.

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

Майнов И.И. Некоторые данные о тунгусах Якутского края // Тр. Восточно-Сибирского отдела РГО. – Иркутск, 1898. – №2. – С. 1–214.

Мыльников А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой комму-

никации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – 304 с.

Пестов И. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири, 1831 года. – М.: Унив. тип. 1833. – [2], 298, X с., 13 л. ил., карт.

Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. – Воронеж, 2001. – 189 с.

Сирина А.А. Проблемы типологии и преемственности этнических культур эвенков и эвенов (конец XIX – начало XXI веков): дис. ... докт. ист. наук. – М., 2011. – 604 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. – Л.: Наука, 1975. – 672 с.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. – М., 2001. – 991 с.

Формановская Н.И. Речевой этикет и культура общения. – М.: Высшая школа, 1989. – 159 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 441 с.

Чеснов Я.В. Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – 297 с.

Чесноков И.И. Месть как эмоциональный поведенческий концепт (опыт когнитивно-коммуникативного описания в контексте русской лингвокультуры): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. пед. ун-та, 2009. – 44 с.

Sternin I.A., Larina T.V., Sternina M.A. Ocherk angliyskogo kommunikativnogo povedeniya [A study of English communicative behavior]. – Voronezh, 2003. – 184 p.

S.A. Alekseeva

Symbolic Forms of Tungus Communication within Cognitive Anthropology: Basic Behavioral Concepts (to the statement of the problem)

It is known that cognitive anthropology tries to look at the picture of the world from the inside, through the eyes of the carrier of culture, to understand and describe the world of people other cultures in their own terms. Most ethnologists-cognitivists are guided by the definition of culture as a system of values, scenarios of behavior, ideal models. It is assumed that each ethnic group has its own system of perception, thinking, behavior, emotions. Currently, the basic concepts of cognitive anthropology can be considered schemes (data structure, representing stored in the “memory of culture” general concepts), framework and event scenarios. The study of the concept involves the definition of its structure, which is a complex and ambiguous phenomenon. It should be noted that we adhere to the syncretic theory of the concept, which combines different points of view and allows us to consider it as a certain concept, a unit of the mental level, which reflects the object of the material or ideal world, it is stored in the national memory of native speakers, as a rule, in verbally designated form and may have national-cultural content. There is a certain difficulty in distinguishing the main Tungus behavioral concepts in the form of a visual image in comparison with a specific “subject”

concept. However, we have tried to distinguish the most significant patterns of behavior as “hospitality” and the tradition of “mutual aid” – “nimat” - a fundamental custom, which is a bright identification feature of the Tungus from the variety of existing verbal and non-verbal concepts in the culture of the Evens and Evenks. Indeed, speaking about the cultural code of the Tungus, it should be noted that there is a special attitude to hospitality, traditions of mutual assistance, that is, their acceptance as a natural and necessary factor in the extreme conditions of the North. In order to determine the types of concepts of communicative behavior, it is important to emphasize that mental concepts of action are not limited to event concepts, but also include ideas about the nature of the action, characteristic concepts that reflect such features of the traditional national character of the Tungus as “honesty”, “generosity”, “nobility”, “courage”. Ethical dominant in the concept of communicative behavior implies its awareness, commitment to all members of the ethno-cultural community, stereotyping. Thus, the traditional behavioral strategies of the Tungus, as a means of updating the norms of etiquette, were stereotyped and mandatory for members of society. These patterns are considered as categories of ethnographic analysis and paradigm of ethnic thinking, which is appropriate to study through a system of images, moral preferences, value constructs of thinking, moral motivations, which accumulate a variety of conceptual, figurative-associative and value features. There is no doubt that the scope of one article allows only a reasonable formulation of the question using the historical and retrospective method, which allows us to consider these concepts as a very specific factor in the ethnic culture of the Tungus, the hierarchy of values and a kind of mental structure of the Evens and Evenks.

Keywords: cognitive anthropology, symbolic communication, behavioral concepts, North, Tungus.

Л.Н. Жукова

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.02

УДК 398.221

Мифы о зооморфном образе Неба и появлении человека в сибирской и древнекитайской традиции

Статья посвящена мифологическим воззрениям народов Северной Азии и китайцев на происхождение человека. Мифотворчество о создателях первых «допотопных» людей прошло несколько предполагаемых стадий. Рассматривается широко распространенное в древности особенное отношение к личинке насекомого как к носителю сверхтонкой субстанции – души. Это реконструируемый в сибирской традиции первоначальный зооморфный облик божества Матери-зверя в тесной связи с ниспосланием червя-зародыша. Впоследствии в некоторых традициях божественное женское начало было трансформировано в мужское небесное, дарующее священный дождь – жизненную силу, называемую в разных культурах «мусун», «дэ», «пондо», «пуха», «манна». Функции небесного дарителя в поздних пантеонах были делегированы правителям страны, антропоморфным предкам-покровителям рода. Выявляются мифологические корни древнекитайских сказаний о создании человека, уходящие в эпоху мифотворчества каменного века с зооморфными персонажами. Первоначальный зооморфный облик небесного божества – подателя жизни трансформировался в серию мифов об антропоморфной богине-первопредке Нюйва и «заделывании» ею камнями многих дыр на небе. В древнекитайском искусстве запечатлены переходные зоо-антропоморфные образы предков со змеевидной нижней частью тела в облики божеств-демиургов Нюйва и ее брата/мужа Фуси. В иконографии многих китайских мифических образов лежит древний символ – червь-зародыш и его поздний инвариант змея/дракон.

Ключевые слова: культ личинки, Мать-зверь, душа, космогония, мифы, первопредки, искусство, трансформация.

Многие народы Северной Азии в древности связывали представления о происхождении человека с культом личинок. Комплекс идентичных воззрений обнаружен у тунгусо-маньчжуров, палеоазиатов, алтайцев, сибирских угров, самодийцев, японцев и корейцев. «Оказалось, что с древности в мифопоэтических взглядах на окружающий мир представителей азиатских этнических культур существовала устойчивая семантически замкнутая цепочка понятий: личинка – зародыш – душа» [Алкин, 2003, с. 135]. В той или иной степени эти воззрения нашли отражение в этиологических текстах, традиционных народных представлениях, прикладном искусстве.

Согласно нганасанскому мифу, весной к Олене – Земле-матери подошла Солнце-мать, побежала вода, из шкуры мифической важеньки вылезли голые черви – это и были люди. В некоторых мифах люди сразу начинают добывать диких оленей, в других они долго бедствуют, пока не научатся вести образ жизни охотников на диких оленей [Симченко, 1976, с. 250–251]. Мифы о личинках носят этиологический характер и отсылают к временам первотворений, тесно переплетаясь с тотемистическими воззрениями. На древность этой серии текстов указывают отсылки к языческим хозяйкам стихий, имеющим материнское начало, и тотемным животным, чаще оленю/лосю. «У аборигенов Севера отчетливо выступает тенденция распространять представления о материнском начале на все объекты, в какой-либо степени связанные с жизнью людей» [Там же, с. 269–270]. В цикле мифов о первоустройстве мира Земля-мать – прародительница людей – мыслилась гигантским существом, Матерью-оленихой/лосихой, на теле которой животные живут, словно насекомые в шкуре зверя. Охотничьим народам Севера почти все необходимое давал промысловый зверь. Мясом питались, из шкур изготавливали одежду, предметы быта, покрытия жилищ, из костей – орудия труда. Неудивительно, что основное промысловое животное стало «матерью» охотничьего коллектива, истоком языческого мифопоэтического образа Матери-зверя.

В пантеоне эвенков-орочононов (Южная Якутия, рр. Амур, Зея) высшее благодатное божество первоначально представлялось в образе дикого зверя – лося или оленя, и лишь с разви-

тием шаманских представлений приобрело черты антропоморфизма. Высшее божество орочононов именуется *Энекан Буга*, где *энекан* ‘бабушка’, *буга* – в одном значении ‘лось во время гона’, в другом, возможно, позднем, – ‘божественный’. Немаловажна связь *Энекан Буга* «Бабушка Лось», хозяйки тайги, зверей и рода человеческого со скалами, имеющими рисунки, где лосиная тема присутствовала издавна. Сакральные рисунки животных сопровождались мелкими мазками, каплями краски – возможными изображениями ниспосланных личинок-душ. Ассоциативная связь хозяйки Земли с лосем доказывается в исследованиях по фольклору разных эвенкийских групп [Варламова, 2008, с. 124–139]. Следы почти утраченного образа прародительницы Мать-Лосихи прослеживаются в фольклоре лесных юкагиров [Иохельсон, 2005а, № 23; Жукова, 2012, с. 45–51].

Самые ранние свидетельства существования культа личинок известны в древнем Китае в неолитической культуре *хуншань* (V–III тыс. до н.э.). В погребениях этого времени археологи находят нефритовые скульптурные изображения специфической С-образной формы. В китайских погребениях такие изделия находили на груди умерших, по-видимому, считавшейся вместилищем души человека (рис. 1).

«С-образные артефакты, широко известные в восточноазиатской археологии под обобщающим японским наименованием *магатама*, восходят к стилизованным скульптурным изображениям насекомых в личиночной стадии их метаморфоза... Это позволило сформулировать гипотезу, что носители культуры *хуншань* могли связывать с изображениями личинок свои представления об идее рождения» [Алкин, 2003, с. 135].

В неолитическое время в Приморье, на севере Дальнего Востока и на северо-востоке Якутии грунтовые погребения мужчин и женщин сопровождались скульптурными изображениями аналогичных специфических форм. Каменные предметы С-образной формы, обнаруженные археологами на севере Дальнего Востока, получили названия «лунницы», «серповидное», «эмбрионовидное изделие», «имеющее змеевидную форму» [Кирияк, 2003, с. 79–80]. Четыре изделия С-образной формы, тщательно выполненные из камня, найдены возле левой стопы женщины (возраст до 25 лет) в поздненеолитиче-

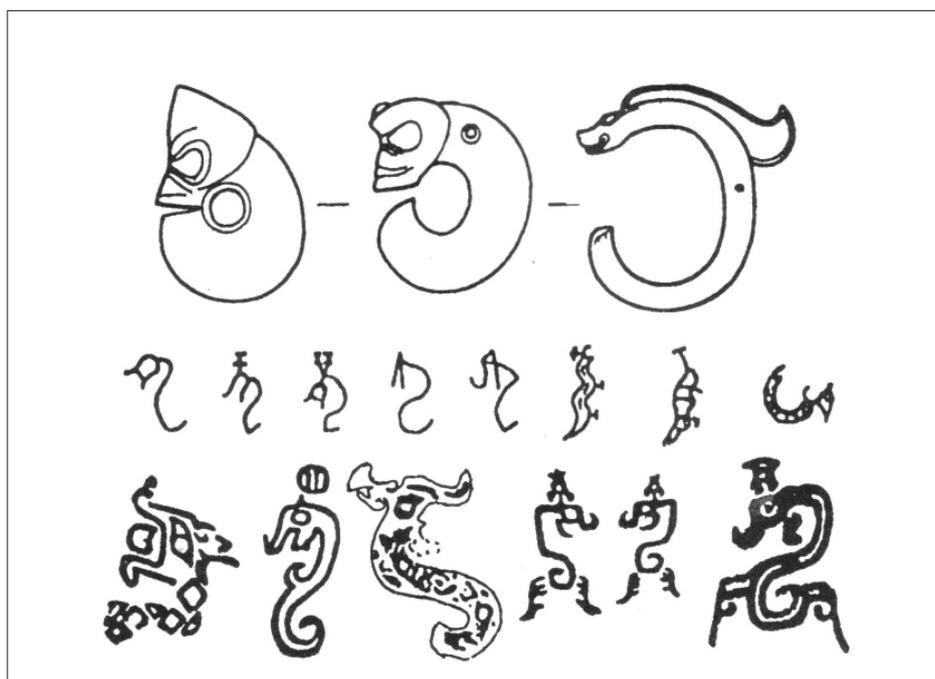


Рис. 1. С-образные нефриты культуры хуншань и ранние формы китайского иероглифа лун (дракон) [Алкин, 2003, с. 141]

ском Родинском захоронении в Нижнеколымском районе Республики Саха (Якутия) [Кистенев, 1980]. Палеоэтнографический анализ погребального инвентаря, в том числе предметов специфических форм, показал, что они оставлены выходцами из Приморского района [Жукова, 2012, с. 161–165]. Эти каменные *магатама* по смысловой значимости могут быть аналогичны роговым гривнам из могильников Приморья [Бродянский, 2003]. Каменные и роговые изделия далеки от реалистического воспроизведения червя, в то время как «наиболее ранние предметы демонстрируют очень детальное изображение личинок вполне конкретных видов с тщательной проработкой характерных особенностей морфологии насекомых» [Алкин, 2003, с. 135]. В женских захоронениях этого региона С-образные формы находили у левой ноги, с сердечной стороны.

Сопряженность изображений женщины, нижней части ее тела, с личинкой-зародышем

обнаруживается на писаницах бронзового века Якутии и среди китайских пиктограмм на гадательных надписях иньского периода (до IX в. до н.э.). Несмотря на территориальную отдаленность, сопоставительные исследования показали общность использованных изобразительных приемов. Иногда ноги женщин-рожениц обозначены асимметрично: левая или правая нога (либо изображена всего одна нога) загнута крючком, или рядом нанесен знак в виде запятой [Алексеев, Пеньков, 2006, рис. 1, IV]. Полагаем, что сопровождающие женские фигуры крючки или запятые указывают на связь изображений женщин-рожениц и зародышей-*магатама* с культом матери-прародительницы*. А.Н. Алексеев и А.В. Пеньков сообщают, что аналоги древнекитайским пиктограммам «в достаточно широком “ассортименте” присутствуют на писаницах Якутии и куда более западных регионов: на Енисее, Томи» [Там же, с. 50]. Авторы полагают, что существовал некий общий перво-

*Ср.: у лесных юкагиров записан сказочный сюжет, в котором мифическая старуха-людоедка, убив женщину и приняв ее облик, стала кормить ее ребенка своей пяткой [Иохельсон, 2005а, № 20]. Сказочный персонаж хантов мужчина Мось рождается из колена женщины [Мифы, предания, сказки..., 1990, № 26]; из колена родительницы появляется герой эпических сказаний эвенков [Варламова, 2008, с. 57–60].

источник информационной системы, относящийся к каменному веку Евразии. Ранее к сходным выводам пришла исследователь южносибирской мифологии периода бронзового века М.Д. Хлобыстина: «В эпоху бронзы с большой силой проявляются тенденции к сведению образа до простого знака, созданию символов, объединяющих различные смысловые обозначения. Важнейшим персонажам начинают соответствовать постоянные знаки, будь то человек, зверь, природная стихия, причем это проявляется в культурах бронзовой эпохи на всей обширной территории Евразийского материка» [Хлобыстина, 1971, с. 166].

Отмечаемое сходство рисунков бронзового века на ленских скалах и китайских пиктограммах иньского периода находит объяснение в универсалиях знакового кода. Прежде чем найти воплощение в рисунках и знаках, натурфилософские идеи должны были пройти долгий путь созревания и формулирования, то есть истоки их лежат в ранних мифопоэтических эпохах. Исследование генезиса древних языческих картин мира на материале традиционной культуры одного из древнейших народов северо-восточной Азии – юкагиров – показало, что культовое отношение к личинкам зародилось, предположительно, в верхнепалеолитическое время в период господства материнского отождествления сил и стихий природы. В последующие исторические периоды (неолит – бронзовый век) семантическая цепочка понятий: личинка – зародыш – душа сохранялась, в то же время менялись мифопоэтические картины мира и пантеон божеств в зависимости от развития религиозной идеи, объема накопленных рациональных и иррациональных знаний. Смысловыми эквивалентами личинки были знаки растительного и животного кода, геометрические символы [Жукова, 2012, с. 146–176; 2017].

На определенном этапе развития мифопоэтической языческой картины мира юкагиров подателем жизни считалось божественное Небо («когда черви начнут падать с неба»), причем женщины могли ассоциировать божество с женским, а мужчины – с мужским началом. Почти утраченный древний образ прародительницы просвечивает в сказочном женском обороте *Ульэгэраа-кэлидъэ* ('Травяное дерево-червь') как контаминация растительного и насекомо-

животного кодов. Так, в лечебной магии, чтобы излечиться от бесплодия, юкагирская женщина должна была найти и проглотить древесного червя. К ряду предметов специфической червеобразной формы может быть отнесено изделие из дерева, изображающее одульского покровителя ребенка. В целом же в современной юкагирской охотничьей культуре культ личинок явно не прослеживается. Исследования показали наличие в одульской культуре смешанных одновременных элементов: в языческом пантеоне антропоморфные образы божеств значительно преобладают над зооморфными, в мифопоэтике предпочтителен растительный код, а в декоративно-прикладном искусстве – геометрические орнаменты [Там же].

В отличие от антропоцентричных мифов юкагиров, в мифологии нганасан единый бог сохранил зооморфные черты. Это *Моу-та* 'Земли-олень', родителями которого выступают женщина и «белый человек» (аналог христианского Бога?). «Белый человек» напутствовал сына Земли-оленя: «Поверхность Земли ты будешь сторожить... Ты будешь новой Земли богом. В будущем тебе эту Землю всегда хранить надо будет... Когда-нибудь здесь люди родятся. Ты их храни» [Окладников, Мазин, 1979, с. 60–61]. *Моу-та* сотворил человека, горы, металл, тучи, дождь, временную периодизацию года и все живое на Земле, а также защитил Землю от других летающих «богов-олений», т.е. от языческого зооморфного многобожия. То же наблюдаем у эвенков Южной Якутии. Являясь в конце XIX–XX в. оленеводами и шаманистами, тем не менее они сохранили в пантеоне женский зооморфный образ Хозяйки зверей и человеческого рода [Мазин, 1984; Варламова, 2004].

В многотысячелетней истории Китая культ личинки прошел особенный путь развития. Мифопоэтические личинки, инвариантами которых выступали червь, дракон, змея, были трансформированы на ранних этапах сложения китайского пантеона в облики различных божеств. В древнекитайских философских и исторических сочинениях при описании добрых и злых сил Неба и Земли, стран света, созвездий, правителей, мифических героев обычны метафорические сравнения с животными. Дракон и змея – широко растиражированные облики китайских мифических персонажей, как положи-

тельных, так и отрицательных. Основу иконографии этих звероподобных существ обычно составляли крупная голова, иногда с чертами антропоморфизма, и змеевидное тело. Можно полагать, что исходными прообразами послужили ранние изделия типов *магатама*, которые, согласно вышеприведенному утверждению С.В. Алкина, «демонстрируют очень детальное изображение личинок вполне конкретных видов с тщательной проработкой характерных особенностей морфологии насекомых». Отрицательная коннотация поздних по происхождению образов свидетельствует о размывании семантики личинки, имеющей в древности связи с культом плодородия. Так, среди однозначно отрицательных персонажей дух воды Гунгун «слыл на небе злым духом, имел человеческое лицо и тело змеи, на голове его росли красные волосы, он был невежественный и злой. Его помощник по имени Сянлю имел девять голов с человеческими лицами и синее змеиное тело, был жесток и жаден» [Юань Кэ, 1987, с. 50].

Культовое отношение к червю-зародышу, по видимому, было заложено в основу фольклорных образов и иконографии древнекитайских мифологических первопредков, сестры и брата (жены и мужа) Нюйва и Фуси. В ранних этиологических мифах Нюйва лепила людей из глины от чувства одиночества. Создательница людей выведена в мифах как антропоморфный дух.

«Ва – женщина-дух (по другим версиям ‘девушка, красавица, дитя’. – (Л. Ж.), в древние времена сотворившая все вещи в мире... В те времена, когда земля отделилась от неба, хотя на земле уже были горы, реки, трава и деревья и даже птицы и звери, насекомые и рыбы, на ней еще не было людей, и потому мир был просторен и тих. По этой земле бродил великий дух – Нюйва... глядя на свое отражение, [Нюйва] вылепила нечто вроде маленькой девочки. Как только она поставила ее на землю... эта маленькая фигурка ожила, закричала “уа-уа” и радостно запрыгала. Ей дали имя Жень – “человек”» [Там же, с. 48–49].

Мифопоэтический облик богини Нюйва в доантропоморфной стадии развития ее образа был утрачен еще в древности, по выражению Юань Кэ, он был «древний уже в древности» [Там же, с. 38]. Наиболее архаичные черты первопредков Нюйвы и Фуси обнаруживаются в

прикладном искусстве древнего Китая. Следы ранней зооморфной стадии различимы в рельефах ханьской эпохи (VI–VIII вв.).

«В резьбе по камню и кирпичу эпохи Хань мы часто видим Фуси и Нюйва, имеющих голову человека и туловище змеи. Фуси и Нюйва изображаются до пояса в виде людей в головных уборах и в халатах, а ниже пояса – в виде змеи (иногда дракона), с крепко переплетенными хвостами и лицами, обращенными друг к другу, или же спиной друг к другу... Некоторые изображения украшены облаками, среди которых парят крылатые посланцы неба с человеческими головами и змеиными телами... согласно китайской мифологии, род человеческий пошел от небесных божеств – полулюдей-полуживотных. Они были божественными первопредками и позже превратились в духов-охранителей» [Там же, с. 38] (рис. 2).



Рис. 2. Изображения предков Фуси и Нюйва в резьбе эпохи Хань [Юань Кэ, 1987, с. 37]

Следуя этому описанию, в эпоху Хань прослеживаются следующие мотивы: 1) олицетворенные Нюйва и Фуси изображались как зооантропоморфные первопредки, «полулюди-по-

луживотные»; 2) «крылатые посланцы неба с человеческими головами и змеиными телами» изображались среди облаков, что указывает на вертикальный характер связей Небо – Земля; 3) древние изображения женщины и личинки-зародыша среди китайских пиктограмм на гадательных надписях иньского периода (до IX в. до н.э.) были сопряжены. В рассматриваемом тексте обнаруживается та же контаминация образов первопредков и зоо-антропоморфных «крылатых посланцев неба» – аллегорических воплощений червя-зародыша, то есть прослеживается определенная преемственность традиций иньского периода.

Автор исследования Юань Кэ пишет, что «согласно китайской мифологии, род человеческий пошел от небесных божеств – полулюдей-полуживотных. Они были божественными первопредками и позже превратились в духов-охранителей». По другой версии, приведенной выше, прародительница людей Нюйва единолично лепила людей из глины. В еще более позднем мифе человечество произошло в результате incestа брата и сестры; в других мифах, без отсылок на родственность первопредков, люди произошли в результате супружества Нюйва и Фуси. Таковы некоторые этапы трансформации мифологемы происхождения человека в древнекитайской традиции.

Вариант происхождения человечества, вылепленного первопредком из глины, Б.Л. Рифтин считает стадияльно более ранним, чем непосредственное рождение его от вступивших в брак первопредков Нюйва и Фуси. В последнем случае обнаруживается переосмысление мифа «в связи с более поздними рационалистическими воззрениями» [Рифтин, 1987, с. 389]. Исследователь пишет, что «образ Нюйвы мог сложиться в древности в Юго-Западном Китае отдельно от образа Фуси, и что их соединение в божественную пару первопредков могло произойти позднее, во время складывания общеитайской мифологической системы, не без влияния мифологических представлений соседних племен и народов» [Там же, с. 397].

Рецитации древних пластов мифологии присутствуют и в поздних китайских мифах: в одном из преданий «Нюйва представлена матриархальной хозяйкой-прародительницей, действующей в одиночку» [Там же, с. 395]. В тексте

мозаично соединены несколько мифов, в том числе лепка людей из глины, борьба духа огня с духом воды, сюжет о Всемирном потопе. О том, что в результате удара о гору последняя «обломилась и упала в Небесную реку (Млечный путь), и из нее потекла вода. В это время появилось какое-то чудовище в облике дракона и стало поедать людей. А тут еще вода стала прибывать и затоплять землю. Дети и внуки Нюйвы стали просить ее избавить их от страшного дракона. Три дня и три ночи боролась с ним Нюйва и одолела дракона. А затем принялась чинить небо» [Там же].

В данном случае примечательно, что Нюйва борется с «каким-то чудовищем в облике дракона», появившимся после природных катаклизмов из Небесной реки и поедавшим людей, и побеждает его. Борьба женщины-предка с чудовищем – это еще один сюжет мифов о появлении человека. Прародительница защищает людей от второй, уже независимо действующей составляющей древнего образа предка – от метафорического небесного посланца червя-дракона. Предание иллюстрирует окончательную стадию разделения синкретичного женского образа на два самостоятельных: антропоморфную прародительницу Нюйва, защитницу людей, и отрицательный мифологический персонаж, дракона-людоеда, антагониста человеку. Изложенное показывает, что в отношении дракона/змеи/червя/личинки произошло инвертирование первоначального смыслообраза. По мнению Б.Л. Рифтина, в тексте пересказаны «известные подвиги Нюйва, зафиксированные в памятниках в основном II в. до н.э. – II в. н.э.» [Там же, с. 396]. Опираясь на эту датировку, предполагаемое время разделения синкретичного женского образа определяется периодом ранее II в. до н.э. В таком случае, зоо-антропоморфные облики предков в рельефах на камне ханьской эпохи (VI–VIII вв.) показывают рецитацию древней мифопоэтики. Змеевидные демиурги известны и в поздних преданиях, распространенных среди народностей Юго-Западного Китая – мяо, яо, и, тун и др. [Юань Кэ, 1987, с. 38].

В Китае мифы о прародительнице людей богине Нюйва существовали в древности и пересказывались в середине XX в. в отдельных районах, далеких от культурных центров. Они были

известны малочисленным народам Китая. Антропо-змеевидный синкретизм облика древнекитайской создательницы человека Нюйва находит аналог в цикле мифов народов Южной Сибири и Монголии об оборотне женщине-змее. Семантическая связь змеи с культом матери-прародительницы, плодородия и живительных сил природы с большой выразительностью разработана в искусстве южносибирской бронзы, в египетской религиозной символике [Хлобыстина, 1971, с. 178], у древних индоевропейцев [Иванов, 1980]. В фольклоре лесных юкагиров это почти утраченный древний образ прародительницы, оборотня *Ульэзэ-раа-кэлидьэ*. У народов Сибири древние воззрения на происхождение человека, сопряженные с культовым отношением к зародышу-червяку, имели свои эпохальные трансформации и переосмысления.

Обратимся к образу Фуси – мифическому брату/мужу Нюйвы. В древнем Китае известны фольклорные материалы, связывающие первопредка Фуси с червем. Фольклорист Юань Кэ ссылается на работу Чан Женься: «Имя Фуси в древности не имело определенного начертания и записывалось различными, сходными по звучанию иероглифами. Имена Фуси и Паньху – двусложные. По-видимому, Фуси и Баоси, Паньги и Паньху суть одно и то же» [Юань Кэ, 1987, с. 264]. Согласно одному из поздних текстов Паньгу – первопредок, человек с собачьей головой, появился из золотого червячка [Там же, с. 31–33]. В некоторых мифах первопредок лишен антропоморфных черт и приближен к описанию древних *магатама*: «У государя Паньгу голова дракона и тело змеи» [Там же, с. 260]. К Паньгу функционально и внешним обликом близок творец всего сущего Чжунун или Чжуинь – Дракон со свечой с горы Чжуньшань: он имел лицо человека, тело змеи, рост в тысячу ли [Там же, с. 31, 260].

Китайская мифология главной заслугой Фуси называет передачу людям огня. Он являлся верховным владыкой Востока, который ведал веснами и ростом деревьев. Считается, что Фуси начертал восемь триграмм, обозначающих разнообразные явления Вселенной, научил людей плести из веток сети и ловить рыбу, изобрел музыкальный инструмент – гусли [Там же, с. 45–47]. В некоторых мифах он – сын духа

грома и змееборец [Рифтин, 1987, с. 393]. Б.Л. Рифтин древним считает мифологический сюжет о Всемирном потопе и первопредках Нюйва и Фуси. Исследователь со ссылкой на ряд авторов пишет: «Миф о потопе и происходящем после него инцесте единственной уцелевшей пары – брата и сестры зафиксирован у целого ряда народов Южного Китая, Юго-Восточной Азии, включая Тайвань и Филиппины, и у бхиллов в Индии. Рассмотрение различных вариантов в целом приводит исследователей к выводу о том, что указанный миф относится к эпохе единства всех аустразиатов, т.е. к периоду энеолита» [Там же, с. 393–394].

Энеолит – переходный этап от каменного века к эпохе металла, характеризующийся усилением в социально-экономической жизни родового коллектива мужского, отцовского начала. Переход к земледелию, скотоводству, становлению раннеклассового общества сопровождался отказом от древних зооморфных сюжетов с материнской мифопоэтикой. Границей времен в новой картине мира стал мифический Всемирный потоп, отделивший предшествующее время первозданного хаоса от упорядоченного и систематизированного нового миропорядка. Зооморфные первопредки как символы хаоса были заменены антропоморфными божествами нового пантеона. Уничтожены и носители хаоса – «допотопные» грешники. Однако народная память, как показали записи фольклора, сделанные среди китайцев и малочисленных народов Китая в XX в., хранят «культурные окаменелости» прошлых эпох во фрагментарном виде, уже лишенные ранней мифопоэтической составляющей и этиологического контекста.

К «допотопному» времени относятся распостраненные в прошлом у народов Северной и Южной Азии воззрения на личинку как сопричастную к культу плодородия и появлению человека. Версии о ниспослании личинок божественным небом устанавливают вертикальный характер циркулируемых мифологических связей в проекции Небо – Земля. Представления о небе как о тверди с отверстиями, через которые шел поток личинок, могут указывать на его ранний зооморфный облик. Первоначально дарующее жизнь небо мыслилось материальным телом: в мифологии Китая богиня-прародитель-

ница заделывала камнями многие небесные дыры. Так, в преданиях малочисленных народов Южного Китая мяо и яо первопредок-«женщина рождает даже вообще жернов (или жернова?), которые потом разбивают на кусочки, и кусочки, в свою очередь, превращаются в детей. Дети дают начало и разным родам и соседним народам» [Там же, с. 390]. Впоследствии эта мифология имела влияние на древнекитайских философов. Философ и мыслитель Ван Чун (27 – ок. 97 г. н.э.) писал: «...небо есть тело, а не воздух. Ведь человек рожден [из] неба, так как же можно сомневаться в том, что небо не воздух? [Небо] телесно и находится очень высоко и очень далеко от людей... двадцать восемь созвездий являются пристанищами солнца и луны, подобно тому, как земле почтовые станции служат местами отдыха для курьеров... Следовательно, имеющееся в книгах утверждение, что небо является телесной субстанцией, обоснованно, а не ложно» [Древнекитайская..., 1990, с. 278–279].

В некоторых традициях исходное женское начало неба трансформировалось в мужское божество, дарующее священный дождь – универсальную жизненную силу, по-разному называемую в различных культурах: *мусун, дэ, пондо, пуха, манна*. В период антропоморфизации и патернизации пантеона функции божественного дарителя были распространены на правителей страны.

Обратимся к архаичному тексту из провинции Сычуань. Он не имеет широкого распространения в Китае, но запечатлен в древних книгах.

«В древние времена небо во многих местах обрушилось и в нем образовалось **бесчисленное количество дыр** (выделено мной. – Л. Ж.), так что даже солнце и луна боялись совершать свой путь по небу. Одновременно и на земле появились широкие трещины, из которых на поверхность стала выходить вода, затопившая всю землю. Во время наводнения погибло много людей. Тогда Нюйва отправилась искать синие блестящие камни, соответствующие по размерам дырам в небе. Возьмет камень, дунет, и дыра в небе заделана. Эти камни стали сверкать по ночам и люди называли их звездами. После этого Нюйва стала приводить в порядок землю». Она взяла камни и глину, заделала трещины на земле так, чтобы воды текли на восток к морю [Рифтин, 1987, с. 396].

В I в. н.э. пересказ этого сюжета был приведен в философском трактате «Лунь хэн» (Критические замечания) просветителя и материалиста Ван Чуна. В результате битвы двух божеств и удара одного из них о гору столп Небес сломался. Тогда Нюйва «сплавив все пять цветов камни, залатала лазурное небо» [Древнекитайская..., 1990, с. 272]. В поздних вариантах чинить небо и землю после потопа Нюйве помогал брат Фуси. В фольклоре тибетцев имеется рецитация мифа: краткое упоминание о том, что Нюйва после потопа отыскивала разноцветные камни, латала ими небо и землю. Предание завершается тем, что после починки неба Нюйва умерла [Рифтин, 1987, с. 395].

Ван Чун, признававший «единство, вечность и материальность мира» [Древнекитайская..., 1990, с. 253], критически осмысливал текст из провинции Сычуань. В полемике с читателем он утверждал, что «небо является телесной субстанцией», и одновременно сомневался в такой возможности: «Это очень старинное предание пользуется доверием у [простых] людей. Образованные же люди находят его странным... Но если толковать о том, сообразуясь с законами природы (*тянь дао*) или деяниями людей, то, говоря по правде, весь сказ окажется пустой лишь болтовней... что же такое небо? Эфир или тело? Коль оно эфир – от облаков, тумана неотлично. Причем же тут небесный столп с его поломкой? Однако же Нюйва камнями его чинила, – значит, оно тело; будь это верно – небо было бы сродни простым или драгоценным камням» [Там же, с. 272–273].

Размышления Ван Чуна показывают, что китайские мыслители начала I тыс. н.э., осуществляя ревизию древних мифов, были далеки от наивно-рационалистического восприятия мира и подвергали их критическому разбору. Одновременно ученые философы формировали новый взгляд на мир. В том же трактате «Лунь хэн» Ван Чун рассуждал о жизни и смерти человека, о богатстве и бедности на основании астрологических знаний и новых интерпретаций значимости неба и звезд.

«На небе есть сотни [звезд] повелителей и огромное множество [обычных] звезд. Небо испускает жизненную энергию, а звезды источают тончайшее [*цзин*. – Л. Ж.] жизненного начала. Частицы жизненной энергии, испускаемые не-

бом, и частицы жизненной энергии, источаемые сонмом звезд, взаимопроникают. Человек рождается, вобрав в себя частицы жизненной энергии, и, обладая ими, растет. Если ему достались благородные [частицы], он окажется знатным человеком. Если же ему попадут [частицы] ничтожные, то его участь будет презренное состояние... Поскольку на небе есть сотни [звезд] повелителей и огромное множество [обычных] звезд, то и на земле соответственно также имеются – как носители их тончайшего жизненного начала – десятки тысяч людей из народа и [государя]» [Там же, с. 262–263].

В обосновании социального неравенства, предначертанного при рождении человека небом и звездами, обнаруживается влияние этиологических мифов предшествующей эпохи, когда богиня Нюйва создавала одних людей ручной лепкой, а других – простым встряхиванием комочков глины на землю [Юань Кэ, 1987, с. 48–49]*. Неравенство рассматривается как данность и не зависит от наследственности, волеизъявления человека или результатов его труда. Обоснование социального неравенства людей проявляется в поздней мифологии и в размышлениях древнекитайских философов в отличие от ранней языческой веры в уравнилельное ниспослание зародышей-личинок-душ.

Древнекитайская мифология реконструирована учеными по фрагментам исторических и философских сочинений периода XIV в. до н.э. – I в. н.э. Тезис философской школы конфуцианцев «Необходимо исправить имена» оказал существенное влияние на древнекитайскую мифологию (О.М. Фрейденберг назвала эти процессы «пересемантизацией старых образов» на новые [1978, с. 80]).

«Одна из отличительных черт древнекитайской мифологии – историзация (эвгемеризация) мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности... Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для китайской мифологии процессу антропоморфизации героев, который продолжался

в народной мифологии вплоть до позднего времени» [Рифтин, 1980, с. 652].

Трансформированные под влиянием различных философских школ, первоначально разрозненные мифологические образы отдельных древнекитайских племен и племенных групп постепенно складывались в единую общую систему [Там же, с. 655]. Однако древние истоки натурфилософских образов и мифов оказались во многом утрачены. Здесь мы вплотную подходим к пониманию и объяснению мифов об образовании «бесчисленного количества дыр» на небе, которые богиня Нюйва заложила камнями: «синие блестящие камни... стали сверкать по ночам и люди назвали их звездами». В качестве типологической параллели обратимся к архаическим воззрениям юкагиров на небо и звезды.

Небо в представлениях лесных юкагиров материально и мыслится в виде гигантского жилища *нумэ* с покрытием из множества шкур-облаков (*нишүхаар* 'облако', где *хаар* 'шкура, кожа, кора', букв. 'много шкур') [Прокопьева, 2009, с. 79]. В небесном покрытии имеется множество отверстий, это звезды *йургудьэиэпул*, где *йургуу* 'прореха, щель', в отличие от *хонжо* 'дыра'; самку животного называют *йоргоодьо* [Николаева, Шалугин, 2002]. Логично предположить, что образ неба как жилища из многих шкур животных есть вторичная пересемантизация, в древнейшей версии жилищу мог предшествовать зооморфный код, известный народам Сибири – Мать-зверь (лось/олень). Из многочисленных отверстий в небесной шкуре на землю падали мелкие частицы – носители тени/души, эмбрионы живых существ. Зооморфный код у сибирских охотников на дикого оленя/лося мог сложиться в древности в результате наблюдений за циклом развития личинок овода (слепня) в шкуре копытного. Овод откладывает яйца, прокусывая шкуру; развиваясь под шкурой, через определенный период времени из личинок вылупляются насекомые – оводы. По-видимому, древний метод познания по аналогии привел к мысли об экстраполяции этого циклического процесса в мире животных на происхождение человека [Жукова, 2012, с. 128, 156–168].

*Трансформированный сюжет известен в мифологии лесных юкагиров. Люди появились в результате действий демиурга Христа, черт Острая Голова тоже решил создавать людей, но создал чертей [Жукова, 2017].

Интересно, что в юкагирском календаре названия двух зимних месяцев обозначают насекомых и копытных:

1) январь – *чохохартлидьэ кинидьэ* – ‘месяц большой бабочки’, другое название *йотнэйэ кинидьэ* ‘спинной хребет’, ‘горный хребет’, ‘месяц гор’. «Гора», «хребет» относятся к иносказательным, табуированным названиям лося;

2) февраль – *йукухартлидьэ кинидьэ* – ‘месяц маленькой бабочки’ [Иохельсон, 2005б, с. 84–85].

О причинах соответствия названий зимних месяцев с насекомыми В.И. Иохельсон писал следующее: «...имеются в виду личинки двух видов слепней, из которых один откладывает свои яйца в шкуре оленя, а другой – в его ноздрях. В течение зимы яйца превращаются в личинки». Один вид слепней называется *моллэ*, другой – *тодиндыаха*. «Странно, – что в названии месяцев использовано слово “бабочка”, а не личинка или овод, возможно, ассоциация объясняется тем, что «те и другие развиваются из личинок» [Там же, с. 85]. Из словарных материалов одулов выясняется, что *молльо* в одном значении – ‘овод’, в другом – ‘олень’ (маленький, дикий) [Николаева, Шалугин, 2002, с. 43]. В названии января «месяц гор» содержится эфемистическое название лося и ему соответствует слепень *тодиндыаха* ‘кусающий’ (от *тодиш* ‘зуб’), а слепень *молльо* и маленький дикий олень соотносятся с февралем.

Декабрь, называемый «перед месяцем гор», январь и февраль соотнесены в юкагирской культуре с дикими копытными животными – лосем и оленем. Здесь уместно привести параллели с мифологическими представлениями якутов и других тюркских народов, у которых бык выступает синонимом зимы – севера – ночи – смерти, а лошадь, в соответствии с системой двоичных классификаторов, синонимом лета – юга – дня – жизни [Габышева, 2003, с. 137–147]. В календаре юкагиров лось и олень воплощают холодные зимние месяцы. Вот какую характеристику Н.И. Спиридонов (Тэки Одулок) дал копытным животным в начале лета: «Зверь, вынесший на своей спине чудовищную зиму, отошел, и остались одни кости (шкура также не годится: начинает линять, а кожу превращают в сетку развернувшиеся под кожей личинки овода)» [Спиридонов, 1996, с. 42]. Заметим, что у

Тэки Одулока зима ассоциирована со спиной, шкурой животного и личинками овода. Предварительные этнореконструкции показали, что лось/олень моделировал зооморфную мифологическую вселенную юкагиров, из звездотверстий в «небесной шкуре» личинки *кудьэ* падали вниз на землю. Личинки ассоциированы не только с зародышами человека, но и с представителями животного мира.

Тема дарующего неба известна в искусстве народов северной Евразии. Легенды о падающих с неба из «тучи великой» белках и оленятах записаны русским летописцем в XI в. от новгородцев, ходивших к Ледовитому океану «за Югру и за Самоядь» [Рыбаков, 1981, с. 56]. Вот как Б.А. Рыбаков, вслед за В.В. Чарнолуцким, интерпретирует изображения полулюдей-полулосей в верхней части шаманских бронзовых бляшек *сюльдэ* («чудских образках») верхней Камы. «У них настоящие крылья, ноги с копытцами, разрезанными надвое... Из их растопыренных копытец на руках падают символы тех благ, что приносят человеку эти существа. Каковы же эти дары? Рыба, какой-то пушной зверь, голова лося с остроконечным ухом, голова птицы с длинным клювом, голова оленя». На другой бляшке «головки оленцов показаны... просто падающими с неба на землю». Изображения падающих с неба небольших головок оленей-лосей автор сравнивает с эмбрионами животных [Там же, с. 57–58].

Изложенный материал по северным народам позволяет включить в ареал бытования аналогичные представления древних китайцев. Так находят объяснение, с одной стороны, мифическое «бесчисленное количество дыр» в материально плотном покрытии неба, а с другой – происхождение «крылатых посланцев неба с человеческими головами и змеиными телами». Воссоздается гипотетический образ божественного неба в ранней зооморфной стадии. В китайской мифологии сюжет с многочисленными дырами в плотном небесном покрытии может быть отнесен к одному из самых древних, уже утративших этиологический смысл. Примечательно, что черный цвет (*сюань*) с красным отливом является цветом неба [Юань Кэ, 1987, с. 313].

В качестве «культурной окаменелости» следы утраченных воззрений обнаруживаются в

свадебной обрядности китайцев. В древней книге «Разыскания по древней истории» Дзяо Чжоу (201–270 гг.) сказано: «Фуси определил, что при заключении браков дарятся две оленьи шкуры» [Там же, с. 263]. В контексте наших исследований примечательно в свадебном даре следующее: 1) парность шкур копытного животного (символ мужского и женского начал?); 2) отсылка к архаическим временам охотничьей стадии – дар в виде оленьих шкур; 3) оленьи шкуры как возможный символ плодovitости и продолжения рода.

Вышеизложенное позволяет сделать предположения о роли копытного животного – зооморфного предка-олени (Матери-оленихи) и личинки-червя в древнекитайской традиции перспективными для дальнейших изысканий.

В результате сопоставлений с сибирскими и, в частности, с юкагирскими материалами, выясняется, что в древнекитайской традиции многочисленные «дыры» в небесном покрытии могли нести семантику древнего животного репродуктивного кода. Небесное божество, отождествляемое на раннем этапе с материнским началом, являлось источником ниспослания зародышей – личинок – душ, культовое отношение к которым впоследствии нашло пролонгацию в мифологии, создании антропо- и звероподобных обликов божеств пантеона и в изобразительном искусстве древнего Китая. Завершающими этапами трансформирования женского облика небесного божества являлись его пересемантизация в прародительницу людей Нюйва и заделывание ею небесных «дыр». Таким образом, созданию образа антропоморфной прародительницы людей Нюйва предшествовала длительная по времени череда мифопоэтических переосмыслений и пересемантизаций.

Литература

Алкин С.В. Археологические свидетельства существования культа насекомых в неолите Северо-Восточной Азии // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 134–143.

Алексеев А.Н., Пеньков А.В. Новые подходы к познанию духовной культуры таежных племен древней Якутии: пиктографические «тексты» на ленских писаницах бронзового века // Древности Якутии: ис-

кусство и материальная культура. – Новосибирск: Наука, 2006. – С. 12–56.

Бродянский Д.Л. Мужские календари из второго Бойсманского могильника (Приморье) // Древние культуры Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеоинформатика. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 143–150.

Варламова Г.И. (Кэптукэ). Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2004. – 188 с.

Варламова Г.И. (Кэптукэ). Женская исполнительская традиция эвенков (по эпическим и другим материалам фольклора). – Новосибирск: Наука, 2008. – 230 с.

Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира. – М.: Изд-во РГГУ, 2003. – 192 с.

Древнекитайская философия. Эпоха Хань / сост. Ян Хиншун. – М.: Наука, 1990. – 523 с.

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

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

Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – С. 468–471.

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

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

Кирьяк М.А. Древнее искусство севера Дальнего Востока (Каменный век). – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2003. – 278 с.

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

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

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

Окладников А.П., Мазин А.И. Петроглифы бассейна реки Алдан. – Новосибирск: Наука, 1979. – 152 с.

Прокопьева П.Е. Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2009. – 142 с.

Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1980. – Т. 1. – С. 652–662.

Рифтин Б.Л. О китайской мифологии в связи с книгой профессора Юань Кэ // Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. – С. 378–477.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.

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

Спиридонов Н.И. (Тэки Одулок). Одулы (юкагиры) Колымского округа. – 2-е изд. – Якутск: Северовед, 1996. – 80 с.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с.

Хлобыстина М.Д. Древнейшие южносибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство / отв. ред. Р.С. Васильевский. – Новосибирск: Наука, 1971. – С. 165–180.

Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. – С. 5–377, 478–527 с.

L.N. Zhukova

Myths about Zoomorphic Image of the Sky and the Appearance of Man in the Siberian and Ancient Chinese Tradition

The article is devoted to the mythological views of the peoples of North Asia and the Chinese on the origin of man. Myth-making about the creators of the first “antediluvian” people went through several alleged stages. A special attitude, widespread in antiquity, to the insect larva as a carrier of an ultra – thin substance – the soul, is considered. This is the original zoomorphic image of the Mother-beast deity reconstructed in the Siberian tradition, in close connection with the descent of the embryo worm. Subsequently, in some traditions, the divine feminine principle was transformed into heavenly men, giving the sacred rain – life power, known in different cultures “musun”, “de”, “ponda”, pukha”, “manna”. The functions of the heavenly donor in the later pantheons were delegated to the rulers of the country, anthropomorphic ancestors-patrons of the clan. The article reveals the mythological roots of ancient Chinese legends about the creation of man, dating back to the era of myth-making of the Stone Age with zoomorphic characters. The original zoomorphic image of the heavenly deity, the giver of life was transformed into a series of myths about anthropomorphic goddess-ancestor Nuiva and “covering up” stones of many holes in the sky. In ancient Chinese art depicted the transition of zoo-anthropomorphic images of their ancestors with a snake-like lower body in the guise of a deity-demiurge Nuiva and her brother/husband Fusi. In the iconography of many Chinese mythical images is an ancient symbol – the germ worm and its late invariant snake/dragon.

Keywords: the cult of the larvae, the Mother-beast, the soul, the cosmogony, myths, ancestors, art, transformation.

В.Г. Попов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.03

УДК 903.21'12.05(=512.157)

Функциональные особенности некоторых видов традиционного холодного оружия якутов

В статье представлена часть классификации якутского традиционного холодного оружия ближнего боя (ТХОББ), в частности, разделы древкового (разновидности пальмы, типы наконечников копий и рогатин) и длиннокликового оружия. Ранее тема была раскрыта лишь в одной научной работе – в главе 2 «Комплекс во-

© Попов В.Г., 2019

оружения» монографии Ф.Ф. Васильева «Военное дело якутов» [1995, с. 91–105]. Обладая несомненной ценностью, классификация Ф.Ф. Васильева всё же ввела некоторые неточности в научный оборот, которые в наши дни распространяются также в среде якутских оружейников-любителей и кузнецов. Так, например, появился из фольклора термин *саабылаан батас*, а длинные клинки с ломаным угловатым абрисом лезвия, как на *батас*, были названы *кылыс*.

Данная статья написана в том числе с целью уточнения типов различного ТХОББ и соответствия их тем или иным названиям. Также впервые кратко рассматриваются характерные для того или иного вида ТХОББ атакующие и защитные действия. Автор при этом опирается на многолетний сбор материалов по теме у информаторов, так или иначе интересовавшихся в прежние годы подобными сведениями и практическим функционалом ТХОББ [Муотаан, 1987–1994; Субурусский, 2001–2019].

Ключевые слова: оружейведение, хоплология, классификация, оружие, анализ, функционал, применение, особенности, пальма, копье, меч, батас, дурба, батыйа, кылыс, болот.

Батас

Первым, вероятно, *батас* описал участник Второй Камчатской экспедиции Яков Линденау: «*Batas* – оружие для сражения (тесак), сделано из железа – якуты делают его сами. Железо в один аршин длиной, спереди заостренное, а в середине шириной в три пальца, посажено на древко – Ур, которое в длину в одну сажень. Ратвие обтянуто берестой и кожей. Носят это оружие с левой стороны» [Линденау, 1983, с. 31]. Вацлав Серошевский описывает это оружие уже гораздо подробно: «Есть у якутов и другие железные орудия, сохранившие до сих пор свои древние, оригинальные формы. К таким принадлежит якутское военное копье *батас*. Лезвие его длиной в три четверти с лишком аршина, с прямой, тупой спинкой, с острым концом, посередине слегка расширяющимся, так что острие образует ломаную линию. Ширина его у деревца $1\frac{1}{4}$, а в самом широком месте $1\frac{1}{2}$ дюйма. Толщина $\frac{1}{8}$. Его березовая ручка к концу становится толще. У лезвия она не толще 1 в диаметре. Нередко она обернута скотскими сухожилиями, обклеена чернёной кожей и украшена с обеих сторон двумя узкими продольными полосками белой бересты. В общем, *батас* красивое, легкое боевое оружие, некогда любимое якутами. Им можно и колоть, и рубить» [Серошевский, 1993, с. 380–381].

Кроме специалистов мало кто может отличить *батас* от другого типа пальмы – *батыйа*. На самом деле общего между ними гораздо меньше. *Батыйа* имеет короткий (30–40 см) клинок. Лезвие выпуклое, брюшистое, ширина обуха около полусантиметра, ширина клинка

посередине около 5 см. *Батас* имеет клинок длиной от 50 и более см [Васильев, 1995, с. 91]. Древко также гораздо длиннее, чем на *батыйа*. Однако главное отличие вовсе не в размерах. Некоторые *батыйа* могут тягаться по длине клинка с наиболее массивными *батас*, как, например, гигантская *батыйа*, экспонат Нюрбинского краеведческого музея. *Батас* принципиально отличается от *батыйа* сложной геометрической формой абриса лезвия – прямые угловато-ломаные формы, которые трудно спутать с чем-либо другим. В отличие от своего меньшего собрата *батыйа*, *батас* не имеет вогнутости с левой плоскости клинка, у него там именно плоскость. Зато вдоль правой стороны обуха идёт дол, визуальное и фактически утончающий обух. Заточен клинок *батас*, как и *батыйа*, с правой стороны. Однако угол заточки у *батас* гораздо острее.

В первую очередь стоит упомянуть, что *батас* асимметричен в сечении клинка. У правши *батас* заточен с правой стороны клинка и более всего пригоден для рубки справа. У левши *батас* зеркально противоположен, он, как и якутский нож, имеет спуск режущей кромки слева и годится лучше для рубки слева. Экземпляры *батас* для левшей попадаются в музейных коллекциях до сих пор (рис. 1).

Как правило, чеканный декор и риски у основания клинка *батас* бывают более богатыми, нежели на *батыйа*.

Ломано-прямые формы клинка якутского *батас* известны в Якутии из археологических раскопок слоёв XIV века. Возможно, в будущем будут найдены клинки подобных форм в более ранних слоях.



Рис. 1. Верхний клинок заточен справа – классический батас; клинок короче и чуть массивнее, заточен слева – батас для левши

Пальмы, схожие с якутской *батыйа*, широко распространены среди всех северных народов России. Самодийские народы ковали свои пальмы ещё в раннее Средневековье. Но восточнее Красноярского края пальмы по большей части именно изделия якутских кузнецов. *Батасы* более редкое оружие вне территории Якутии. Разве что много их находят в Приморском и особенно Хабаровском краях. Ведь именно из Якутска снаряжались казаки, которые прирастили Дальний Восток к владениям Российской империи. Служилые в качестве ясака принимали от якутов оружие и доспехи. Были и военные трофеи. Далее на восток казаки шли вооружённые *батас*, *батыйа*, копьями, луками и стрелами, одетые в пластинчатые доспехи [Багрин, 2007, с. 269–283; 2011, с. 36–39]. Показателен этот факт применения якутских *батас* и *батыйа* русскими служилыми XVII века и тем, что название пальмы *батас* вошло в лексику русского языка. Так, в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля приводится слово *батас* в значении ‘ножище, косарь, тесак’ [Даль, 1880, с. 54]. Владимир Даль считает, что слово употребляется в камчатском диалекте русского языка. Совершенно верно. Якутия, являясь форпостом освоения Дальнего Востока и крайнего северо-востока Азии, распространяла вместе

с русскими первопроходцами свою материальную (те же традиционные виды оружия и предметы быта) и духовную культуру (в первую очередь отдельные якутские слова, к примеру, *тоён* – вождь у американских аборигенов: индейцев, эскимосских племён, алеутов) всё дальше на восток, встречь солнцу, вплоть до Американского континента. Так на той же Камчатке, Чукотке и в Америке широко распространилось якутское слово тойон ‘начальник’. В США так до сих пор называют своих вождей племена юпик, алютик, эскимосы, тлинкиты и атапаски.

Наиболее близкой параллелью к *батас* будет селькупская пальма. Вероятно, это совпадение. Селькупы известны с XIV века. Являются потомками носителей Кулайской культуры, отличавшейся развитой металлургией. Пальмы, похожие на *батас*, известны у них с XIX века. В будущем следует изучить возможную связь селькупской пальмы и якутского *батас* (рис. 2).

К редким типам можно отнести *батас* с зазубренными лезвиями. Известны два вида подобных *батас*. Первое – это *ботэбөлөөх батас*. Клинок имеет три или более выпуклых волнообразных выступа. Описан в оружейно-этнографических зарисовках этнографа А.А. Саввина [Саввин, с. 20]. В Чёркехском музее политссылки на экспозиции находится другая разновидность зазу-

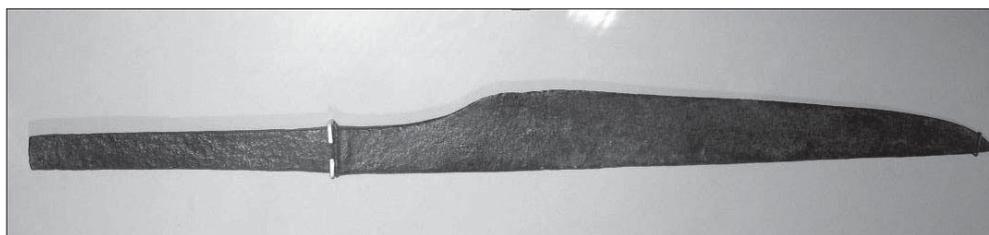


Рис. 2. Селькупская пальма – ближайший аналог якутского батаса

бранных *батас*, но на этот раз лезвие напоминает морские волны с острыми концами. Судя по типу черешков, за которые наконечники крепят в расщеп деревянного древка, эти *батас* были в ходу еще в XVIII веке.

Применение: *батас* хоть и прекрасно сбалансирован, однако он всё-таки слишком большой и громоздкий для повседневного ношения в быту. Охотнику брать его с собой в тайгу было бы несподручно. Как тащить такой габаритный предмет через бурелом? Никак. Как подчёркивали ещё ранние исследователи якутской этнографии, *батас*, в отличие от универсальных пальм батыйа, являлись чисто военным боевым оружием [Линденау, 1983, с. 31; Серошевский, 1993, с. 380].

Как его применяли в старину для схватки? На исходе его популярности в 1676 году казак Федотко Калмак, отправленный «призывать с ясачным платежом», так описал нападение восставших якутов: «и в те поры он, Балтуга, да Байга, да Мавра с детми и с племянники своими, тайным делом пришед к нам в юрту, и учили колоть палмами, и товарища моего Левку в те поры закололи до смерти; и в те поры вскочил я, Федотко, и побежал в хлев к коровам, и меня, Федотка, кололи сзади палмами и ранили в правый бок в ребро, да в холку, да товарища нашего Кангалаской волости якута Дюпсюня Оттуева палмою он, Балтуга, ранил под грудь» [Багрин, 2007, с. 269–283]. Во многих других описаниях столкновений с *батас* и *батыйа* описываются колющие выпады. Конечно, это самое эргономичное и экономное движение из арсенала *батас*. Следует также учитывать, что клинок *батаса* прекрасно отточен и им можно было производить рубящие и режуще-пилящие удары.

Как это выглядело в целом с позиций биомеханики и эргономики в связке с самой формой *батаса*? Позиция ног была правосторонней – правая ступня выдвинута вперёд. Древко-рукоять держали левой кистью поближе к дальнему торцу, а древко прижимали чаще всего к левому бедру или боку. Правая рука держала рукоять где-то посередине. Манипуляции *батасом* для защиты производились чаще всего правой рукой, практически не отрывая древко от левого бока. Это позволяло контролировать оружие и давало возможность для тычка острием в подходящий на то момент. Тычок производил-

ся выдвиганием *батаса* толчком левой руки [Муотаан, 1989].

Копейщик чаще всего принимает левостороннюю позицию, чтобы толкать копьё вперёд сильной правой рукой – и это правильно. *Батас* же, как мы помним, заточен с правой стороны, и им, следовательно, удобнее рубить справа – этим и обусловлена правосторонняя позиция. Хотя в горячке боя, тем более коллективного, правосторонняя позиция легко может перейти в левостороннюю. Рубка переходит в укол, укол острием перетекает в прорезы лезвием. Одной из защитных уловок было держать оружие лезвием кверху и острием книзу. Эта позиция заставляет противника не бросаться в атаку сломя голову. Таким образом легко можно контролировать нижние конечности противника, лишив его способности быстро перемещаться. Режущие подрубания по подколенным сухожилиям и по нижней трети малоберцовой кости назывались *буктаба дьааһы* [Попов видео, 2005; Муотаан, 1991].

Описываются в эпосе и исторических преданиях техники обезоруживания при нападении с *батас* или *батыйа*. Например: «Когда стреляли в него из луков, он хватал стрелы руками, когда кололи его пальмами, то он зажимал их в подмышке и вырывал из рук» [Мандзяк, 2002, с. 257].

Батыйа

Классическая *батыйа* представляет собой клинок с прямой спинкой, с брюшистым лезвием около 30 (до 40) см в длину, шириной клинка около 5 см. В основании клинка, как правило, расположены риски и чеканка из цветного металла. Имеется черешок длиной около 20 см (в северных районах до 50 см), выкованный вместе с клинком из одной пластины. Предназначен он для крепления клинка в расщеп деревянной рукояти. В глубине расщепа порой располагается костяная «подушка», чтобы торец черешка не щепил древесину. Между черешком и лезвием располагается поясok. Обычно он расположен справа (но иногда опоясывает клинок вкруговую) со стороны рисков. Предназначен как упор в одну из «губ» расщепа рукояти. Клинок в расщепе садится на клей из рыбьего пузыря, а расщеп обматывается поверху сухожиль-

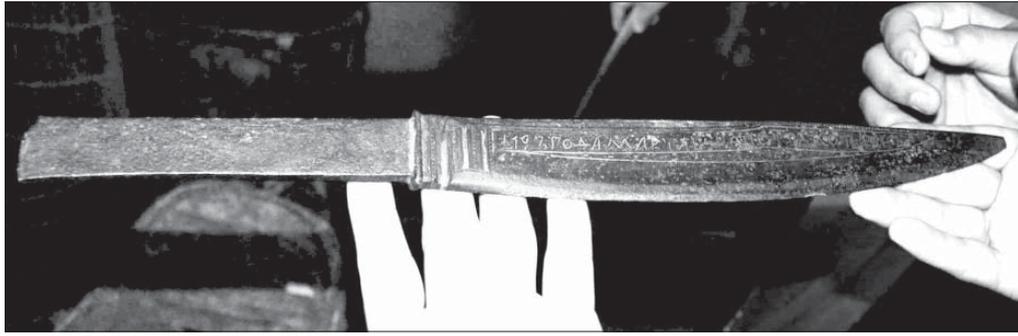


Рис. 3. Подписная батыя. Тандинский музей

ными нитками на клею, сверху затягивается ремнем из сыромятной кожи. Рукоять обматывается берестой. Сама рукоять тоже имела около полудюжины характерных вариантов конфигурации. В целом рукоять была очень эргономичной, во многом благодаря обмотке берестой.

Общая длина классической *батыя*, если поставить её вертикально, будет от земли до подмышки владельца. Были и другие параметры: от земли до середины предплечья, от земли до пояса (локтя), от земли до мочки уха и пр. Размеры варьировались по улусам и родам, физическим параметрам владельцев, особенностям их строения, личным предпочтениям [Муотаан, 1991; Попов видео, 2005]. Бывали и миниатюрные пальмы *хотокоон*, и гигантские *батыя*, подобные находящемуся ныне в Нью-Бинском музее.

Некоторые батыя имеют на своих клинках надписи тюркскими рунами и даже знаками кириллицы.

Пожалуй, самая известная *батыя* с рунами – это оружие Мазары Бозекова, внука Тыгын Дархана, одного из трёх якутских князцов, побывавших в 1676 году на приёме у русского царя Фёдора Алексеевича. На типичной пальме хангаласцев (с характерной выемкой у начала клинка) имеется руноподобный знак Ψ , набитый серебряной проволокой.

В музее п. Танда Усть-Алданского улуса на экспозиции находится батыя с надписью: «193 года марта 1 дня Петр Копыринъ» (рис. 3). Какой же год здесь обозначен? Неужели 1930-е? Нынешний, 2019 год, по славянскому летоисчислению будет 7528 годом. Давайте представим, что перед 193-м годом можно поставить 7. Ведь опускание 7 – распространенная практика

в те времена. Итак, путем простых арифметических вычислений устанавливаем дату: $7528 - 7193 = 335$. Потом: $2019 - 335 = 1684$ год. Следовательно, на батые историческая надпись предположительно означает: «1684 года марта 1 дня Петр Копыринъ». Вероятно, надпись набита по заказу русского служилого XVII века Петра Копырина в 1684 году. Конечно, версия требует более глубокого исследования.

Якутская *батыя* имеет богатую историю. Оружие типа *батас* или *батыя* археологи находят в Якутии в слоях XIV века. Например, Сергеляхское погребение (в окрестностях Якутска). Мало того, в Верхневиллюйском улусе сельчане при добыче торфа нашли древнее подобие колющей пальмы из рога сохатого. Были две находки подобного уникального оружия и в Усть-Алданском улусе. Разумеется, что эти роговые и костяные образцы изготовлены в доякутский период. Возможно и то, что древние якуты, носители традиционной чёрной металлургии, прибыв на Среднюю Лену и осваивая территории, принялись изготавливать железные аналоги местных роговых и костяных пальм. Железные пальмы оказались столь популярны, что якутские кузнецы стали распространять их по всему Дальнему Востоку, северо-востоку Азии. А чуть позднее, лет двести назад, пальмы появились и в Русской Америке, где, по свидетельству очевидца тех лет лейтенанта флота Л.А. Загоскина, нижние койюконы (индейцы атапасской группы племён) являлись монополистами в продаже ножей, копий и пальм якутской работы [Загоскин, 2014, с. 347]. Множество *батыя* и *батас* находят в Хабаровском и Приморском краях, а также на побережье Сьюарда на Аляске, США. В Чукот-

ке больше всего сохранились не разновидности пальмы, а наконечники копья якутской работы, о типах которых мы поговорим далее. Высокая функциональность якутской пальмы при малом весе была высоко оценена русскими землепроходцами. Именно *батыйа* и *батас* входили в качестве основного и вспомогательного оружия в оружейный комплекс русских служилых людей в Забайкалье и Приамурье в третьей четверти XVII – начале XVIII века. Так уж вышло, что этот тип оружия, показавший хорошую функциональность на северо-восточных форпостах империи, был и в арсеналах русских войск в Центральной России. Батыйа отметились и в русско-шведской войне. При штурме Дерпта 13 июля 1704 года Казанский солдатский полк Ивана фон Делдина и Тверской пехотный полк Алексея Келина потеряли по «две пальмы». Знаменитые потёмкинские «ножи на ратовищах» конца XVIII века, которыми можно было колоть и рубить, и которыми вооружались сводные гренадёрские батальоны Екатеринославской армии, были ничем иным, как *батыйа* и *батас* [Попов, 2015, 110].

Применение. В XVIII веке немецкий ученый, участник Второй Камчатской экспедиции и автор томов «История Сибири» Г.Ф. Миллер писал: «Якут не выходит ночью из юрты во двор без пальмы, с помощью которой он может отбиться от всех вражеских нападений, как людей, так и привидений». *Батыйа* в недавнем прошлом – массово применяемое орудие и оружие среди мужского населения Якутии.

Особенностью *батыйи* является асимметричность сечения клинка. Если держать клинок от себя лезвием вниз, то спуск лезвия будет расположен справа – зеркально якутскому ножу. Якутский нож предназначен для хвата правой рукой и по большей части строгания по дереву и разрезания мяса. *Батыйа* же предназначена для рубки твёрдых предметов и удобна для рубки справа налево под различными углами. При рубке растущих деревьев или тальника удобнее рубить не перпендикулярно сбоку, а чуть сверху под углом. Существуют *батыйа* для левши – с зеркальным расположением спуска лезвия для удобства рубки слева направо.

Изучая сам предмет, поневоле начинаешь интересоваться его функциональными особенностями. В старину в век битв и раздора суще-

ствовала целая система рубки и фехтования *батыйа*. Нам удалось в своё время получить у старцев те фрагменты знаний, которые сохранились в ту пору по этой теме не только в Якутии, но и в соседних регионах. Например, ещё в 1980-х можно было встретить редких знатоков нанайского копейного боя *тахтахари*, чукотского копейного боя *пойгынатыркын*, нивхского фехтования *тескирвадь*. *Батыйа* – очень многофункциональное оружие ближнего боя, одновременно схожее со штыковым боем, но имеющее свои нюансы и неожиданные тактико-технические решения. Например, противник рубит *батыйей*, а защищающийся подставляет свою *батыйу* так, чтобы чем сильнее его рубили, тем сильнее была контратака, – держит оружие за середину, подставляя под удар нижнюю часть рукояти с той целью, чтобы от удара противника другой конец (со стороны клинка) с той же скоростью подался в сторону противника [Субурусский, 2001]. Другой неожиданной уловкой является то, когда кончик *батыйи* опускают к земле. Так легче остановить развитие атаки противника, контролируя его нижние конечности; из этой позиции можно копающим движением бросить комель земли в лицо противника и неожиданно атаковать его; также отсюда проводится коварный удар снизу вверх. Но всё же главным принципом пальмы были уколы, пробивавшие как зимнюю одежду, так и элементы доспеха. В повседневности *батыйу* применяли в качестве посоха. Причем держали кончиком клинка книзу – клинок был защищен деревянными или кожаными ножнами, зачастую на торце ножен имелась костяная или роговая пята для упора о землю, а также торчащая кисточка или кожаный язычок. Последняя деталь была весьма ценна во времена Века битв и сражений (*кыргыз үйэтэ*). При внезапном нападении врагов охотник наступал подошвой на язычок на торце плотно сидящих на клинке ножен, и, легко потянув наверх древко, освобождал *батыйу* и мог производить ею защитные и атакующие действия, чаще всего – вынув клинок из ножен, подобным способом тут же атаковать уколом по нижним конечностям противника привычным движением острия сверху вниз, словно рыбак пешней прорубает во льду лунку проруби [Муотаан, 1992].



Рис. 4. Ухун дурба батас в Виллойском музее

Дурба батас

Со времен выхода монографии «Военное дело якутов» кандидата исторических наук Фёдора Фёдоровича Васильева считается, что характерные для *батас* клинки длиной в 90–116 см и рукоятью в 15–17 см являются так называемыми палашами – *кылыс* [1995, с. 96–102]. Это довольно спорное предположение. Эти клинки длиной более метра лучше соотносятся с оружием типа *батас* – на это указывает характерная угловатая геометрия лезвия клинка. В фольклоре, в частности, героическом эпосе народа саха – *олонхо*, очень длинные, но узкие по ширине плоскости клинка однолезвийные мечи называются *ухун дурба батас* (длинный массивный батас) (рис. 4). Более короткие, но широкие в плоскости клинка мечи называются *дурба батас*.

Именно тип *дурба батас* описан в *олонхо* П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе поэта Владимира Державина:

«Меч он выбрал –
Длинный, прямой,
Наилучший среди мечей.
Было меча лезвие
Чарами напоено
Восьмидесяти восьми грозовых
Мчащихся облаков.
У девяноста и девяти
Клювастых илбисов
Отбив
Железных клювов концы,
Сбили их в одно лезвие
Заклинатели-кузнецы.
Сваривали лезвие меча
На крови из печени льва,
Потом закалили его
Желчью зубастых рыб.
Стал таким блестящим булат меча,

Что за три перехода дневных
Видеть зоркий юноша мог,
Словно в зеркале, в этом мече
Отраженье губ своих и зубов.
Было сорок четыре
Чары в клинке,
Тридцать девять
Коварств колдовских...
Жажда мести
К нему приросла,
Смерть сама
В булате жила.
Илбисы – духи войны
Клубились вокруг него,
Садились на жало его.
Кровь горячая
Пищей мечу была.
Переливался кровавый закал
На широком его лезвие.
Он, как вызов на бой, сверкал –
Грозен и горделив» [Олонхо, 1975, с. 374–375].

Применение. На первый взгляд эти две разновидности *дурба батас* имеют довольно несуразный вид. Более чем метровый клинок, не изогнутый, с прямой спинкой, лезвие сложной, но не самой эргономичной формы, рукоять рассчитана только на одноручный хват. Опять же односторонняя заточка справа, как на якутских пальмах *батас* и *батыя*. Европейские оружейведы считают, что такая заточка меча препятствует разрубанию доспехов (мол, соскальзывает по панцирным пластинам). Как вообще вот этим предметом сражаться? Очень просто. Рукоять держится в левой кисти, правая скользит по ближней половине клинка – ведь она не заточена, а напротив, испещрена чеканным орнаментом для удобства такого хвата. Бой с *дурба батас*, должно быть, напоминал штыковой бой. Изредка боец делал дальние уколы, выпрямляя

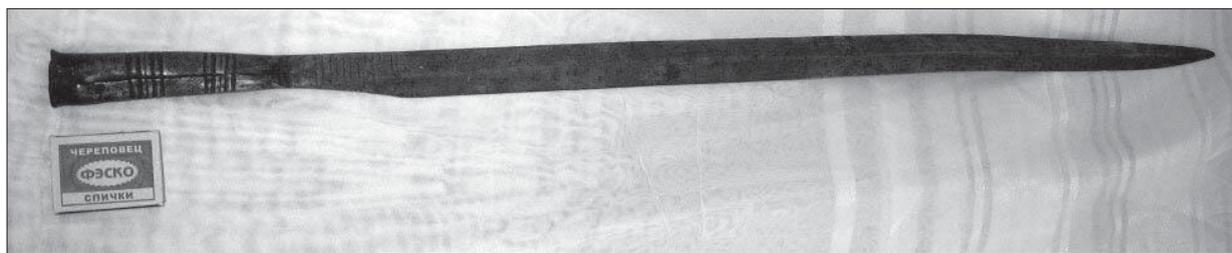


Рис. 5. Якутский кылыс длиной 84,5 см из кованого железа. Рукоять полая, с круговым орнаментом, длиной 11,2 м. Общий вес – 802 г. Марковский филиал Музейного центра «Наследие Чукотки» (МКМ–59; Э–314)

руки и сводя кисти у рукояти. Рубка производилась с приходом меча к цели не под прямым, а под несколько острым углом. Также таким длинным, но нетяжелым клинком удобно было поражать нижние конечности противника, не везде защищённые элементами доспеха – подколенные сухожилия, дистальный конец малоберцовой кости.

Кылыс

У тюркских народов, родственных якутам, кроме изогнутых сабель, отсутствующих у нас, были палаши и ятаганы. Некоторые из этих народов называли данные типы холодного оружия *кылыс*, *кылыч*, *кылыч*.

Так и у якутов широкое хождение имели *кылыс* – длинноклинковое оружие с рукоятью наподобие пустой втулки, с характерной «бутылочной» формой (действительно напоминает форму поллитровой бутылки кока-колы) и выемкой у ближней части клинка, со стороны начала лезвия. Форма самого клинка имела три типа: а) короткий клинок с брюшистым лезвием, как у *батыйи*; б) клинок палаша; в) ятаганый (вогнутый) клинок.

Сохранились несколько образцов *кылыс*. Это, прежде всего, ятаганные *кылыс* из фондов вилюйских сборов Р.К. Маака, хранящиеся в Иркутском областном краеведческом музее и в Марковском филиале музея «Наследие Чукотки» (рис. 5). Интересно, что исследователь чукотской военной культуры А.К. Нефёдкин признает в тесаке из Марково традиционный якутский кылыс [Нефёдкин, 2017, 153]. *Кылыс* с палашевидным клинком есть в Эгвекинотском краеведческом музее (Чукотка). Такой же *кылыс* есть в иллюстративном материале фолианта

«Якуты» Вацлава Серошевского [1993, с. 381] и среди иллюстраций Леопольда Немировского в альбоме «Путешествие по Восточной Сибири» (1856). Все образцы – с традиционным якутским орнаментом *көбүөр* в виде двойной морской волны и бутылкообразной полой рукояти. Подобной формой обладают и втулки якутских наконечников копья первого типа. Рукоять полая не для насаживания на древко, а для баланса ятагана – полость заполняется грузом, стало быть, центр тяжести клинка регулируется владельцем по усмотрению. Интересно, что якутский *кылыс*, имевший хождение у коряков и зарисованный Л. Немировским, имеет торцевую крышку рукояти с лировидной подвеской, характерной для наконечников якутского кнута-*кымньыы*.

Оружие это легкое, маневренное, с прекрасными рубящими качествами. Не зря ведь традиционные якутские *кылыс* имели хождение вплоть до конца XIX века на Чукотке и Камчатке. Вероятно, в те годы пенжинские коряки-кузнецы делали укороченные копии *кылыс* в виде тесака. В XX веке знаменитые паренские ножи на Пенжинской губе Камчатки продолжали копировать традиционный для *кылыс* узор «морская волна».

Исследователи данной тематики этимологизируют слово *ятаган* по-разному. Большинство склоняется к версии, что Ятаган – это название туркменской деревушки в Турции. Но в XIX веке в турецкой литературе и документах не отражено отдельно слово *ятаган* для обозначения заточенного с вогнутой стороны клинка. Тогда турки говорили о *ятаган кылыч* и *ятаган бичак* – первые с длинным клинком, вторые с ножевым/кинжальным клинком подобной формы. Также в ходу было арабское слово *хан-*

джар. Тюрколог немец В.В. Радлов сравнивает ятаган с *ядиган*, *йедиген* ‘созвездие Большой Медведицы’. Корень слова тюрк. *йеди*, якут. *сэттэ* ‘семь’. У якутов это созвездие называется *Арангас Сулус* ‘созвездие в виде воздушного погребения арангас’. До сих пор встречаются остатки бревенчатых опор подобных воздушных захоронений. Минимум две из них повторяют контур созвездия Большой Медведицы. Да и верхняя линия созвездия напоминает S-образный изгиб ятагана. И.В. Мягих вообще считает, что слово *ятаган* возводится не много и не мало, а к санскриту. К сочетанию ‘общество мудрецов’.

Все эти гипотезы весьма занимательны.

Мы имеем свою версию. Турки называли данный вид оружия *ятаган бичак* и *ятаган кылыч*. *Ятаган* в данном случае прилагательное, обозначающее некое качество ножа-*бичак* и длинного клинка-*кылыч*. Какое же? У якутов *ятаган кылыч* называется *кылыс*. А как на якутском будет *ятаган*? Не обязательно при морфологическом разборе выявлять корень *ята* + *-ган*. Допустим, корень слова – *ятаг*. Что такое *ятаг* в тюркских языках? В саяно-алтайских тюркских языках *садак*, в якутском это будет *саадах* ‘футляр для лука; налучь’. Как проверить? Вспомним русский традиционный подсадачный нож. Он тоже заточен с вогнутой стороны, как и ятаган. Где он носился? На левом бедре под налучем-*саадах* (тюркское слово) – от того нож и подсадачный, а колчан был соответственно на правом бедре – для удобства извлечения стрел [Попов, 2018, с. 183–187].

Так что якутский *ятаган*, известный как *кылыс*, можно называть и *саадах кылыһа*.

Болот

Прямой меч с обоюдоострым клинком воспевается в фольклоре как *болот*. На территории Якутии были найдены три древних обоюдоострых бронзовых меча, но они относятся к более раннему, доякутскому периоду истории. Единственный железный обоюдоострый меч с ножнами и рукоятью в виде посоха или массивной трости, хранится в Майинском краеведческом музее. Возраст этого экспоната всего чуть более ста лет.

Якутское копье – үнүү

При всей любви древних якутов к оружию типа пальмы (*батас*, *батыйа*, *хотокоон*), всё же они сохранили грозное оружие своих предков, прибывших с более южных районов Азии, а именно *үнүү* (копье). Фактически в традициях русского оружейведения этот тип холодного оружия относится к рогатинам, т.е. тяжёлым копьям, поскольку они имеют достаточно толстое в сечении древко, а также массивные наконечники с острозаточенным пером. В отличие от европейских рогатин, используемых коллективно и исключительно как ограждение от бегущего навстречу крупного зверя или вражеского всадника, якутские копья-рогатины применялись и для фехтования с активным манипулированием.

Размеры копий могли быть от земли до кончика уха, от земли до макушки, от земли до кончиков пальцев вытянутой в зенит руки, были и длиннее. На нижнем (обратном) торце древка находился не острый вток для упора в землю, характерный для рогатин, а массивное навершие (вток-противовес) в виде кольца из мамонтового бивня, реже из металла, которое служило противовесом, оказывавшимся очень кстати при фланкировании тяжёлым копьем в условиях сражения. Наконечник был железный или стальной (да, некоторые образцы по твердости закалки сопоставимы с инструментальной сталью). По форме он делился на несколько типов.

Типы наконечников копья

Наконечники копий отличались достаточно крупной рабочей частью (железным наконечником) – пером в 20–30 см. Метод крепления был втульчатый, т.е. древко вставлялось во втулку наконечника и крепилось гвоздём. При изготовлении наконечника к перу копья крепилась железная пластина, её сворачивали в коническую трубку, ворота которой очень аккуратно скрепляли между собой методом кузнечной сварки. Втулку могли выковать и из единой с клинком пластины. Втулка порой была богато разукрашена чеканным растительным орнаментом. Чеканку могли заполнять проволокой из цветных или драгоценных металлов. Между пером и втулкой зачастую было «яблоко», или валик, на который крепили султан из волос лошадиной гривы или хвоста.

Поскольку научной систематизации наконечников копий по типам не существует до сих пор, то придётся полагаться лишь на давнюю классификацию, составленную лично автором.

Первый тип. Перо асимметрично-ромбическое, в сечении – узкий ромб. Лезвия заточены и годятся для рубящих ударов. Втулка бутылкообразная с зауженным горлышком. Имеет характерный растительный орнамент. Отверстия для крепления гвоздём часто не пробиваются и не высверливаются ручной дрелью, а пропиливаются насквозь напильником. Это наиболее популярный тип якутского копья, широко распространённый с XVII до начала XX века по всей огромной территории российского Дальнего Востока, северо-востока Азии и даже Аляски. Каждый чукотский воин стремился заполучить именно подобный тип наконечника для своего копья. Именно поэтому так много таких наконечников в чукотских музеях (Анадырь, Марково, Эгвекинот), а также на руках трудящихся оленеводческих и морзвероводческих бригад и др. Такого типа наконечники были на боевых чукотских копьях во время военных столкновений и ритуального копейного боя *пойгынатыркын*. Великий мореплаватель Джеймс Кук, во время своего первого кругосветного путешествия посетивший Чукотку, посчитал такой тип копейного наконечника «безусловно европейской работы искусным оружием». Но он ошибался. Один из моих информаторов Джэйк Погг сообщил, что в семье его друзей (потомки атапасского племени койюконы) давно хранится именно подобный якутский наконечник копья, в своё время найденный на полуострове Сьюарда на Аляске. Как раз нижние койюконы были в начале XIX века монополистами на Американском континенте в продаже ножей, копий и пальм якутской работы, которые они с трудом, но регулярно, выменивали у азиатских эскимосов и чукчей. Об этом свидетельствует в своём труде о русских владениях в Америке (1847-1848 гг.) лейтенант флота Л.А. Загоскин [Загоскин, 2014, с. 347].

Второй тип, имея подобную же втулку с зауженным горлышком и растительным орнаментом, имеет чуть более массивное перо и центральное ребро жёсткости. Интересно, что перо вставляется в вилку ребра жёсткости, либо ребро жёсткости вставляется в прорезь пера и крепится кузнечной сваркой. Этот тип пера тоже

был довольно популярен на Чукотке. Также он послужил эталоном для поздних дальневосточных наконечников копий – *гида* тунгусо-маньчжурского типа.

Третий тип – проще оформленный рабочий вариант второго типа. Отличается небольшими размерами и пера, и втулки и ещё более грубой кузнечной ковкой.

Четвёртый тип отличается конической втулкой с декором, напоминающим гранёный стакан, аналогичный оформлению некоторых втулок копий времён Великого переселения народов в первом тысячелетии нашей эры. Также он отличается от остальных типов широким пером и имеет вставки из цветного металла и кольца. Вся поверхность обыкновенно бывает великолепно зашлифована и потому менее подвержена процессу коррозии.

Пятый тип с узким и толстым бронебойным пером с двумя еле заметными долами с каждой стороны. Втулка наконечника широкая для очень массивного древка. Вокруг этого типа четверть века назад разгорались у нас, оружейников-любителей и учёных-этнографов, горячие споры. Считалось, что это рогатина XVII века, привезённая русскими первопроходцами, либо это копьё европейской работы или рогатина на медведя местной работы, или же копьё тяжелозащитного доспехами всадника. Тогда были известны лишь два образца из фондов Орто-Нахаринского краеведческого школьного музея в Ленском районе. Позже мне удалось обнаружить и описать ещё четыре аналогичных наконечника копья, в том числе один – из фондов Мюрюнского краеведческого музея в Борогонцах. Все шесть наконечников происходят из Орто-Нахаринского наслега, аналогов за пределами республики они не имеют. Поэтому считаю их работой местных кузнецов, локальной традицией формы копья, который вправе войти отдельным типом в классификацию якутских наконечников копий. По назначению этот тип явно военный бронебойный. Вероятно, специализировался для борьбы с вражеской доспешной конницей.

Путешествуя в разные уголки родной республики, нельзя упускать шанс сбора информации по интересующим областям. В нашем случае это этнография и фольклор. А относительно темы статьи – традиционное холодное оружие. В Саскылахском краеведческом музее Анабар-

ского улуса среди небольших эвенкийских наконечников копий интерес автора вызвал долганский наконечник.

Сам наконечник долганского копья железный, с длинной втулкой и не менее длинным и узким пером линзовидного сечения. Специфическим оказался декор пера в виде живого листа тальника с прожилками из белого металла, насколько я мог судить на месте, это серебро, перемежающееся с белой бронзой.

В Саскылахе и национальном долганском поселке Юрюнг-Хая знатоков старинного холодного оружия я не обнаружил. Зато много интересного о долганском копье с пером, оформленным в виде живого листа, поведал В. Чуприн из Красноярского села Попигай, расположенного внутри одноименного гигантского астероидного кратера. Оказывается, в старину род Туприных/Чуприных имел обычай проводить ритуал оживления нового копья. Ведь копье использовалось и на охоте, и в сражении с врагами. Это был хороший, надёжный товарищ, на которого можно было положиться. И совсем неудивительно, что люди, жившие в белой мгле тундры и привыкшие одушевлять все объекты и явления Природы, также оживляли в своем сознании своего кормильца и защитника – копье с железным наконечником в виде живого листа [Чуприн, 2016].

Тема якутского традиционного холодного оружия и практическое исследование его функциональных особенностей обширны и многогранны, но одновременно наименее разработаны в этнографии и всё ещё ждут своего кропотливого исследователя, пред которым в будущем откроют удивительный мир своих разнообразных форм и функциональной специфики.

Литература

Багрин Е.А. Защитное вооружение служилых людей в Сибири и на Дальнем Востоке в XVII–XVIII вв. (по письменным источникам) // Русские первопродолцы на Дальнем Востоке в XVII–XIX вв. Историко-археологические исследования. – Владивосток, 2007. – Т. 5. – Ч. 1. – С. 269–283.

Багрин Е.А. Комплекс вооружения русских служилых людей в Забайкалье и Приамурье в третьей четверти XVII – начале XVIII в. (по материалам письменных источников). – Улан-Удэ: Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 7. – С. 36–39.

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. – Якутск, 1995. – 224 с.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 2-е изд.: в 4-х т. – СПб.; М.: Издательство книгопродавца-типографа М.А. Вольфа, 1880. – Т. 1. – 880 с.

Загоскин Л.А., Шелихов Г.И. Путешествия к Американским берегам. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 547 с.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири. – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – 176 с.

Мандзяк А.С. Воинские традиции народов Евразии. – М.; Минск, 2002. – 384 с.

Муотаан – Записи автором исследования 1987–1994 гг. устной информации от кадрового охотника, олонхосута, краеведа, знатока якутской старины, писателя А.С. Попова-Муотаан (1910–1994 гг.), уроженца Намского улуса Якутской области, по теме практического применения батыя, внешнего вида тех или иных видов якутского традиционного холодного оружия // ПМА

Нефёдкин А.К. Военное дело чукчей. Первая иллюстрированная энциклопедия. – М.: Яуза, 2017. – 496 с.

Олонхо. Якутский героический эпос // Героический эпос народов СССР. – М., 1975. – Т. 1. – С. 560.

Попов В.Г., Самгин С.В. Якутская пальма // Мир оружия: история, герои, коллекции: матер. Междунар. науч.-практ. конф. (22–23 октября 2015 г.). – Тула: ФГБУК «Тульский государственный музей оружия», 2015. – 652 с.

Попов В.Г. К этимологии названий якутского традиционного длинноклинкового вида холодного оружия типа ятаган // Евдокия Иннокентьевна Коркина: биография и интерпретация научного и творческого наследия: сборник науч. ст. – Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2018. – 281 с.

Попов видео – Видеозаписи 2005–2007 гг. к.ф.н., краеведа, знатока якутской старины Гавриила Васильевича Попова (1930–2007), уроженца Мегино-Кангаласского района Якутской АССР, объяснений по практическому применению батыя для самозащиты, внешнего вида тех или иных типов якутского традиционного холодного оружия // ПМА

Саввин А.А. Вооружение древних якутов // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН – фонд А.А. Саввина. Оп. 12. Д. 18. Л. 1–93.

Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М., РОССПЭН, 1993. – 736 с.

Субурусский – информация от Виктора Константиновича Субурусского, 1956 г.р., по методам бытовой работы и самозащиты при помощи батыя. Записана в 2001–2019 гг. // ПМА

Чуприн – Запись устной информации от В. Чуприна из с. Попигай Красноярского края. – 2016 // ПМА

V.G. Popov

The Functional Features of Some Types of Traditional Yakut Cold Steel Arms

The article presents a part of the classification of the Yakut traditional cold steel melee arms (TCSMA), in particular, sections of the pole weapons (palm varieties, types of spear tips and spears) and long-bladed weapons. Previously, the topic was disclosed only in one scientific work – in Chapter 2, “Weapons Complex” of the monograph of F.F. Vasiliev, “Yakut warfare” [Vasiliev, 1995, p. 91–105]. Having undoubted value, the classification of F.F. Vasilyeva nevertheless introduced some inaccuracies into scientific circulation, which in our days are also spreading among Yakut amateur weapons scientists and blacksmiths. Thus, for example, the term *saabylaan batas* appeared from folklore, and long blades with a broken angular outline of the blade, as in *batas*, were called *kylys*.

This article was written, among other things, with the aim of clarifying the types of different TCSMA and their correspondence to one or another name. Also for the first time, attacking and defensive actions characteristic of a particular type of TCSMA are briefly considered. At the same time, the author relies on a long-term collection of materials on the topic from informants who in one way or another were interested in previous years with similar information and practical functionality of the TCSMA [Muotaa, 1987–1994; Suburussky, 2001–2019].

Keywords: weapon science, hopology, classification, weapon, analysis, functionality, application, features, palm, spear, sword, *batas*, *durba*, *batiya*, *kylys*, *bolot*.

В.В. Ушницкий

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.04

УДК 39(=512.157)

Геокультурный код устной истории саха: гипотеза П.А. Ойунского об Аральской прародине народа

В статье изучается концепция П.А. Ойунского о среднеазиатской прародине саха. На основе изучения олонхо, он считал Аральское море прародиной народа саха. В подтверждение своей версии он приводил связь между фольклорными персонажами саха с героями казахского эпоса «Козы Корпеш и Баян Сулу». Связь якутского и казахского исторического фольклора специально изучает Ж.О. Артыкбаев [2017]. Казахские и якутские исследователи обращали свое внимание на тождество шежире казахского племени аргын и генеалогии предков Эллэя и Омогоя. Автор статьи утверждает, что эта генеалогия и мотивы якутской легенды о киргизских предках Сабыйа Баай и её дочери Сайсары являются поздней трансформацией фольклорных сюжетов в ходе общения с ссыльными казахами, жившими в якутской среде в XIX в.

Анализируется использование устной истории в реконструкции древней истории бесписьменного народа. Родословные – шежире тюркских народов – важный исторический источник. Ученые тюркских республик активно используют данные шежире. Безусловно, при использовании фольклорных источников нужен критический анализ. В то же время якутские легенды о прародителях необходимо вводить в научный оборот в качестве исторического источника.

Ключевые слова: казахи, фольклор, П.А. Ойунский, фольклорист Ж.О. Артыкбаев, исторические предания, этногенез саха, генеалогия, шежире, устная история, Аральская прародина.

© Ушницкий В.В., 2019

П.А. Ойунский выдвинул версию о среднеазиатской прародине народа саха. При этом он утверждал, что якуты по материалам олонхо знали Аральское море, называя его Арат Байгал. При этом П.А. Ойунский не был первым исследователем, который выдвинул подобное предположение. Еще до него Д.А. Кочнев утверждал, что прародина якутского народа находилась около Аральского моря, откуда они переселились всем народом в Урянхайский край, затем в Байкал и только потом в Среднюю Лену. Истоки этой версии происхождения народа саха уходят в XVIII в., когда царские чиновники П. Горновский и И. Эверс выдвинули гипотезу о приаральской прародине народа саха.

Данные олонхо говорят о том, что в среднем мире предков саха, на его западной части будто бы находится *Арат Байгал*, или *Арылы Байгал*. Основываясь на этом, П.А. Ойунский располагал прародину саха «на востоке или в северо-восточном направлении от Аральского моря» [Ойунский, 1975, с. 128]. Г.У. Эргис также предполагал, что Арат Байгал – это Аральское море, а «*Дьэнькэрэ байгал* – прозрачно-водный Байкал, *Анхара байгал* – ангарский Байкал» [«Дьулуруйар...», 1947, с. 37]. Д.Т. Бурцев утверждает о неправомерности такого вывода, исходя из того, что олонхо является архаическим эпосом и в нем отсутствует метод «конкретного» историзма [Бурцев, 1998, с. 7]. Однако и в архаическом эпосе можно найти исторические и географические термины.

По А.М. Щербак, «на древнетюркском, среднетюркском, среднемонгольском... уйгурском, монгольском письменном *aral* ‘остров’. В тюркских языках Сибири и Алтая преобладающее значение *aral* – “лес, заросли кустарника, главным образом по берегам рек и озер”» [Щербак, 1997, с. 98].

П.А. Ойунским было отмечено сходство персонажей олонхо, прародителей саха, Саха Саарын тойона и Сабыйа Баай хотун с героями казахского эпоса «Козы Корпеш и Баян Сулу» Сары-беем и Сабыйа Хатун [Ойунский, 1975, с. 78]. В записях Э.К. Пекарского читаем: «Сайсар жена киргиза Сарыбай-тойона, родом татарка, которая по смерти мужа, с детьми прибыла с юга “на то место, где теперь стоит г. Якутск, около рукава Лены Сайсары”» [Пекарский, 1958, т. 2, стб. 2137].

Казахские исследователи Т.А. Инсебаев и Е.З. Кажибеков впервые отметили связь родословной саха и шежире казахского племени аргын. Согласно родословной, предками Омогоя и Эллэя являются *Ёксюкю – Мэйэрэм Сюппю – Хорохой – Аргын – Айаал – Ёрёс Кюёл Дьулдугун – Тюёртююл – Хайаран – Омогой, Эллэй*. Имена предков саха они сопоставили с родовым делением казахского рода сюондук, входившего в состав аргынов: оразкельды – ёрёскюёлдьулдугун; *тортуул и тюёртююл, мейрам и мэйэрэм-сюппю* [Кажибеков, Инсебаев, 1984, с. 107–108].

Имена Аргын и Айаал, можно сказать, вполне якутские слова. Мэйэрэм Сюппю трудно связать с *мейрамсоны*. Ведь слово «мейрам» – от названия праздника *байрам*, роды *байрамлы* есть среди туркмен, *мейрам* – среди узбеков-локайцев. *Соны* – от мусульманского «софы» – святой, т.е. этот этноним имеет сакральное звучание и связан с принятием казахами ислама. Также этноним *тортуул* или *туртогуль* – четыре рода или сына – никак не сопоставим с якутским *Тюёртююл*. По-якутски можно было бы назвать «*тюёрт уус*». Также абсолютно искусственным выглядит сопоставление *ёрёскюёлдьулдугын* с *оразкельды*. А.И. Гоголев указывал на сходство якутского *ёксёкё* – орел горбоносый с *аксоны* [1993], название мелкого казахского рода от слова *ак* – белый. Это совсем непохожие слова с разными смыслами, поэтому с этим сопоставлением не следует соглашаться.

Ж.О. Артыкбаев проследил корни появления сюжета о родословной предков Эллэя и Омогоя, совпадающей с шежире казахского племени аргын. Впервые эта генеалогия была записана в 1893 г. со слов знатока истории, якута из Баянтайского улуса П.Е. Готовцева, переведена Э.К. Пекарским и издана в сборнике в честь 70-летия Г.Н. Потанина [Артыкбаев, 2015, с. 25].

Эта генеалогия также приводится в сборнике Г.У. Эргиса «Исторические предания и рассказы якутов» [1960] и в сборнике С.И. Боло [1994]. По утверждению последнего, она записана в Западно-Кангаласском улусе в могильной эпитафии одного из представителей семьи Шадриных – потомков Тыгына. Отсюда утверждается, что кангаласцы – потомки Эллэя – могли иметь кыпчакское происхождение. Их родство с кыпчаками обосновано на наличии племени канглы в составе кыпчакских племен и среди современ-

ных кыпчакоязычных народов. Однако не меньшую роль канглы играли среди огузов, династия Османов происходила из племени каи-канглы. Канглы, согласно Ю.А. Зуеву, были в составе племен дубо и среди буир-нурских татар [1981]. Не меньшую роль канглы играли в союзе племен найманов и кереитов. К тому же нами оспаривается сопоставление канглы с кангаласцами, основанное на простом созвучии этнонимов. Слово «кангалас» со значением «гусь, степной гусь», оказывается, есть не только в якутском языке, но и в казахском. Таким образом, выясняется, что речь идет о саха-кангаласском родстве.

Следовательно, надо прояснить происхождение аргынов как родственников саха. Аргыны, вероятно, имеют кыпчакское происхождение. Новый племенной союз, который был «многочисленным», соседние племена могли называть *аргынами*, т.е. метисами. Так носитель, объект этнонима, состоящий из различных по своему происхождению родов, в силу своей многочисленности мог стать известным как *аргын* [Муқанов, 1974].

Племя аргын подразделяется на 3 больших аймака: *мумын*, *куандык*, *суюндук*; кроме того, есть ещё независимый *кара кесек*. Племя аргын проживало в бассейнах рек Иртыш, Ишим и Тобол. Востров и Муқанов считают, что аргыны существовали и в более древние века, но, вероятно, имели другое самоназвание. В Среднем Жузе родоначальником считаются или *булат*, или *аргын*. Среди узбеков-локайцев существуют роды *суюндук*, *торт-аул*, *байрам* (казахское мейрам) [Востров, Муқанов, 1968].

В первом варианте нашей кандидатской диссертации нами разрабатывалась кыпчакская теория происхождения саха. Была отмечена близость названий якутских родов и кыпчакских племен XIII–XIV вв. Так, арабо-персидские авторы приводили название племен дешт-икыпчака монгольского периода, видимо, уходящее в домонгольскую эпоху: *канглы*, *борку* (*баргу*), *байаут*, *котан* (*кидан*), *уран*. Названия племен кыпчакского союза сравнивались нами с родами саха: *канглы*, *борогон*, *байагантай*, *хатылы*. Можно привести и эпонимы, имена сыновей Элэя, от которых произошли якутские улусы: Хаайа-Хангылы, Боркутай, Байагантай, Хатан Хатамаллай, Болотой Оххон.

Нас интересует эпоним Болотой Оххон – сын Элэя, в генеалогии, приведенной И. Линденау, который дал начало Мегинскому улусу. Этноним «булагачины», от термина «соболевщики», по семантике слова отличается от тюркского «булак», «булаат» – обозначения пеголошадников, тождественных «алашу», эти названия могли применяться к отдельным этническим образованиям. В составе карлуков было племя *булак*, *булат*. Не исключено, что поздние булагаты – пришельцы из Баласагуна и Таласа. Согласно Ю.А. Зуеву, семантическое тождество слов «булат» («булагат») ~ *аргын* ~ *алача* позволяет поставить знак равенства между обозначениями одного из карлукских племен: *булат* = *аргын* = *алача*, вошедшими в казахские генеалогические предания в качестве персонифицированных предков [Зуев, 1981].

Ю.А. Зуев свидетельствует о разделе карлуков на три ветви: примыкавших к Эмелю булатов (вошли в состав улуса Угэдэя), алакульских соплеменников (вошли в состав улуса Джучи), илийских карлуков (основная часть улуса Чагатая) калучи [Там же, 1981]. Можно сказать, что алакульские вошли в состав казахов (аргыны), илийские стали основой узбекского этноса, булаты могли откочевать на прародину предков – Байкал.

Вывод об общих предках саха и казахского народа сделал видный общественный и научный деятель казахского народа М. Тынышпаев. Им была выдвинута гипотеза об общем происхождении саха и казахов Лепсинского уезда, принадлежавших к племени керейот исторических кереитов. Их миграции он объясняет сопротивлением полчищам Чингисхана в составе армии Ван-хана (Тогула). Как известно, в их составе имелось племя сахаэт, от которого он выводил сагайцев Минусинского края и целый народ саха [Тынышпаев, 1925].

Глубинное знание П.А. Ойунским фольклора и этнографии своего народа, наряду с совершенным владением языком, и изучение истории и культуры тюрко-монгольских народов позволило ему выдвинуть свою версию этногенеза народа саха. Поэтому его взгляд на данную проблему представляет большой интерес, в связи с тем, что он безусловно был человеком, воплотившим в себе все духовное богатство и силу языка родного народа.

Наряду со статьями по генезису эпоса олонхо, где также затрагивается проблема происхождения саха, в журнале «Чолбон» в 1928 году им была написана статья «О происхождении якутов». В данной статье он поддерживает и далее развивает точку зрения казахского историка М. Тынышпаева, отождествившего саха с керейским племенем сахаэт. Как он считал, керейты еще с 1270-го по 1301 годы жили по берегам Иртыша, продвинувшись сюда с прежней родины по Онону, Керулену и Орхону. Они были участниками всех монгольских походов и междоусобных войн монгольских царевичей. Завоевания Тимура также затронули их; переселившись на Черный Иртыш, они проживали там с 1370-го по 1400 годы. Однако исход родичей керейтов – сахаларов Ойунский, в отличие от М. Тынышпаева, связывает не с эпохой Тимура, а со вторжениями джунгаров, нападавших на Казахстан и Западную Сибирь. Как он утверждает, тогда джунгары полностью истребили керейтов с лица земли, и в этот период сахалары мигрировали, разделившись на три группы.

Так, он обращает внимание на тот факт, что в якутском олонхо постоянно присутствуют божества Чыныс Хаан и Одун Хаан. Этот факт, по его мнению, свидетельствует о знакомстве саха с фигурой Чингиз-хана. О многом говорит и имя мифологического персонажа Тюн Могол Тойон и наименование Могол ураһа – монгольская юрта. О родственности саха с монголами говорит и знакомство монголов с хороводным танцем типа осуохая. В якутских олонхо есть гора, имеющая две головы. Одна из них – золотая гора, где рождается Солнце, другая – священная гора, где рождается Луна. Эти мифические горы он сравнивает с мифической горой буддизма Шумеру. В олонхо богатыри-абаасы обычно воскресают после смерти. Ойунский сопоставляет с этим буддийских геген-хубилганов, злых демонов, умирающих и воскрешающих. Саха и монголы одинаково употребляют в пищу сардаану. Монголы курят кривую трубку под названием «сорго». У саха тоже есть глиняная трубка, которую кладут в люльку, также имеющая название «сорго». Ученый отмечает, что у саха есть слово «Богдохара-хаан», при этом слово «богдо» употребляется при ругани, ссоре, и заключает, что сказители олонхо имели привычку называть в качестве дьявола все враждебные

племена, с которыми воевали предки саха. Таким образом, П.А. Ойунский придерживался той точки зрения, что предки саха достигли бассейна Средней Лены в значительно поздний период; вытесненные сначала с территории Северо-Восточного Казахстана, они проживали затем между монгольскими и бурятскими племенами [Ойунский, 1928, с. 39–44].

Сюжеты исторического фольклора трансформируются под давлением новых исторических реалий и контактов. В XIX в. в Якутию были сосланы казахские повстанцы, которых в царской России называли киргизами, а также башкиры Уфимской и татары Казанской губерний, известные конокрады. Они жили в соседстве с якутским населением; в ходе общения представители этих народов обращали свое внимание на близость языка и культуры. Так в якутский фольклор активно проникают имена героев и мотивы казахского эпоса и шежира. В сюжетах Эллэйады можно выделить мотивы об Уральской прародине Эллэя и Омогоя, о проживании предков Эллэя из племени татар в Уральских горах [Ксенофонтов, 1977].

Таким образом, в итоге межнациональных контактов исторические легенды и предания о прародителях и южной прародине постоянно подвергаются трансформации. Так в историческом фольклоре саха появляются герои под именами Маамайхаан, Матыйхаан, Мэтлэмпэ-эрт [Боло, 1994], в которых можно узнать деятелей отечественной истории Мамай, Батый, а также Буонапарте.

По словам Ж.О. Артыкбаева, в европейской науке совершается серьезный поворот к устным традициям в реконструкции прошлого. Наиболее сложные разработки связаны с отражением устной исторической традиции в официальных проблемах общества. Вопросы вызывают также цикличность, замкнутость во времени устных исторических традиций с общепринятыми сейчас линейными летоисчислениями. Дополнительных аргументов также требует легендарная (мифопоэтическая) интерпретация, характерная для устной исторической традиции [Артыкбаев, 2012, с. 29].

В XVIII–XIX вв. формируется якутская аристократия – тойонат. Он начинает возводить свои корни к известным тойонам Тыгыну, Мымаху и Легою. Свою генеалогию тойоны даже украшают фигурами из казахского шежира.

Казахское шежире, как историко-генеалогическое знание казахов о своем прошлом, привлекало внимание собирателей и исследователей с конца XVIII в., это внимание усилилось в конце XIX в. Известный казахский просветитель-ученый Ч. Валиханов, а также Н. Аристов придавали казахскому шежире значение источника [Артыкбаев, 2012, с. 30].

То же самое можно сказать и о якутской родовой генеалогии и легендах о прародителях народа и древних родах, населявших Среднюю Лену до прихода предков саха. Они вполне сопоставимы с казахскими шежире как источник «устной истории».

Ж.О. Артыкбаев утверждает, что при систематизации исторической информации, содержащейся в шежире, получаем определенную концепцию национальной истории. По его мнению, казахское шежире представляет собой комплекс историко-генеалогических знаний о Великой степи, и в этом отношении является главным источником этнической истории многих народов [Там же, с. 32].

Ж.О. Артыкбаев рассматривает шежире как свод исторических повествовательных знаний, состоящий из трех уровней. Первый уровень – это сведения, состоящие из знания своих предков до 7-го колена. Специальные знания и подготовку требует следующий, второй уровень. Это знание истории родов и племен, а также их взаимоотношений в разные периоды истории, степень родства, родоначальники и выдающиеся предводители. И, в-третьих, только крупные знатоки могут рассказать шежире царствующих династий и отдельных великих личностей [Там же, с. 36].

Раскрыть научный потенциал родословных материалов – задача современной якутской фольклористики. Они важное звено в изучении древней этнической истории народа саха и содержат в себе большой материал для изучения древней истории не только Ленского края, но и Байкало-Ангарского региона и даже всей Центральной Азии. Безусловно, при этом не надо слепо доверять фольклорным источникам, нужно подходить к ним с критическим отношением.

Литература

Артыкбаев Ж.О. Казахская эпическая поэма «Козы Корпеш – Баян Сулу» – саха-казахские мифо-

логические проблемы // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2015. – №2 (11). – С. 49–57.

Артыкбаев Ж.О. Казахское генеалогическое сказание о Мейрамсопы – одном из первопредков саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017. – № 1 (18). – С. 20–27.

Артыкбаев Ж.О. Казахское шежире: источник и концепция Великой степи. – Астана: «Алтын Кітап», 2012. – 495 с.

Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). – Якутск: Бичик, 1994. – 320 с.

Бурицев Д.Т. Якутский эпос олонхо как жанр. – Новосибирск: Наука, 1998. – 175 с.

Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов. Средний жуз. – Алма-Ата, 1968. – 344 с.

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

Дьулуруйар Ньургун Боотур (Нюргун Боотур Стремительный). Текст К.Г. Оросина / ред. текста, перевод, коммент. и вступ. ст. Г.У. Эргиса. – Якутск: ЯкГиз, 1947. – 84 с.

Зуев Ю.А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий (К вопросу о пережитках триальных организаций у кочевых народов Центральной Азии) // Казахстан в эпоху феодализма (Проблемы этнополитической истории). – Алма-Ата: Наука, 1981. – С. 63–78.

Кажыбеков Е.З., Инсебаев Т.А. Некоторые предварительные результаты сопоставления и анализа названий родоплеменных групп адай и суюндук // Тюркская ономастика. – Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 107–108.

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

Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. – Алма-Ата, 1974. – 200 с.

Ойунский П.А. Происхождение якутов (Саха юёскээбитэ) // Чолбон. – 1928. – № 5–6. – С. 39–44.

Ойунский П.А. Якутская сказка, ее сюжет и содержание // Избранные произведения. – Якутск, 1975. – Т. 2. – С. 128–191.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – М., 1958. – Т. 1. – 1280 стб.

Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. – Ташкент, 1925. – 77 с.

Щербак А.М. Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII–XIX вв.). – СПб., 1997. – 291 с.

Эргис Г.У. Исторические предания и рассказы якутов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – Ч. I. – 322 с.

V.V. Ushnitsky

Geo-Cultural Code of Oral History of Sakha: P.A. Oiyunsky's Hypothesis on the Aral Ancestral Homeland

The article studies the concept of P.A. Oiyunsky about the Central Asian ancestral home of Sakha. On the basis of studying the Olonkho, he considered the Aral Sea to be the ancestral home of the Sakha people. In support of his version, he cited the connection between the folk characters of Sakha and the heroes of the Kazakh epos "Kozy Korpesh and Bayan Sulu". The connection of the Yakut and Kazakh historical folklore is specially studied by Zh.O. Artykbaev [2017]. The Kazakh and Yakut researchers turned their attention to the identity of the shezhere of the Kazakh Argyn tribe and the genealogy of the ancestors of Ellei and Omogoya. The author of the article claims that this genealogy and motives of the Yakut legend of the Kyrgyz ancestors Sabya Baai and his daughter Saisary are a late transformation of folklore scenes in the course of communication with the exiled Kazakhs who lived in the Yakut environment in the XIX century.

The use of oral history in the reconstruction of the ancient history of the unwritten people is analyzed. Pedigrees - Shezhere Turkic peoples, an important historical source. Scientists of the Turkic republics are actively using data shezhere. Of course, we need a critical analysis when using folklore sources. At the same time, the Yakut legends about the progenitors must be introduced into scientific circulation as a historical source.

Keywords: Kazakhs, folklore, P.A. Oiyunsky, folklorist Zh.O. Artykbaev, historical legends, Sakha ethnogenesis, genealogy, shezhere, oral history, Aral homeland.

V.E. Васильев

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.05

УДК 39(=512.157)

Конецводческий культ Средней Колымы: репрезентация старинного ритуала (по полевым материалам)

Средняя Колыма – самый северный регион с уникальным коневодческим укладом жизни. Одной из отличительных черт традиционной культуры саха является наделение покойника ездовым конём. Истоки обычая уходят в эпохи скифов Алтая, тюрков Южной Сибири и усть-талькинцев Приангарья. Полевые данные автора показывают, что остатки феномена сохранились у народа саха вплоть до XXI века и являются артефактами живой этнографии. Единичные захоронения с конём встречались и в советское время. В постсоветский период началось возрождение обычая в северных и центральных улусах Якутии. При этом останки коней, раньше погребавшихся вместе с хозяевами в могильной яме, начали вешать на деревьях около могил, снабжая усопших личными вещами. В воздушных погребениях коней можно наблюдать общие черты, схожие с почитанием костей медведя, тотемных птиц и зверей. Отсюда выявляется семантическая связь между жертвенным деревом *кэрэх*, коновязью *сэргэ* и Мировым (родовым) деревом. Почитание лошади как основного традиционного вида транспорта, важного источника пропитания сыграло ведущую роль в формировании культового отношения к северной лошади наравне с оленем, лосем и медведем. Этот факт ярко проявляется в ритуальном значении ездовых коней. В этнографии прослеживается генетическая преемственность культов животных, начиная от диких зверей и кончая домашними оленями и лошадьми. Древние фетиши дикой природы в виде скал, родовых и шаманских деревьев превращались в культурные объекты, будучи символами сакрального, религиозного ландшафта в локусе микро- и макрокосмоса. В этой картине мира центральное место занимал человек. Медиумом между са-

© Васильев В.Е., 2019

кральным и профанным мирами выступал шаман. Не случайно реальные предки были связаны с образами эпоса олонхо и шаманизма. Диалог гарантировал стабильность и прогресс во все времена. В этом заключалась гармония экологического сосуществования Природы и Человека.

Колымские кангаласцы освоили пространство вплоть до лесотундры. Дальше этой полосы разведение лошадей практически невозможно. Таким образом, они образовали исторический феномен культуры самых северных коневодов и скотоводов Евразии, которые помнят южное происхождение своих предков. Сохранение этой уникальной культуры тюркоязычного народа саха является одной из актуальных задач для стабильного развития Севера и Арктики Российской Федерации.

Ключевые слова: саха, культ коня, атрибуты, предки, тотемы, ритуальные комплексы, шаманизм.

Этнографически локальный район Средней Колымы привлекает наше внимание в первую очередь тем, что с. Алеко-Кюэль, расположенное на северо-западе от г. Среднеколымска, является самой крайней точкой обитания кангаласцев и вообще скотоводов саха, предки которых, по преданию, начали прибывать сюда на рубеже XVII–XVIII вв. Село официально считается I Кангаласским наследом, а раньше называлось Ухун Хангалас («Длинный Кангалас»), в отличие от II Кангаласского наслега (с. Эбээх), который носил название Кылгас Хангалас («Короткий Кангалас»).

Краткая справка о I Кангаласском наслеге: наслег является одним из восьми наслегов улуса, расположенным в Колымской низменности. Он представляет собой регион с тысячами озёр и речек с обширными заболоченными местами. Общая площадь равна 22,5 км² (18% от общей площади улуса). Наслег расположен на 68–69,50 градусах северной широты, граничит с Абыйским, Аллаиховским и Нижнеколымским улусами. Село Алеко-Кюэль основано в 1951 г. Зимой средний градус доходит до -45 °С, летом – до 15 °С. За год в среднем выпадает до 150–250 мм осадков. С начала декабря до 14 января наступают полярные ночи, а летом с начала июня до 21 июля продолжаются белые ночи. В Николин день (22 мая) начинается массовый прилёт уток и птиц. В сентябре наблюдается полярное сияние. Самые крупные особи лосей Заполярья водятся в этом улусе. Из дичи, занесенной в Красную книгу, можно выделить белого стерха и розовую чайку. Местные охотники занимаются промыслом дикого оленя, лося, медведя, соболя, песца, лисицы, диких уток и т.п.

Географический ландшафт представляет собой полосу лесотундры, где растут сосны, таль-

ники, лиственницы, ягель, ягоды. В лесу почти все деревья низкорослые, в открытых местах часто не прямоствольные, а закрученные ветрами. Озёра очень крупные, порой достигают в диаметре более 20 км. Ландшафт отличается от Центральной Якутии тем, что здесь почти нет *аласов*, близлежащие поля около озёр представляют собой топкие места и называются *алыы*, а более высокие и сухие, пригодные для пастбищ, называются *сыһыы*. Сенокосных угодий мало, но и они труднодоступны из-за обилия кочек, водоёмов и оврагов.

По данным переписи, в 1917 г. I Кангаласский наслег являлся самым крупным и насчитывал 608 душ населения. По состоянию на 2009 г. в с. Алеко-Кюэль проживают 578 человек (из них мужчин 300, женщин 278, детей 189). Количество семей – 165. Население в основном якутское, но здесь проживают местные эвены и один русский из Центральной России. Село имеет среднюю школу с агро-технической профориентацией, ясли-сад, почту, больницу, музей, пекарню, магазин, электростанцию. Успешно функционируют конный завод и ветеринарный пункт. В апреле 2009 г. сельчане приступили к созданию коллективного хозяйства – аналога совхоза советского периода.

Основные занятия местного населения – скотоводство и коневодство. После развала совхоза домашний скот был распределён по частному сектору, поэтому количество скота оставалось неучтённым. Основные виды транспорта: снегоходы «Буран», китайские трактора, мотоциклы советских времён. Лошадь служит постоянным и верным верховым транспортом в топких местах, где техника непригодна. Быки как тяговая сила не используются. Почти за сто лет количественный и качественный показатели не претерпели сильных

изменений. Местное население незначительно уменьшилось*.

Древние родоплеменные подразделения среднеколымских саха можно восстановить по названиям наслегов: двух Кангаласских, одного Борогонского, трёх Байдинских, четырех Метисских и др. Старики Среднеколымска утверждают, что Метисские наслег произошли от метисов, хотя происхождение названия последнего наслег от русского слова *метис* является сомнительным. Известно, что кангаласцы и борогонцы прибыли из Ленского края, а их предки имели южные корни. Об этом свидетельствует один уникальный экспонат краеведческого музея с. Алеко-Кюёль, состоящий из фрагментов конской сбруи (рис. 1). В них сохранились бляшки, напоминающие скифский «звериный стиль»: бронзовый лев с длинным хвостом, закрученным вверх, и солярный знак с шестью розетками. Здесь странно то, что лучи света направлены против часовой стрелки. Внизу имеются два украшения, напоминающие форму христианского креста. Бывший директор сельского музея Д.И. Винокуров предположил, что экспонат, найденный детьми в местности Кыталыктаах сайылык, мог принадлежать XVIII в.



Рис. 1. Фрагменты конской сбруи с бронзовыми украшениями. Краеведческий музей с. Алеко-Кюёль. 2009 г. Фото В.Е. Васильева

Солнце с обратными лучами символизирует шаманский мотив полёта белых журавлей *кыталык*, это позволяет нам глубже рассмотреть культ коня у кангаласцев в свете мифологиче-

ских образов и атрибутов светлого культа богов *айыы*. По преданию абыйских саха, шаман *айыы ойууна* лежал в гнезде Мирового дерева *Айыы Луук мас*. Он слегка проходил через шаманскую болезнь; его покровителями были предки – Эллэй и Оногой Баай [Ойуун..., 1993, с. 13]. У быгантайцев существовала легенда о том, что шаманы два раза в год, осенью и весной, обращались в гусей, стерхов, соколов и прилетали к «корням» предков [Худяков, 2002, с. 85; Кулаковский, 1979, с. 284]. При этом предок Гуся-шамана обитал в южной стране Кытай [Боло, 1940б, л. 35]. Согласно мифу, летний шаман Эллэй угощал священных птиц белой пищей. Обращает на себя внимание то, что в алеко-кельской уздечке круг с шестью лучами света соответствует шести стерхам, к которым присоединялся шаман, улетаю на юг. Весной его окружали и ловили семь целомудренных дев при помощи волосяного аркана *өргөн*, свитого из крепкой кожи для ловли коней.

Получается, что саха, почитавшие сакральную страну Кытай (Кыдат), могли иметь киданьские корни. Это говорит в пользу того, что миф о кружении птиц против солнца мог являться традицией древних монгольских шаманов. При этом осенний Новый год, также существовавший у монголов до реформы Хубилай-хана, отмечен у нахаринцев. По преданию, на девятый день пятого месяца (сентября) в чистом небе показался клин из семи лебедей. Увидев их, предок Кубалыыр ойуун (досл. «Превращающийся в лебедя») волчком завертелся вокруг себя и, приняв вид лебедя, вместе со стаей полетел к южному священному божеству судьбы Дьылба [Степанов, Наумовский, 1944–1945, л. 3].

Мы раньше писали о том, что в основе идеи Мирового дерева лежал образ шаман-дерева, восходящего к тотемизму [Васильев, 2018, с. 26]. В этом свете интересна легенда о светлой шаманке Маача, услышанная нами от среднеколымских стариков. Во время душевной болезни она сидела на дереве, на верхушке которого рос ровный как стол пучок густых ветвей *арык*. Смысл обряда становится понятным в свете другой легенды. На дереве Аар Кудук мас обитала мать-зверь шамана. У тунгусов и якутов она выступала в образе лося, горного барана,

*Статистические данные паспорта наслег предоставлены специалистами администрации.

медведя или самки крылатого белого оленя [Ксенофонов, 1992, с. 52, 63]. Следовательно, само священное дерево было хранилищем тотемистических идей (рис. 2).

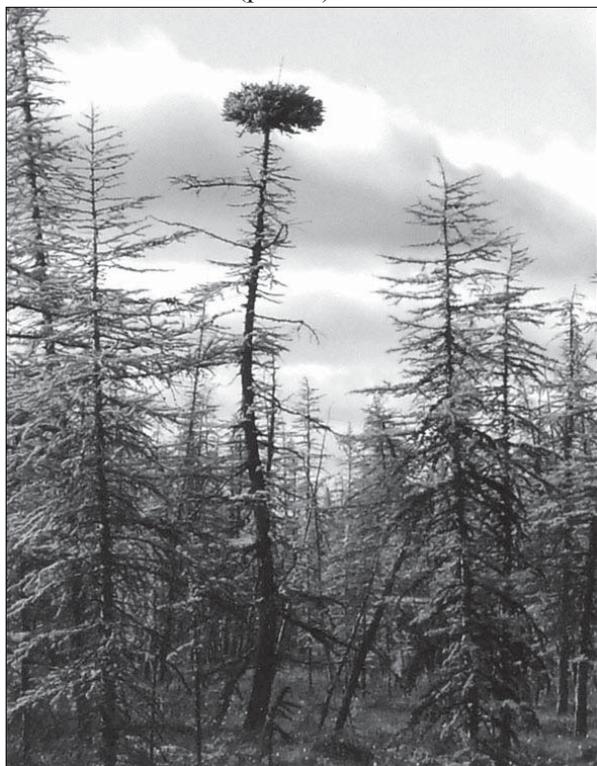


Рис. 2. Шаман-дерево с гнездом *арык* на вершине, где рождаются души шаманов. Озеро Омук-Кюэль. 2009 г. Фото В.Е. Васильева

В эпосе момских сказителей дерево Аал Кудук мас описывается следующим образом: на восьми серебряных ветвях колышутся листья величиною со шкуру лося-самца *буур тайах* и растут шишки, подобно сосудам *чороон*, повешенным вверх ногами. В центре восьми ветвей имеется серебряное гнездо *иһэгэй арык*, источающее живительную влагу [Боло, 1940а, с. 48]. Отсюда видно, что в старину на столбы *багах* вешались шкуры оленя или лося, а позднее они заменились *саламой* из гривы, окрашенной кровью той же жертвы.

Среднеколымские саха сохранили обычай вешания шкур ездовых коней у могил усопших сородичей. По их представлениям, кони с крыланами на лопатках (*дыабыллаах сылгы*) обладали целебными качествами и считались долгожителями. В случае продолжительной, тяжелой болезни человека заворачивали в свежую шкуру лошади. Нельзя было садиться на кочки с густой

травой, так как там гнездились духи [Винокурова, 2008, с. 20]. Вспомним вилюйские материалы А.А. Попова о том, что в старину саха молились загадочному духу-божеству, воплощённому в густой кочке, воткнутой на кончик длинной жерди.

В 2009 г. вместе с директором сельского музея Д.И. Винокуровым мы дважды съездили на кладбище с. Алеко-Кюэль. На его северной окраине насчитали 49 лиственниц, на которых висели черепа и копыта жертвенных коней. На некоторых толстых деревьях образовались кучи до десяти черепов. Проводники говорили, что все останки коней сначала были обращены на восток, но под сильными ветрами их направление поменялось (рис. 3).



Рис. 3. Останки ездовых коней на кладбище с. Алеко-Кюэль. Сентябрь 2009 г. Фото В.Е. Васильева

По рассказу Д.И. Винокурова, коня забивают сразу или на второй день после смерти человека, но обязательно утром. До 1980-х гг. были ещё живы старики, которые забивали лошадь следующим образом: приставляли нож под затылком и ударом другой руки по обуху рукоятки вгоняли нож в шею до основания узкого клинка. Наиболее удалые люди проводили этот акт, сидя

верхом на коне. Конь должен был иметь полное убранство для езды, а после его заклания седло и узду снимают. По информации А.С. Слепцова (1963 г.р.), голову и копыта коня ставят у ног покойника в специальной посуде, а мясом угощают всех во время поминок. Покойник на своём коне отправляется на восток – в страну *айыы*. Подбирают коней холощёных, смиренных, привычных к седлу; полудиких или кобыл не берут. Конём наделяют всех, и старых, и молодых. Голову и копыта коня заворачивают в шкуру и выносят вместе с памятником, сзади покойника. На могилах детей обычно прикрепляют изображения летящих птиц (рис. 4).



Рис. 4. Детская могила с птицей, обращённой на запад. Кладбище с. Алеко-Кюэль. 2009 г. Фото В.Е. Васильева

Массивные кресты напоминают бляшки на фрагменте сруби с бронзовым львом, хотя более старые кресты дореволюционного времени для сравнения нам не попадались. Оставленную пищу около могил склёвывают кукушки. Родители считают их душами детей. Душа ребенка *юёр* возвращается в виде птички и рождается снова. В раннем детстве они могут рассказать о своём прошлом. Поэтому их нельзя перебивать. В качестве оберегов кангаласцы вешают на дверях или над ней кость атланта *хайылык*, напоминающий по очертаниям лицо человека (отгоняет злых духов *абааһы*), а также высушенную медвежью лапу (рис. 5).

По рассказам А.К. Слепцовой (1934 г.р.) и М.В. Винокуровой (1934 г.р.), в сталинские времена кости лошадей, съеденных на поминках, родители тайком топили в воде. Интерес вызывает рассказ о последнем шамане Д.Н. Батюш-

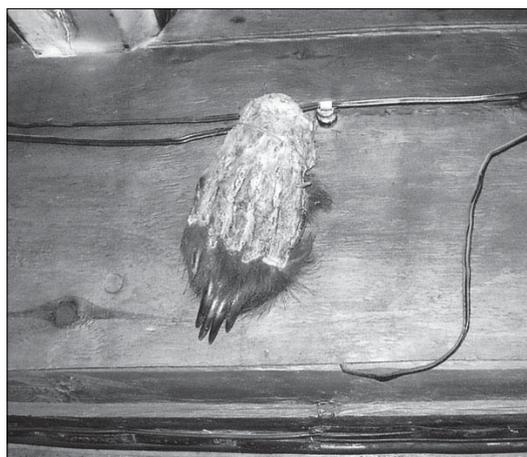


Рис. 5. Лапа медведя, оберег семьи и дома проводника П.В. Ноговицына. 2009 г. Фото В.Е. Васильева

кине, умершем в 1968 г. в возрасте 81 года. Перед смертью он завещал, что поедет на тот свет верхом на своём животном, поэтому просил не забивать на похоронах ездового коня. В день кончины старца зять добыл огромного медведя-шатуну, которого привезли в село. Тогда родственники поняли смысл завещания и мясом медведя угостили людей, прибывших на похороны. По словам сестры шамана Марии Васильевны, Дмитрий Николаевич по материнской линии имел эвенскую кровь, возможно, поэтому предпочёл езду на медведе. При этом кангаласцы, как обычно, предпочитают домашние талисманы в виде конских удил, которые часто прибавляют к дверям своих домов и сараев (рис. 6).

Внутри кладбища г. Среднеколымск следы такого же обряда обнаружены в четырёх местах. Около деревьев оставляют использованную тару: ванны, тазы и ведра, в которых привозили останки коней. Около могилы уроженца с. Алеко-Кюэль Н.С. Кокорина (1916–2009 гг.), с юго-восточной стороны, на дереве висят голова, копыта и хвост бурого коня. Внутри одной старой оградки с крестом на восточной её стороне стоял столб коновязи *сэргэ*. На другом месте кладбища повешены две ленточки *салама*, намекающие на то, что здесь должны были висеть голова и четыре копыта коня. Ещё ближе к большой дороге на дереве остались два обруча, с которых были сняты конская голова и копыта коня – факт очевидного вандализма. Надо заметить, что в других улусах при описании шаманских жертвоприношений морду лошади называли *тумус* –



Рис. 6. Конские удила на дверях чулана П.В. Ноговицына, с. Алеко-Кюёль. 2009 г. Фото В.Е. Васильева

‘клюв птицы’, а копыта – *тынгырах* ‘когти’, вообразая грифона с клювом и когтями, но с лошадиным туловом. Это напоминает типологии знаменитых «оленных камней» с рисунками оленей с длинными птичьими (журавлиными?) клювами.

Таким образом, алеко-кюёльские старики соблюдают этот обычай даже в городе. Нами замечено, что ни один из информаторов не упомянул старое название ритуальных коней – *хоолдьюга ат*. Лошади с. Алеко-Кюёль в основном белой масти. *Ыһыах* проводят ежегодно, но кобылий кумыс больше не производят, эта традиция забывается. Коровы якутской породы сохранились, но нет учёта количества. Население в основном занимается скотоводством, охотой и рыболовством. Доля доходов от промыслов занимает важную часть в системе жизнеобеспечения [ПМА, 2009].

В предыдущих поездках в Вилюйский улус нами были записаны сведения кюлятских скотоводов и охотников о том, что коневодство тоже занимает важное место в местном хозяйстве. Но при этом доля добычи от промыслов и собира-

тельства (рыбы, утки, мясо лесной дичи, ягоды) в некоторых сезонах может превышать пищевой рацион семьи в виде муки, консервов, пряностей и т.д.

Вилюйские старики тоже помнят время, когда на опушках леса вешались черепа лошадей. Однако конкретных сведений об этом обряде мы не нашли. Колымские материалы в более сохранившейся форме показали устойчивость коневодческого культа на данной точке Крайнего Севера, откуда дальше начинается тундра, не пригодная для табунов. При этом здесь наблюдается удивительный синкретизм древних культов, выраженный в почитании предков в образе медведя, птицы и коня. Данные, полученные в Среднеколымском улусе, в последующие годы нашли продолжение в ряде северных и центральных улусов Якутии. Всё это показывает устойчивый характер культурной памяти самых северных «номадов» Восточной Сибири.

Литература

Боло С.И. Материалы по художественному фольклору, собранные в наслегах Момского района ЯАССР // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. – 1940а. Ф. 5. Оп. 3. Д. 417. Л. 76.

Боло С.И. Материалы по верованиям и мелким поверьям коренного населения Байдынского, Уругейского, Батагайского наслегов // Там же. – 1940б. Ф. 5. Оп. 3. Д. 414. Л. 39.

Васильев В.Е. Жертвоприношения кэрэх: реликты и новые интерпретации на основе материалов северных саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2018. – № 3 (24). С. 20–27.

Винокурова М.В. Некоторые представления обычаев предков: Легенды, предания, рассказы и поговорки. – Среднеколымск, 2008. – 21 с.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: ТПФ «Север–Юг», 1992. – 318 с.

Кулаковский А.Е. Научные труды / подгот. к печати Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.

Ойуун: ойууннар уонна ойуун сизрин-туомун туһунан кэпээннэр. – Якутск: ИЯЛИИ СО РАН, 1993. – 56 с.

Среднеколымский улус. 2009 г. Информанты: Винокуров Д.И. (1948–2010 гг.), Винокурова М.В. (1934 г.р.), Слепцов А.С. (1963 г.р.), Слепцова А.К. (1934 г.р.), Бубякин В.С. (1929 г.р.), Бубякина Е.Н. (1938 г.р.) // ПМА

Степанов П.Т., Наумовский М.Г. Шаманство (Материалы Нахарской экспедиции) // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. 1944–1945 гг. Ф. 5. Оп. 3. Д. 659. Л. 31.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа (Отдельные главы). – Якутск: Бичик, 2002. – 208 с.

V.E. Vasiliev

The Horse-Breeding Cult of the Middle Kolyma: the Representation of an Ancient Ritual (on the field materials)

One of the distinguishing features of the Sakha horse-breeding culture is the endowment of a dead man with a riding horse. The origins of the custom go back to the Scythian epochs of Altai, the Turks of Southern Siberia, and the Ust-Talkans of Priangarie. The field data of the author show that the remains of the phenomenon were preserved by the Sakha people up to the twenty-first century and are artifacts of living ethnography. Single burials met with a horse in Soviet times. In the post-Soviet period, the revival of custom began in the northern and central regions of Yakutia. At the same time, the remains of horses, previously buried along with the owners in the grave pit, began to hang on the trees near the graves, providing the deceased with personal belongings. In the air burials of horses, one can observe common features similar to the veneration of bear's bones, totem birds and animals. This reveals the semantic link between the sacrificial kereh tree, hitching post - serge and the World (clan) tree. Honoring the horse as the main traditional mode of transport, an important source of food, played a leading role in the formation of a cult attitude to the northern horse, along with deer, elk and bear. This fact is clearly manifested in the ritual meaning of the riding horses. Ethnography traces the genetic continuity of animal cults, ranging from wild animals to domestic deer and horses. Ancient fetishes of wild nature in the form of rocks, tribal and shamanic trees turned into cultural objects, being symbols of the sacred, religious landscape in the locus of the micro and macrocosm. In this picture of the world man was central. The shaman acted as a medium between the sacred and profane worlds. It is no coincidence that real ancestors were associated with images of the epos of olonkho and shamanism. The dialogue guaranteed stability and progress at all times. This was the harmony of the ecological coexistence of Nature and Man. Kolyma Kangelansy mastered the space up to the forest-tundra. Further this breeding of horses is practically impossible. Thus, they formed the historical phenomenon of the culture of the most northern horse breeders and pastoralists of Eurasia, who remember the southern origin of their ancestors. And the preservation of this unique culture of the Turkic-speaking Sakha people is one of the urgent tasks for the stable development of the North and the Arctic of the Russian Federation.

Keywords: Sakha, horse cult, attributes, ancestors, totems, ritual complexes, shamanism.



А.А. Немировский

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.06

УДК 81:39(=554)

Юкагирская атрибуция древнесибирских гидронимов на *-мба/мбу/мбэ* и вопросы этнолингвогенеза

На Севере Евразии выявляется специфическая гидронимическая модель, включающая многосложные и сопутствующие им двусложные гидронимы с исходом на *-мба/мбу/мбэ*, где *-(м)-б-* – по меньшей мере в большинстве случаев – не принадлежит корню. Такие гидронимы особенно часто встречаются на правом берегу среднего Енисея (в бассейнах Ангары – Тунгусок), встречаются также на Лене – Алдане и Яне, в единичных случаях – в бассейнах Колымы, Индигирки, одним очагом в Забайкалье; могут быть также еще и от Лены к Охотскому морю и в Приамурье; не встречаются западнее долины Енисея и южнее полосы при средней Ангаре. В ненецком и финноязычных ареалах попадаются также ненецкие и финские двусложные топонимы на *-мба*, но их немного, *-мб-* в них принадлежит (всегда или, по крайней мере, почти всегда) корню, и они не сопровождаются многосложными гидронимами с аналогичным исходом. Они тем самым относятся к иной гидронимической модели.

Ни сам исход на *-мба/мбу/мбэ*, ни основы многосложных (и сопутствующих им двусложных) гидронимов с этим исходом не соотносятся с тунгусским или енисейским языковым материалом. Именные (причем именно некорневые) исходы на *-(м)ба/(м)бэ* есть в юкагирских и селькупском многосложных словах (причем в юкагирских языках это архаическая, давно вышедшая из активного употребления, но в свое время развитая модель). При этом в самодийских ареалах многосложных гидронимов на *-мба/мбэ/мбу* нет (и даже в двусложных гидронимах самодийских территорий нет достоверно-некорневого исхода на *-мба*); ареал интересующей нас гидронимической модели не пересекается с известным самодийским ареалом, но широко пересекается с ареалом юкагирским, каким он известен по письменным памятникам и юкагирской гидронимии иных типов; у ряда гидронимов обсуждаемой модели обнаруживаются подходящие этимологии в известном юкагирском языковом материале, а в ареале наиболее плотного распространения этой модели – в бассейнах Ангары – Тунгусок – обнаруживаются и явно юкагирские или вероятно юкагирские гидронимы иных моделей. Все это ведет нас к тому, чтобы соотносить (вслед догадке Ф.К. Комарова) обсуждаемую гидронимическую модель исключительно или почти исключительно с (пра)юкагирами и заключать, таким образом, что территория наибольшей встречаемости таких гидронимов на Ангаре – Тунгусах и была территорией праюкагиров накануне их расселения оттуда на территорию Якутии (языковая принадлежность юкагирских к урало-юкагирской языковой семье в любом случае означает, что этноязыковые предки юкагиров пришли на территорию Якутии с запада или юго-запада).

© Немировский А.А., 2019

Это согласуется с неоднократно предлагавшимся соотношением (пра)юкагиров с носителями «вафельной» ымыяхтахской керамики и их предками накануне их прихода в Якутию.

Ключевые слова: юкагиры, самодийцы, селькупы, гидронимия, ымыяхтахская культура.

В ряде ареалов Северной Азии к востоку от Енисея фиксируется специфическая гидронимия с исходом на *-мба/мбу/мбэ*: двусложные такие гидронимы сосуществуют тут с куда более многочисленными многосложными, откуда нужно заключить, что *-(м)бV* здесь, по крайней мере в большинстве случаев, есть особый словообразовательный элемент, не входящий в корень. От этой именоватальной модели следует отличать топонимы на *-мба*, встречающиеся в ненецком и финноязычных ареалах: эти топонимы двусложны, не сопровождаются многосложными с аналогичным исходом, и *-мб-* в них принадлежит (всегда или почти всегда) надежно выявляемому ненецкому или финскому корню. Вышеназванная восточносибирская модель с доминированием многосложных гидронимов на некорневое *-(м)бV* должна, очевидно, считаться отличной от указанной ненецкой и финской топонимии и, скорее всего, принадлежит другому языку: иначе было бы трудно понять, почему в обширных ненецкоязычных и финноязычных регионах при обилии двусложных гидронимов на *-мба* не оказывается многосложных гидронимов с тем же с исходом.

Интересующая нас восточносибирская гидронимия с сочетанием двусложных и многосложных основ на некорневое (преимущественно) *-(м)бV* имеет достаточно ясно выявляемый ареал (приложение)*. Он практически не выходит на запад от Енисея** и практически не включает территорий бассейна Енисея к югу от бассейна Ангары. Зато необычайно густо гидрони-

мы нашей модели покрывают правобережье среднего Енисея (в бассейнах Ангары – Тунгусок и Бол. Пита), далее на восток они неоднократно встречаются на Лене – Алдане и Яне; изредка – в бассейнах Колымы, Индигирки; одним очагом в Забайкалье. Наконец, согласно указанию Г.М. Василевич (приложение), гидронимы искомого типа есть также в небольшом количестве «в бассейнах ... рек на восток от Лены и до Охотского моря и в Нижнем Приамурье» [Василевич, 1971, с. 166]***. Наибольшая густота гидронимов обсуждаемой модели наблюдается при Ангаре – Тунгусках, где и надо искать с наибольшей вероятностью прародину и область наиболее длительного пребывания ее носителей. Указанная модель достаточно специфична, так что можно говорить об особом, «мба-наречии», к которому она принадлежала, и о «мба-племенах» – ее носителях. Их исконным ареалом, как видно из вышесказанного, был бассейн Ангары – Тунгусок, откуда они расселялись на восток вплоть до Колымы.

Как соотносится все это с известными этносами и языками? Г.М. Василевич [1958а, с. 326; 1958б, с. 178] заметила, что исходов и суффиксов вида *-мба, ба* (как и исхода на одиночное *-м*) в тунгусском языковом материале нет, и в целом гидронимы на *-мба/мбу/мбэ* тоже обычно никак не этимологизируются из тунгусских языков. Таким образом, это гидронимы дотунгусского происхождения. Тем не менее Г.М. Василевич предположила, что конечное *-ба/бу/бэ* в них – это стяженная форма некоего гипотетического,

*Конечно, если в некоем регионе, удаленном от других ареалов гидронимов искомого вида, обнаруживается один-единственный подобный гидроним, это может быть и случайным совпадением. Однако когда гидронимы интересующего нас типа ложатся на карту целыми «кустами» и/или естественно продолжающимися друг друга ареалами, то ясно, что речь идет о пространстве нашей гидронимической модели.

**Единственное исключение – Чиромбу/Чиромба, второе название для Сыма, причем называли так Сым именно тунгусы, т.е. население, смотревшее на него с востока, из-за Енисея.

***Отметим, что в регионе между Нижним Енисеем и Нижней Леной мы не выявили многосложных гидронимов искомого вида, а двусложные такие гидронимы тут есть, но единичны (мы знаем два-три: Томба/Домба и Чомба). Такая скудость примеров не дает судить, относится ли этот регион или та или иная его часть к ареалу обсуждаемой именоватальной модели (если да, то соответствующие многосложные гидронимы здесь просто не сохранились или случайно не появились), или к ареалу представленных у финноязычных групп и ненцев двусложных гидронимов с корневым *-мб-*.

не сохранившегося тунгусского слова (родственного маньчжурск. *буга* «местность, земля»), при помощи которой тунгусы, по ее мнению, оформляли дотунгусские названия с исходом на *-м*. Однако едва ли гидронимы стали бы образовывать при помощи форманта со смыслом «земля, местность», а элементы **буга* или **-ба* в тунгусских языках не фиксируются, так что нет оснований допускать то, что некогда они у тунгусов существовали и активно употреблялись, а потом бесследно исчезли отовсюду, кроме обсуждаемых гидронимов. Кроме того, в рамках обсуждаемой гипотезы оказалось бы непонятным, почему эти элементы не употребляются в тунгусских гидронимах с тунгусскими же корнями.

Согласно гипотезе М.Н. Мельхеева [Мельхеев, 1969, с. 35; Степанов, 2005, с. 224], исход на *-ба* в наших гидронимах восходит к самодийскому слову «вода». Однако сам же М.Н. Мельхеев отмечал, что формы «ба» в самодийских языках нет вообще: «вода» в них *би(з)*, *би'*, *би*, *б'ит*, *бе*, *бе'*, *бей*, *бу*, *бю*, *бы*, *йи-*, *ют* [Малолетко, 1999, с. 250, 261; Janhunen, 1977, с. 176; Сорокина, Болина, 2001, с. 19], образованы эти слова от прасамодийской основы **wit* «вода» [Janhunen, 1977, с. 176], что в русской передаче дает, например, *Би*, *Бия*, *Бей* [Малолетко, 1999, с. 250]. Все это достаточно далеко от *-ба*. Н.М. Мельхеев, соответственно, должен был заключить, что самодийское «*-би*, *бу*... на русской почве переходит в *-ба*» [Мельхеев, 1969, с. 35]. Непонятно, однако, что мешало бы русским сохранить оригинальную гласную; кроме того, будь это *-ба* иноязычной адаптацией самодийских окончаний, гидронимы на *-ба* должны были бы как минимум соседствовать с гидронимами на *-бий*, *-бей*, *-би* и пр., где те же самодийские окончания были бы переданы более адекватно (ср. многочисленные примеры с *Би*, *Бия*, *Бей* в [Малолетко, 1999, с. 250], *Тамбей* и *Томбой* у ненцев), но этого как будто не наблюдается.

Ф.К. Комаров отнес восточносибирские гидронимы на *-мба/мбу/мбэ* к юкагирским [Комаров, 1990, с. 18], лишь потому, что они дотунгусские. Между тем в Сибири, помимо юкагиров, тунгусам предшествовали и люди других языков (чукото-корякских, древнейших палеоазиатских, дене-енисейских, самодийских), поэтому априори приравнять дотунгусскую

языковую принадлежность именно к юкагирской необоснованно.

Попытаемся рассмотреть этот вопрос еще раз, руководствуясь тем, в языках каких этносов, уже обитавших в Сибири до тунгусского расселения, все же есть форманты нужного вида (в тунгусских и енисейских они, видимо, не являются). Безусловно присутствует интересующий нас исход слова (в том числе конечный формант *-ба/бэ* и конечное сочетание формантов *-м-ба/бэ*, отраженное как суффикс *-b(ə) < *mp(ə)* в [Nikolaeva, 2006, с. 79]) в юкагирских языках. Ср., например, древнее юкагирское имя *Ненимба* [Долгих, 1960, с. 407]; название юкагирского племени *шоромба* от *шоромо* «человек»; *чэнгбэ*, *тьамбэ*, *дьамбэ* – «помогать» в разных юкагирских наречиях от **чанга-*; *укшимба*, *укчимба* «восходная сторона, восток» от *укчи-* «выходить» (*укчи-* + форманты *-м-ба*), *эмбэ* – «черный» от **эм-* «темный» [Nikolaeva, 2006; Юкагирско-русский словарь, 2001]. Именной суффикс *-бэ* присутствует в юкагирском материале XIX–XX вв. [Курилов, 2003, с. 274]. В последние века суффиксальное сочетание *-(м)ба/бэ* очень мало представлено в юкагирском языке (среди юкагирских имен XVII–XVIII вв. мы нашли только одно с этим исходом, среди юкагирских этнонимов – тоже только один), но коль скоро при его помощи образованы слова «восток» и «шоромба», остается считать, что в более далеком прошлом оно применялось, напротив, весьма активно: этнонимы и названия стран света не производят при помощи каких-то редчайших, вышедших из активного употребления формантов. Таким образом, юкагирское *-(м)ба/бэ* – это аффиксальный исход слова, достаточно распространенный на некоей весьма древней стадии существования юкагирского языка, но потом вышедший из числа активных элементов словообразования. Он имел именное значение, пригодное в том числе для образований слов локативного характера («восток»), что делает правдоподобным его использование для образования топонимов. И.А. Николаева указала нам, что некоторую продуктивность это *-(м)ба/бэ* сохранило и сейчас, образуя отглагольные существительные, со значением, опять-таки, прежде всего локативным (*эгужубэ* «дорога» от *эгужу* «ходить» [Nikolaeva, 2006, p. 151]).

Что касается самодийских языков, то в селькупском, помимо глагольного окончания *-мба*, фиксировался ряд имен на *-мба*: *коумба* «богатый человек» [Пелих, 1981, с. 108], *тэимба* «гнилой» [Туголуков, 1985, с. 99, прим. 36], *кумба* «могила, покойник» [Степанова, 2008, с. 297; Пелих, 1972, с. 378], водные духи *ижимба* [Пелих, 1972, с. 104], подземные ключи *ижимба*, от названия мифической реки *Ижим* [Там же, с. 145]. То, что имена с исходом на *-мба* встречаются не только в юкагирском, но и в селькупском, позволяет ставить вопрос и о самодийском приурочении гидронимов на *-мба/мбу/мбэ* или их части [Туголуков, 1985, с. 99]. А поскольку и юкагирские языки, и самодийские – это ветви урало-юкагирских языков, формировавшиеся в смежных регионах, единообразно выглядящий элемент, встречающийся в селькупском и юкагирских, может быть плодом и общего наследия, и этнического смешения, и не включающих смешения ареальных контактов между прото/прасамодийским и прото/праюкагирским ареалами. В этих случаях одни гидронимы на *-мба/мбу/мбэ* могли бы принадлежать самодийцам, а другие – юкагирам.

При выборе между соответствующими вариантами имеем: ареал интересующей нас гидронимической модели не пересекается ни с известным ареалом южносамодийских языков, ни с известным ареалом селькупов, ни с известными ареалами ненцев и других северных самодийцев – то есть с территорией самодийцев вообще (но широко пересекается с территориями юкагирскими, как они известны по письменным данным и юкагирской гидронимии, см. ниже). Можно сказать, что этот ареал начинается практически точно там, где кончаются ареалы современных самодийцев и земли, о которых хоть с какой-то надежностью можно сказать, что самодийцы там жили раньше – и идет от этой границы на восток, в том числе в районы, для которых о самодийском проникновении говорить было бы нереалистично (Яна, Алдан, Забайкалье, Колыма). Кроме того, в самодийских ареалах многосложных гидронимов на *-мба/мбэ/мбу* нет (и даже в двусложных гидронимах самодийских ареалов нет, кажется, твердых примеров исхода на некорневое *-мба*); будь прото/прасамодийцы носителями или хотя бы значительной частью носителей обсуждаемой

гидронимической модели, как могло бы получиться, что даже на ближайшей к этим районам территории исторически известных самодийцев (т.е. в ареале южных самодийцев) гидронимы этой модели отсутствуют?

Зато гидронимы интересующего нас типа присутствуют в местах, где до тунгусов жили именно юкагиры (Лена – Алдан), а также в коренных областях юкагирского расселения как древних, так и последних веков (Яна, Коркодон, Индигирка); кроме того, такие гидронимы появляются еще в Забайкалье и Приамурье – но носители «вафельной» ымыяхтахской и постымыяхтахской керамики, с которой неоднократно соотносили юкагиров и юкагирское влияние, в самом деле проникали в Забайкалье и Приамурье, а независимо от этого и там, и там обнаруживаются топонимы юкагирского облика [Бурыкин, 2001]. Сам тот факт, что ареал интересующих нас гидронимов простирается на восток от среднего Енисея через Яну – Лену до Колымы, мог бы подразумевать либо тунгусскую атрибуцию этих гидронимов (но она исключается в силу их нетунгусской языковой принадлежности), либо праюкагирскую.

Далее, у многих обсуждаемых гидронимов обнаруживаются хорошие юкагирские этимологии (этимологический материал ниже взят из [Nikolaeva, 2006]), например, Арыкимба (юкаг. *a:ри-* «лук» + *кимйэ-* «бой, биться» + *-ба/бэ* = *«Река, где бились из луков»); Киидымбэ (ср. тундр. юкаг. *киидьэ* с семантикой «дух, душа, магическая сила», ряд основ вида *кии-*); Кимбэ (юкаг. *кимйэ-* «бой, биться»); Сегочамба (юкаг. *сэгэ-* «уносить» и *сэ:гэ-* «шелестеть» + *чом/чам-* «большой»); Чамба, Чамбэ, Чомба (юкаг. *чом/чам-* «большой» + *-ба/бэ*); Чандымба (юкаг. *чандэ/чанду* «верх, верхнее течение / верховья реки» [Бурыкин, 1999, с. 112] + *-мба*) и др.

Наконец, в ареале особенно частого распространения интересующих нас названий имеются реки с явно юкагирскими или вероятно юкагирскими названиями иных типов, в том числе с типичным юкагирским гидронимическим исходом на *-дон*: при Ангаре – Магдон, Яндон, Янда; при Нижней Тунгуске и близ ее бассейна – Мосмодон/Мосмодан, Хоордон, Гомдон, Чангада, Палаго, Палагасе (ср. юкаг. *палагай* «мошкara»); при Ангаре и на правом берегу Енисея – Челба и Челбан (ср. юкаг. *чэл-* «холодный» и

гидроним Челбанья в бассейне Нижней Колымы, то есть в сугубо юкагирском ареале) и др.

Географическое распределение обсуждаемых гидронимов, как упоминалось, задает картину расселения носителей этих гидронимов на восток – северо-восток, от Ангары и Тунгусок к Колыме. Но именно таким и был маршрут расселения праюкагиров: как однозначно следует из самой их принадлежности к одной языковой семье с уралоязычными племенами, праюкагиры расселялись с территорий, лежавших где-то к западу или юго-западу от Якутии через последнюю к Колыме.

По совокупности сказанного остается соотнести (вслед догадке Ф.К. Комарова) обсуждаемую гидронимическую модель исключительно или почти исключительно с праюкагирами и заключить, таким образом, что территория наибольшей встречаемости таких гидронимов на Ангаре – Тунгусках и была территорией праюкагиров накануне их расселения отсюда на территорию Якутии*.

Эти выводы согласуются с неоднократно предлагавшимся соотнесением праюкагиров с носителями ымыяхтахской «вафельной» керамической традиции – одной из двух разных этнокультурных общностей, сформировавших ымыяхтахский археологический ареал на территории Якутии. Вторую из этих общностей образовывали носители «рубчатой» ымыяхтахской керамики. Как показывает раннее (кон. III тыс. до н.э.) присутствие такой керамики в Улан-Хада при Байкале (Хлобыстин, 1987, с. 331; Хлобыстин, 1996, с. 281; Уланов, Бердников, 2015, с. 69), на фоне наличия такой же керамики в прибайкальской Усть-Белой и полосе Нижнего Приангарья – Тунгусок (Верхний Тонай, Казачка, Юнари), племена общности «рубчатых» ымыяхтахцев пришли на территорию Якутии скорее всего из районов, простиравшихся от Байкала к Ангаре. Поскольку «вафельная» керамика на территории ымыяхтах-

ской Якутии устойчиво распространяется в североцентральной ее части, а «рубчатая» – в южноцентральной (с зоной смешения между ними) [Алексеев, 1996, с. 60], можно думать, что аналогично соотносились зоны их расселения и накануне попадания в Якутию, т.е. предки «вафельных» ымыяхтахцев жили и тогда севернее «рубчатых». Тогда, коль скоро «рубчатые» будущие ымыяхтахцы до расселения в Якутию обитали от Байкала на север – северо-запад (к Казачке – Верхнему Тонаю), предков «вафельных» ымыяхтахцев придется помещать еще севернее, т.е. от Ангары к Подкаменной и Нижней Тунгуске. Но это именно те районы, в которые по данным гидронимии мы поместили выше ареал праюкагиров до их движения на территорию Якутии.

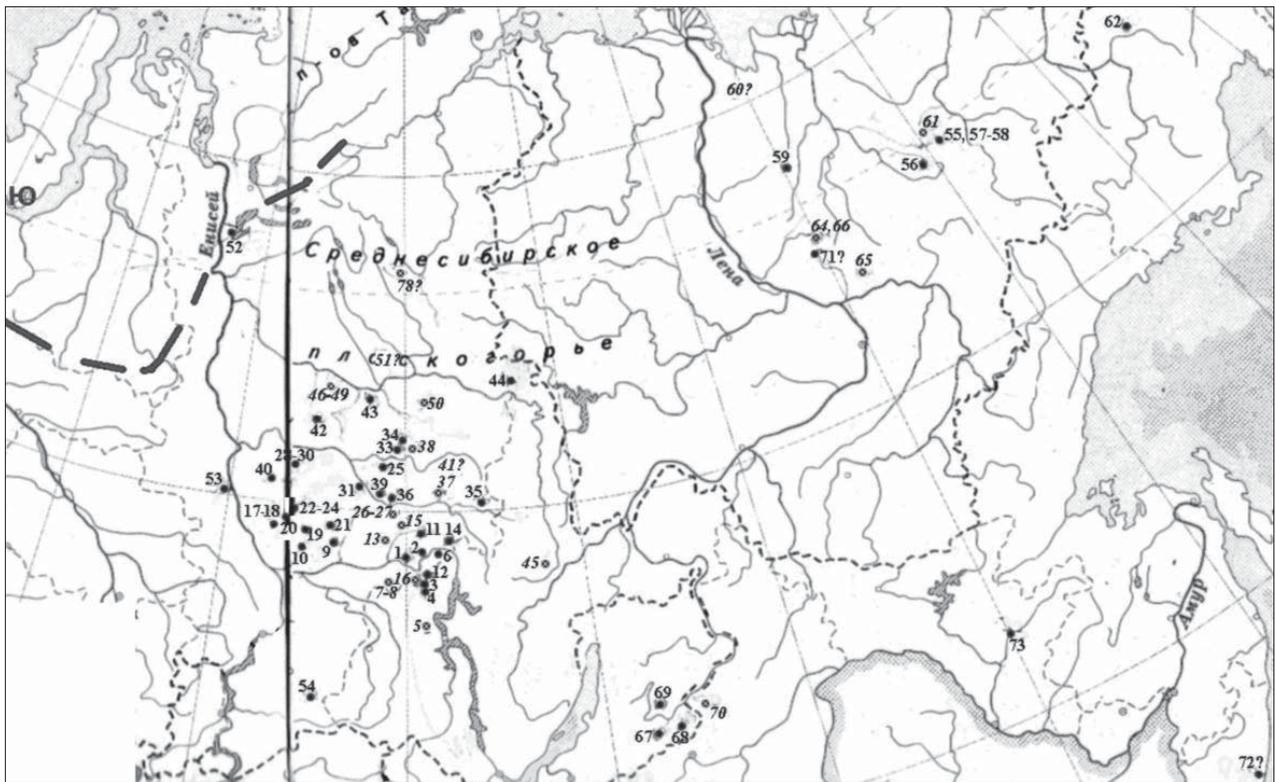
Приложение

Список гидронимов

Жирным прямым шрифтом выделены многосложные гидронимы с интересующим нас исходом; жирным курсивом – двусложные, но встречающиеся в тех же регионах, где есть и многосложные; просто курсивом – двусложные, встречающиеся в тех регионах, где многосложных гидронимов с таким исходом нет (то есть в большинстве случаев представляющие иную словообразовательную модель, нежели та, что реализовывалась в многосложных и сопутствующих им двусложных гидронимах на *-мба/мбу/мбэ*). При номерах гидронимов, вызывающих сомнения относительно принадлежности их к нашей модели, на карте стоит вопросительный знак, в списке они не выделены.

1 **Берямба** (1), 2 **Берямба** (2), 3 **Ниж. Берюмба**, 4 **Дешемба**, 5 **Жомба**, 6 **Игамба**, 7 **Имба** 1-я, 8 **Имба** 2-я, 9 **Ишимба**, 10 **Каимба**, 11 **Маимба**, 12 **Мерюмба**, 13 **Немба**, 14 **Тичимба**, 15 **Цемба**, 16 **Чемба**, 17 **Бол. Каимба**, 18 **Мал. Каимба**, 19 **Омукомба**, 20 **Панимба**,

*Именные формы на *-мба* у селькупов можно в связи с этим объяснять ареальными контактами самодийцев с юкагирами, ассимиляцией одними частью других или общим наследием идиом племен, занимавших восточную часть еще не распавшегося урало-юкагирского языкового ареала, в среде которых, с одной стороны, впервые выделились праюкагиры, а с другой – существовали группы, которые могли составить часть исконных самодийцев либо повлиять на их язык. На западе, при самом Енисее, часть обсуждаемых гидронимов на *-(м)ба/бу/бэ* тем самым могла бы, в принципе, оказаться принадлежащей и самодийцам, но дальше к востоку их использовали и разносили уже обособившиеся лингвистически праюкагироязычные племена.



Распространение гидронимов на -мба/мбу/мбэ

21 Пятинамба, 22 Чиримба, 23 Лев. Чиримба, 24 Прав. Чиримба, 25 Бирамба (2), 26 Бол. Немба, 27 Немба (Мал. Немба), 28 Куромба, 29 Лев. Куромба, 30 Сред. Куромба, 31 Куюмба, Куюмбу, 33 Паимбу, 34 Лев. Паимбу, 35 Сегочамба, 36 Таимба, 37 Чамба (Чамбэ), 38 Чамбэ-кан, 39 Чандымба, 40 Чикалимба, 41 Ямбун, 42 Бирамба (1), 43 Катарамба, 44 Мункамба, 45 Чамба, 46 Ниж. Чамба-кон (Ниж. Чамба-кан), 47 Чамба-кон, 48 Прав. Чамба-кон, 49 Лев. Чамба-кон, 50 Чамбэ, 51 Ямбу-кан, 52 Кулюмбэ, 53 Чиромбу/Чиромба, 54 Бол. Аямба, 55 Болдымба (1), 56 Болдымба (2), 57 Лев. Болдымба, 58 Прав. Болдымба, 59 Киидымбэ, 60 Улахан-Тымба, 61 Умба, 62 Арыкимба, 63 Эломбал, 64 Аллара-Кимбэ, 65 Кимбэ, 66 Юёсээ-Кимбэ, 71 Чуркимбав, 67 Падь Телемба, 68 оз. Телемба, 69 Телембун, 70 Тымба, 71 Чуркимбав, 72 Сахомбе (Сахомбэ), 73 Силимба, 78 Чомба.

Буква «Ю» обозначает ненецкие гидронимы Юмбу. Жирным пунктиром выделен примерный ареал распространения ненецких гидронимов с корнем *ямб-*.

Литература

- Алексеев А.Н. Древняя Якутия: неолит и эпоха бронзы. – Новосибирск, 1996. – 144 с.
- Бурыкин А.А. Этнос, ландшафт, имя // Этнос, ландшафт, культура. – СПб., 1999. – С. 108–113.
- Бурыкин А.А. К определению ареала расселения юкагиров по данным ономастики (топонимики и этнонимики) // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2001. – С. 80–82.
- Василевич Г.М. Топонимика Восточной Сибири // Изв. ВГО. – 1958а. – Т. 90/4. – С. 324–335.
- Василевич Г.М. Тунгусский кафтан // Сб. МАЭ. – 1958б. – 18. – С. 122–178.
- Василевич Г.М. Топонимы тунгусского происхождения // Этнография имен. – М., 1971. – С. 160–171.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. – М., 1960. – 662 с.
- Комаров Ф.К. Былое расселение юкагиров по данным топонимии // Топонимика СССР. – М., 1990. – С. 12–24.
- Курилов Г.Н. Юкагирско-русский словарь. – Новосибирск, 2001. – 608 с.
- Курилов Г.Н. Лексикология современного юкагирского языка. – Новосибирск: Наука, 2003. – 288 с.

- Малолетко А.М.* Древние народы Сибири. – Томск, 1999. – Т.1. – 281 с.
- Мельхеев М.Н.* Топонимика Бурятии. – Улан-Удэ, 1969. – 185, [1] с.: ил.
- Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. – Томск, 1972. – 424 с.
- Пелих Г.И.* Селькупы в XVII веке. – Новосибирск, 1981. – 177 с.
- Сорокина И.И., Болина Д.С.* Словарь энецко-русский и русско-энецкий. – СПб., 2001. – 311 с.
- Степанов А.Д.* Самодийская и юкагирская топонимика на карте Якутии // Социогенез в Северной Азии. – Иркутск, 2005. – № 2. – С. 223–227.
- Степанова О.Б.* Об одной из категорий образов души у селькупов // Радловский сборник. – СПб., 2008. – С. 291–301.
- Туголуков В.А.* Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М., 1985. – 286 с.
- Уланов И.В., Бердников И.М.* Керамические комплексы Усть-Белой: систематизация, хронометрия, хронология // Изв. ИГУ. Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2015. – Т. 12. – С. 47–80.
- Хлобыстин Л.П.* Бронзовый век Восточной Сибири // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. – М., 1987. – С. 327–344.
- Хлобыстин Л.П.* Восточная Сибирь и Дальний Восток // Неолит Северной Евразии. – М., 1996. – С. 270–329.
- Janhunen J.* Samojedischer Wortschatz. – Helsinki, 1977. – 185 p.
- Nikolaeva I.* A Historical Dictionary of Yukaghir. – N.Y., 2006.

A. A. Nemirovsky

Yukaghir Attribution of Ancient Siberian Hydronyms with Ending -mba/mbu/mbe and Ethno-linguogenetic Issues

In the Northern Asia, a specific hydronymic model is noted that includes polysyllabic and two-syllable hydronyms with final -mba/mbu/mbe, where -(m)-b at least in most cases does not belong to the root. Such hydronyms are most often found to the east of middle Yenisei (in the Angara –Tunguskas basins), also on the Lena – Aldan and Yana, in rare cases in the Kolyma and Indigirka basins, in one area in Transbaikalia; they are not found west of the Yenisei valley and south of the area of middle Angara. In the Nenets and Finnish-speaking areas, there are also Nenets and Finnish two-syllable toponyms with ending -mba, but they are few, -mb- in them belongs (always or at least almost always) to the root, and they are not accompanied by polysyllabic hydronyms with a similar ending. They thus belong to a different hydronymic model.

Neither the ending –mba/mbu/mbe, nor the roots of polysyllabic (and accompanying them two-syllable) hydronyms correlate with the Tungus or Yenisei language material. The nominal non-root endings on -(m)ba/(m)be occur in Yukaghir and Selkup polysyllabic words. At the same time, in the Samoyedic areas polysyllabic hydronyms on –mba/mbe/mbu are seemingly absent (and even in the two-syllable Samoyedic hydronyms there are no reliably non-root –mba-endings); the area of the hydronymic model of interest to us does not intersect with the known Samoyed area, but widely intersects with the Yukaghir area as known from written sources and Yukaghir hydronymy. For a number of hydronyms of the model under discussion, suitable etymologies are found in Yukaghir language material, and in the area of the most dense distribution of such hydronyms, in the Angara-Tunguskas basins. clearly Yukaghir or probably Yukaghir hydronyms of other models are found. All this leads us to correlate (following the guess of F. Komarov) the discussed hydronymic model exclusively or almost exclusively with (proto)-Yukaghirs and conclude, therefore, that the area of greatest occurrence of such hydronyms on the Angara – Tunguskas was the main Proto-Yukaghirs' territory on the eve of their movement from there to the territory of Yakutia (the language affiliation of the Yukaghir to the Uralo-Yukaghir language family in any case means that the ethno-linguistic ancestors of the Yukaghirs came to the territory of Yakutia from the west or south-west). This is consistent with the correlation of the Proto-Yukaghirs with the carriers of “waffle-like” Ymyyakhtakh ceramics and their immediate ancestors on the eve of their arrival in Yakutia.

Keywords: Yukaghirs, Samoyeds, Selkups, hydronymy, Ymyyakhtakh culture.

Г.С. Вртанесян

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.07

УДК 811.551.1

Трансформация календарной лексики долган

В статье приведен краткий обзор изучения трансформации календарной лексики при изменении языка (на примере долган) и изменении хозяйственной специализации (на примере оленеводства). Выбор темы продиктован тем, что календарная лексика – одна из наиболее устойчивых частей языкового фонда. В этногенезе долган участвовали тунгусы (более половины), якуты, русские и самодийцы. Начиная с XVIII в., этногенез долган изучен достаточно подробно. Их формирование происходило в замкнутых социумах и в этнографическое время, что дает возможность для сравнений в рамках модели концепции «плавильного котла». Сравнивались записи, сделанные на протяжении 150 лет. Показано, что в первой записи календаря долган (сер. 19 в.) не было ни одной якутской лексемы. Название месяца (ыйа) появилось лишь спустя 70 лет (во второй записи), вместе с переводами названий части месяцев с эвенкийского языка на якутский. У календарной лексики в долганских и якутских календарях общим является лишь название месяца (ыйа). В календарной практике долган не нашли своего отражения такие календарные маркеры, как астральный (якуты) и соматический (эвены). Изменения лексики, связанные с переменной языка, сопоставлены с динамикой трансформации календарной лексики, при изменении хозяйственного типа (на примере оленеводства). Для появления оленеводческих названий месяцев в календарях у хантов, манси, селькупов, кетов, энцев, нганасан понадобилось в среднем около 100 лет. Самые характерные календарные маркеры оленеводства – названия летних месяцев (комаров, оводов, мошки).

Ключевые слова: трансформация календарной лексики, долганы, эвенки, хозяйственный тип.

Традиционные календари – важный источник для культурных реконструкций. Особый интерес представляет трансформация календарной лексики. Основные причины – изменение языка коммуникации и/или частичная или полная смена основных хозяйственных занятий. Простое сравнение календарных лексем проблему не решает, так как информаторы зачастую могли и не знать исходного смысла используемых ими названий, то есть имела место частичная или полная утеря первоначального смысла при сохранении формы. Поэтому для выявления динамики языкового взаимодействия необходимо сравнение по более широкому спектру понятий – по счетной лексике, терминам пространственной ориентации, системам счета и контроля календарного времени.

Выбор долганских календарей обусловлен, во-первых, тем, что этногенез долган изучен достаточно подробно, во-вторых, в нем участвовали носители алтайских, уральских и индоевропейских языков. Формирование их происходило с XVIII до середины XIX в. из эвенков (и м.б.

эвенов) (50–52%), якутов (30–33%), русских (15%) и самодийцев (ненцы, энцы) (3–4%). Языковая картина выглядела иначе: не менее 60 % будущих долган говорили на якутском, 20% – на русском и 20% – на эвенкийском. Основа экономики долган – охота, оленеводство и зимний лов рыбы, язык общения – якутский. Оленеводческие термины (*иктэнэ* – олень-трехлетка, *амаркан* – пятилетка, *онго* – олень пастбище, *лабукта* – мох и др.) долганы заимствовали у эвенков, знавших верховую езду, но дополнили их элементами самодийского санного оленеводства [Долгих, 1963, с. 92, 128–135].

Смешанный характер охотничьих обрядов долган проявлялся в сосуществовании образа якутского духа охоты Баай Баяная и охотничьих амулетов шингкэнов (эвенки). Долганам был известен также и обряд протаскивания снаряжения (ружье, сеть) и прохода охотников через «дерево-арку», носившее, как и у эвенков, название Чичипкан [Дьяченко, Добжанская, 2008, с. 386]. При этом числительные у долган являлись калькой с якутских [Убрятова, 1985, с. 3, 65, 135].

С обозначением стран света дело обстоит иначе. Север: якуты – *хангас* (левый, левая сторона), долганы – *аллараа* (низ, под, вниз по реке). Юг: якуты – *унга* (правый), долганы – *ууһэ* (вершина). Источник заимствования последней лексемы – диалект туруханских якутов [Кононов, 1978, с. 76]. С учетом доминирования так называемой «речной» модели ориентации, до сих пор сохранившейся у эвенков-орочонов, при кочевьях в таежно-тундровом ландшафте [Лаврилье, 2010, с. 117 сл] нельзя исключить, что номинация «севера» в долганском (и в туруханском диалекте якутского) как «низа», является результатом заимствования эвенкийской «речной модели», но с переводом термина (север = низ) на якутский.

Календарные системы некоторых тюркоязычных народов Сибири (якуты, алтайцы) сохранили в виде фрагментов той или иной степени сохранности способ отсчета месяцев года, основанный на анализе взаимного положения Луны и Плеяд [Вербицкий, 1884, с. 487; Макаров, 1983, с. 81], своего рода «календарно-этнический» маркер. Другим маркером подобного рода можно считать календарный счет по частям тела, который наиболее полно представлен у эвенов, а фрагменты его есть почти у всех тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока [Петрова, 1937, с. 79–85].

Изменение календарной лексики долган почти за 150 лет отслежено по записям П. Третьякова [1871, с. 77], А.А. Попова [1937, с. 152] и А.Д. Мухачева [2001, с. 148–178]. В первой записи нет ни одного термина на якутском языке, сохранилось и название месяца «бега» (эвенк.), хотя информаторы уже считали себя долганами и говорили на якутском. В первой записи [Третьяков, 1871, с. 77] формально преобладала фенологическая лексика, а «оленоводческих» терминов было всего три. Это месяц гона (сентябрь) «хирулихани», при хиру (сиру) – пороз, бык-производитель (эвенк. Аг, Д, Е, И) [ССТМЯ, 1977, с. 96] (то есть буквально «самцов оленя месяц», при этом информанты раскрывали его как «время замерзания речек», где -ла(х/с/ш)ани – суффикс обозначения временного периода в эвенкийском [Василевич, 1958, с. 773]; отела (нолькинибэга – «оленьих телят рождения месяц» и мошки (мучинбэга) [Третьяков, 1871, с. 77]. Последний, при

своей формально «фенологической» форме, имел прямое отношение к оленеводству, так как был связан с устройством дымокуров для защиты оленей от мошки. При этом название сентября информанты поясняли как «время замерзания речек» [Там же].

Несоответствие формы и содержания в названиях месяцев – обычная практика для традиционных календарей народов Сибири. Например, в записи П. Третьякова месяц «*туранбега*» – букв. «вороны месяц», пояснялся как «половины холодного, половины теплого времени месяц» [Третьяков, 1871, с. 77], по сути маркируя весеннее равноденствие – точку «равновесия» света и тьмы. Эвенки-орочены сохранили близкое по смыслу (но не форме) название – «половины свечения месяц» (апрель, «кулун татор бега») [Мазин, 1986, с. 123–124]. При этом «кулун тутар» в якутском – март, «месяц привязывания жеребят», так как кобылы разрешались от бремени именно в начале весны (кул(а)ун – жеребенок, тутар – укреплять, закреплять [РЯС, 1968, с. 187, 409]).

В первой записи календаря долган фенологические названия весенних периодов (*нэлькени*, *ногнэны*) были, но исходный смысл был утерян, так как значились как «рождения новых телят месяц» и «весенние воды» (то есть разлива рек). При этом в эвенкийских календарях обычно нэлькени – обозначение ранней весны (но не месяца!), неннени – это обозначение поздней (второй половины) весны [ССТМЯ, 1975, с. 620]. Месяц «мучинбэга» – июль, буквально «месяц зеленения лиственницы» [Василевич, 1958, с. 267], в переносном «месяц мошки» [Третьяков, 1871, с. 77].

Во второй календарной записи [Попов, 1937, с. 152] есть кардинальное изменение – переход на якутское «*ыйа*» – месяц, вместо «*бэга*». Название мая-июня, как «*таба төрүүр ыйа*» «олень отела месяц» – всего лишь перевод на якутский язык исходного смысла этого термина. Июль, сохранив смысл (месяц комаров) получил якутское название «*бырдах ыйа*» – «комара месяц» (*бырдах* – комар [ЯРС 1972, с. 241]), но таких названий июня и июля в якутских календарях нет [Приклонский, 1891, с. 84]. Август «иргекта ыйа» – «оводов месяц», даже сохранил эвенкийское (название «*ирг(а/е)кта*» – овод) [ССТМЯ, 1975, с. 324]. Заметим, что месяцы

июнь, июль и август у оленеводов зачастую имеют одинаковые и характерные названия комаров, мошки и оводов.

Таким образом, новый хозяйственный тип (олeneводство) заимствуется вместе с исходными календарными названиями. Кроме того, можно отметить почти полное расхождение смысла и формы в названиях месяцев – свидетельство утери исходного смысла уже в первой записи календаря долган.

Сентябрь–октябрь, время гона, стали называться «*чиекте ыйа*» – опадания хвои ((т/ч) ин – лиственница, якут. [ЯРС 1972, с. 260] (суффикс множественности «-кт (а/е)» эвенк. [Василевич, 1958, с. 768], то есть «хвоя»). Гон оленей начинается с опадания хвои лиственницы, налицо «олeneводческое» название месяца [Баскин, 1978, с. 184]. Сохранив оленеводство как основной вид экономики, долганы сохранили и начальную семантику названий, просто переведя на якутский язык прежние названия месяцев. «*Борит бега*» – декабрь – назывался одинаково и у долган, и у эвенков, и раскрывался как «вторая половина темной поры» [Третьяков, 1871, с. 77], хотя «*борит*» – разделение (букв.) [ССТМЯ, 1975, с. 95]. В последней записи исходная семантика сохранилась в названиях месяцев с оленеводческой лексикой (отела, гона, мошки, оводов) и зимних – ноября (*кюнтэхэ-роч ыйа* – солнце исчезает месяц) и декабря (*каранакъхын ыйа* – темный месяц) [Мухачев, 2001, с. 148–178]. Месяцев с такими названиями нет в календарях эвенков [Василевич, 1969, с. 43], но они были у самодийцев [Третьяков, 1871, с. 77]. Можно говорить о том, что оленеводческая и солярная лексика в календарном мифе долган доминировала как в первой записи, так и в последней, спустя 150 лет, независимо от источника заимствования.

Месяцы зимней рыбалки (основа – налим) появились только во второй записи [Попов, 1937, с. 152]. На её важную роль в хозяйстве указывает и существование обряда гадания на рыболовную удачу с использованием круглых косточек из головы налима [Там же, с. 84]. Январь «*хеен ыйа*» – месяц ловли рыбы в истоках озер (диал. от «*сеен*» – исток, якут. с инверсией с > х [ЯРС, 1972, с. 227]). Следующий месяц «*дириг ыйа*» – месяц лова в глубоких местах озер (от *дириг* – глубокий [Там же, 1972,

с. 113]), вторая половина января, начало февраля, с семантикой оппозиции «малый» (исток) / «большой» (глубина). *Синенгийен ыйа* – апрель [Мухачев, 2001, с. 153, 157] (от «сёнган» – налим, эвенк.) [Василевич, 1958, с. 347] имеет аналогии только в календаре хантов [Симченко, Смоляк, Соколова, 1993, с. 208].

Таким образом, в календарной лексике долган не было ни одного (!) «якутского» названия месяца, при этом даже сохранились некоторые термины (овод, налим) на эвенкийском и после смены языка. Названия месяца («*бэга*» на «*ыйа*») сменились на втором этапе, обозначив, таким образом, и формальный переход с одного языка на другой. Исчез и «месяц вороны» – туран, не имеющий прямого отношения к оленеводству, хотя почти все эвенкийские календари сохранили месяц с этим названием [Василевич, 1969, с. 43, 44], а в сказках долган ворона имела высокий сакральный статус [Попов, 1937, с. 152].

Календари долган, судя по лексике, являлись в основном оленеводческими, более половины названий месяцев имели прямое отношение к оленеводству, в том числе и месяц «половодья – уу келер ыйа», так как разливы рек непосредственно влияли на миграции оленьих стад при весенних кочевках (уу – вода, *келер* (<*кэлэр*) – прилетать (о птицах) [РЯС, 1968, с. 485]. Названия лишь трех зимних месяцев относились к рыболовству (подледный лов и конец нереста налима). Отметим отсутствие в долганских календарях каких-либо фрагментов календарного («эвенского») счета по частям тела – месяцев «плеча» или «локтя», являющегося отличительной чертой не только календарей некоторых групп эвенков, но и негидальцев, нанайцев, ульчей и орочей [Петрова, 1937, с. 80–85], и астрального (якуты, алтайские тюрки, см. выше).

Для полноты картины попытаемся оценить время, необходимое для трансформации календарной лексики при освоении новых, жизненно важных хозяйственных занятий на примере оленеводства. Как и любая другая хозяйственная специализация, она создает свою характерную систему счета и учета времени, и, как ведущая или важнейшая отрасль арктической экономики, является удобным объектом для анализа динамики изменения календарной лексики, так как её основа, северный олень, является «живым кален-

дарем». Поэтому можно полагать, что вместе с важной хозяйственной инновацией перенимаются и наиболее знаковые календарные термины (маркеры). Динамику трансформации календарной лексики можно отследить по появлению характерных оленеводческих названий месяцев (ханты, северные селькупы, энцы, кеты).

Коми, обские угры, селькупы, нганасаны перенимали крупное табунное тундровое оленеводство у тундровых ненцев, у которых оно было сформировано уже к началу XVIII в. [Козьмин, 2003, с. 10]. Учитывая, что аспект размножения был доминирующим фактором, неудивительно, что в первую очередь заимствовалась лексика, имеющая отношение к воспроизводству. Поэтому такой лексический маркер, как «*хабтарка*» – бесплодная самка [Терещенко, 1965, с. 709], (*хабтарзь* – лишать способности к воспроизводству, нен. тундр. [Бармич, 2014, с. 153]) – «скалькировали» манси (хоптырка – самка оленя бесплодная (манси) [Чернецов, Чернецова, 1936, с. 138], ханты (хорты хопты – олень-кастрат, оставленный на убой [Онина, 2002, с. 27], селькупы (кастрированные самцы (копты) [Прокофьева, 1976, с. 142]), нганасаны (кобта³а – самец оленя (кастрированный бык) [Костеркина, Момде, Жданова, 2001, с. 66]).

Оценить время трансформации лексики на примере тундровых ненцев, по-видимому, невозможно, так как первые записи были сделаны лишь в середине XIX в., когда оленеводство уже сложилось. Поэтому «олeneводческие» названия месяцев составляли в календарях тундровых ненцев почти половину (шесть [Иславин, 1847, с. 139] и четыре [Шренк, 1855, с. 480]), и далее они устойчиво сохранялись [Терещенко, 1965]. Попробуем отследить это на примере других народов, которые заимствовали их позднее. У нганасан, начавших освоение оленеводства в XIX в. [Третьяков, 1871, с. 77], был только один месяц «*мыртанчань*» – оленьей гонки, и спустя 100 лет появилось четыре месяца с оленеводческими названиями: «первых», «больших» и «последних» «телят месяцы» и «месяц гона домашних оленей» [Симченко и др., 1993, с. 205–206]. У энцев был только «телят месяц» [Третьяков, 1871, с. 77], и через 100 лет появились ещё два названия, связанные с гоном.

Хотя время освоения оленеводства северными хантами также возводилось к XVIII в. [Козь-

мин, 2003, с. 10], но на календарной лексике северных хантов это почти не отразилось. У сынских хантов оленеводческие названия – это «месяц пересчета оленей» (*вылыердытылысь* – январь) и «*выли омыстытылысь*» (отела, май), «*хор теутытылысь*» (случки оленей, казымские ханты) или «забоя телят» (ноябрь, устьсобский говор приуральского диалекта). Лишь позднее (конец XX в.) у хантов уже появляются названия месяцев, связанные с гоном, и характерное название «комариный месяц» (июль, сохранивший даже свое название «*ненянг*» (*ненцы*) [ДСХЯ, 2011, с. 127]. Так же освоение оленеводства никак не отразилось в календаре кетов. У северных селькупов время освоения оленеводства – вторая половина XIX в., и к концу первой трети XX в. они имели вполне развитую отрасль [Крупник, 1989, с. 100]. Видимо, поэтому в календарной лексике северных селькупов [Кузнецова, 1976, с. 46–49] (сер. XX в.) появляются ранее отсутствовавшие [Castren 1855, р. 252–253] названия месяцев, имеющих прямое отношение к оленеводству, – это летние месяцы мошки (*нимирал*) и комаров (*ненигаль*, *ненипыль*), а также «месяц отпадения рогов», или *корыльирэт* (гона месяц) у домашнего оленя. Кроме названий, имеющих отношение к гону и отелу (маркеров начала и зимнего и летнего сезонов), которые вполне могут быть соотнесены и с диким оленем, наиболее явным указанием на более или менее развитое оленеводство служит появление таких названий летних месяцев, как мошкары – «*нивьрё*», комаров – «*ненянг*» и оводов – «*тилё*» (тундровые ненцы).

Северные селькупы и лесные ненцы имели однотипное (таежное) оленеводство [Козьмин, 2003, с. 124]. У тазовских селькупов не было месяцев с названиями, имеющими отношение к оленям или оленеводству, был лишь месяц гона (хорыльира) [Третьяков, 1871, с. 76]. В середине XX в. у курейских селькупов тоже не было ни одного «оленьего» названия месяца, они появляются только в начале 70-х гг. XX в. [Кузнецова и др., 1980, с. 53–55] (комаров, мошки, спадания рогов), то есть хозяйственная инновация отразилась в календарной лексике лишь спустя 100–120 лет. У курейских кетов «месяц появления (падения) комаров» появляется лишь в 80-х гг. XX в., то есть почти через 70 лет с начала освоения оленеводства [Вернер, 1995, с. 54–55].

И что самое важное, в календарях эвенков, где есть названия, связанные с самцами оленя (обдирка рогов, гон или сбрасывание рогов), очень мало названий месяцев типа «комаров (мошки) месяцы» (или «дымокуров») [Василевич, 1969, с. 43, 44]. Причина этого кроется, видимо, в том, что в первом случае речь идет о диких оленях (объект охоты), во втором – о домашних.

Приведенный материал дает основания говорить, что окончательный шаг при переходе с одного языка на другой – это восприятие названия «единицы меры» времени – месяца. При этом у долган в поздних записях календарная лексика чаще всего сохраняла исходный смысл, но уже будучи переведенной на новый язык, и реже сохраняется исходная форма названий месяцев. Что касается «наследования» характерных признаков календарных систем тех этносов, которые стали основой долган, то ни якутская («астральная»), ни эвенская («соматическая») не нашли своего отражения в календарной практике и лексике долган.

Литература

- Бармич М.Я.* Лексическая характеристика языка канинских ненцев // Вопросы уралоистики: научный альманах. – СПб., 2014. – С. 148–299.
- Баскин Л.М.* Северный олень // Крупные хищники и копытные звери. Лес и его обитатели. – М.: Лесная промышленность, 1978. – С. 160–190.
- Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. – М.: ГИИНС, 1958. – 803 с.
- Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки. – Л.: Наука, 1969. – 305 с.
- Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань, 1884. – 494 с.
- Вернер Г.К.* Слова темпоральной семантики в енисейских языках // Сборник статей к 95-летию проф. Дульзона А.П. – Томск: ТГПИ, 1995. – С. 52–59.
- Диалектологический словарь хантыйского языка (ДСХЯ) (шурышкарский и приуральский говоры). – Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2011. – 208 с.
- Долгих Б.О.* Происхождение долган // Труды ИЭНС. – М.-Л., 1963. – Т. 84. – С. 92–141.
- Дьяченко В.И., Добжанская О.Э.* Долганы. Религиозные представления и фольклор // Тюркские народы Восточной Сибири. – М.: Наука, 2008. – С. 384–393.
- Иславин В.А.* Самоеды в домашнем и общественном быту. – СПб., 1847. – 142 с.
- Козьмин В.А.* Оленеводческая культура народов Западной Сибири. – СПб.: СПбГУ, 2003. – 236 с.
- Кононов А.Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник 1974. ГРВЛ. – М.: Наука, 1978. – С. 72–89.
- Костеркина Н.Т., Момде А.Ч., Жданова Т.Ю.* Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский. – СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение», 2001. – 415 с.
- Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
- Кузнецова А.И.* Календарные названия в самодийских языках // Языки и топонимия. – Томск: ТГУ, 1976. – С. 46–49.
- Кузнецова А.И., Хелимский Е.А., Грушкіна Е.В.* Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. – М.: МГУ, 1980. – Ч. 1. – 423 с.
- Лаврилье А.* Ориентация по рекам у эвенков юго-востока Сибири // Этнографическое обозрение. – 2010. – №6. – С. 115–132.
- Мазин А.И.* Календарь и цикл хозяйственного года эвенков Верхнего Приамурья (конец 19 – нач. 20 в.) // Этнические культуры Сибири. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 120–124.
- Макаров Д.С.* Народная мудрость: знания и представления. – Якутск: Якутск. кн. изд-во, 1983. – 120 с.
- Мухачев А.Д.* Путешествие в мир оленеводов. – Новосибирск: Наука, 2001. – 400 с.
- Онина С.В.* Оленеводческая лексика в хантыйском языке: дис. канд. филол. наук. – Йошкар-Ола, 2002. – 170 с.
- Петрова Т.И.* Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти Богораза В.Г.: сборник статей. – М.; Л., 1937. – С. 79–120.
- Попов А.А.* Охота и рыболовство у долган // Памяти Богораза В.Г. – М.; Л., 1937. – С. 147–206.
- Приклонский В.Л.* Три года в Якутской области // Живая старина. – 1891. – III. – С. 48–84.
- Прокофьева Е.Д.* Оленеводство тазовских селькупов // Материальная культура народов Сибири и Севера. – Л.: Наука ЛО, 1976. – С. 139–175.
- Русско-якутский словарь (РЯС). – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 720 с.
- Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П.* Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. – С. 201–253.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (ССТМЯ). – Л.: Наука, 1975. – Т.1. – 672 с.; – 1977. – Т. 2. – 992 с.
- Тереженко Н.М.* Ненецко-русский словарь. – М., 1965. – 942 с.
- Третьяков П.* Туруханский край, его природа и жители. – СПб., 1871. – 316 с.

Убрятова Е.И. Язык норильских долган. – Новосибирск: Наука, 1985. – 216 с.

Чернецов В.Н., Чернецова И.Я. Краткий мансийско-русский словарь. – М.-Л.: ГУПИ, 1936. – 115 с.

Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к северным уральским горам. – СПб.: Типография Г. Трусова, 1855. – 665 с.

Якутско-русский словарь (ЯРС). – М.: Советская энциклопедия, 1972. – 608 с.

Castren M.A. Worterverzeichnisse aus den Samoedischen Sprachen. In: Nordische Reisen und Forschungen. Bd 8. St-Pb. 1855. 442 s.

G.S. Vrtanesyan

Transformation of the Dolgan's Calendar Lexis

The transformation of calendar lexis was studied when the language was changed (by the example of Dolgans) and the change of economic specialization (by the example of reindeer breeding). The choice of the topic is dictated by the fact that calendar lexis is one of the most stable parts of the language fund. Tungus (more than half), Yakuts, Russians, and Samoyedians took part in the Dolgan ethnogenesis. Since the 18th century, the Dolgan ethnogenesis has been studied in sufficient detail. Their formation took place in closed societies and in ethnographic time, which makes it possible to make comparisons within the framework of the model of the concept of a "melting pot". Compared notes made over 150 years. It is shown that in the first entry of the Dolgan calendar (mid-19th century) there was not a single Yakut lexeme. The name of the month (yia) appeared only 70 years later (in the second note), together with translations of the names of the months from Evenk into Yakut. In the calendar lexis in the Dolgan and Yakut calendars, only the name of the month (yia) is common. In the calendar practice of the Dolgans, such calendar markers as astral (Yakuts) and somatic (Evens) did not find their reflection. Changes in lexis associated with a change in language are compared with the dynamics of the transformation of calendar vocabulary when the economic type changes (for example, reindeer breeding). For the appearance of the reindeer-breeding month names in the calendars of the Khanty, Mansi, Selkup, Kets, Enets, Nganasans, it took an average of about 100 years. The most characteristic calendar markers of reindeer breeding are the names of the summer months (mosquitoes, gadflies, midges).

Keywords: transformation of calendar lexis, Dolgan, Evenks, economic type.

С.А. Мызников

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.08

УДК 811.551.2'373(571.1/5)

Лексемы финно-угорского происхождения в языках народов Восточной Сибири: верификация этимологических версий*

В статье представлен анализ лексики нескольких лексем финно-угорского происхождения, которые кроме фиксации на автохтонной севернорусской территории отмечаются также в говорах Якутии и смежных регионах. Работа базируется на лексикографических источниках, в которых представлена лексика, относящаяся к рассматриваемому региону, в сопоставлении с результатами исследовательской работы по финно-угорскому субстрату в севернорусских говорах. Основной упор делается на анализ этимологических версий рассматриваемых лексических данных.

Ключевые слова: субстрат, диалект, севернорусский, финно-угорский, миграционный поток.

*Все ссылки на литературу и сокращения даны в авторском варианте

Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Восточной Сибири и автохтонных языках традиционно рассматривалась в контексте результатов миграционных потоков северновеликорусского населения. Причем следует отметить, что русские диалектные лексические материалы имеют весьма обширную репрезентацию начиная с XIX века и по настоящее время*.

Большое значение для выработки методов исследования финно-угорского наследия в русском языке имеют работы А.И. Попова. Именно ему принадлежит идея подхода к такому рода данным как к субстрату: «Это в сущности даже не заимствованная лексика в собственном смысле слова, а лексика субстратного происхождения, сохранившаяся пережиточно в... русских говорах» [Попов 1955: 13–14]. Видя сложность и неоднозначность адаптационных моделей при освоении заимствованной лексики и возможность дифференцированного к ним подхода, А.И. Попов отмечал «сложное переплетение карело-финских и вепских данных с местными русскими лексическими материалами при широком действии элементов народной этимологии» [Попов 1972: 11].

Большой вклад в дело изучения этимологии неисконной лексики внесли труды А.Е. Аникина, при отсутствии полномасштабного этимологического словаря русской диалектной лексики они являются важным и значительным шагом вперед в фундаментальном деле разработки и освоения диалектного материала по классическим канонам этимологической лексикографии. Самым важным трудом по первой проблематике является «Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков»** [Аникин 1997]. В этом труде в более чем 3700 словарных статьях дается обширный русский диалектный материал, значительная часть которого впервые вводится в сферу этимологического анализа. Здесь представлено большое количество новых этимологий русских диалектных

слов, а также уточнены и дополнены уже имеющиеся в лексикографических и других источниках. Основные данные были получены автором из диалектных и исторических словарей, причем основным источником был «Словарь русских народных говоров». Основная цель словаря заключалась в полном описании фонда апеллятивов, заимствованных в русские говоры из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Рассматривались слова, которые были усвоены от сибирских аборигенов, а также заимствованные к западу от Сибири и занесенные предками сибирских старожилов на восток. Словарные статьи расположены в данной работе в алфавитном порядке. Следует отметить, что А.Е. Аникин классифицирует этот свой труд «как дополнение к словарю Фасмера» [Аникин 1997: 8]. Описание заимствованной лексики, усвоенной русскими сибирскими говорами из аборигенных языков, составляет содержание большей части статей. Наиболее многочисленны заимствования из тюркских языков: якутского, тувинского, алтайского, хакасского, шорского, диалектов западносибирских татар, обско-угорских, тунгусо-маньчжурских.

В Словаре А.Е. Аникина представлено 310 ссылок на финские источники, 150 ссылок на карельский язык, 37 – на вепский, 108 – на саамский, 572 – на коми*.

Наша работа базируется на лексикографических источниках, в которых представлена лексика, относящаяся к рассматриваемому региону. Кроме того, в нашем распоряжении имеются результаты исследовательской работы по финно-угорскому субстрату в севернорусских говорах, что дает возможность провести сопоставительный анализ европейских и восточносибирских данных [см.: Мызников 2003; Мызников 2004; Мызников 2007]. Поскольку размеры статьи не позволяют оперировать большими массивами данных по теме, остановимся на некоторых материалах, репрезентирующих этимологически первичные финно-угорские источники.

*См. список источников.

**Дополненное и исправленное 2-е издание Словаря вышло в 2000 г. [Аникин, 2000].

***Данные обско-угорских языков были рассмотрены в статье: Мызников С.А., Рябчикова З.С. Обско-угорские лексические данные в пермском и севернорусском контексте // Севернорусские говоры. Вып. 17. – СПб., 2018. – С. 59–87.

Следует отметить, что практически все данные финно-угорского происхождения перенесены в Восточную Сибирь с русскими миграционными потоками.

Значительная часть зафиксированных в Сибири данных относится к лексике ландшафта, при первичных данных на европейской части России, в зонах непосредственных контактов русских с финно-угорским населением.

Ла'йда 'заливное озеро; прибрежная мель, обнажённая отливом; береговая мель между большой и малой водой; сточное озеро': – *Да лайда – это мелкое, неглубокое озеро. У нас у моря много лайды. На лайдах бувают гуси, утки. Лайда – это мелкое озеро, гусей там много. Заливное озеро называют лайда. Видит: девять лайдов видится с пустым сеном.* Якут. [СРСГЯ 2007: 45–46]. **Лай'да** 'отмель на реке или на море' Тобол., Вост. Сиб., Колым., Камч., Тихий океан, Олон., Беломор., Арх., Коми АССР. В ряде случаев отмечается спорадическая фиксация такого рода материалов и в других регионах Сибири: **ла'йда** 'низкое место, заливаемое в половодье водою' Тюмен., Тобол., Арх.; 'небольшое озеро' Тобол., Нижн.-Инди-гирка; 'заросшее, высыхающее озеро' Вост. Сиб., Сиб., Якут.; 'заросшая часть озера' П-ова Канин, Ямал; 'болото' Таймыр, Якут., Коми АССР; 'большая лужа' Якут. [СРНГ 16: 247–248]. Имеются довольно ранние фиксации в Сибири: **ла'йда** 'низина, заливаемая водой; озеро' Тобол. 1683 г. [Панин 1991]. Я. Калима вполне резонно выделяет значение 'середина озера', как соотносимое с вепскими данными, ср. вепс. *laid* 'середина озера или реки' [Kalima 1915: 149]. См. также; Фасмер, 2, 451. Значения, приводимые для этого слова В.И. Далем, Я. Калима сопоставляет с другими прибалтийско-финскими данными, ср. фин. *laito* 'мелкий, неглубокий', эст. *laid* 'маленький остров, отмель' [Kalima 1915: 148]. А.Л. Погодин видит источник в фин. *laita* 'берег' [Погодин 1904: 149]. А.К. Матвеев отмечает форму **лойда**, которую относит к вепскому влиянию [Матвеев 1968: 124], ср. деревня **Лойда** в Белозерском районе с детерминативом – **лойда** в топонимах: **Перх-лойда**, **Кызголойда**. На прибалтийско-финской почве авторы SKES лексико-семантические варианты слова **лайда** соотносят с разными данными, для значения 'илистое, мелкое место, об-

нажающееся при отливе' приводится фин. *laito* 'мелкий', ливск. *laiD* 'мелкий, мель', при саам. лул. *laihtō* 'наклонный, покатый', 'низкая влажная местность (ср. **лахта** 'открытое водное пространство в озере' в Подпорожском районе, Заозерье Ленинградской области). Значение 'открытое водное пространство' авторы SKES, возводя к вепскому источнику, ставят его в один ряд с фин. *laita* 'маршрут, направление', ливск. *laida* 'отдельная жердь [в затворе изгороди]', при саам. норв. *Faw'le* 'глубокое место в середине реки, фарватер' при германской основе этого гнезда, ср. герм. **laiho*, норв. *led* 'направление, маршрут' [SKES: 271]. Отмечается также на коми почве, ср. коми вым., ижем., нижневычег., удор. *лайда*, удор. *лайдов* 'понижение, низина, продолговатая впадина', удор. *лайдаа-лайдаа*, *лайдола-лайдола* 'низменный, с продолговатыми впадинами [о месте]' [ССКЗД: 192]. См. также: Теуш 2001: 138; Аникин 2000: 349.

В ряде случаев нечастотные фиксации лексемы финно-угорского происхождения в русских говорах Якутии имеют множество соответствующих данных в говорах Русского Севера. Например: **Шимах** 'пучок конских волос' Р. Инди-гирка [Чикачев 1990]. **Шимах** 'пучок конских волос': – *Шимах делают из конских волос, пучок волос конских* [СРСГЯ 2007: 141].

Ср. весьма обширные и разнообразные данные в севернорусских говорах на автохтонной территории.

Ши'мы 'волосы' Вытегор. Волог., Мошен., Хвойнин [ПЛГО]. «Растрепанные длинные волосы» Дрегельск. [НОС 12:93]. Вытегор. (Коштуги) [Куликовский]. **Ши'ма** 'волос' Олон. [Опыт]. «Верхушка, маковка, темя чего-л.; чуб, космы» Олон. [Даль 4: 652]. «Верхний, расправленный сноп на копне, на бабке, крестце, суслоне; крыша, покрывка» Костром. [Даль 4: 6520]. **Ши'мки** 'волосы' Подпорож. (Родионово) [ПЛГО]. **Шимаки** 'волосы' Пудож. (Ножево), Кондоп. (Таржеполь), Подпорож. (Важины, Согиницы), Прионеж. (Ладва), Вытегор. (Ошта) [ПЛГО]. **Шима'к** 'о человеке с растрепанными, лохматыми волосами' Прионеж. (Ладва) [КСРГК]. Вероятно сюда же относится лексема **хи'мы** 'волосы; длинные растрепанные волосы' Новг., Мстин., Шимск., Батецк., Уторгош., Солецк., Волотов., Старорус., Окулов., Любыт., Чудов., Дрегельск. Новг. [Строгова 1966]; Ма-

ловишер., Хвойнин., Крестец., Мошен. [НОС 12: 13]; Днов., Порхов., Плюсск., Стругокрасн., Сошихин [КПОС].

В словаре М. Фасмера лексема **шимы** не получила никакой этимологической версии [Фасмер 4:438]. Слово **химы** вообще не вошло в словник словаря. В.П. Строгова, проделав гигантскую работу по сбору материалов с корнями **хим-**, **шим-**, рассматривает лексему **химы** как единицу метонимического происхождения, выстраивая следующую схему: **хима**, **химка** [простак, глуповатый] ↔ **химы** [волосы] и **хим** [загорбок, шея] ↔ **химы** [волосы]. Причем совершенно справедливо делает вывод об автономности слова **химы** в новгородских говорах [Строгова 1966: с. 33–43]. Однако вряд ли можно усматривать какую-либо взаимосвязь в первом случае, поскольку апеллятив **хима** ‘простак’, скорее всего, связан с антропонимом **Хима**, **Фима**, уменьш. к именам Ефим, Серафим, Анфим [Справочник ЛИ: 534, 537], а фиксация его в орловских говорах (где отсутствует фонема [ф]) только подтверждает различное происхождение лексем **хима** ‘простак’ и **химы** ‘волосы’. Вторая версия о метонимическом источнике **хим** «шея, загорбок, верхняя часть спины», отмеченное у В.И. Даля в Курской губернии с вопросом к слову [Даль 4: 564], не может обстоятельно рассматриваться ввиду того, что эти материалы не подтверждаются сведениями из других источников. Таким образом, существующие этимологические версии, ориентированные на исконность данного материала, не могут достаточно убедительно, на наш взгляд, выявить источник рассматриваемых слов. Встает вопрос об иноязычных корнях лексем **химы–шимы**, однако В.П. Строгова предусмотрела и этот момент, опросив специалистов по возможным языкам-источникам, но прямых вероятных этимонов ни в финно-угорских, ни в славянских языках обнаружено не было. На наш взгляд, в данном случае речь идет о субстратных единицах прибалтийско-финской природы, но не тождественного происхождения. Если рассматривать лексемы **химы–шимы** как взаимосвязанные варианты, то возникает обуславливающая их триада, где прибалтийско-финскому [h] позднего происхождения соответствуют [*sʰ] финского языка-основы, саамское [s] и пермское [š], например, фин. *honka* ‘сосна’, удмурт. *šenge*,

саам. *saggem* [Хакулинен 1953: 45; Sebestyén 1943: 5–6]. Если взять в качестве опорного этимона саам. *seam* ‘борода’ [Itkonen 1958: 481] при вепс. *šimakad* ‘растрепанные волосы’ [ПЛГО], фонетически получаем следующие соответствия [s] – [h] – [š] [см. Мызников 1999: 39]. Однако не ясно место саамского слова в прибалтийско-финско-саамском гнезде. Вероятно, оно связано со скандинавским влиянием, ср. фин. *siima*, кар. *šiima*, ливв. *siimu*, люд. *šim*, вепс. *sim* ‘рыболовная леска’ [СВЯ], восходящая к др.-норв. *sími* ‘завязка, веревка’; саам. швед. *sima* ‘веревка’, из др.-герм. *sīma* [SKES: 1015]. Ср. также ливв. *simu* ‘леса, леска’ – *jowhiine siima* ‘леса из конского волоса’ [СКЯМ: 334], кар. твер. *s'iima* ‘леса, леска’ [СКЯП: 252], ‘конский волос’ [KKS 5: 364]. В германских языках гнездо фриз. *sīm* связывается с швед. *sele*, норв. *sele* ‘ремень’, вост. слав. *silo* [EONDS: 688–689]. Следует отметить, что некоторые экспрессивы могут быть связаны с **Ши’ма** – уменьш. от имени Афимья – Шадр. Перм., Нижегород. [КСРНГ]. Ср. однако, мар. *шымаки* ‘головной убор марийских женщин в виде прямоугольного куска холста’.

В ряде случаев данные, зафиксированные в русских говорах Якутии, вполне сопоставимы со сходными севернорусскими материалами Обонежья, Беломорья, хотя семантически и не тождественны им.

Е’дома ‘небольшая гора, возвышенность’ Р. Индигирка [Чикачев 1990: 146]. **Едо’ма** ‘возвышенность, обычно плоская, поднимающаяся над тундрой [Зотов: 155]. **Ю’дома** ‘дол, долина [?]’: – Он неторопливо ходил по низинам да по юдомам, часто останавливался, а сам что-то записывал. Якут. [СРСГЯ 2007: 160]. **Е’дома** ‘невысокие горы, всхолмленная возвышенность’ Камч [Даль]. **Едома** ‘размытые холмообразные возвышенности, идущие грядой вдоль р. Индигирки на западном берегу’ Верхоян. Якут. [Зензинов 1913]. **Е’дома**, **ёдома** ‘горы, возвышенная равнина’ Сиб. [Селищев]. **Е’дома** ‘возвышенность, терраса реки’ Якут., Камч. [Клыков 1968]. **Е’дома** ‘земляная или каменная гряда, низкая и ровная’ Колым. [Богораз 1901]. **Е’дома** ‘возвышенность, горная гряда’ [СРСГЯ 2002: 63]. **Е’дома** ‘земляной размытый яр’ Колым., Якут. [КСРНГ]. Чукочьа **е’дома** ‘отрог хребта на тундре к западу от Походской дерев-

ни' Колым. [Богораз 1901]. Ср. севернорусск.: **Е'до'ма, Э'дома** 'отдаленные лесные угодья, лесная глушь' Холмог. Арх., Волог. [КСРНГ]. Волог. **Эдо'ма** 'то же' Шенк. [Подвысоцкий]. **Е'дома** 'лес около селений' Мезен. Арх. [КСРНГ]. **Э'дома** 'большое пространство, место в лесу': – *В эдоме медведь, белка, птица. Большие эдома, суземок.* Шенк. [Лысков 1854]. **Е'дома** 'окружающая местность' Пинеж. Арх. [КСРГК]. 'Возвышенность, гряда, покрытая лесом, еловым или смешанным' Низ. Печор. [СРГНП 1: 197–198]. 'Лесное пространство вглубь от правого берега (нагорного) берега реки' Печор. [СРГНП 1: 198]. **Едо'ма** 'всякая отдаленная от селений местность' Мезен., Шенк. [Подвысоцкий]. М. Фасмер, приводя слово **едма** «болото, топкая почва», часто в новгор. грам. XIV–XV вв. [Срезневский 1: 818] считает неприемлемым объяснение из фин. *edampi* «более отдаленный, лежащий далее, впереди» + *maa* «земля» [Фасмер 2: 9]. Ср. **е'дма** «плоскость, поляна, возвышенная равнина». Камч. [Даль]. Э.М. Мурзаев отмечает в Архангельской обл. «**едома** – лес близ селения, лесная глушь без оленьих пастбищ, отдаленное пустынное место, высокий берег реки, яр над рекой, приподнятое место над низиной, сухое хорошее место. На Камчатке – невысокая гряда или холм высотой до 200 м., сложенные на поверхности четвертичными отложениями. В четвертичных отложениях Якутии и Магаданской обл. выделяют эдомный комплекс» [Мурзаев 1984: 197]. «**Едома** – плосковершинный холм (поморское), закрепилось за основным геоморфологическим уровнем равнин севера Якутии. В последнее время все чаще используется в том же значении Чукотскими геологами и геоморфологами» [Тараканов 1979: 3]. На наш взгляд, слово, приводимое И.И. Срезневским **едма** «болото, трясина» не соотносится с основным материалом, а связано с кар. *hete*, фин. *hete* 'трясина, зыбун, топкое болото' [KKS], сев. кар. *hete* 'источник, ключ, трясина, топкое болото' [ПФГЛК: 30]. Ср. возможное сочетание **hetemaa* с выпадением начального [h], озвончением [t] перед сонорным [m]. Основной материал распадается на два семантических комплекса 'возвышенное место' и 'отдаленное место'. В отношении значений, связанных с концептом 'отдаленное место', следует признать не совсем точной версию А.И. Федорова, который сравнивает беломор. **едома** 'возвышенность за

рекой' с фин. *edammaa* 'дальняя земля' [Федоров 1971: 226]. Скорее всего, что финское сочетание и его карельские соответствия кар. твер. *edäh* 'далеко, вдаль' [СКЯП], кар. тихв., валд. *et'äh* 'далеко' [KKS] связаны с первым семантическим комплексом 'отдаленные лесные угодья лесная глушь'. Второй компонент значений вряд ли стоит соотносить с фин. *etu* 'передний', кар. твер. *edeh* 'вперед, впереди' [СКЯП], кар. *edamain* 'передний' [KKS]. Заслуживает серьезного внимания версия Л.И. Шренка со следующей трактовкой материала: «Едома – наименование оленей, следовательно – средств к существованию к кочеванию в тундрах. Через падеж выпали у самоедов олени, и многие на едоме остались. Летом бедные самоеды на едоме сидят» Арх. [Шренк 1850; Доп. Опыт.]. Л.И. Шренк предполагает ненецкое происхождение анализируемого слова – ненец. *yda* 'пеший'. Впервые прибалтийско-финская версия представлена в работе Л.А. Субботиной: русская лексема восходит к сложному слову, состоящему из двух корней, с предполагаемым значением 'дальняя земля', которое на русской почве дает также 'возвышенный (т.е. далекий, потому что высокий) берег реки' [Субботина 1984: 49]. О.А. Теуш отмечает, что в мезенских говорах семантика русского **едома** трансформировалась под влиянием близкого по звучанию ненецкого слова *ёдама* 'насиженное место', восходящего к глаголу *ёда[сь]* 'привыкнуть [к какому-либо месту]; освоиться' [НРС: 117]. Результатом контаминации явились значения 'место стоянки оседлых ненцев', 'оседлые ненцы, не занимающиеся выпасом оленей' [Теуш 2001: 137]. Таким образом, вполне вероятно различное происхождение данных, фиксируемых на весьма обширной территории, хотя Я. Калима не вполне уверен в прибалтийско-финском источнике [Kalima 1913: 82]. А.И. Попов, рассматривая севернорусское **эдома, едма, едома**, предполагает, что приведенным данным соответствует **-едам, -одом** мерянских областей, при том, что «в областные северные говоры слово **эдома** вошло из мерянской речи» [Попов 1974: 19].

Проблемы вариантности формы слов и их семантики на данных территориях рассматривались, в основном, в связи с соответствием значения слова в русских говорах и предполагаемого этимона. Не во всех случаях возможна ареальная дифференциация вариантов на автох-

тонной территории, причем анализ последних на территориях позднего заселения вряд ли может дать какие-то значимые результаты, ввиду отсутствия четких ареальных границ. Выявлена следующая тенденция: в ареалах, расположенных в непосредственной близости от финно-угорского языкового континуума, форма и семантика русского слова, имеющего соответствия в языках-источниках, тождественна или сходна. При удалении от ядра распространения слова нарастает вариантность формы, а семантика может приобретать диффузный характер. Следует также отметить, что полисемия в узких микроареалах встречается крайне редко, причем многозначные слова фиксируются чаще в зонах вибаций, переходных ареалах.

Литература

- Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – Новосибирск, 1997. – 774 с.
- Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Новосибирск, 2000. – 768 с.
- Матвеев А.К.* Пермские элементы в субстратной топонимике Русского Севера // СФУ. – 1968. – IV, 1. – С. 27–37.
- Мурзаев Э.М.* Словарь народных географических терминов. – М., 1984. – 653 с.
- Мызников С.А.* Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада; 2-е изд. – СПб.: Наука, 2007. – 396 с.
- Мызников С.А.* Лексика прибалтийско-финского происхождения в северо-русских говорах (Лингвогеографический аспект) // Славянское языкознание. – СПб., 1999. – С. 430–442.
- Мызников С.А.* Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: этимологический и лингвогеографический анализ. – СПб., 2004. – 492 с.
- Мызников С.А.* Русские говоры Обонежья: ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. – СПб., 2003. – 540 с.
- Панин Л.Г.* Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII – первой половины XVIII века. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 181 с.
- Погодин А.Л.* Севернорусские словарные заимствования из финского языка // Варшавские университетские известия. – 1904. – № 4. – С. 1–72.
- Подвысоцкий А.И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1885. – [6], 198 с.; 30 см. 1. ... оригинала: РГПУ им. А.И. Герцена.
- Попов А.А.* Топонимика древних мерянских и муромских областей // Географическая среда и географические названия. Географическое общество СССР. Кронштадтский отдел, 1974. – С. 13–28.
- Попов А.И.* Из истории славяно-финно-угорских лексических отношений // Acta linguistica. – Budapest, 1955. – Т. 5, f. 1, 2. – С. 1–19.
- Селищев А.М.* Диалектологический очерк Сибири. Вып. I. – Иркутск, 1921. – 294 с.
- Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – СПб., 1893–1912. – Т. 1–3.
- Строгова В.П.* О слове «химы» в новгородских говорах // Вопросы диалектологии и истории русского языка. – Мурманск, 1966. – Т. 11. – С. 33–43.
- Субботина Л.А.* Заимствования в географической терминологии Белозерья: дис. канд. филол. наук. – Свердловск, 1984. – 229 с.
- Тараканов Л.В.* Поиски аллювиальных россыпей на равнинах Севера с помощью реконструкций поверхности едомы // Геоморфология. – 1979. – № 3. – С. 19.
- Теуш О.А.* Общий фонд географической терминологии в прибалтийско-финском, коми и русском языках // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. – Екатеринбург, 2001. – № 20. – Вып. 4. – С. 135–141.
- Федоров А.И.* Освоение заимствованных слов в севернорусских говорах // Диалектная лексика. 1969. – Л., 1971. – С. 219–226.
- Хакулинен Л.* Развитие и структура финского языка. – М., 1953–1955. – Ч. 1, 2.
- Шренк Л.И.* Областные выражения русского языка в Архангельской губернии // Зап. РГО, 1850. – Кн. IV. – С. 121–167.
- Kalima J.* Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen. – Helsingfors, 1915.
- Kalima J.* Kritisches zur Frage über die Finnisch-ugrischen Element im Russischen. II (Zelenin, Vasmer, Pogodin) // Rocznik slawistyczny. – Т. VI. – Kraków, 1913. – S. 74–94.
- Sebestyén Irén.* Fák és fás helyek régi nevel az uráli nyelvverkbén // Finnugor értekezések, 7. – Budapest, 1943.

Сокращения

Богораз 1901 – Богораз В.Г. Областной словарь Колымского русского наречия // Сб. ОРЯС. – 1901. – Т. 68. – № 4. – С. 19–163.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. – М.; СПб., 1880–1882. – Т. 1–4.

Доп. Опыт. – Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». – СПб., 1858.

Зензинов 1913 – Зензинов В.М. Русское Устье Якутской области Верхоянского уезда // Этнографическое обозрение. – 1913. – Кн. ХСХVI–ХСХVII. – № 1–2. – С. 110–235.

Зотов – Словарь региональной лексики Крайнего Северо-Востока России: около 6000 слов и выражений / сост. Г.В. Зотов; под ред. А.А. Соколянского. – Магадан: Изд-во СВГУ, 2010. – 539 с.

Клыков 1968 – Клыков А.А. Краткий словарь рыбацких слов / 2-е изд-е. – М.: Изд-во «Пищевая промышленность», 1968. – 120 с.

КПОС – Картотека «Псковского областного словаря с историческими данными».

КСРГК – Картотека «Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей».

КСРНГ – Картотека «Словаря русских народных говоров».

Куликовский – Куликовский Г.И. Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении. – СПб., 1898.

Лысков 1854 – Лысков П. Собрание слов, употребительных в Подвинье Архангельской губернии Шенкурского уезда. – 1854 г. [КСРНГ].

Опыт – Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением Академии наук. – СПб., 1852. – 275 с.

НОС – Новгородский областной словарь / отв. ред. В.П. Строгова. – Новгород, 1992–1995. – Вып. 1–12.

НРС – Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1965.

Панин – Словарь русской народно-диалектной речи в Сибири XVII – первой половины XVIII в. / сост. Л.Г. Панин. – Новосибирск, 1991. – 179 с.

ПЛГО – Полевое лингвогеографическое обследование (материалы, собранные автором в диалектологических экспедициях по русским говорам и финно-угорским языкам).

ПФГЛК – Мамонтова Н.Н., Муллонен И.И. Прибалтийско-финская географическая лексика Карелии. – Петрозаводск, 1991. – 158 с.

СВЯ – Словарь вепсского языка / сост.: М.И. Зайцева, М.И. Муллонен. – Л., 1972.

СКЯМ – Словарь карельского языка (ливвиковский диалект) / сост. Г.Н. Макаров. – Петрозаводск, 1990. – 495 с.

СКЯП – Словарь карельского языка (тверские говоры) / сост. А.В. Пунжина. – Петрозаводск, 1994. – 396 с.

Справочник ЛИ – Справочник личных имен народов РСФСР. – М., 1987.

СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры / под ред. Л.А. Ивашко. – СПб., 2003–2005. – Т. 1–2.

СРСГЯ – Дружинина М.Ф. Словарь русских старожильческих говоров на территории Якутии: учебное пособие по русской диалектологии. – Якутск: Изд-во ЯГУ им. М.К. Аммосова, 1997–2007. – Вып. 1–4.

ССКЗД – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. – Сыктывкар, 1961. – 489 с.

Чикачев 1990 – Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. – Новосибирск, 1990.

Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964–1973. – Т. 1–4.

ЕОНДС – Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog. Oslo, 1999. 1089 s.

Itkonen 1958 – Itkonen T. I. Koltan ja kuolalapin sanakirja. O. 1–2 // LSFU, XV. Helsinki, 1958.

KKS – Karjalan kielen sanakirja. O. 1–6 // LSFU, XVI, 1–6. Helsinki, 1968–2005.

SKES – Suomen kielen etymologinen sanakirja. O. 1–7. Helsinki, 1955–1981.

S.A. Myznikov

About Lexemes of Finno-Ugric Origin in the Languages of the Peoples of Eastern Siberia: Verification of Etymological Versions

The article presents the analysis of the vocabulary of several lexemes of Finno-Ugric origin, which in addition to fixing on the autochthonous northern territories, are also noted in the dialects of Yakutia and adjacent regions. The work is based on lexicographic sources, the lexicon which belongs to the considered region is presented, in comparison with the results of research work on the Finno-Ugric substrate in northern Russian dialects. The main focus is on the analysis of etymological versions of the considered lexical data.

Keywords: substrate, dialect, Northern Russian, Finno-Ugric, migration

П.А. Слепцов, Г.Г. Левин, Багдарыын Нь.С. уола

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.09

УДК 811.512.1(571.56)

Руноподобная и неизвестная письменность на территории Якутии

Академия наук Республики Саха (Якутия) с 2014 г. приступила к многоплановому исследованию и новому выпуску «Истории Якутии». Одним из направлений этой программы является изучение письменности народа саха. Руководителем группы исследователей письменности на территории республики был доцент-исследователь СВФУ, д.ф.н., тюрколог, руновед Г.Г. Левин. К сожалению, Герасим Герасимович в августе 2014 г. скоропостижно скончался от тяжелой болезни. Основой настоящей статьи является его незавершенный доклад, который он готовил к предстоящей научной конференции.

В статье изложен краткий обзор изучения и поиска объектов древней письменности на территории Якутии. Результаты этих поисков показывают, что на территории Якутии имеются не только следы древней руники, но даже прослеживаются попытки сохранения до XIV–XIX вв. знаков рунической письменности. Об этом свидетельствуют тамги-руны, нанесенные на различные печати, металлические пояса, кольца, наконечник стрелы XIV в., найденные при раскопках поселения кулун-атахской культуры, а также так называемые «комбинированные» надписи XVII–XVIII вв., которые, наряду с неизвестными знаками, в немалом количестве содержат, бесспорно, рунические знаки. Несомненно, элита народа саха сохранила до позднего времени письменность предков и пользовалась ею. Также косвенными свидетельствами, указывающими на наличие письменности у народа саха, являются географические названия от слов *сурук*, *бичик* ‘письмо’.

Ключевые слова: якутский язык, древнетюркская руническая письменность, писаницы, петроглифы, тамги-руны, комбинированные надписи.

В качестве первоисточников изучения древней истории письменности на территории Якутии явились так называемые писаницы, петроглифы – наскальные изображения на особо почитаемых культовых местах. В течение XX в. и по сей день, с перерывами велись поисково-исследовательские, экспедиционные работы с изданием монографий, публиковались материалы писаниц, также делались попытки прочтения пиктографического текста [Окладников, 1972; Кочмар, 1994; Алексеев, 2006 и др.].

Проблемы происхождения и исторического развития ленско-прибайкальских рунических или руноподобных надписей и связи с историей языка народа саха вызывают большой интерес у языковедов-тюркологов, историков. О наличии письменности у народа саха упоминается не только в легендах и эпосе; это также зафиксировано в устной речи. Сохранились слова тюркомонгольского происхождения *сурук*, *сурук-бичик* в значениях ‘письмо’, ‘письменность’. Остаются нераскрытыми более 20 рунических и

руноподобных надписей, обнаруженных в разное время в Прибайкалье, предполагаемой прародине саха, и на Средней Лене по пути их следования на Север, которые имеют немалое количество совпадений, сходств, соответствий. Таким образом, актуальность темы заключается в необходимости систематизации ленско-прибайкальских рунических и руноподобных надписей. В связи с этим проведен краткий обзор изучения и поисков исконной письменности не только народа саха, но и всех найденных образцов древней письменности на территории Республики Саха (Якутия) в исторической связи с памятниками Прибайкалья, что и является новизной настоящей статьи.

Первым мысль о том, что у народа саха некогда была собственная письменность, высказал Д.А. Клеменц на собрании Троицкосавского-Кяхтинского Отделения Приамурского Отдела Императорского Русского Географического Общества в 1895 г. Он на основе рассказов путешественников о писаницах (наскальных рисун-

ности, помимо писаниц, которые в довольно большом количестве сохранились, есть как будто очень слабое, но документальное подтверждение того, что у якутов письменность была. Когда мне приходилось изучать документы XVII в., мне попался очень интересный факт. В деле о восстании якутов 1642 г., не опубликованном, имеются показания одного из якутов Метемика (?) о роли одного из вожаков восстания Тойона Огея. К этому Огею привезли какую-то “Память” и в документе говорится так: “И Огей посмотрел на память, да и бросил его”. Это слово “память” имело значение письменной инструкции. Показание само по себе очень точное. ... Скорее мы имеем руническое, пиктографическое, а может быть и более развитое письмо. Это изолированное упоминание, хотя весьма интересное». В заключение С.Е. Малов отмечает: «... мне очень приятно было выслушать ваше мнение о писанице. Я думаю, что найду руническое письмо, а то я только знал легенду». На заседании присутствовал зампред СНК ЯАССР И.Е. Винокуров, который выступил в прениях первым с просьбой об оказании помощи ЯАССР путем командировки в республику лингвистов, и, возможно, именно в этом выступлении рассказал о писанице на территории ЯАССР, упомянутой выше С.Е. Маловым [Архив РАН]. По инициативе И.Е. Винокурова с 1939 г. начались сбор и фиксация писаниц на территории Якутии.

По подсчетам Д.Д. Васильева, в бассейне Прибайкалья и Средней Лены находятся 17 надписей рунической письменности [Васильев, 1976, с. 71–72]: давидовская – $\gg h n J^a l q^a t^i m$ – ‘я благословил’, куртухайская – $\gg \delta [\gg] n^a x b \ddot{u} q (m)^a t^i m$ – ‘я не наслаждался’, петровская – самая северная руническая надпись – $\gg X \gg D n^a z j^i n \check{c}^a d^a b$ – ‘азские бусы-добро (в значении ‘имущество’) дом...’, шишкинская – $\gg Y \lambda^a c^o l^u m$ – ‘я умираю’, качугская – $\gg C^a d^a o l^a r^a m$ [Бернштам, 1951, с. 76–87] (рис. 1).

К названным рунам примыкает надпись, начертанная на наконечнике стрелы. Е.С. Сидоров прочитал надпись как $Y \dots$ ‘ $a \ddot{y} a \ddot{a} l$, где $a \ddot{y} a$ – ‘отец’, а $\ddot{a} l$ – ‘племенной союз’ [Сидоров, 1984]. Стрела отнесена учеными к кулун-атахской культуре. Основываясь на данной датировке надписи и нахождении предмета на территории, где формировалась якутская народность, авторы расшифровки допускают якутскую версию

прочтения текста как $a \ddot{g} a \ddot{i} l \ddot{a}$ – ‘согласие, благо-расположение отца’.

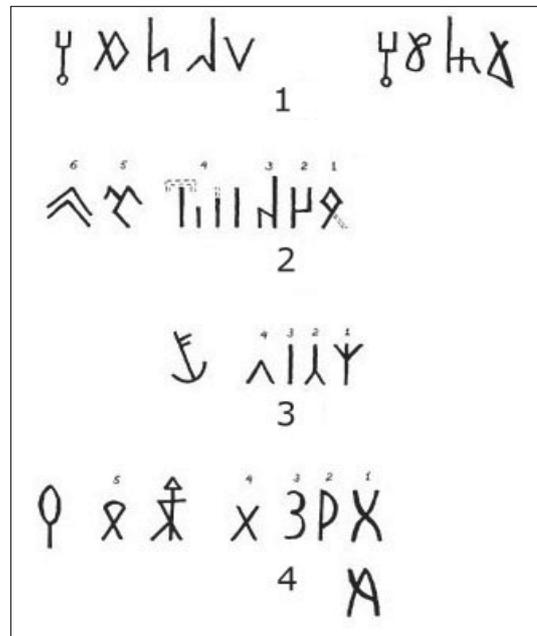


Рис. 1. Древнетюркское письмо на р. Лене. 1 – Давыдовская надпись; 2 – Куртухайская надпись; 3 – надпись на острове «Писанный»; 4 – Петровская надпись

Кроме рунических текстов, на Средней Лене встречаются отдельные рунообразные знаки, которые иногда называют знаками-ребусами. П.А. Ойунский установил 17 случаев совпадения древних якутских рунических знаков с орхонскими графемами [Ойунский, 1935]. А.П. Окладников, В.Д. Запорожская выделили из числа рисунков Средней и Верхней Лены 15 знаков, имеющих несомненное сходство с буквами древнетюркского алфавита [Окладников, 1972, с. 90]. И.И. Барашков, сравнивая ленские знаки-ребусы с орхоно-енисейской руникой, фиксирует уже 26 соответствий [Барашков, 1942, с. 28].

А.Н. Бернштам по поводу палеографии ленско-прибайкальских рунических текстов отметил: «Палеографические данные свидетельствуют о западном (вплоть до Таласа) и юго-западном их происхождении. Выступают древнекыргызские формы ($b \ddot{u} k m \ddot{a} d \ddot{i} m$), орхонские и древнеуйгурские ($J \ddot{a} n \check{c} \ddot{u}$, $\ddot{a} d$, $alqatim$). Наличие последних, по нашему мнению, может быть объяснено проникновением уйгуров на север, в частности, к племенам шивэй. Столь же объяс-

нимы и кыргызские формы через посредство соседей енисейских кыргызов – племен курыкан, являвшихся существенным компонентом якутского народа» [Бернштам, 1951, с. 79].

В 1995–2010 гг. на территории Якутии были найдены новые руноподобные знаки. Это наскальные рунические надписи на писаницах Летний Аартык, Суруктаах Хайа, Крестях, Улахан-Ан I. Начертаны какие-то надписи на деревянном строении и на священном дереве в местности Хотугу Челгерия и с. Усун-Кюел Чурапчинского улуса. Имеются рунообразные знаки и надписи на медной печати (рис. 2), найденной в Сунтарском улусе, а также на бляхе (НХМ РС(Я)), табакерке и на камне.



Рис. 2. Медная печать с надписью, найденная в Сунтарском улусе

На писанице Суруктаах Хайа на реке Марха (левый приток реки Лена) были обнаружены две надписи, состоящие из 4 и 2 знаков. Тексты были нанесены на скалу красной охрой, высота рунических знаков 6–8 см, ширина первой надписи 20 см, второй 11 см. Первая надпись была прочитана как $Yh'Y'äsiḡtil$ ‘священное слово’, вторая как $:Y'Y': äliḡ$ ‘пятьдесят’ [Якутия ..., 2007, с. 448–450].

По содержанию рисунков и палеографии рунических надписей можно отметить, что писаница Суруктаах Хайа как объект поклонения и жертвоприношения существовала не одну тысячу лет. Вероятно, наскальные рисунки и тамгообразные знаки оставили древние предки аборигенных племен предположительно в начале первого тысячелетия. А рунические надписи и руноподобные знаки начертили тюркоязычные

предки якутов. Это могло произойти в хронологическом диапазоне V–X вв. н.э. Заманчиво предположить, что предки якутов во время переселения (через Вилюй на долину Средней Лены), заметив эту скалу со священными дарами и рисунками, решили преподнести свои дары и как знак преклонения могли написать рунические надписи и загадочные тамгообразные знаки. Такие же жертвоприношения и знаки преклонения они сделали на писаницах Средней Лены. Гипотеза подтверждается схожестью рунических и тамгообразных знаков писаниц Суруктаах Хайа и Петровской (Средняя Лена) и наличием в текстах особых знаков-спутников, которые отражают сакральное содержание или особое значение рунических надписей [Левин, 1996, с. 13–15]. Можно полагать, что руноподобные надписи на скалах Суруктаах Хайа и Петровская были выполнены одним и тем же тюркоязычным племенем.

Другая наскальная надпись, сделанная красной охрой синеватого оттенка, была обнаружена на реке Олекма (устье речки Кириэстээх). Контуры линий некоторых знаков еле заметны. Высота знаков составляет 17–20 см. Всего были зафиксированы 6 рунических знаков. Надпись предварительно была расшифрована как $1M...(M) \text{€} \times \times \text{äbädgü ... altip}$ в буквальном смысле ‘получив хороший дом (или семья)’. Внизу надписи имеется тамгообразный знак.

Также уникальная наскальная надпись была зафиксирована Н.Н. Кочмаром в местности Улахан-Ан I. Она была высечена на камне специальным предметом, предназначенным, видимо, для нанесения рисунков или надписей на твердую поверхность. Как известно, наскальные надписи, найденные на территории Якутии, все были сделаны охрой или неизвестной краской синеватого оттенка. Таким образом, текст из Улахан-Ан I – пока единственная надпись, выполненная методом граффити. Она состоит из 21 знака высотой 1–2 см, общая длина 17–20 см. Знаки отчасти имеют сходство с руноподобными знаками комбинированных надписей из Хотугу Челгерия (Чурапча). Но, в отличие от этих текстов, в системе общей картины надписи четко вырисовываются несколько специфических знаков, напоминающих руноподобные тамги и символы. Наряду с текстом наблюдается своеобразная композиция узоров и рисунка ангела,

по всей видимости, нетюркского характера. Дальнейшее исследование местности Улахан-Ан показало, что характерный рисунок ангела часто встречается на могилах 1860–1890 гг. Хотя надписи на могилах нанесены кириллицей, некоторые знаки написаны не классическими буквами, а модифицированными графемами, схожими с руническими знаками.

В Элгейском краеведческом музее, что на верхнем течении реки Вилюй, правого притока реки Лена, несколько лет назад была обнаружена медная печать с руническими знаками. Диаметр печати составляет 2,4 см. На лицевой стороне высечены три рунических знака $\text{I}(\xi)\text{I}$ (средний знак можно сопоставить с орхонским знаком $\text{Э} - \text{Г.Л}$). Здесь, по-видимому, зафиксирован инициал владельца печати. По мнению директора музея Е.К. Аввакумова, печать была сделана в первой половине XVIII в. местным якутским мастером. Как он полагает, последним ее владельцем был Самсонов Никита, исполнявший в то время обязанности улусного головы [Левин, 2002].

В краеведческом музее г. Вилюйска хранится женский пояс со знаками на одной из прямоугольных пластин с левой стороны, следующей за кольцевой застежкой пряжки. Эти знаки подобны древнетюркской рунической письменности (рис. 3). По подсчетам исследователей, «исключительно редки рунические надписи на металлических частях поясов: таких случаев пока известны лишь три, и все они связаны только с наконечниками ремней» [Кызласов, 2001, с. 121]. Р.Г. Гаврильева, исследователь национальной одежды народа саха, «наборный из серебряных пластин пояс», «пристегивающийся при помощи кожаного ремешка, прикрепленного к литому кольцу», датирует предположительно XVIII в. или концом XVII в. [Гаврильева, 1994, с. 67–68]. На серебряной пластинке выгравированы следующие знаки: MJM [ВКМ ОФ-82. М-84]. По «Заключению ...» Г.В. Попова, «знаки весьма похожи на древнетюркские руны. ... Ввиду краткости дешифровку надо считать предварительной, а чтение весьма трудной, почти невыполнимой задачей. Надпись можно считать руноподобной» [Там же, с. 68]. Артефакт может служить дополнительным сравнительным материалом для дальнейшего исследования «вилуйской письменности» наряду с медной печатью.



Рис. 3. Женский пояс с руноподобными знаками из краеведческого музея г. Вилюйска

Известны еще своеобразные надписи на табакерке (Элгейский музей) и серебряной пластине женского пояса (Национальный художественный музей Республики Саха (Якутия)). По рассказу директора художественного музея А.Л. Габышевой, женский пояс сделан якутским мастером в XVIII в. На бляхе пояса четко высечены 16 рунических знаков. Палеография надписей сильно отличается от орхонских и ленско-прибайкальских рунических знаков, по форме и по характеру выполнения они сильно напоминают манихейские знаки. Подобная комбинация неизвестных знаков также была обнаружена на камне природного происхождения. На первый взгляд этот камень ничем не отличается от других камней: отсутствует шлифовка, не обнаруживаются следы подготовительных работ для нанесения надписи. Но на его поверхности глубоко высечены 14 неизвестных знаков, схожих со знаками на серебряной бляхе и табакерке. Возможно, предки якутов, кроме рунического письма, пользовались еще каким-то неведомым письмом, по всей вероятности, позднего времени происхождения.

Очень интересная находка, породившая среди ученых много спорных моментов, была сделана в Чурапчинском улусе в местности Хотугу Челгерия. Здесь был обнаружен старинный деревянный амбар (предварительно XVII в.). На его стене были вырезаны надписи, сделанные неизвестными руноподобными знаками. Всего было зафиксированы два отдельных текста, состоящие из 52 и 30 знаков. После предварительного исследования выяснилось, что более 60 знаков имеют соответствия с буквами орхоно-енисейского письма, а 22 знака – с тамгами и руноподобными знаками ленско-прибайкальских надписей. Только 4 знака не имеют соответствий с графемами древнетюркской письменности. Дальнейшее исследование показало, что в данных текстах зафиксированы 56 отдельных рунических знаков (некоторые знаки имели два-три вида), которые

обозначают 24 фонемы [Левин, 2002а]. Надо заметить, что недалеко от с. Усун-Кюел Чурапчинского улуса была обнаружена руноподобная надпись, вырезанная на священном дереве. Надпись состоит из 46 различных знаков. Исследователями были зафиксированы буквы кириллицы, латиницы и рунического алфавита. К сожалению, данная надпись до сих пор не расшифрована и не изучена [Копырин, 1995].

Подобная комбинация руноподобных знаков и букв была обнаружена Р.К. Мааком в Вилуйском округе еще во второй половине XIX в. Судя по его описанию, надпись была нанесена на дерево острым предметом. Здесь четко фиксируются 13 знаков, из которых 4 по форме похожи на руны, а остальные на буквы кириллицы [Маак, 1994, с. 148]. В настоящее время дерево с подобными надписями обнаружено местными жителями наслега Курбусах Усть-Алданского улуса недалеко от села Балаганнаах (рис. 4).



Рис. 4. Руноподобная надпись на дереве близ с. Балаганнаах Усть-Алданского улуса

В местности Билир (Усть-Алданский улус) на стене деревянного амбара найдена уникальная руноподобная надпись. По рассказам местных жителей, амбар был построен во II половине XIX в. знаменитым мастером Семеном Заболоцким (Тыргыыс Сэмэн). На усадьбе помимо амба-

ра имеется дом-балаган, представляющий уникальное архитектурное сооружение. Он имеет двойные стены и потолок. Амбар стоит отдельно, состоит из трех секций. В средней секции амбара с южной стороны, слева от двери, примерно на высоте 1,5 м имеется руноподобная надпись. Длина надписи – 27 см, высота знаков – 2,5–3,5 см, ширина – 3–5 мм, глубина выреза – 1–3 мм. Надпись состоит из 17 знаков. Справа ниже от надписи имеется руноподобный знак или тамга.

Очень интересная надпись обнаружена на могиле белого шамана. По рассказу местных жителей, белый шаман с помощью неизвестного письма общался с близкими родственниками. Его православное имя Чукров Егор (Эмчит Дьөгүөссэ). Известный лекарь умер в 1946 г. Говорят, на могиле были три креста, у всех были неизвестные надписи. По просьбе шамана эти надписи повесили на его могиле. Еще при жизни шаман говорил, что он знает «вилуйскую письменность». У него в сундуке были дневники и документы, написанные этим неизвестным письмом.

Кроме этих надписей найдены ребусовидные надписи и рунические знаки на седлах, на серебряных кольцах, на мелких металлических предметах.

Также интересной находкой полевой экспедиции 2017 г. в Горный улус являются знаки Υ на жердях загона для жеребца бывшего князя наслега Маганы Николая Трофимовича Петрова (1847–1910), в местности Ойбон Күөлэ, где средний знак является руническим, а две крайние напоминают парные конские головки, известные в культуре народа саха с древних времен, и имеющие устойчивую традицию, связанную с культом коня (рис. 5). Конская символика служила атрибутом предметов ритуального на-

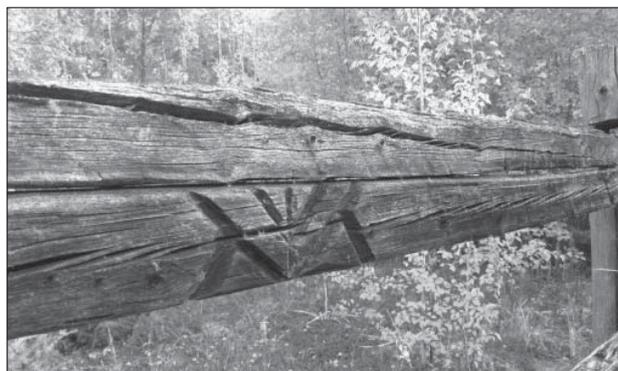


Рис. 5. Знаки на жердях загона в Горном улусе

значения, например, кумысных сосудов [Алексеев, Крюбези, 2016, с. 100]. А знаки на жердях загона, возможно, являются символом благопожелания – алгыса жеребцу, связующему саха с небесным Дьөһөгөй Айыы.

Таким образом, проведен краткий обзор изучения и поиска ленско-прибайкальских рунических и руноподобных надписей на разных природных объектах и историко-этнографических предметах, в общем количестве 26. Из всего зафиксированного на территории Республики Саха (Якутия) выявлена 21 надпись. Все они имеют научную, историческую ценность в исследовании древнетюркской рунической письменности предполагаемого курыканского периода в Прибайкалье (VI–X), на прародине народа саха, и на Средней Лене, по пути их следования на Север.

Рунические надписи Якутии и Прибайкалья можно разделить на четыре группы:

1) древние надписи – надписи на скалах (ленско-прибайкальские надписи, наскальные надписи на территории Якутии – реки Синяя, Олекма, Марха);

2) поздние надписи (XIV–XVIII вв.) – надписи на различных мелких предметах (на наконечнике стрелы, на печати, различные рунические знаки на специальных досках);

3) комбинированные надписи (XVII–XVIII вв.) – надписи из Вилюйска, Хотугу Челгерия и с. Усун-Кюел Чурапчинского улуса, надпись из Улахан-Ан I;

4) неизвестные руноподобные знаки и надписи (предварительно VII–XIX вв.) – надписи на серебряной бляхе, табакерке и на камне.

Предпринятый анализ опубликованных и полевых материалов показал, что на территории Якутии наблюдаются не только следы древней руники, но и прослеживаются попытки сохранения знаков рунической письменности. К ней можно отнести тамги-руны, оставленные на различных печатях, календарях XVII–XVIII вв., руническую надпись на наконечнике стрелы XIV в., найденную в Усть-Алданском улусе при раскопке кулун-атахской культуры, рунические надписи на поясах, кольцах, а также комбинированные надписи XVII–XVIII вв., в которых, вероятно, в немалом количестве имеются рунические знаки. Несомненно, некоторая часть якутов сохранила до позднего времени письменность предков и пользовалась ею. В частности, о существовании

таинственной письменности у предков якутов упоминается не только в олонхо и преданиях, но и в рассказах старожилов. Таинственными знаками пользовались шаманы и народные лекари.

В полевых поисках выявлены древние символы, служащие атрибутом предметов ритуального назначения (например, знаки на жердях загона для жеребца) с руноподобными знаками, семантика, значение которых требуют отдельного изучения.

Также косвенными свидетельствами, указывающими на наличие письменности у народа саха, являются географические названия от слова *сурук* ‘письмо’: *Суруктаах*, *Суруктаах Толооно*, *Суруктаах Хайа*, *Суруктаах Аартык* (*Суруктаах Аан*), *Суруктаах Тиит*, *Суруктаах Бэс*, *Арбаа Суруктаах*, *Илин Суруктаах*, *Суруктаах Күөлэ*, *Суруктаах Тумуһах*, *Суруктаах Күөл*, *Суруктаах Тардьыта*, *Уулаах Суруктаах*, *Суруктаах Алаас* в Хангаласском, Амгинском, Олекминском, Горном, Верхоянском, Эвено-Быгантайском, Усть-Янском, Булунском, Усть-Майском, Вилюйском, Сунтарском, Среднеколымском, Нижнеколымском, Оймьяконском улусах нашей республики. В языке саха, наряду со словом *сурук* ‘письмо’, употребляется слово *бичик*, которое тоже встречается в топонимии Якутии: *Бичиктээх*, *Орто-Бичиктээх* в Чурапчинском улусе, где, как было упомянуто выше, найдены неизвестные письмены в деревянных постройках, еще, в Булунском улусе, *Багылай Бичиктээбэ*.

Таким образом, результаты этих поисков показывают, что на территории Якутии имеются не только следы древней руники, но и прослеживаются попытки сохранения до XIX в. знаков рунической письменности.

Литература

Алексеев А.Н. Новые подходы к познанию духовной культуры таяжских племен древней Якутии: пиктографические «тексты» на ленских писаницах бронзового века // Древности Якутии: Искусство и материальная культура: [Сб. науч. тр.]. – Новосибирск: Наука, 2006. – С. 12–56.

Алексеев А.Н., Крюбези Э. Сюжеты парных конских головок в культурах Якутии: древность и современность // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2016. – № 2. – Том 44. – С. 91–101.

Архив РАН / Санкт-Петербургский филиал. – Ф. 1079. Оп. 180.

Барашков И.И. Средленские наскальные изображения // Древняя письменность якутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1942. – 26–38 с.

Бернштам А.Н. Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока. – 1951. – № 6. – Т. IV. – С. 76–86.

Васильев Д.Д. Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала // Советская тюркология. – 1976. – С. 71–72.

Гаврильева Р.С. Одежда северных якутов: к проблеме взаимодействия художественных традиций в регионах контактного проживания народов Арктики // Языки, культура и будущее Арктики. – Якутск, 1994. – С. 66–71.

Клеменц Д.А. Северо-азиатские рунические письма и чтение их // Протокол обыкновенного общего собрания Троицкосавского-Кяхтинского Отделения Приамурского Отдела Императорского Русского Географического Общества № 3, от 20 марта 1895 года. – С. 3–32.

Копырин Г.Н. Суруктар – ааспыт олох кэрэһиттэрэ // Сахаада. – 1995. – 1 июня.

Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск: Инст. археол. и этногр. СО РАН, 1994. – 262 с.

Ксенофонтов Г.В. Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья М. Рясененом // Язык и мышление. – 1933. – I. – С. 170–173.

Кызласов И.Л. Рунические надписи на двух по-ясных наконечниках // Древности Алтая / Известия

лаборатории археологии № 6: межвузовский сборник научных трудов. – Горно-Алтайск: Изд-во Г-АГУ, 2001. – С. 121–126.

Левин Г.Г. К проблеме исследования ленско-прибайкальских рунических текстов // Наука – невосребованный потенциал. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. – Т. 3. – С. 13–15.

Левин Г.Г. Сунтаарга рунической суруктаах бэчээт көһүннэ // Саха сирэ. – 2002. – Муус устар 6 күнэ.

Левин Г.Г. Саха быллыргы рунической суруга // Киин куорат. – 2002а. – Муус устар 5 күнэ.

Маак Р.К. Виллойский округ. – М.: Изд-во «Яна», 1994. – 2-е изд. – 576 с.

Малов С.Е. Новые памятники с турецкими рунами // Язык и мышление. – Л., 1936. – Вып. VI–VII. – С. 251–279.

Ойунский П.А. Русско-якутский термино-орфографический словарь. – М., 1935. – 267 с.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Средней Лены. – Л.: Наука, 1972. – 272 с.

Сидоров Е.С., Гоголев А.И. Самая северная руническая надпись? // Якутский университет. – 1984. – 24 марта.

Якутия: историко-культурный атлас. – М.: Изд-во «Ферия», 2007. – 872 с.

Kai Donner, Marri Räsänen. Zwei neue türkische Runenschriften // Suomalais-Ugrilaisen Seuran. Aikakauskirja. Journal de la Societe Finni-Ougrienne. XLV. Helsinki, 1932. – С. 1–7.

P.A. Sleptsov, G.G. Levin, Bagdaryyn N.S. uola

Rune-Like and Unknown Writing on the Territory of Yakutia

Since 2014, the Academy of Sciences of the Republic of Sakha (Yakutia) has begun a multifaceted research and a new edition of the “History of Yakutia”. One of the directions of this program is the study of the writing of the Sakha people. The head of the group of researchers of writing in the territory of the republic is the associate professor of the NEFU, Ph.D., Türkologist, runologist G.G. Levin. Unfortunately, Gerasim Gerasimovich in August 2014 died, suddenly from a serious illness. The basis of this article is his incomplete report, which he prepared for the upcoming scientific conference.

The article provides a brief overview of the study and search for things of ancient writing in the territory of Yakutia. The results of these searches show that in the territory of Yakutia there are not only traces of the ancient runic, but even attempts to preserve runic characters up to the XIV–XIX centuries. This is evidenced by tamga-runes printed on various seals, metal belts, rings, on the arrowhead of the XIV century, found during excavations of the Kulun-Atakh settlement, as well as the so-called “combined” inscriptions of the XVII – XVIII centuries, which, along with unknown signs, undoubtedly contain runic signs in considerable quantities. Undoubtedly, the elite of the Sakha people preserved the script of their ancestors to the late period and used it. Also indirect evidence indicating the presence of writing among the Sakha people are place names from the words suruk, bichik ‘letter’.

Keywords: Yakut language, Old Turkic runic writing, writing on scribes, petroglyphs, tamga-runes, combined inscriptions.

С.А. Иванов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.10

УДК 811.512.157'282

К архаизмам якутского языка и его территориальных диалектов

Диалектная лексика якутского языка, как и лексика общекытского языка, складывалась на протяжении многих веков. Она состоит, прежде всего, из исконно тюркских основ и монголизмов, как давно было установлено, средневекового периода. Кроме того, как ожидалось, встречаются эвенкизмы и русизмы, преимущественно, дореволюционного периода. Многие из них в наше время стали архаизмами, лексическим признаком периферийных якутских говоров, сохраняя при этом свое прежнее семантическое значение и фонетическое оформление. Кроме того, весьма компетентные исследователи-компаративисты находят и вполне могут обнаруживать в лексике якутского языка и его местных говоров древнейшие иноязычные лексические вхождения, свидетельствующие о каких-то былых связях древних предков якутов с другими древними иноязычными племенами евразийского континента.

В результате многовекового контактирования с другими языками возникли фонетические модификации, семантические сдвиги, появились многозначные слова и слова, вступающие между собой в омонимичные, синонимичные и антонимичные отношения. В диалектной лексике обнаруживаются также табуированные слова и их эвфемистические синонимы, фразеологические единицы.

Ключевые слова: диалектная лексика, лексические заимствования, тюркские языки, исконно тюркские основы, монголизмы, эвенкизмы, русизмы, якутский язык.

Вкратце рассмотрим архаический (исторический) словарный состав лексики якутского языка и его диалектов, чтобы стимулировать дальнейшее детальное изучение этого пласта лексики.

1. Исконно тюркские (якутские) основы

Исконно тюркскими словами мы считаем те лексические единицы, которые в закономерном фонетико-морфологическом и лексико-семантическом варианте встречаются в большинстве современных тюркских языков и восходят к древним и средневековым тюркским лексическим единицам. Ниже рассмотрим некоторые якутские слова, относящиеся к архаическому лексическому фонду якутского языка.

Атах 1. (анаб., есей., олен.) `обувь, торбаса`: *сайынны атабым суох* (олен.) `у меня нет летних торбасов`; 2. (долг.) `детские торбаса`, `бакари` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 53]. В данном случае архаизм *атах* восходит к др.-тюрк. *etik* ~ *etük* `мягкая обувь из кожи` [ДТС, 1969, с. 187, 188]; якут. диал. *атах* в значении `обувь, торбаса` –

глубокий архаизм, унаследованный от далекого прошлого, не является результатом семантического изменения общекытского *атах* `нога`, как думают некоторые якутские диалектологи [Воронкин, 1999, с. 115]. Однако в вышеприведенном слове наблюдается депалатализация гласных звуков, что часто встречается в фонетике якутско-тюркских лексических параллелей: др.-тюрк. *bičäk* – якут. *быһах* `нож`; др.-тюрк. *ögüz* – якут. *обус* `вол, бык`; др.-тюрк. *tänri* – якут. *танара* `бог, божество`; др.-тюрк. *jeŋgä* – якут. *санас* `жена старшего брата`.

Ачаах (алл., инд., усть-ян.) `костер в поле, обложенный вокруг камнями` [ДСЯЯ, II, 1995, с. 54], соответствует др.-тюрк. *očağ* `печь` [ДТС, 1969, с. 362]; возможно, якутский диалектизм *ачаах* ~ *ачаак* возник под влиянием русизма *очаг* `устройство для разведения и поддержания огня`, также тюркизма в русском языке [СРЯ, II, 1982, с. 731], сохранившего, вероятно, древнейшее значение `устройство для разведения огня`. Представляется более приемлемой этимология: *о:žaq* ~ *оžaq* ~ *очаг* ~

очев < *o:m- `гореть` + афф. -*џаg* // -*џаg*- – *чаб* со значением места и носителя действия [ЭСТЯ, I, 1974, с. 425]; по-видимому, сохранилось древнейшее значение этого слова в северных якутских говорах, где обычно сохраняются разновременные архаизмы.

Көс (долг., есей.) `жена`: *Көһүм өлбүтэ иккис сыла буолла* `Идет второй год, как умерла у меня жена` (долг.); *Миитик көһө – Маарыйа* `Дмитрия жена – Мария` (есей.); слово *көс* соответствует джагатайскому *көч* `жена, семья` (Радлов, II, с. 1287) [ДСЯЯ, I, 1976, с. 118]; архаизм *көс* в значении `жена` не зафиксирован в других якутских говорах.

Кыыс (алл.) `жена` [Там же, с. 142]: *Абам кыыс аҕалынна* `Отец привел себе жену, женился`, что соответствует др.-тюрк. *kis* `жена`: *anıy kisi aldi* `он женился`; *kis al-* `жениться`: *ol kisi aldi* `он женился` [ДТС, 1969, с. 310]; архаизм *кыыс* в значении `жена` унаследован, по-видимому, от далекого прошлого, возможно, от эпохи Махмуда Кашгарского [Там же, с. 410].

Өс (анаб., вил., бул., долг., есей., кол., олен.) `слово; речь`: *Биһиги кини өһүн истибиннит* `Мы слушали его речь` (есей.); *Эһиги иһиллээтигит аан дойду үрдүнэн өстөрү* (вм. *сонуннары*) `Вы слушали международные новости` (долг.) [ДСЯЯ, I, 1976, с. 196]; устаревшее слово *өс* восходит к др.-тюрк. *söz* `слово; речь` [ДТС, 1969, с. 511]. Слово употребляется в современном якутском языке в парном словосочетании *тыл-өс* `слухи, молва` и в некоторых фразеологизмах: *өс киирбэх* 1) `доверчивый; наивный`; 2) `уступчивый, сговорчивый`; *өс сөбүүтүгэр киир* `прославиться` [Нелунов, II, 2002, с. 76, 77]; *өс хоһооно* `поговорка`; *өһө тобуллар суола* `это его конек` [ЯкутРС, 1972, с. 289];

Соҕолоо- (бул., горн., нам., канг., олекм., токк., усть-алд.) `ехать, идти на юг` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 210] – соответствует др.-тюрк. *joqla* `подниматься, взбираться` – от *joq* `высокое место, возвышенность`; с ними этимологически связано др.-тюрк. слово *joqaru* `вверх` [ДТС, 1969, с. 273], которое превратилось в якутском языке в название одной из четырех стран света *собуруу* `юг`.

Холлот- (бул., канг., лен., олекм.) `отправляться на север` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 288]; вероятно, слово восходит к др.-тюрк. *qodī* `вниз,

внизу`, что соответствует якут. *хому* `север, так как *хомугу* `северный` от *хому* `север` соответствует др.-тюрк. *qodiqi* `находящийся внизу, нижний` [ДТС, 1969, с. 452], что также превратилось в языке якутов в название одной из четырех стран света – *хому* `север`.

Таким образом, якутские названия стран света *собуруу* `юг`, *хому* `север` возникли позднее на почве якутского языка в результате переосмысления др.-тюрк. *joqaru* `верх`, *qodiqi* `находящийся внизу`.

Следует отметить, что картографирование употребления этих глаголов показывает, что дальнейшее лексико-семантическое изменение и локально-географическую закрепленность они получили в новой родине, в Среднененском крае, впервые локализуясь в говорах ленских, олекминских, кангаласских, намских якутов, и отсюда они попали в говоры булуунских якутов [ДАЯЯ, 2010, карта 164].

Существенно и то, что глаголы *соҕолоо-* `ехать, идти на юг`, *холлот-* `отправляться на север` не употребляются в речи виллойских, северо-западных, северо-восточных якутов и других их соплеменников, обитающих за пределами Республики Саха (Якутия).

Сыыстаа- 1) (абый., мом., ойм., кол.) `подбирать, собирать`: *Оҕо кэмпиэти сыыстыыр* `Ребенок подбирает с пола конфеты`; 2) (верх.-кол.) `подметать пол`: *Дьыэбин сыыстыыбын* `Я подметаю пол` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 222]; *сыыстаа-* с вышеуказанными значениями, возможно, имеет этимологическую связь с др.-тюрк. *jīyīš-* совм. от *jīy-* `собирать` [ДТС, 1969, с. 265, 266]. В современном якутском языке более правильным будет *Оҕо муостаттан кэмпиэти хомуйар*; *Дьыэм муостатын харбыыбын*.

Табыскаан (абый., горн., мег.-канг., олекм.); *табысхаан* (амг., бул., вил., есей., жиг., канг., коб., нюрб., сунт., татт., токк., усть-алд., чурап.); *табышкаан* (абый., ср.-кол.); *табышхаан* (верх.) `заяц` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 233], соответствуют др.-тюрк. *tabišyan* `заяц` [ДТС, 1969, с. 526]. В современном якутском языке и его говорах преимущественно распространена лексема неясного языкового происхождения *куобах*, хотя она имеет несколько диалектных эквивалентов [Иванов, 2017, с. 233–235].

В некоторых говорах, особенно олекмо-токкинских, сохранились древние названия первых

пяти месяцев лунного года, хотя в общекякутском языке в настоящее время не употребляются:

1) *бишинньи* (олекм., токк.) `май` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 62], что соответствует др.-тюрк. *birinči* `первый` [ДТС, 1969, с. 102], а в общекякутском языке – *ыам ыйа* `май` букв. `месяц икрометания` рыб, преимущественно озерных; в русском календарном году май – пятый месяц;

2) *иккинньи* (олекм., токк.) `июнь` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 106], что соответствует др.-тюрк. *ikinči* ~ *ikindi* `второй, другой` [ДТС, 1969, с. 206], хотя в общекякутском языке данный месяц называется *бэс ыйа* `июнь`; «в этом месяце легко сдирается сосновая заболонь...» [Пек., стб. 444]; у русских июнь – шестой месяц календарного года [СРЯ, I, 1981, с. 696];

3) *үһүннү* (олекм., токк.) `июль` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 271] соответствует др.-тюрк. *üçünči* ~ *üçünçü* `третий` [ДТС, 1969, с. 622], что в общекякутском языке переименовано в *от ыйа* букв. `месяц травы`, т.е. `месяц сенокосной страды`, по русскому календарю июль – седьмой месяц астрономического месяца [СРЯ, I, 1981, с. 696];

4) *төрдүннү* (абый., кобай., олекм., токк., усть-ян.) `август` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 245] соответствует др.-тюрк. *törtinč* ~ *törtünč* `четвертый` [ДТС, 1969, с. 581] и общекякутскому *атырдьах ыйа* `вильный месяц, т.е. месяц, в котором сено мечут в стоги` [Пек., стб. 203]; по русскому календарному году август – восьмой месяц [СРЯ, I, 1981, с. 21];

5) *бэһинньи* (абый., алл., вил., бул., канг., коб., токк., усть-ян., чурап.) `сентябрь` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 82], что соответствует др.-тюрк. *bešinč* `пятый` [ДТС, 1969, с. 97], по русскому календарному году сентябрь – девятый месяц [СРЯ, IV, 1984, с. 78].

Другие порядковые названия месяцев лунного календарного года: *алтынньы* ~ *алынньы* `октябрь`, т.е. `шестой месяц`, *сэтинньи* ~ *сэттинньи* `седьмой месяц`, *ахсынньы* `восьмой месяц`, *тохсуннү* `девятый месяц`, *олуннү* `десятый месяц` (т.е. ноябрь, декабрь, январь, февраль) хорошо сохранились в якутском языке и во всех его говорах. В то же время в связи с хозяйственным освоением Среднененского края с экстремальными природно-климатическими условиями общекякутские названия месяцев лунного года много раз переименовывались в результате фенологического наблюдения [Иванов, 2017, с. 158–165].

Несколько парадоксально и то, что иноязычные названия месяцев календарного года более влиятельных в экономическом, политическом и другом отношении народов заимствуются. К примеру, русские названия месяцев календарного года являются словами латинского происхождения и они в наше время проникают в тюркские и другие языки [Иванов, 2016, с. 75].

Мойуос – архаизм, встречающийся только в речи северо-восточных якутов и не известный другим якутским говорам со значением `рога` [ДТС, I, 1969, с. 160], что соответствует др.-тюрк. *mügüz* ~ *müjüz* ~ *müñüz* `рог (животного)` [Там же, с. 352, 354], но в общекякутском языке функционирует веляризованный вариант *муос*, обозначающий `рог; рога` [ЯкутРС, с. 245].

2. О некоторых монголизмах в общекякутском языке и его диалектах

В общекякутском языке ученые установили около 2500 монголизмов средневекового периода [Kaluzynski, 1961; Рассадин, 1980], среди которых существуют преимущественно имена существительные, имена прилагательные, глаголы, даже наречия и междометия [Рассадин, 1980, с. 66–76], заимствованные со своими морфологическими формантами [Kaluzynski, 1961, S. 68–118].

В диалектной лексике якутского языка выявлено более 1400 монголизмов. Почти половина диалектных монголизмов встречается в северо-восточной диалектной зоне, в особенности – в колымских говорах якутского языка [Шамаева, 2012, с. 21].

По картотеке первого якутского топонимиста Багдарына Сюлбэ и по собранным материалам молодого топонимиста Н.М. Иванова-Ньургун Сюлбэ уола Багдарына в якутском лингвистическом пространстве насчитываются около 3000 топонимов и апеллятивов монгольского происхождения. Они содержат в себе известные сведения о природе, быте, духовной и материальной культуре, языке монголоязычных племен, оставивших эти названия [Иванов, 2001, с. 16].

Многие монголизмы диалектной лексики якутского языка уже устарели и стали архаизмами:

– в верхнеколымском улусе существует диалектное слово *ангылаа-* `отделять, особо выде-

лять` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 48], оно соответствует п.-монг. *anggila-* `классифицировать, группировать` [Тодаева, 1981, с. 113], но проникает в сферу литературного языка [ЯкутРС, 1972, с. 43];

– в амгинском, вилюйском, горном, мегино-кангаласском, намском, олекминском, сунтарском, таттинском, усть-алданском говорах невод называют словом *баҕады*, что соответствует п.-монг. *baγazi* `орудие, инструмент` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 57], оно давно проникло в якутский литературный язык [ЯкутРС, 1972, с. 58];

– в абыйском, момском говорах употребляется лексема *будуул ~ бутуул* `меховая обувь без голенищ, надеваемая поверх торбасов`, что восходит к п.-монг. *yutul* `обувь` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 70, 73];

– в вилюйских говорах зафиксировано слово *кылбар* (дыхтар) `женщина, у которой легкие роды` [Там же, с. 136], соответствует п.-монг. *kilbar* `легкий, дешевый` [Владимирцов, 1989, с. 135], совр. монг. *хялбар* `легкий, нетрудный` [МонгОТ, 1957, с. 595], совр. бур. *хилбар* `легкий, нетрудный` [БурРС, 1973, с. 571], но в работах Ст. Калужинского и В.И. Рассадина, специально исследовавших монгольские лексические заимствования в якутском языке, данное слово не приводится;

– в северо-восточных говорах теплые страны, куда улетают на зиму перелетные птицы, называются *Кытат сирэ*, а перелетные птицы имеют названия *кытат көтөрө*, или *кытат кыыла* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 140], где *кытат* соответствует п.-монг. *kitad* `китаец, китайский` [Тодаева, 1981, с. 252]; в этой связи интересно отметить, что *Кытат сирэ*, *кытат көтөрө* в большинстве говоров не употребляются, хотя этноним *кытай*, *кытат*, весьма возможно, известен якутам с древнейших времен [ДТС, 1969, с. 448–449, 637; Бётлингк, 1989, с. 502; Пек., стб. 1441];

– в северо-восточной диалектной зоне, например, в аллаиховском, колымском говорах зафиксирован архаизм *сабыал* `счастливое предопределение, счастливая доля` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 201], напоминающий п.-монг. *sakiyul* `защитник, оберегатель, защита` [Kaluzynski, 1995, S. 318];

– в таттинском говоре центральной диалектной зоны обнаружен монголизм *тэмэдьигэн* с вариантами *тэмэлгэн ~ тэмэльдьигэн ~ мэл-*

дьигэн, обозначающий `стрекоза` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 256], хотя в других якутских говорах данное слово не обнаружено. Диалектизм этот соответствует п.-монг. *temelzigen* `кузнечик` [Пек., стб. 2632], совр. монг. *тэмээлжэргэнэ* `стрекоза` [БурРС, 1973, с. 453]. Диалектное слово *тэмэдьигэн* зафиксировано в «Словаре» Э.К. Пекарского [стб. 2632].

Рассмотрим следующие архаизмы:

– *одьолуун* (кол.) 1) `сожительница, любовница при жизни жены`; 2) *кииринньэн ийэ* `мачеха`; 3) *кииринньэн аҕа* `отчим` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 184]; слово считается монголизмом, но его развивают от монг. *odza-*, бур. *ozo-* `целовать` [Kaluzynski, 1961, S. 148];

– *сабыал* (алл., кол.) `счастливое предположение, счастливая судьба`, предположительно развивают от п.-монг. *sakiyul* `защитник, оберегатель, защита` [Kaluzynski, 1995, S. 318];

– *сүтүөр* (ойм.): *сүтүөр аҕа* `отчим`; *сүтүөр ийэ* `мачеха`; *сүтүөр ойох* `вторая жена`, *сүтүөр уол* `пасынок`; *сүтүөр кыыс* `падчерица` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 218] – соответствует п.-монг. *žitüger* `вторая жена` [Kaluzynski, 1961, S. 23];

– *наалаҕай* (канг., сунт., татт., усть-ян.) `комары в начале их появления`; *ньаалаҕай* 1) (татт., усть-ян.) `разновидность мухи`; 2) (кол.) `мошка, мошкара`; 3) (вил.) `комар` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 172, 177] – соответствует п.-монг. *nayalingai* `мошкара` [Kaluzynski, 1960, S. 55];

– *наннаһын* 1) (кол.) `лесной мох`; 2) (вил.) `слои скопившегося мусора` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 173], по Ст. Калужинскому, соответствует монг. *dagnahaŋ* `комья земли` [Kaluzynski, 1961, S. 45];

– *харгыат ~ хоргуот* (верх., мег.-канг.) `прибавка, получка сверх определенной доли` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 282, 292], что идентифицируется монг. *garguu* (< **γaryayu* `чрезвычайный, необычайный` [Kaluzynski, 1995, S. 281];

– *хаансаар* 1) (верх.-кол.) `нос`; 2) (верх.) `ноздря`; 3) (Пек.) `носовая перегородка` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 273]; *хансаар* 1) (верх.-кол., ср.-кол.) `переносица` [Там же, с. 279] – от п.-монг. *qoŋsijar ~ qaŋsijar* `переносье, рыло, хобот` [Владимирцов, 1929, с. 251; Kaluzynski, 1961, S. 33].

По мнению выдающегося монголиста и тюрколога В.И. Рассадина, монголизмы начали проникать в якутский язык уже с саяно-алтайского

периода жизни носителей этого языка; но довольно усиленное монголо-бурятское влияние получилось в районе Прибайкалья, а более длительное – в районе Ленско-Алданского междуречья, где носители якутского языка переняли значительное количество монгольских элементов от монголызычных племен, давно освоивших этот регион [Рассадин, 1980, с. 90].

3. Об эвенкизмах в якутском языке и его говорах

Как известно, эвено-эвенкийские языки и их территориальные диалекты хорошо изучены российскими, эвено-эвенкийскими языковедами и даже зарубежными лингвистами. Опубликованы замечательные монографические и лексикографические работы по тунгусо-маньчжурскому языкознанию.

Степень взаимовлияния разных по происхождению якутских и эвенкийских идиомов, имевших и имеющих тесный всесторонний контакт в течение нескольких столетий, была подробно описана ведущими специалистами по эвенкийскому языку А.В. Романовой, А.Н. Мыреевой. В капитальном труде «Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков» они подробно описали влияние якутского языка на фонетику, морфологию и лексику эвенкийского языка [1975, с. 30–144]. А последствия длительного влияния эвенкийского языка на говоры якутского языка были изложены якутоведом П.П. Барашковым в разделе «Влияние эвенкийского языка на якутский язык» вышеупомянутой книги [Там же, с. 145–160]. В работе также отмечено, что эвенкийское влияние на язык якутов распространено не везде одинаково. В языке северо-западных якутов оно проявляется гораздо сильнее, чем в языке центральных [Там же, с. 14]; в приложениях упомянутой книги даны перечни якутских слов в эвенкийских говорах и эвенкизмы в говорах якутов центральных, северо-западных и южных районов Якутии [Там же, с. 163–206].

Интерес к изучению взаимовлияния якутского и эвенкийского языков не угас в последующие годы. Эвенкизмы в говорах якутского языка в виде раздела описания диалектной лексики включены в обобщающий труд М.С. Воронкина, М.П. Алексеева «Саха диалектология-

тын очерката (Очерк якутской диалектологии)» [Рукопись. Архив ЯФ СО РАН. 1980. Ф. 5. Оп. 12. Д. 127–6911]. Эвенкизмы в якутском языке и его говорах также рассмотрены в работах М.С. Воронкина «Диалектная система языка саха» [1999, с. 117–121], И.Н. Новгородова «Якутско-эвенкийские языковые контакты» [2009, 248 с.]. Кроме того, И.Н. Новгородов изучал якутизмы эвенкийского языка [2008, 104 с.], которые, по его мнению, были заимствованы после XVIII века [Там же, с. 65] в количестве более 600 лексических единиц [Там же, с. 178].

В первичных диалектологических описаниях и в монографических, лексикографических работах также зафиксировано изрядное количество эвенкизмов. Они наиболее богато представлены в таких тематических группах, как «Окружающая природа», «Охота и рыболовство» и «Оленеводство» [Воронкин, 1999, с. 130]. В качестве примера приведем некоторые эвенкизмы.

Абылахаан 1) (анаб., есей.) `олень-самец 2-го года`; 2) (сакк.) `оленок-самец в первую зиму`; 3) (есей.) `годовалый бычок рогатого скота` – от эвенк. или эвен. *аавлаакаан* `олень-бык в возрасте до года` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 39].

Болбукта (вил.) `морозка` – от эвенк. *болгикта* `кедровый стланик` [Там же, с. 64].

Быака эвф. (вил.) `месяц, луна` – от эвенк. *беега* `месяц` [Там же, с. 75]. Э.К. Пекарский на первых порах создания «Словаря якутского языка» стоял на пути ошибочного толкования, развивая эвенкизм *быака* от якут. *быа* `веревка` [Пек., стб. 599], так как он не имел тогда дела с тунгусо-маньчжурской лексикой.

Даһына 1) (анаб., долг.) `покрывало для вьюка из оленьей шкуры`; 2) (олен.) `оленья шкура с остриженной шерстью` – от эвенк. *дасин* `покрышка, крышка`; *дахин* `покрышка на седло` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 86].

Дьоло (долг., есей.) `горный баран` – от эвенк. *делог* `горный баран` [Там же, с. 98].

Иккээптиин (анаб., есей., олен.) `поперечный шест в чуме над очагом для подвешивания котлов и чайника` – от эвенк. *иккээптун*, эвен. *екэптун* `поперечная жердь в чуме для подвешивания котлов и чайников` [Там же, с. 104].

Кайаама (усть-май.) `охотничьи лыжи, загнутые только спереди` – от эвенк. *каяма* `лыжа-голица` [Там же, с. 111].

Күөрбээннэ (ойм.) `олень-самец` – от эвенк. *корбэнгэ* `бык, самец дикого оленя, лося` [Там же, с. 132].

Лөөрүйэ (бул.), *лөөрүө* (долг., жиг.) `бабочка` – от эвенк. *лээрее* `бабочка` [Там же, с. 151].

Лымаһаа (есей.) `носовая кость оленя` – от эвенк. *лусма* `морда, рыло` [Там же, с. 152].

Маттаҕа (вил., горн., коб., мег.-канг., татт., усть-алд., чур.) `водяная крыса` – от эвенк. *маттагаа* `крот`; `водяная крыса` [Там же, с. 158].

Монгоро (есей.) `болезнь сугавов у оленей` – от эвенк. *ломборо* `болезнь суставов у оленей` [Там же, с. 160].

Мундуукаан (есей.) `заяц` – от эвенк. *мундуу-кан* `заяц` [Там же, с. 164].

Муойкаа (вил., есей., лен., олен.) `оленинок до года` – от эвенк. *мойка* `годовалый дикий олень` [Там же, с. 165].

Наараҕан эвф. (вил., чур.) `лисица` – от эвенк. *наараган* `лиса` [Там же, с. 172].

Нимсики (олен.) `колчан для стрелы` – от эвенк. *нипчик* `колчан` [Там же, с. 174].

Нэччээн (олен.) `самец дикого оленя зимою` – от эвенк. *ниингчээн* `дикий олень зимою` [Там же, с. 176].

Олооччу 1) (сунт.) `торбаса из камысов`; 2) (верх.-вил.) `поршни из шкур с коровьих ног` – от эвенк. *олочи* `короткие унты на меховой подошве` [Там же, с. 185].

Өлгөбүн (долг.) `караван оленей` – от эвенк. *элгэвуур* `караван оленей` [Там же, с. 193].

Өмүкэ арх. (есей.) 1) `колчан для стрелы`; 2) `мешок из камысов для вещей домашнего обихода` – от эвенк. *эмүкэ* `заплечный мешок`; `мешок для шомпола` [Там же, с. 194].

Сыангаан (абый., алл., вил., верх., кол., мом., усть-ян.) `нашли` – от эвенк. *сеенгаан* `налим` [Там же, с. 219].

Таакылаан (анаб., бул., долг.) `бревно для перехода через речку, мост` – от эвенк. *таакэн* `мостки (через ручей)` [Там же, с. 231].

Хабыйахаан (абый., амг., горн., канг., коб., олекм., сунт.) `куропатка` – от эвенк. *кавекаан* `куропатка` [Там же, с. 275].

Различные видоизменения и варьирования эвенкизмов, наблюдаемые в языке якутов, т.е. в языке акцептора, при их фонетико-морфологическом и лексико-семантическом освоении, как сказано выше, подробно описаны А.В. Романовой, А.Н. Мыреевой, П.П. Барашковым [Рома-

нова и др., 1975, 211 с.] и И.Н. Новгородовым [2009, 248 с.].

4. Русские лексические заимствования

Русские лексические заимствования в якутском языке изучаются со времени выхода в свет научной грамматики языка саха выдающегося лингвиста О.Н. Бётлингга. Но исключительно детальное исследование началось с работ профессора П.А. Слепцова [Слепцов, 1964, с. 196; 1975, с. 256].

Русизмы встречаются и в диалектной лексике якутского языка. Если судить по материалам «Толкового словаря...» В.И. Даля, некоторые из них соответствуют русским диалектным словам северного наречия русского языка. К такому же мнению первым из якутоведов пришел П.А. Слепцов после детального научного изучения дореволюционных русских лексических заимствований в якутском языке [1964, с. 175]. А «Этимологический словарь русского языка» М. Фасмера показывает, что многие русизмы в якутском языке и его диалектах восходят к греческим, латинским, арабским, персидским, славянским, западно-европейским, древнетюркским, монгольским, сибирским и другим языкам, что свидетельствует о широких социально-экономических, культурно-языковых и других связях великого русского народа с другими иноязычными народами Евразийского континента [1996]. Наряду с русизмами в современный якутский язык и в его диалектную лексику через русский язык проникают интернационализмы, «выражающие понятия международного характера из области науки и техники, политики, культуры, искусства и функционирующие в разных, прежде всего неродственных (не менее чем в трех языках» [ЛЭС, 1990, с. 197].

Приводим некоторые русизмы, обнаруженные в диалектной лексике якутского языка.

Ампарыиска (олекм.) `кладовая, пристроенная к дому` – от рус. диал. *амбарушка* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 46], от тюрк. *ambar, anbar*. Слово известно также в арабском языке, где оно происходит из персидского *anbaar* = др.-инд. *sambhaara-* [Фасмер, I, 1996, с. 75].

Байаарка (канг., олекм., сунт.) `боярышник` – от рус. *боярышник*.

Бэстиэл (алл., бул., верх., кол., мом., усть-ян.) `корзина, сплетенная из тальника` – от рус. *пестерь* `лубяная корзинка, которую носят обычно на спине` [СРЯ, III, 1983, с. 114].

Бэчээл (кол.) `печаль, грусть`; *бэчээллээ* (абый., кол.) `печалиться, грустить` – от рус. *печаль* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 82].

Дьууһуна (сунт.) `тара из кожи вместимостью около десяти пудов зерна для перевозки на саях` – от рус. *дюжина* [Там же, с. 100]. Слово заимствовано из французского или итальянского, куда оно попало от латинского *duodecim* [Фасмер, I, 1996, с. 560].

Кипиит: *кипиит бар-* (сакк.) `исчезнуть, пропасть` – от рус. *капут* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 113], что заимствовано из немецкого *kaput* `разбитый надвое, пополам` [Фасмер, II, 1996, с. 188].

Осторуок (верх.-кол.) `срок` – от рус. *срок*, или рус. диал. *строк* (?) [ДСЯЯ, I, 1976, с. 190].

Сабаабына (вил.) `наобум, без надобности` – от рус. *забавно* [Там же, с. 200].

Сайыаска (абый., кол., лен.) `зимнее рыболовное заграждение` – от рус. диал. *заезок* `рыболовное заграждение поперек реки` [Там же, с. 201].

Самньараат (кол.) `недомогать`; `стесняться, слушаться` – от рус. *сам не рад* [Там же, с. 203].

Саттымыан (амг.) `охапка беспорядочно подхваченных различных предметов` – от рус. *ассортимент* [Там же, с. 204], что соответствует французскому *assortimen* [СРЯ, I, 1981, с. 49].

Суопсунас (амг., мег.-канг., олекм.) `личная собственность` – от рус. *собственность* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 215].

Сэбиэркэ (кол.) `портянки`, ` меховые носки` – от рус. *завертка* [Там же, с. 223].

Сээньник (кол.) ` меховой шарф из беличьих хвостов` – от рус. диал. *шейник* ` мужской шейный платок` [Там же, с. 225].

Һунуур (долг., есей.) `светильник, жирник` – от рус. *шнур* [Там же, с. 228].

Талбыр (вил., кол.) `стойбище` – от рус. *табор* [Там же, с. 230], что считается тюркизмом [Фасмер, IV, 1996, с. 7].

Таймын (нам., усть-алд.) – от рус. `таймень` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 233], что заимствовано из финского *taimen* `форель` [Фасмер, IV, 1996, с. 11].

Талааннаах: *талааннаах Һырыны Һылдьан кэлбиккин* `Ты сделал очень удачную поездку`

(кол.) [ДСЯЯ, I, 1976, с. 234], видимо, от рус. *талан* `счастливая доля, судьба`, вероятно, тюркизм [СРЯ, IV, 1984, с. 336; Фасмер, IV, 1996, с. 14]. Якут. *талаан* `удача`, `добыча`, `счастье` – исконно тюркское слово, унаследованное от далекого прошлого, омонимизируется с русизмом *талаан* `талант` – «выдающиеся природные способности, высокая степень одаренности» [СРЯ, IV, 1984, с. 336], последнее – от латинско-греческого *talentum* через французское *talent* `талант, одаренность` [Фасмер, IV, 1996, с. 15].

Тууйас (сакк.) `маленькая деревянная бочка` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 250] – очень похоже, что слово от рус. *туес* (обл.) `круглый берестяной короб с тугой крышкой для хранения и переноса меда, икры, ягод и т.д.` [СРЯ, IV, 1984, с. 424]. Считается, что рус. *туес* заимствовано из коми языка [Фасмер, IV, 1996, с. 115].

Тээгэс (абый.): *Сьарбалар бары толору тээгэстээхтэр* `Все сани полностью нагружены` – от рус. диал. *тягость* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 257], но в современном русском языке слово активно функционирует [СРЯ, IV, 1984, с. 436].

Урасайдаах сир (анаб., долг., есей.) `место богатое промысловым зверем` – от рус. *урожай* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 262], но рус. *урожай* относится к растительному миру.

Урустаал 1) (Пек.) `хрусталь`: *урустаал таас уостаах* `с хрустальными губами (богатырь)`; 2) (сакк.) `стакан` – от рус. *хрусталь* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 263], что считается заимствованным из греческого языка [Фасмер, IV, 1996, с. 279], по всей вероятности, через славянские и древнерусский языки.

Ускаан (амг., вил., горн., долг., олекм., токк.) `заяц` – от рус. обл. *ушкан* `заяц` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 263; СРЯ, IV, 1984, с. 545], «Возможно... от уха» [Фасмер, IV, 1996, с. 180].

Устуруус (Пек.) `круглодонный русский стружок` – от рус. *стружок* [ДСЯЯ, I, 1976, с. 264].

5. О других лексических заимствованиях

В диалектной лексике северо-восточных говоров якутского языка обнаруживаются многочисленные эвенские слова и очень редко – юкагирские и чукотские слова, что является закономерным явлением.

При внимательном наблюдении высококвалифицированные исследователи вполне могут

обнаруживать в лексике якутского языка и его территориальных диалектах древние китаизмы, тибетизмы, ирано-персидские, санскритские и другие лексические элементы, свидетельствующие о каких-то древних связях предков якутов с народами и племенами евразийского континента, если они не попали в язык предков якутов позднее через древнеуйгурские, древнемонгольские и другие идиомы. Приведем некоторые примеры:

– якут. *ас* `пища, еда, кушанье` восходит к др.-тюрк. *aš* `еда, пища`, что считается, хотя под вопросом (?), иранским [ДТС, 1969, с. 61] или среднеперсидским словом [ЭСТЯ, 1974, с. 211]; по-видимому, какое-то первоначальное имя собственное стало потом нарицательным существительным;

– якут. *ат* `конь, лошадь`; `мерин`; *ат обус* `холощенный бык, вол`; якут. *ат* `конь, лошадь` соответствует др.-тюрк. *at* `лошадь, конь` [ДТС, 1969, с. 65], что, возможно, возникло на почве тюркского языка в результате фонетического, лексико-семантического освоения ирано-персидского *ayta* `мерин` [ЭСТЯ, 1974, с. 77; 197–198];

– якут. *баатыр* ~ *боотур* `мужественный, доблестный`; `воин, прошедший специальную военную выучку` [ЯкутРС, 1972, с. 57, 75], соответствует < др.-тюрк. *batur* `герой`, `богатырь` [ДТС, 1969, с. 89], что считается словом ирано-персидского происхождения [ЭСТЯ, 1978, с. 83; Кононов, 1980, с. 67; Щербак, 2005, с. 26]; в акающих диалектах якутского языка встречаются *баатыр* `неручной, дикий, резвый` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 56], в окающих говорах – *боотур* `свирепый, жестокий, злой`;

– якут. *алтан* `медь` соответствует др.-тюрк. *altun* `золото` [ДТС, 1969, с. 40], где *al* `алый` + вторая часть *-tun* – предположительно китаизм [Дыбо, 2007, с. 67]; однако, *алтан* рассматривается как монголизм в якутском языке [Рассадин, 1980, с. 66, 87];

– якут. *бийанг* `изобилие, богатство, достаток` восходит к др.-тюрк. *bujan* `благодатный поступок, благоденствие`; `заслуга`, что считается санскритским словом [ДТС, 1969, с. 120];

– якут. *далай* `большой глубокий водоем` [ЯкутРС, 1972, с. 110], считается монголизмом в якутском языке [Kaluzynski, 1961, S. 36], соответствует др.-тюрк. *taluj* `океан, море` [ДТС,

1969, с. 529]. Предполагаемый источник заимствования др.-тюрк. *taluj* – китайский язык [Щербак, 2005, с. 33];

– якут. *дархан* а) `почтенный`: *дархан уус* `почтенный кузнец`; б) `важный, горделивый`; `спесивый, чванный` [ЯкутРС, 1972, с. 111]. К вопросу о происхождении этого слова высказано четыре мнения: 1) *тархан* и т.д. – тюркское слово; 2) *тарқан* имеет дотюркское происхождение; 3) оно прямо или через посредников восходит к китайскому источнику; 4) происхождение слова неизвестно [ЭСТЯ, 1980, с. 152–154];

– якут. *кабан* – архаизм, который сохранился в индигирских говорах северо-восточной диалектной зоны со значением `глава, предводитель, родоначальник`: *Кини Ноботу биһин ууһун кабана* `Он – глава (родоначальник) рода Ноготу` [Коркина, 1992, с. 173]; подобное же титулование сохранилось в кобяйском говоре центральной диалектной зоны со значением `состоятельный, почетный`: *хан кихи* `состоятельный человек` [ДСЯЯ, I, 1976, с. 278]. Упомянутые слова *кабан*, *хан* соответствуют др.-тюрк. *qaγan* `каган, верховный правитель, главный хан` [ДТС, 1969, с. 405], что, по М. Фасмеру, заимствовано из китайского языка [Фасмер, II, 1996, с. 155];

– якут. *кэпсээ* `рассказывать`, `рассказывать о себе` – от существительного иранского происхождения *кэп* (в тюркских языках *gap*, *gép*, *kep*) `болтовня`, `пустословие`, `хвастовство` (Гаффаров) [Севортян, 1962, с. 306];

– якут. *мал* `вещь; вещи, имущество` соответствует др.-тюрк. *mal* `имущество, достояние`; `богатство`, что считается заимствованием из арабского языка [ДТС, 1969, с. 335];

– якут. *сон* общее название мужской и женской верхней одежды, соответствует др.-тюрк. *ton* `платье, одежда` [Там же, с. 574], что считается поздне-древнекитайским заимствованием в пратюркском [Дыбо, 2007, с. 72];

– якут. *сэрии* `война`, `войско` соответствует др.-тюрк. *čerig* `войско`, восходящему к санскритскому [ДТС, 1969, с. 144], но предполагается, что данное слово является китайским заимствованием в пратюркском [Дыбо, 2007, с. 68–69];

– якут. *тойон* `господин`, `хозяин` соответствует др.-тюрк. *tojın*, *tojun* `буддийский монах`, попавшим в язык древних тюрков из китайского

[ДТС, 1969, с. 572]; название *тойон* получило довольно широкое ареальное распространение и активное употребление [Бётлингк, 1989, с. 548–549; Пек., стб. 2706–2707].

– якут. *хатын* ~ *хотун* 1) устар. `госпожа`; 2) `свекровь`; 3) `супруга, жена`; 4) *карта* `дама`: *эбиэн хотуна* `пиковая дама` [ЯкутРС, 1972, с. 504], соответствует др.-тюрк. *qatun* `госпожа, вельможная дама`, `женщина знатного происхождения`; `жена правителя, знатного человека` [ДТС, 1969, с. 436], что считается словом ирано-персидского происхождения [Кононов, 1980, с. 64; Щербак, 2005, с. 60];

– якут. *Чолбон* `Венера`; `звезда`: *Уоттаах чолбон* `яркая звезда` [ЯкутРС, 1972, с. 511], имеет монгольские и тюркские параллели, считалось словом звукоподражательного происхождения [СИГТЯ, 2001, с. 51]. Однако А.М. Щербак констатировал, что *чолбон* в тюркских языках – вхождение из персидского [Щербак, 2005, с. 44].

Таким образом, в результате длительного политико-экономического контакта и взаимовлияния языков не избежать лексических заимствований. Считается, что отделение языка древних предков якутов от основного ствола тюркских языков произошло довольно рано на рубеже нашей эры [СИГТЯ, 2002, с. 661, 733]. Некоторые архаические исконно тюркские слова в языке якутов сохранились, вероятно, от этого времени. Потом в язык якутов проникли монголизмы преимущественно средневекового периода [Kaluzynski, 1961, S. 119; Рассадин, 1980, с. 90] и эвенкизмы [Рассадин, 1980, с. 90; Романова и др. 1975, с. 158–181; 163–178; Новгородов, 2009, 248 с.], а с середины XVII века – русизмы [Слепцов, 1964, 196 с.]. Несмотря на длительное самостоятельное от других тюркских языков развитие и многовековое мощное влияние монгольских, тунгусских идиомов и великого русского языка, язык якутов сохранил свою тюркскую природу. В такой языковой ситуации возникли, как было упомянуто выше, многозначные, омонимичные, синонимичные, антонимичные слова, табу и эвфемизмы. Многие из них устаревают, уходят в пассивный словарный состав, но сохраняются в некоторых периферийных якутских говорах.

В исключительных случаях некоторые архаизмы возрождаются. В настоящее время у нас в

Республике Саха (Якутия) активно употребляется древнейшее титульное звание *дархан*, унаследованное от далекого прошлого [ДТС, с. 538, 539]: *Ил Дархан* – высшее должностное звание главы Республики Саха (Якутия). А вместо названия *Государственное Собрание* функционирует *Ил Түмэн*, что, по нашему мнению, не раскрывает законодательной деятельности нашего высшего государственного органа.

Высококвалифицированное лексико-семантическое исследование и историко-этимологические изыскания лексики якутского языка пролили бы свет на изучение истории развития якутского языка и его естественного носителя, кроме того, это помогло бы избежать досадных ошибок.

Литература

- Бётлингк О.Н. О языке якутов / пер. с нем. Рассадин В.И. – Новосибирск: Наука, 1989. – 646 с.
- Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халкаского наречия: Введение и фонетика; 2-е изд. – М.: Наука, 1989. – 449 с.
- Воронкин М.С. Саха диалектологиятын очерката (Очерк якутской диалектологии). – Якутск, 1980. – 244 с.
- Воронкин М.С. Диалектная система языка саха: Образование, взаимодействие с литературным языком и характеристика. – Новосибирск: Наука, 1999. – 197 с.
- Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М.: Олма-Пресс, 2003.
- Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: Лексические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. – М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 2007. – 223 с.
- Иванов Нь.М. Монголизмы в топонимии Якутии. – Якутск, 2001. – 204 с.
- Иванов С.А. Лексические особенности говоров якутского языка. – Новосибирск: Наука, 2017. – 392 с.
- Иванов С.А. Названия месяцев в якутском языке и их диалектные варианты // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – №2(15). – С. 71–75.
- Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. – Л.: Наука, 1980. – 256 с.
- Коркина Е.И. Северо-восточная диалектная зона якутского языка. – Новосибирск: Наука, 1992. – 270 с.
- Нелунов А.Г. Якутско-русский фразеологический словарь: в 2 т. – Новосибирск, 1998. – Т.1. – 287 с. – 2002. – Т. 2. – 420 с.

Новгородов И.Н. Якутизмы эвенкийского языка. – Якутск, 2008. – 104 с.

Новгородов И.Н. Якутско-эвенкийские языковые контакты. – Якутск, 2009. – 248 с.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: в 4 т. – СПб., 1883–1911.

Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. – М.: Наука, 1980. – 116 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н., Барашков П.П. Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков. – Л.: Наука, 1975. – 212 с.

Севортян Э.В. Аффиксы глаголообразования в азербайджанском языке (Опыт сравнительного исследования). – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1962. – 644 с.

Севортян Э.В. Аффиксы именного словообразования в азербайджанском языке (Опыт сравнительного исследования). – М.: Наука, 1966. – 438 с.

Слепцов П.А. Русские лексические заимствования в якутском языке (дореволюционный период). – Якутск, 1964. – 196 с.

Слепцов П.А. Русские лексические заимствования в якутском языке (послереволюционный период). – М.: Наука, 1975. – 256 с.

Тодаева Б.Х. Язык монголов Внутренней Монголии: Материалы и словарь. – М.: Наука, 1981. – 276 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т.; 3-е изд. – СПб., 1996.

Шамаева А.Е. Монгольские параллели диалектной лексики якутского языка: автореф. ... дис. канд. филол. наук. – Якутск, 2012. – 22 с.

Щербак А.М. Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. – СПб.: Наука, 2005. – 195 с.

Kaluzynski St. Mongolische elemente in der jakutische Sprache. – Warszawa, 1961. – 170 S.

Kaluzynski St. Jakutica. Prace jakutozawrcze. – Warszawa 1995, 1995. – 404 S.

Источники

БурРС – Бурятско-русский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1973. – 804 с.

ДАЯЯ – Диалектологический атлас якутского языка. Ч. II: Морфология и лексика / сост. С.А. Иванов. – Новосибирск: Наука, 2010. – 178 с.

ДСЯЯ I – Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П.С. Афанасьев, М.С. Воронкин, М.П. Алексеев. – М.: Наука, 1976. – 392 с.

ДСЯЯ II – Диалектологический словарь якутского языка / сост.: М.С. Воронкин, М.П. Алексеев, Ю.И. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1995. – 296 с.

ДТС – Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.

ЛЭС – Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.

Монг ОТ – Монгол орос толь. – М., 1957. – 715 с.

Пек. – Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – СПб., 1959. – 3858 стлб. + VIII с.

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

СРЯ – Словарь русского языка. – М.: Изд-во «Русский язык», 1981. – Т. I: А–Й. – 696 с.; – М., 1982. – Т. II: К–О. – 736 с.; – М., 1983. – Т. III: П–Р. – 750 с.; – М., 1984. – Т. IV: С–Я. – 792 с.

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков. – М.: 1974, 1978, 1980, 1989, 2000, 2003.

ЯкутРС – Якутско-русский словарь / под ред. П.А. Слепцова. – М., 1972. – 608 с.

Сокращения

абый. – абыйский говор

амг. – амгинский говор

арх. – архаизм

бод. – говор бодайбинских якутов Иркутской области

бул. – булунский говор

верх. – верхоянский говор

вил. – вилуйский говор

верх.-вил. – верхневилуйский говор

верх.-кол. – верхнеколымский говор

горн. – горный говор

дагур. – дагурский язык

др.-инд. – древнеиндийский язык

др.-тюрк. – древнетюркский язык

долг. – долганский диалект

есей. – есейский говор

жиг. – жиганский говор

id. – idem 'то же самое'

инд. – индигирский говор, или индигирские говоры

канг. – кангаласский говор

коб. – кобайский говор

кол. – колымский говор, или колымские говоры

лен. – ленский говор

лит. – литературное

мег.-канг. – мегино-кангаласский говор

мом. – момский говор

монг. – монгольский язык

нам. – намский говор

ойм. – оймьконский говор

олекм. – олекминский говор

олен. – оленекский говор

п.-монг. – письменно-монгольский язык

поэт. – поэтический

рус. – русский язык

сакк. – саккырыский подговор верхоянского говора
совр. – современный
ср.-кол. – среднеколымский говор
сунт. – сунтарский говор
татт. – таттинский говор
токк. – токкинский говор
усть-алд. – усть-алданский говор

уд. – говор удских якутов
усть-май. – усть-майский говор
усть-янск. – усть-янский говор
чур. – чурапчинский говор
эвен. – эвенский язык
эвенк. – эвенкийский язык
якут. – якутский язык

S.A. Ivanov

To the Archaisms of the Yakut Language and Its Territorial Dialects

The dialect lexis of the Yakut language, as well as the vocabulary of the general Yakut language, has evolved over many centuries. It consists primarily of the originally Turkic foundations and Mongolisms, as it was established long ago, of the medieval period [see Kaluzynski, 1961, 170 S.; Rassadin, 1980, p. 65-92; 105-110]. In addition, as expected, there are Evenkisms [see Romanov et al., 1975, p. 98-123, 163-178; Novgorodov, 2009. - 248 p.] And Russianisms, mainly of the pre-revolutionary period [Sleptsov, 1964. - 196 p.]. Many of them in our time have become archaisms, a lexical feature of the peripheral Yakut dialects, while maintaining their former semantic meaning and phonetic design. In addition, highly competent comparatists researchers find and can easily find in the lexis of the Yakut language and its local dialects the most ancient foreign language lexical occurrences indicating some old connections of the ancient Yakut ancestors with other ancient foreign languages of the Eurasian continent.

As a result of centuries of contacting with other languages, phonetic modifications, semantic shifts have appeared, many-valued words and words have appeared that enter into homonymous, synonymous and antonymic relations. In dialect lexis, taboo words and their euphemistic synonyms, phraseological units are also found.

Keywords: dialect lexis, lexical borrowings, Turkic languages, native Turkic bases, Mongolisms, Evenkisms, Russianisms, Yakut language.

E.P. Николаев

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.11

УДК 811.512.157'37

Семантика названий якутских детских игр (на материале диалектологических словарей)

Национальные игры являются одним из активных репрезентантов этнической культуры любого народа. В данной статье автор рассматривает семантику и мотивации диалектных названий якутских национальных игр в лингвокультурологическом контексте. Источником послужили труды этнографов, диалектологические и толковые словари якутского языка. Актуальность исследования обусловлена обеспечением устойчивости и сохранности диалектной и общей лексики якутского языка в современных условиях. Выбор диалектного фонда обосновывается характерной особенностью диалектизмов – их самобытностью. Такое своеобразие можно относить к разряду достоверности и репрезентативности. В работе были использованы методы, необходимые для данных исследований: метод выборки материала, дескрипционный с применением интерпретации и классификации, дефиниционный. В результате исследования автор сделал вывод, что номинации игр тесно связаны с

© Николаев Е.Р., 2019

традиционными занятиями (охота, рыболовство, скотоводство), религиозными воззрениями, военным делом якутов. Большинство названий игр имеют конкретный характер, обозначают результат действия. Выявлены следующие категории игр: подвижные, игры-гадания, состязательные, игры-инициации, игры-забавы. Отмечается, что игры делятся на детские, взрослые, смешанные, гендерные (только однополые участники). Исследование диалектизмов является перспективным в плане представления системы языковой картины мира саха.

Ключевые слова: якутский язык, диалектология, диалектизм, национальные игры, номинация, семантика.

Детские игры как репрезентанты физической активности, силы, ловкости, интеллекта народа являются важным этапом в становлении ребенка как личности, идентифицирующим фактором национальности. Данная тема является сложной в том, что традиционные игры отошли на второй план в повседневной жизни. Для воссоздания исконных, национальных детских игр, для выявления мотивации их номинаций в лингвокультурологическом контексте мы выбрали диалектологические источники, так как наиболее самобытные фрагменты национальной картины мира проявляются именно в диалектном пласте языка. Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи: проведение сплошной выборки названий детских игр из диалектологических источников, определение лингвокультурологического круга для выявления семантических, структурных особенностей; определение вывода по результатам исследования.

Категория «игра» как объект якутской этнографии и фольклора изучена достаточно подробно. Соотношение игр и ритуалов в связи с фольклорными представлениями было рассмотрено в статье «Игры и игровая культура» Е.Н. Романовой. Автор выделяет якутские игры в следующие категории: словесные состязания, детские игры с пальцами, игры-состязания, молодежные игры с брачной символикой, игровые гадания, игры инициационного типа [Романова, 2012, с. 419–429].

В.И. Дьяченко [1988], отмечая важную роль игры в воспитании детей, выделил игры мальчиков (*кылыйсыы, куобах, ыстангалыы, мас тардыһыы, сэрии тардыһыы, хайах хостоһор оонньуу, сүкэ оонньуу* и т.д.) и девочек (*тарбах кистэһии, ообуй обус, хабылык, чохчороннуур* и т.д.). В ходе игр дети усваивали представления о хозяйственной стороне жизни взрослых.

В.Л. Серошевский отмечает: «Сложных, организованных детских игр у якутов мало. (...) Я

видел только одну, действительно красивую оригинальную якутскую детскую игру: игру в “соколов и уток”. Зато в играх я нашел много отголосков старины» [Серошевский, 1993, с. 514].

Заметки И.А. Худякова не потеряли актуальности и сегодня: «... они обнаруживают нам ясно народные стремления, его мечты, заглушаемые ежедневными житейскими заботами» [Худяков, 1969, с. 149]. Можно предположить, что Худяков рассмотрел наиболее известные и распространенные в то время и дошедшие до нас типичные якутские игры: *кус-хаас буолар* ‘утки и гуси’, *сэрии былльаһар* ‘война’, *мээчик сэриилэхэр*, букв. ‘воевать с мячом’, *бөрө атыыр буолар* ‘волк и жеребец’, *кулун куллуруһар* ‘жеребята’, *хайах хостоһор* ‘масло разворачивать’, *харах симэр* ‘жмурки’, *бэлэхх кистэхэллэр* ‘перстень хоронят’, *хаастыы хаамар* ‘ходить по-гусиному’ и т.д. [Там же, с. 149–157].

В 1926–1927 гг. на территории Якутии работали два этнографических подотряда: Якутский (руководитель И.П. Сойкконен) и Тунгусский (руководитель В.Н. Васильев). И.П. Сойкконен изучал домашний и семейный быт якутов заречных улусов Якутского округа. Как отмечают исследователи, он описал около 70 якутских игр [Ермолаева, 2009, с. 55], исследование которых могло бы в полной мере помочь составить представление о том, во что и как играли якутские дети в дореволюционное время.

Лексема *оонньуу* ‘игра, забава (детская); детская игра’ [БТСЯЯ, 2010, с. 315] является концептуально объединяющей все названия детских игр, забав в одну лексико-семантическую группу. Интересно, что этимология *оонньуу* сохранилась в неизменном виде с древнетюркских времен: ојун: 1. Игра, состязание; 2. Игра, танцы; 3. Музыкальная игра; 4. Забава, увеселение [ДТС, 1969, с. 366].

Из диалектологических словарей мы выявили некоторые названия якутских игр, которые

существовали не только до революции, но и прошли этап возрождения в постсоветское время.

Биһилэх кутуһуута, сунт. [ДСЯЯ, 1995, с. 50]; *биһилэх кутуһуу (кистээһин)* ‘якутская национальная игра “Колечко” – ведущий, у которого находится кольцо, ходит по ряду и делает вид, что опускает его в чьи-либо ладони. Немного отойдя от играющих, вызывает: “Колечко, выходи!” Тот, у кого оказалось колечко, стараясь вырваться из своей пары, устремляется к ведущему, а его напарник должен его схватить. Если его не поймают, он становится обладателем кольца и ведущим. А первый ведущий садится на его место’ [БТСЯЯ, 2005, с. 336]. Игра относится к категории игр-гаданий.

Бөрөлөөх атыыр, горн., инд., кол. [ДСЯЯ, 1995, с. 52]. Букв. ‘волк и жеребец’. У И.А. Худякова приводится полное описание игры *бөрө атыыр буолар* ‘волк и жеребец’. Суть игры состоит в том, что жеребец должен не подпускать волка к кобылам. Также игра имеет свои варианты у каждого рода, например, у эгинцев и дулгалахцев [Худяков, 1969, с. 151].

Бөчүгүрэтээһин, бод. ‘название игры, заключающейся в том, что первый игрок садится на скамейку, закрыв уши ладонями, а второй игрок пытается сбить его со скамейки ударами по уху’ [ДСЯЯ, 1995, с. 53]. Игра связана с традиционным занятием якутов – охотой. Видимо, движения играющих повторяют движения *бөчүгүрэтэс, бочугураас* ‘рябчик’.

Быһахха түһүү, нюрб. ‘название игры, заключающейся в том, что один из игроков вертикально держит на полу нож длиной в большую пядь, а второй должен встать на мостик, чтобы спина его не коснулась ножа’ [Там же, с. 59]. Вероятно, игра восходит к древним ритуалам инициации, но в наши дни она имеет узколокальный характер.

Кулаачык охсуһуу, вил. ‘игра в битье по ушам через подушку’ [ДСЯЯ, 1995, с. 90]. *Кулаачык* ‘кувыркаться; метаться на месте’ [БТСЯЯ, 2007, с. 44]. Судя по всему, игра носит иницирующий характер, её иногда используют в замкнутых коллективах (например, в детских домах). Без сомнения, игра появилась в советское время.

Кыырнах, ‘настольная игра в палочки: над столом в кулаке сжимают 10–20 штук тонких палочек и скидывают их на стол, затем крючко-

ватой палочкой из кучки берут по одной палочке, не шевеля остальные; кто больше наберет палочек, тот побеждает’ [ДСЯЯ, 1995, с. 107]. **Кыырнах** ‘отдельная частица, крупинка, крупинка чего-либо мелкого, сыпучего’ [ТСЯЯ, 2005, с. 430]. Одна из несохранившихся настольных игр из цикла *хабылык, хаамыска*. Скорее всего, игра предназначена для детей младшего возраста, чтобы развить ловкость пальцев, внимательность, выдержанность.

Онобостоох саанан ытыгалаһы, устар., вил. ‘старинная якутская игра, состоявшая в перестрелке из лука’ [ДСЯЯ, 1995, с. 144]. *Онобос* ‘в старину: стрела, применяемая в основном на охоте’ [БТСЯЯ, 2007, с. 293]. Игру можно отнести к специфическим играм военного характера [Васильев, 1995, с. 132].

Ообуй онобос, сунт., **хайах хостоһуута** ‘игра – один из играющих обхватывает руками и ногами столб, остальные, обхватывая так же друг друга, образуют цепь, и ведущий старается оторвать каждого по одному, начиная с конца цепи’ [ДСЯЯ, 1976, с. 188]. Молочный продукт *хайах* ‘якутское сливочное масло’ относится к системе традиционной пищи якутов, т. е. игра отображает традиционное занятие якутов – скотоводство. Но тут необходимо упомянуть одну диалектную дефиницию: *хайах*, арх., нюрб., ойм. ‘мелкая рыба, заквашенная в ямах, сыма’ [ДСЯЯ, 1995, с. 213]. Данная семантика расширяет смысловую нагрузку, представляет, как могло проходить развитие игры в связи с освоением новых территорий и нового вида занятий – рыболовства – и связано ли это непосредственно с названием данной игры.

Орон былдьаһы, зпвг. [Там же, с. 145]. *Орон* ‘общее название спальных мест: кровать, нары, топчан и т. д.’ [БТСЯЯ, 2010, с. 330]. Классическая детская игра, в которую можно играть в якутской юрте (балаган).

От атаһ тэптэри, арх., зпвг. ‘одна из старинных якутских игр’ [ДСЯЯ, 1995, с. 147]. **От атаһ (сото)** ‘название якутской игры-гадания с помощью сделанной из травы фигурки человека; *Оннообор от атаһ (сото) иччилээх*, посл.’ [БТСЯЯ, 2010, с. 361]. «*Оннообор от сото ул иччилээх / Даже парень-травяная нога имеет духа-хозяина*. Дети делают фигуру человека из соломинок или стеблей травы и привешивают к стене. Это и есть от *сото ул* – парень-травя-

ная нога. А затем чистое перышко трут о свои волосы или одежду и подносят его к парню-травяной ноге со словами: “Парень-травяная нога, пни (или ударь, или поставь бедро)!” Тогда парень-травяная нога действительно производит соответствующее движение» [Сборник..., 1965, с. 221]. «Травяная ножка для якутов служила “доказательством” существования духов» [Попов, 1949, с. 321]. Игра относится к играм-гаданиям.

Ох, устар., олекм. ‘игра в стрельбу, распространенная в прошлом’ [ДСЯЯ, 1995, с. 148]. Без сомнения, относится к играм военного характера.

Өрөлөөнкү, устар., олекм. ‘старинная азартная игра, состоящая в угадывании, какой стороной упадет подброшенная вверх монета’ [Там же, с. 150]. Название происходит от *өрө* ‘верх, наверх’ [БТСЯЯ, 2010, с. 452]. Недавнее возникновение игры связывается с хождением монеты в Якутии как обменной валюты.

Өһүөттэн хааны сүүрдүү, устар., вил. [ДСЯЯ, 1995, с. 150]. *Өһүө* ‘потолочная балка, матица’ [БТСЯЯ, 2010, с. 483]. Вероятно, игра связана с каким-то ритуалом или обрядом.

Өһүө тэп ‘старинная якутская игра-забава, достать носком ноги до висящего под потолком мелкого предмета’ [Там же, с. 483].

Сыанааннаһы, инд., кол. ‘игра, при которой соперники лежат “валетом” на спине, и один из них должен перевернуть ногами другого на живот’ [ДСЯЯ, 1995, с. 169]. *Сыанан* ‘налим’. Ср. *тордуоктаһы*, вил. ‘борьба на ногах (?) (атабынан күүс холоһуу (?))’ [ДСЯЯ, 1976, с. 190]. *Сыанаан*, абый., алл., н.-кол., вил., верх., мом., ср.-кол., сакк., у.-янск., в.-кол. ‘налим’ [Там же, с. 219]. Игра была возрождена в 90-х годах XX века и был выбран литературный вариант *сыалыһардаһы*: *сыалыһар* ‘налим’.

Һыыл, есей. ‘кататься с горки на лыжах или салазках’ [Там же, с. 230]. В названии игры мы видим изменение семантики лит. *сыыл* ‘ползать или передвигаться на четвереньках’ [БТСЯЯ, 2012, с. 516]. В современной реалии данная игра-забава представлена лексемой *сырылаа* ‘скатиться с горы на большой скорости’ [Там же, с. 468].

Һэттэ тыллаах оонньуу, устар., сунт. ‘игра, состоящая в том, что семь человек, соблюдая известный ритуал, якобы обретают возмож-

ность указательными пальцами поднять человека вверх’ [ДСЯЯ, 1995, с. 178]. Вероятно, игра представляет фрагмент какого-либо магического обряда.

Тарбахтас ‘перетягивание согнутыми пальцами (тарбах тардыс)’ [ДСЯЯ, 1995, с. 184]. Игра была возрождена и часто используется на уроках физической культуры в школах.

Тойон аты миинии, кол. ‘название игры, по правилам которой человек должен садиться верхом на туго натянутую веревку, стараясь усидеть на этом увертливом “коне” и перечислять все части коня, ударяя палочкой по веревке (*халбас хараны миинии*)’ [Там же, с. 188]. Также игру называют *халбас хара атын миинии* ‘между двумя столбами натягивается веревка, на которую игрок садится, скрестив ноги. Балансируя, он старается усидеть на ней как можно дольше, при этом называет все части коня, ударяя по веревке палкой. Побеждает тот, кто больше всех усидит’ [БТСЯЯ, 2016, с. 229]. Значение названия игры заключается в одном слове: *халбархай*, *халбас* ‘неустойчивый, шаткий; ненадежный, скользкий, уклончивый’ [Там же, с. 226]. Интересен факт, что название *тойон аты миинии* сохранилось в северо-восточной диалектной зоне. Скорее всего, это его первичная номинация, в которой присутствует традиционная титулатура якутов *тойон*. Таким образом, игра отчасти представляет древнюю структуру (титулатуру) якутского общества.

Ыт буута буолуу, устар., сунт. ‘игра вдвоем – партнеры прыгают на одной ноге по кругу, сцепившись другими ногами’ [ДСЯЯ, 1976, с. 316]. Собака является частью этнокультуры саха, присутствует во многих пластах лексики (фразеологизмы, загадки, пословицы и т.д.). Название игры, возможно, восходит как к древнетюркскому пласту якутских мифов, так и к поздним, «возникшим на различных этапах истории этноса саха и его предков» [Алексеев, 2008, с. 469]. Без сомнения, собака была «древним тотемом лесных охотников и рыбаков» [История Якутии..., 1949, с. 360].

Этэрбэс хаамтары, устар., зпвг. ‘разновидность якутской народной игры’ [ДСЯЯ, 1995, с. 253]. Данная игра является одним из способов гадания во время *танха*. В до-революционное время существовала система предсказания будущего, оно даже отразилось

в первых произведениях художественной литературы [Софронов, 1965]. У А.Е. Кулаковского отмечен более классический вариант: «От средней нары в юрте, расположенной вдоль стены против входа, передвигают до дверей торбас. Передвигают так: принимая за центры носок и пятку попеременно, радиусом, равным длине подошвы, описывают полуокружности, располагая центры по прямой линии до порога. Если торбас к порогу подойдет носком, то это предвещает скорую смерть обладателя его, а если подойдет пяткой, то остаться ему здоровым и невредимым» [Кулаковский, 1979, с. 83]. Так как *танха* является неотъемлемой частью религии айыы [Танха, 2001], эту игру-гадание относим к проявлению исконной религии якутов.

Названия некоторых игр отображают следующее:

– традиционные занятия якутов: охоту, рыболовство – *ыт буута буолуу, бөчүгүрүстээһин, сыангааннаһы*; скотоводство (коневодство) – *бөрөлөөх атыыр, тойон аты миини, хайах хостоһуу*;

– особенности религиозных воззрений: *һэттэ тыллаах оонньуу, от атах тэптэри*;

– развитое военное дело (проверка выносливости, ловкости и т.п.): *ох, онобостоох саанан ытыалаһы, тарбахтас, тойон аты миини*;

Номинации игр имеют однозначный характер, указывающий на конкретные действия в игре. Например, аффикс *-с* совместно-взаимного залога обозначает в *тарбахтас* ‘взяться за пальцы’ взаимность действия, т.е. присутствие в игре двух человек. Аффикс *-ыы*, образующий имя существительное, указывает на результат действия: *миини, хаамтары, сүүрдүү, сыангааннаһы, түһүү, охсуһуу, буолуу* и т.д. Также можно отметить непроизводную глагольную основу *һыыл* ‘ползти (скатываться)’, обозначающую движение. Присутствуют названия (*кыырпах*), которые указывают на конкретный предмет, с которым необходимо играть.

Якутские игры можно выделить в следующие категории: подвижные (*бөрөлөөх атыыр*); игры-гадания (*от атах тэптэри*); состязательные (*ыт буута буолуу*); игры-инициации (*онобос саанан ытыалаһы*); игры-забавы (*өрөлөөнкү, һыыл*). Также обзор показал, что якутские игры можно классифицировать на детские, взрослые,

смешанные, игры для малышей (*кыырпах*), гендерные (например, игры-гадания, в которых участвуют только девушки, женщины). Полагаем, что система якутских национальных игр имеет сильную разветвленность, о чем свидетельствуют двойные названия игр, неизученность других источников и отсутствие в пометах многих говоров якутского языка (например, чурапчинского, таттинского, хангаласского и др.).

Якутские национальные игры являются регуляторами, процессом освоения социальных, культурных ценностей, стереотипов поведения, присущих народу саха.

Литература

Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири / Институт филологии СО РАН. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с. (СО РАН. Избранные труды).

БТСЯЯ 2007: Большой толковый словарь якутского языка: в 13 т. (Буква К) / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2007. – Т. IV. – 672 с.

БТСЯЯ 2010: Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. (Буквы Нь, О, Ө, П) / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2010. – Т. VII. – 519 с.

БТСЯЯ 2012: Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. (Буква С – сөллөй – сээн, буква Ъ) / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2012. – Т. IX. – 630 с.

БТСЯЯ 2016: Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. (Буква Х) / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2016. – Т. XIII. – 639 с.

Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов / под ред. Д.Г. Савинова. – Якутск: Бичик, 1995. – 224 с.

ДСЯЯ 1976: Диалектологический словарь якутского языка / сост.: П.С. Афанасьев, М.С. Воронкин, М.П. Алексеев. – М.: Наука, 1976. – 392 с.

ДСЯЯ 1995: Диалектологический словарь якутского языка: Дополнительный том / сост.: М.С. Воронкин, М.П. Алексеев, Ю.И. Васильев. – Новосибирск: Наука, 1995. – 296 с.

ДТС 1969: Древнетюркский словарь / ред. В.М. Наделяев и др.; АН СССР, Ин-т языкознания. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.

Дьяченко В.И. Традиционное воспитание детей у народов Сибири // Сборник статей / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; отв. ред.: И.С. Кон, Ч.М. Таксами. – Л.: Наука, 1988. – С. 186–205.

Ермолаева Ю.Н. Этнографические исследования Якутской экспедиции АН СССР 1925–1930 гг. // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – 4–2 (64). – С. 54–57 (Серия «История»).

Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству // История Якутии / д-р ист. наук А.П. Окладников; под ред. С.В. Бахрушина. – Якутск: Якутгосиздат, 1949 (Якут. гос. тип.). – Т. 1. – 440 с.

Кулаковский А.Е. Научные труды / ред. комиссия: Е.И. Коркина и др. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 483 с.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // СМАЭ. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. XL. – С. 255–323.

Романова Е.Н. Игры и игровая культура / Якуты. Саха / отв. ред.: Н.А. Алексеев и др. – М.: Наука, 2012. – С. 419–429.

Сборник якутских пословиц и поговорок = Саха өһүн хоһооннорун хомуура / сост. Н.В. Емельянов; (отв. ред. Г.С. Сыромятников). – Якутск: Якутское книжное издательство, 1965. – 246 с.

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

Софронов А.И. Талыллыбыт айымньылар: 2 тома / хомуйан онордулар: Г.К. Боескоров, Г.Р. Кардашевская; коммент. онордо Г.Р. Кардашевская. – Якутская: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вога, 1965. – Т. 2: Кэпсээннэр. Очерк. Хоһооннор. Поэмалар. – 450 с.

Танха: (айыы итэбэллин үгэһин ситимэ) / хомуйан онордулар: А.Н. Павлов-Дабыл, Л.А. Афанасьев-Тэрис. – Дьокуускай: Бичик, 2001. – 63 с.

ТСЯЯ 2005: Толковый словарь якутского языка / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – 912 с. (Буква Б).

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 441 с.

Сокращения

абый. – абыйский говор
алл. – аллаиховский говор
арх. – архаизм
бод. – бодойбинский говор
букв. – буквально
верх. – верхоянский говор
в.-кол. – верхнеколымский говор
вил. – вилюйский говор
горн. – горный говор
есей. – есейский говор
зпвг. – заречный подговор вилюйского говора
инд. – индигирский говор
кол. – колымский говор
лит. – литературный
мом. – момский говор
н.-кол. – нижнеколымский говор
нюрб. – нюрбинский говор
ойм. – оймьяконский говор
олекм. – олекминский говор
сакк. – саккырырский говор
ср. – сравните
ср.-кол. – среднеколымский говор
сунт. – сунтарский говор
устар. – устаревшее
у.-янск. – усть-янский говор

E.R. Nikolaev

Semantics of Names of Yakut Children's Games (Dialectological Materials)

National Games are one of the active representatives of the ethnic culture of any nation. In this article, the author examines the semantics and motivations of the dialect names of the Yakut national games in the linguistic and cultural context. The source was the works of ethnographers, dialectological and explanatory dictionaries of the Yakut language. The relevance of the study is due to the stability and preservation of dialect and general vocabulary of the Yakut language in modern conditions. The choice of the dialect fund is based on the characteristic feature of the dialectisms – their originality. Such originality can be attributed to the category of reliability and representativeness. In work the methods necessary for the given researches have been used: a material selection method; descriptive with the use of interpretation and classification; definitional. As a result of the study, the author concluded that game nominations are closely related to traditional occupations (hunting, fishing, cattle breeding), religious beliefs, and military affairs of the Yakuts. Most of the game titles are specific, indicating the result of the action. The following categories of games have been identified: moving games, fortune telling games, competitive games, initiation games, fun games. It is observed that the games are divided into children, adults, mixed, gender (same-sex participants only). The study of dialectisms is promising in terms of representing the system of the linguistic picture of the world of Sakha.

Keywords: Yakut language, dialectology, dialectism, national games, nomination, semantics.

М.И. Магомедов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.12

УДК 81'242(470.67)

Дагестанские бесписьменные языки в эпоху глобализации

В статье приводится анализ проблемы сохранения и развития бесписьменных языков коренных малочисленных народов Дагестана. Многоязычие – исторически сложившаяся объективная реальность Дагестана. Языки малочисленных народов Дагестана сохранили традиционный общинный уклад жизни и продолжают оставаться бесписьменными. В Дагестане 18 бесписьменных языков.

На бесписьменных языках нет письменных памятников, нет печатного слова и литературных традиций, системы школьного обучения на родном языке и родному языку. Их язык функционирует лишь на бытовом уровне.

К сожалению, с каждым годом сужаются функции дагестанских литературных языков, а о бесписьменных языках, у которых нет письменных памятников, в результате чего теряются история и культура его носителя, и говорить не приходится. Такая тенденция в недалеком будущем может привести к значительному изменению культурной картины дагестанцев.

Большую роль играют литературные языки Дагестана в культурном развитии малочисленных народностей – носителей бесписьменных языков. Многоязычие в Дагестане издавна обусловило то, что некоторые из них, наиболее крупные, приобрели широкое распространение среди представителей малых народностей и стали средством общения между ними. Каждый бесписьменный народ пользуется в качестве письменно-литературного тем языком, который является для них близким. Так, все носители андо-цезских языков и арчинцы пользуются аварским литературным языком. Им они пользовались и раньше в качестве регионального языка межнационального общения.

Письменность, созданная на аварском языке, сразу нашла среди андо-цезов и арчинцев широкое распространение. В настоящее время все взрослое население андо-цезов и арчинцев фактически является двуязычным – они владеют как аварским, так и своим родным языком. На родных языках они говорят дома, в семье, на улице, а при встрече с жителями другого села и на общем собрании переходят на аварский язык. На аварском они пишут письма, читают книги и газеты, поют песни. Для андо-цезских народностей и арчинцев аварский язык стал могучим средством приобщения к культуре.

Ключевые слова: родной язык, письменность, бесписьменные языки, малочисленные народы, культурное наследие, национальное достояние.

Язык не просто отражает мир человека и его культуру. Важнейшая функция языка заключается в том, что он хранит культуру и передает ее из поколения в поколение. Именно поэтому язык играет столь значительную роль в формировании личности, национального характера, этнической общности, народа, нации. Родной язык нужно знать и любить, а иначе нельзя называть себя патриотом.

Известно, что сегодня под угрозой исчезновения находятся около пятидесяти языков, носителями которых являются малочисленные народы России, проживающие на Кавказе и Даль-

нем Востоке, в Сибири и на Севере европейской части нашей страны. Из шести уровней шкалы жизнеспособности языков, разработанных ЮНЕСКО («находится в безопасности», «положение вызывает опасение», «язык находится под угрозой исчезновения», «язык находится в серьезной опасности», «язык находится в критическом состоянии», «язык исчез»), языки народов Северного Кавказа, в том числе и дагестанские, соответствуют уровню языков, находящихся под угрозой исчезновения.

Язык любого народа является инструментом сохранения и передачи следующим поколениям

его духовного наследия. Устойчивая и грамотно построенная языковая политика может способствовать сохранению основы национальной культуры – языка, а также стабилизации межнационального согласия в полиэтническом регионе.

Полиэтнический Дагестан характеризуется функционированием 14 литературных (аварский, агульский, азербайджанский, даргинский, кумыкский, лакский, лезгинский, ногайский, русский, рутульский, табасаранский, татский, цахурский, чеченский) и 18 бесписьменных языков (андийский, арчинский, ахвахский, багвалинский, бежтинский, ботлихский, будухский, гинухский, годоберинский, гунзибский, каратинский, крызский, тиндинский, удинский, хваршинский, хиналугский, цезский, чамалинский) [Языки Дагестана, 2000, с. 19].

Все языки Дагестана, в том числе представленные за пределами республики, являются объектом научного изучения. Особым вниманием дагестанских гуманитариев пользуются бесписьменные языки. Издано множество монографических исследований, заложены научные основы совершенствования условий и расширения сфер функционирования бесписьменных языков, вплоть до создания для некоторых из этих языков письменности и принятия практических шагов по их конституционной защите, по их вовлечению в интеллектуально-духовный мир общества.

Усилиями дагестанских, грузинских и московских ученых сформирована общепризнанная лингвистическая школа по изучению бесписьменных языков.

Еще в начале XX века интерес к кавказским языкам проявляли и зарубежные ученые. Целый этап в развитии кавказоведения составила большая серия работ А. Шифнера, П.К. Услара и А. Дирра. Последний занимался и дагестанскими бесписьменными языками (удинским, агульским, рутульским, цахурским, арчинским и другими андо-цезскими).

Молодой голландский ученый Хельмаванден Берг неоднократно приезжала в Дагестан для исследования бесписьменного гунзибского языка, издала монографию (Грамматика гунзибского языка. Тексты и словарь. Лейден, 1995), по которой успешно защитила докторскую диссертацию. Исследованием цезского языка занимались профессора Южно-Калифорнийского уни-

верситета (США) Бернард Комри, Мария Полинская, а также носитель цезского языка д.ф.н. Рамазан Раджабов. Ими создана монография «Цезский язык». В институте эволюционной антропологии им. Макса Планка исследованием грамматики бежтинского языка занимались профессор Бернард Комри (Германия), М.Ш. Халилов и З.М. Халилова (Россия).

Предметом особой гордости Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН являются двуязычные национально-русские словари бесписьменных языков. Они составлены впервые в истории, и эти языки де-факто являются уже письменными.

Начиная с 80-х годов прошлого столетия одной из актуальных и неотложных задач изучения бесписьменных языков становится проблема собирания и систематизации богатейшего словарного запаса исконной лексики бесписьменных языков и консервации его в виде национально-русских словарей академического типа. На сегодняшний день уже издано 6 словарей по андийским языкам (чамалинско-русский, тиндинско-русский, багвалинско-русский, каратинско-русский, ахвахско-русский, годоберинско-русский), 4 словаря по цезским языкам (гинухско-русский, гунзибско-русский, бежтинско-русский, цезско-русский), 2 словаря по лезгинским (будухско-русский, хиналугско-русский). Примечательно, что издание всех бесписьменных национально-русских словарей осуществлено при финансовой поддержке Голландии и Института эволюционной антропологии им. М. Планка (Германия).

На стадии завершения находятся словари по ботлихскому, андийскому, хваршинскому, арчинскому языкам. Три из языков лезгинской группы (агульский, рутульский и цахурский) в 90-е годы XX века стали письменными. Участие двух языков этой же группы (крызский и удинский), находящихся в сопредельном регионе – Республике Азербайджан – неизвестна.

Основополагающим принципом функционирования модели поликультурного образования является применение родного (первого) языка в роли языка обучения и изучения. С другой стороны, русский язык, охватывая российское образовательное пространство, общественно-политическую, хозяйственную и духовную жизнь

федеративного государства, выступает перво-степенно важным в роли одного из языков науки, обучения и изучения.

История языковой жизни Дагестана знает несколько языков местнического общения социальной или локальной ограниченности: на арабском языке раньше переписывались и общались разнонациональные представители мусульманского духовенства. В хозяйственно-деловой, торгово-меновых сферах использовались азербайджанский и кумыкский языки. Межэтническая коммуникация носителей бесписьменных языков аваро-андо-цезской языковой группы осуществляется на аварском языке. На нем ведется обучение в начальных классах в школах данной категории населения [Магомедов, 2015, с. 113].

Когда развитие хозяйственно-экономических и культурно-образовательных сфер жизни начало обслуживаться русским языком, арабский, азербайджанский и кумыкский языки постепенно утратили свою функцию межэтнического общения или существенно сузили ее. Начало приобщения дагестанцев к русскому языку относится ко второй половине XIX века, когда вслед за присоединением Дагестана к России складывались разносторонние взаимоотношения между русскими и горцами и обозначилась культурная ориентация дагестанских народов на Россию. Приобщение к русскому языку приобрело характер социальной, экономической и культурной значимости, когда в 30-е годы в Дагестане открылись высшие учебные заведения, техникумы, курсы специалистов сельского хозяйства, механизаторов и т. д. Однако национально-русское двуязычие в Дагестане как массовое явление стало реальным с середины прошлого столетия.

В советском языкознании едва ли не аксиомой считалось закономерное и неизбежное исчезновение диалектов и бесписьменных языков малочисленных народов. Но по-прежнему функционируют не только они, но даже одноаульские языки. Одной из причин живучести диалектов, говоров и бесписьменных языков мы считаем их статус в качестве компонентов национально-русского двуязычия. В условиях функционирования последнего они обогащаются и развиваются. Их сохранению косвенным образом способствует то, что дагестанцы-ми-

гранты в полиэтнической среде, на новой своей родине консервируют диалект, говор своего аула. Это стало нормой социального бытия дагестанцев и в сельской местности, и в полиэтнических населенных пунктах не столько по причине привязанности к своей этнической специфике, сколько из-за отсутствия норм устного употребления дагестанских языков: дагестанец не стесняется своего диалектного выговора, и в речевой ситуации это не коробит представителей литературного диалекта.

Это, конечно, не исключает случаев, когда носители тех диалектов, говоров, которые по звуковому и грамматическому строю резко расходятся не только с литературным национальным языком, но и с большинством диалектов данного языка, предпочитают общаться с лицами своей национальности на русском языке.

Из последнего обстоятельства мы можем сделать вывод о том, что среди ряда причин перехода дагестанцев на русскоязычное внутриэтническое общение скромное, но вполне реальное место занимает невозможность преодолеть диалектный барьер.

Этической нормой общения с родителями, взрослым поколением аульчан, которую соблюдают даже адепты литературной ортологии, считается диалог на родном диалекте.

Являясь доминирующим компонентом национально-русского двуязычия, русский язык в полиэтническом Дагестане выполняет наиболее важные общественные функции, непосильные для дагестанских языков.

Наиболее значимой в жизни человека социальной функцией русского языка мы считаем преподавание основ наук в старших классах средней школы. От качества преподавания и полученных знаний по русскому языку, литературе и всем другим предметам зависит поступление дагестанца в высшее учебное заведение и учеба в нем. Основная цель преподавания русского языка в школе сводится к формированию и развитию национально-русского двуязычия, гармоническому развитию всех видов русской речевой деятельности.

Для сохранения, развития и совершенствования языков Дагестана, расширения сфер их функционирования, роста их роли в общественной жизни большое значение имеет системный подход к языковой ситуации в регионе. Причи-

ны сложившейся языковой ситуации в результате языковых процессов, происходящих в языковой общности, выявляются на основе научных исследований ученых. Важным источником при разработке проблем и осуществлении практических мер, составляющих языковую политику государства, являются социолингвистические данные. Языковая политика – это уникальный языковой фактор, который способен воздействовать на все стороны развития языков: на общественные функции языка в региональной языковой ситуации, классификацию его функциональных разделов, таких как стили, жаргоны, диалекты и т. д., а также на внутреннюю структуру его различных уровней, равно как и на графику и письменность [Магомедов, 2017, с. 109].

Именно фактор обязательности обучения языкам служит гарантией достаточного уровня и качества образования, что обеспечивает не только более ответственное отношение учащихся к предмету «родной язык», но и государственную поддержку преподавания в школах данной дисциплины, включая соответствующее финансирование.

Жизнеспособность языков малочисленных народов Дагестана зависит не только от законо-

дательных документов, их реализации в рамках законов, но и от других обстоятельств. Начавшийся со второй половины XX века процесс переселения горцев на равнину имел негативные последствия для всех дагестанских языков и культуры.

В процессе выработки практических решений и принятия системы мер, представляющих собой основу языковой политики, важным источником является социолингвистическая информация. Языковая политика оказывает значительное влияние на языковую, этническую, экономическую и общественную обстановку в регионе.

Литература

Магомедов Д.М. Дагестанская лингвистическая школа по изучению бесписьменных языков // материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке», посвящ. 165-летию Ч.Э. Ахриева. – Назрань, 2015.

Магомедов Д.М. Проблемы функционирования дагестанских бесписьменных языков // Актуальные проблемы изучения кавказских языков: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Махачкала, 2017.

Языки Дагестана. – Махачкала, 2000.

М.И. Magomedov

The Dagestan Languages without a Written Form in the Globalization Era

The article analyzes the problem of the preservation and development of the having no written languages of the indigenous peoples of Dagestan. Multilingualism is the historically formed objective reality of Dagestan. The languages of the indigenous people of Dagestan have preserved the traditional communal way of life and continue to remain unwritten. There are 18 languages without a written form in Dagestan.

In the having no written languages there are no written monuments, no printed word and literary traditions, no school system in the native language and the native language. Their language functions only at the household level.

Unfortunately, every year the functions of the Dagestan literary languages are narrowed, and it's not necessary to talk about having no written languages that do not have written records, as a result of which the history and culture of its speakers is lost. Such a tendency in the near future may lead to a significant change in the cultural picture of Dagestanis.

A major role is played by the literary languages of Dagestan in the cultural development of small ethnic groups - carriers of having no written languages. Multilingualism in Dagestan has long led to the fact that some of them, the largest ones, became widespread among representatives of small nations and became a means of communication between them. Every people which having no written languages use as their written and literary language that is close to them. So, all native speakers of Ando-Tsezic languages and Archi people use Avar literary language. They used it before as a regional language of international communication.

Written language created in Avar immediately found widespread among Ando-Tsez and Archinians. At present, the entire adult population of Ando-Tsez and Archino is actually bilingual - they speak both Avar and their native languages. They speak their native languages at home, in the family, on the street, and when meeting with residents of another village and at a general meeting, they switch to Avar. In Avar, they write letters, read books and newspapers, and sing songs. For the Ando-Tsez ethnic groups and Archinians, Avar became a powerful means of familiarizing with culture.

Keywords: native language, written language, having no written languages, indigenous people, cultural heritage, national wealth.

Н.М. Васильева

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.13

УДК 811.512.157'36

Употребление прописных букв в современном якутском языке

Статья посвящена проблеме употребления прописных букв в современном якутском языке. Употребление заглавных и строчных букв – аспект орфографии, затрагивающий проблематику выделения начала определенных отрезков текста и выделения отдельных слов независимо от строения текста. Не только в якутском, но и в тюркских языках можно наблюдать разную при написании некоторых словоформ, что связано с неразработанностью специальных правил орфографии, конкретизирующих то или иное их использование. Актуальность данного исследования обусловлена недостаточной изученностью орфографической нормы употребления прописных букв. Автор анализирует принципы и критерии употребления прописных букв, показывает, что трудность употребления прописных букв не всегда чисто орфографическая. Поэтому в орфографических правилах якутского языка и орфографическом словаре даются подробные примеры наименований, пишущихся с прописной буквы. В статье рассматривается состояние орфографической нормы в части применения прописной буквы, наиболее распространенные случаи употребления прописных букв и их обоснованность, представлено новое функциональное наполнение прописных букв в якутском языке на примере материалов якутоязычных республиканских газет и других изданий.

Ключевые слова: якутская орфография, прописные буквы, строчные буквы, синтаксический принцип, семантический принцип, функциональный потенциал прописных букв.

Один из основных признаков литературного языка – нормативность, кодифицированность, т.е. наличие организующей его нормы (совокупности общепринятых языковых средств и правил их отбора и использования), связанной с назначением языка как формы отражения действительности. Свое назначение язык выполняет в акте коммуникации, в том числе письменной, через особую знаковую систему языка. В этой системе графических знаков (фиксированных звуков) основным является буква. Функциональная неравнозначность букв при известном

сохранении их тождества (прописная буква – строчная буква) представляет особый научный интерес, а нормирование употребления прописных букв остается областью наименьшей ясности и стабильности в современной орфографии.

Графическая система и орфография современного якутского литературного языка считаются достаточно разработанными и вместе с тем постоянно совершенствуются [Слепцов, 1990, с. 31]. Изданы новые Правила орфографии якутского языка*, на их основе – «Орфографический словарь якутского языка», включаю-

* 2 декабря 2015 года Постановлением Правительства Республики Саха (Якутия) № 501 утверждены Правила орфографии и пунктуации якутского языка с дополнениями и изменениями

щий около 32000 слов и словоформ (далее – ОСЯЯ) [Орфографический словарь, 2015]. В Правилах пятый раздел посвящен вопросам орфографирования, установления норм употребления прописных букв, и это обусловлено общепринятым подходом в правилах орфографии определять условия употребления *только прописных букв*, что обусловлено их особой (выделительной) функцией [Современный русский литературный язык, 2018, с. 111].

Употребление прописных букв в якутском языке, включая принципы и функции, во многом не отличается от принятых в других языках. Так, употребление прописных букв так же, как и в русском языке, основано на двух принципах: семантическом и синтаксическом [Иванова, 1977, с. 202]. Семантический, или иероглифический [Щерба, 1974, с. 147], или идеографический [Реформатский, 2005, с. 207] принцип действует при написании с прописной буквы различных типов лексических единиц. Синтаксический принцип определяет употребление прописных букв при различных видах членения текста.

На семантический принцип опираются правила употребления прописных букв в словах и словосочетаниях (независимо от их местонахождения в предложении), имеющих особый, отличный от других слов и словосочетаний, характер значения. В ОСЯЯ подробно представлены следующие нормы употребления прописной буквы в якутском языке, связанные со спецификой имен собственных:

– имена собственные: 1) имена, отчества, фамилии, псевдонимы, прозвища людей, клички животных: *Ньукулай*, *Михаил Егорович*, *Ньургуйаана*, *Амма Аччыгыя*, *Хачыгыр*, *Моойторук*; 2) названия географических и астрономических объектов, названия учреждений, организаций, произведений и т.д., например: *Москва*, *Амма* ‘Амга’, *Байкал күөл* ‘озеро Байкал’, *Охотскай муора* ‘Охотское море’, *Марс планета* ‘планета Марс’, *«Холбос» уопсастыба* ‘общество «Холбос»’, *«Төлкө» арамаан* ‘роман «Судьба»’, *Үргэл* ‘Плеяды’, *Чолбон* ‘Венера’ и т.д. В составных названиях и наименованиях все слова, кроме родовых названий (*арыы* ‘остров’, *муора* ‘море’, *тумул* ‘мыс’, *хомо* ‘залив’, *өрүс* ‘река’, *күөл* ‘озеро’, *сыһыы* ‘луг’, *хайа* ‘гора’, *куорат* ‘город’,

уулусса ‘улица’, *болуоссат* ‘площадь’ и т.д.), пишутся с прописной буквы: *Дьокуускай куорат* ‘город Якутск’, *Алдан өрүс* ‘река Алдан’, *Ньидьили күөл* ‘озеро Ниджили’, *Хатыыстаах арыы* ‘остров Хатыстах’.

– первое слово и слово с основным значением в названиях, состоящих из нескольких слов: 1) в полном официальном названии учреждений, организаций: *П.А. Ойуунускай аатынан Саха академической тыйаатыра* ‘Саха академический театр имени П.А. Ойунского’, *Гуманитарнай чинчийиш уонна Хотугу абыйах ахсааннаах омуктар проблемаларын института* ‘Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера’; 2) в полном названии партий, общественных организаций: *«Оһуохай» уопсастыба* ‘общество «Осуохай»’, *«Ийэ тыл» түмсүү* ‘организация «Родной язык»’; 3) в наименованиях, состоящих из двух слов (кроме родовых названий *улица*, *площадь*, *море*, *океан*): *Кыһыл болуоссат* ‘Красная площадь’, *Хара муора* ‘Черное море’, *Горькай уулусса* ‘улица Горького’, *Чуумпу акыйаан* ‘Тихий океан’; 4) в названиях праздников, знаменательных дат, например: *Аба дойду Улуу сэриитэ* ‘Великая Отечественная война’, *Саҥа дьыл* ‘Новый год’, *Кыайыы күнэ (Ыам ыйын 9 күнэ)* ‘День Победы (9 Мая)’, *Аба дойдуну көмүскээчи күнэ* ‘День защитника Отечества’, *Аан дойду дьахталлары күнэ (Кулун тутар 8 күнэ)* ‘Международный женский день (8 Марта)’; 5) в названиях международных и зарубежных общественных и профессиональных организаций и государственных учреждений: *Идэлээх сойуустар бүтүн аан дойдутаабы федерациялара* ‘Международная федерация профессиональных союзов’; 6) в названиях наград, произведений искусства, литературы, органов печати, учреждений и т.д., выделяемых кавычками: *«Далбар Хотун» сурунаал* ‘журнал «Далбар Хотун»’, *«Сааскы кэм» арамаан* ‘роман «Весенняя пора»’, *«Хотугу сулус» сурунаал* ‘журнал «Полярная звезда»’, *«Кыым» хаһыат* ‘газета «Кыым»’, *«Бичик» кинигэ кыһата* ‘книжное издательство «Бичик»’, *«Модун» спортивнай комплекс* ‘спортивный комплекс «Модун»’, *«Чолбон» сөтүөлүүр бассейайын* ‘плавательный бассейн «Чолбон»’;

– все слова в названиях, состоящих из нескольких слов: 1) имена, псевдонимы, прозвища

людей, клички животных и т.д.: *Омобой Баай, Максим Петрович Иванов, Амма Аччыгыя, Туора Муос*; 2) названия географических и астрономических объектов: *Орто Халыма, Кыллаах Арыы, Улуу Сыһыы, Хотугу Муустаах Байбал, Сылгы Ыытар, Сага Сир, Арабас Сулус*; 3) полное название государств: *Америка Холбоһуктаах Штаттара* ‘Соединенные Штаты Америки’, *Кытай Норуодунай Өрөспүүбүлүкэтэ* ‘Китайская Народная Республика’, *Саха Өрөспүүбүлүкэтэ* ‘Республика Саха (Якутия)’; 4) названия международных организаций: *Холбоһуктаах Нациялар Тэрилтэлэрэ* ‘Организация Объединенных Наций’; 5) названия высших органов государства: *Ил Түмэн, Федерация Сэбиэтэ* ‘Совет Федерации’, *Арассыыйа Үрдүкү Суута* ‘Верховный Суд России’; 6) названия орденов, медалей, знаков отличия (кроме слов *орден* и *степень*): *Аба Дойду Сэриитин I истиээннээх уордьана* ‘орден Отечественной Войны I степени’, *Кыһыл Сулус уордьана* ‘орден Красной Звезды’, «*Хорсунун иһин*» мэтээл ‘медаль «За отвагу»»; 7) наименования высших должностей и высших почетных званий: *Арассыыйа Геройа* ‘Герой России’, *Саха Өрөспүүбүлүкэтин Ил Дархана* ‘Глава Республики Саха (Якутия)’. В других случаях наименования званий, титулов и должностей пишутся со строчной буквы (*министр, президент, герой*); 8) буквенные аббревиатуры: *АФ* (*Арассыыйа Федерацията* ‘Российская Федерация’), *ХНТ* (*Холбоһуктаах Наассыйалар Тэрилтэлэрэ* ‘Организация Объединенных Наций’), *КНӨ* (*Кытай Норуодунай Өрөспүүбүлүкэтэ* ‘Китайская Народная Республика’);

– якутские географические наименования, состоящие из двух слов: *Улахан Чыыстай, Арыы Тиит, Хатын Тумул, Амма Наахара, Тулагы Киллэм, Уус Алдан, Эбээн Бытантай, Сылгы Ыытар, Тойон Уйалаах*.

Вместе с тем, становление орфографической нормы употребления прописной буквы при написании имен собственных сталкивается с проблематичностью лингвистического разграничения понятий «собственное имя» – «нарицательное имя».

Так, например, в названии священного дерева, состоящего из трех слов, словарь рекомендует все слова писать с прописной буквы: *Аал Луук Мас* [Орфографический словарь, 2015,

с. 19]. Однако в печатных изданиях нередко встречается написание со строчных букв: *аал луук мас*. С одной стороны, это нарушение нормы, с другой – такое написание обусловлено тем, что само название священного дерева стало в обществе осознаваться как нарицательное, обозначающее некую видовую принадлежность, и в словаре 1975 г. орфографировалось со строчных букв [Орфографический словарь, 1975, с. 15].

Собственные имена, по своей соотносительности с обозначаемыми предметами, как указывает В.Ф. Иванова, могут быть реальными и символическими [Иванова, 1975, с. 98]. В реальных собственных именах все входящие в их состав слова употребляются в своем прямом значении, например: *Хотугулуу-Илгини федеральной университет* ‘Северо-Восточный федеральный университет’, *Опера уонна балет государственной тыйаатыра* ‘Государственный театр оперы и балета’, *Сага дьыл* ‘Новый год’, *Аан дойду дьахталларын күнэ* ‘Международный женский день’ и т.п. Все объекты, имеющие реальные собственные имена, могут иметь и символические имена: «*Ньургун*» *маҕаһыын* ‘магазин «Ньургун», «*Сардаана*» *баабырыка* ‘фабрика «Сардаана», «*Саарба*» *ателье* ‘ателье «Саарба», «*Туймаада*» *аэропорт* ‘аэропорт «Туймаада». Такие названия не отражают реальных свойств упомянутых объектов и заключаются в кавычки, так как в противном случае это было бы прямое, а не символическое употребление (ср. аналогичные русские фирменные названия: холодильник «Ока», автомобиль «Волга» в отличие от Оки и Волги – названий рек).

Если родовые наименования типа *күөл* ‘озеро’, *арыы* ‘остров’, *хонуу* ‘поле’, *алыы, сыһыы, толоон* ‘долина’, *кытыл, биэрэк* ‘берег’, *халдьаайы* ‘косогор, холм’, *үрэх* ‘речка’, *сыыр* ‘горка’, *тумус* ‘мыс’, *томтор* ‘пригорок’, *хайа* ‘гора’, *хомо* ‘залив’, *тобой* ‘изгиб, излучина’ и т.д. становятся условными, они перестают быть нарицательными и пишутся с прописной буквы, например: *Ытык Күөл, Тиит Арыы, Хонуу, Баатабай Алыыта, Арыы Толоон, Кириэс Кытыл, Кыраап Биэрэгэ, Кириэс Халдьаайы, Томтор, Хатын Тумул, Кыһыл Сыыр, Үрүн Хайа, Таас Үрэх, Хатын Сыһыы, Хатырык Хомо, Улуу Тобой* (названия якутских населенных пунктов и местностей).

Исключением являются написания с цитатным принципом орфографии. При непереводаемых написаниях различных названий сохраняется оформление заглавными буквами в англоязычном виде, например: *Lunar Orbital Platform – Gateway* (название станции орбиты) («Кыым», 7.03.2019), *WorldSkills* (название чемпионата) («Бэлэм буол», 30.01.2019), *Startup Village* (название конференции) («Саха сирэ», 6.03.2019) или русскоязычный вид английских слов: *Раишэн Мэнэджмэнт Хотэл Компани* (название общества) («Кыым», 14.03.2019).

Пишущие на якутском языке испытывают трудности при написании различных названий, связанных с религией, мифологией. В качестве самостоятельных словарных единиц в ОСЯЯ представлены следующие категории пишущихся с прописной буквы слов и их сочетаний:

1) названия священных понятий религии, например: *Былабачыанньайап* 'Благовещение', *Кириһиэннэ* 'Крещение', *Ньукуолун* 'Николин день', *Ороһуоспа* 'Рождество', *Охоноһойоп* 'Афанасьев день', *Ылдьыын* 'Ильин день', *Ыспааһан* 'Спас';

2) названия исторических эпох, например: *Өктөөп* 'Октябрьская революция';

3) составные наименования (астрономические, мифологических персонажей, календарных праздников), включающие в свой состав нарицательные слова, например: *Арангас Сулус* 'Большая Медведица', *Дьэллэнэ (сулус)* 'Венера', *Хотугу Сулус* 'Полярная звезда', *Чолбон (сулус)* 'Венера', *Дьылба Хаан* 'Божество, распоряжающееся судьбами людей', *Саһа дьыл* 'Новый год';

4) составные наименования высших государственных учреждений, должностей, например: *Ил Түмэн* 'Государственное собрание - Ил Түмэн', *Ил Дархан* 'Глава', *Дуума* 'Дума', *Кириэмил* 'Кремль'.

С основой на синтаксический принцип в ОСЯЯ отражено, что с прописной (заглавной, большой) буквы пишется:

1) первое слово в начале текста;

2) первое слово, следующее за знаком восклицательным, поставленным после обращения или междометия, находящегося в начале предложения, например: *Сахам сирэ! Үөр-көт, кизн тутун!* 'Якутия моя! Радуйся, гордись!';

3) после двоеточия первое слово прямой речи, или цитаты, или отдельных рубрик текста, начинающихся с абзаца и заканчивающихся точкой, например: *Ким эрэ биһигиттэн: «Истэбит», – диэтэ.* 'Кто-то из присутствующих сказал: «Слушаем»'.

Синтаксический принцип, как видим, тесно связан с таким критерием употребления прописной буквы, как *зависимость от пунктуации*, и прописная буква является показателем начала предложения.

Анализируя связь прописных букв со знаками препинания, исследователи отмечают, что после точки, восклицательного и вопросительного знаков всегда используется прописная (заглавная) буква. Употребление кавычек также достаточно урегулировано, и, как правило, прописная буква используется, если в кавычках представлено самостоятельное предложение, например: *Эдэр көлүнэбэ, Степан Дадаскинов эпитинии, «Бу манна Туой Хайа баара» диэн санатарга режиссер, артыыстар махталлаах соругу толороллор* 'Режиссер и артисты выполняют благую цель донести до молодого поколения «Здесь существует Туой Хайа», по выражению Степана Дадаскинова' («Саха сирэ», 6.03.2019).

Наименее изучена и потому не кодифицируется норма применения прописной буквы при использовании многоточия. С учетом этого в Правила включены позиции, требующие четкости и единого подхода [Орфографический словарь, 2015, с. 537–539; Орфографический словарь якутского языка, 2015].

– после многоточия, не заканчивающего предложения, а обозначающего перерыв в речи, первое слово пишется со строчной буквы, например: *Эн миэхэ ... уларсыан этэ дуо?* 'Можешь ли ты мне ... одолжить?';

– если вопросительный знак или восклицательный знак, или многоточие стоит после прямой речи, а в следующих далее словах автора указывается, кому принадлежит эта прямая речь, то после названных знаков первое слово пишется со строчной буквы, например: – *Дьэ оччоҕо манна туох хаалар?* – *диэн кыыс эмиз ыйытта.* 'Тогда что здесь останется? – спросила девушка'; – *Дьизм бу баар. Баһыыбаларын!* – *диэн киһи хаһытаата.* '– Вот мой дом. Спасибо! – крикнул человек'.

Синтаксический принцип также обосновывает такие критерии использования прописных букв, как графическое оформление и «особое стилистическое употребление» [Чурляев, 2018, с. 193].

Критерий графического оформления выражен вопросом применения заголовка. Наблюдаются два основных способа оформления заголовка:

1) использование только прописных букв, например: *БААЙ ДЬОКУТААТ БУОЛБАТАХПЫН, СОҢОТОХ САХА* («Саха сирэ», 6.03.2019), *АЛ-ГЫСПЫН АНЫЫБЫН* («Энсиэли», 14.02.2019), *СҮРЭХ ЫЛЛЫЫР, БАЙЫАС* («Кыым», 14.03.2019), *НЭДИЭЛЭ БАСТЫННАРА* («Киин куорат», 13.09.2018) и т.д.

Такое использование исключительно заглавных букв наблюдается, например, в газетах «Саха сирэ», «Эркээйи» (Мегино-Кангаласский улус), «Энсиэли» (Намский улус);

2) использование заглавных букв для выделения каждого знаменательного (важного) слова в тексте, например: *Олонхо Ыһыаҕа* («Энсиэли», 14.02.2019), *Сырдык Күүс, Анараа дойду, Айыыһыкка махтал* («Саха сирэ», 6.03.2019).

Оба способа применения не взаимоисключают друг друга. При этом, при наличии подзаголовка, он оформляется иным, чем заголовок, способом.

Полагаем, что употребление прописных букв в оформлении заголовков не должно подвергаться четкой систематизации и регламентироваться. Здесь всё зависит от редакционной политики издательств и авторского внутритекстового оформления.

Критерий особого стилистического употребления в отношении прописных букв особенно показателен в случаях, обусловленных изменениями функционального потенциала прописной буквы.

Помимо морфологической и синтаксической функций, долгие годы прописная буква в официально-деловой, а затем и публицистической письменной речи маркировала место, занимаемое объектом на социальной лестнице, в иерархии власти, выделяла «первого среди равных» (иерархическая функция) и выделяла имена нарицательные, которым приписывался особый, высокий смысл (психологическая функция) [Васильева, 2018].

Следует отметить, что в современном якутском языке размываются орфографические нормы, связанные с иерархической функцией прописной буквы. Причинами являются, как и в других языках, изменение номенклатуры наименований государственных должностей, органов власти, документов и выстраивание новой системы ценностей, ослабление механизма корректуры. Вместе с тем появились новые функции прописной буквы:

– *этикетная* – использование прописной буквы для выражения уважительного отношения. В Правилах установлена норма написания с прописной буквы местоимения «эн» ‘ты’ – при выражении уважения, почтения, например: *Өр сылга Эйиэхэ эппэккэ сылдыбыппын дьэ этээри гынабын* ‘Хочу наконец высказать Тебе (Вам) то, о чём так долго молчал’;

– *эмотивная* – выражение на письме эмоционального отношения говорящего к сообщаемому. Например, в интервью режиссера Э. Новикова читаем: «*Сиэн Өкөр сценарийынан “Танара” дипломнай киинэбэр биир эрэ артыыс оонньуур. <...> Бүгүн киэн көрөөччүгэ сана тахсар кыайыылаах киинэбит – «ТОЙОН КЫЫЛ»* ‘В моем дипломном фильме «Танара» («Бог») по сценарию Сиэн Екер играет только один артист. <...> Сегодня на широкую публику выходит фильм-победитель – «ТОЙОН КЫЫЛ» («Царь Птица)» («Саха сирэ», 19.09.2018). Как видим, в тексте интервью названия фильмов режиссера оформлены по-разному: в одном случае прописная буква использована только в начале слова «Танара», в другом – оба слова написаны только прописными буквами – «ТОЙОН КЫЫЛ». Налицо желание корреспондента выразить свое восхищение фильмом, завоевавшим Гран-при 40-го Московского международного кинофестиваля, и привлечь внимание аудитории к его просмотру. Исключительно прописными буквами также активно выражают свои эмоции в социальных сетях, смс-сообщениях;

– *рекламная* – необходимость посредством прописной буквы подчеркнуть привлекательность, вызвать ассоциации, акцентировать и заострить взгляд читателя на том или ином слове, показать читателям, что в одном слове может «скрываться» другое слово, так или иначе связанное со смыслом статьи или каким-либо названием. Это может быть полная или почти пол-

ная форма слова, или часть, легко восстанавливаемая в целое слово, а иногда только одна буква в середине слова [Харлушина, 2018]. Такой способ чаще используется в названиях торговых учреждений, рекламных баннерах, агитационных изданиях, например, *Баай Ас, АйТал*.

Являясь нарушением орфографической нормы, такое употребление прописных букв вместе с тем усиливает воздействующий потенциал сообщения и стало часто встречаться в заголовках журналистских исследований по «горячим следам».

В то же время учителя и преподаватели отмечают, что наблюдаются случаи замены прописных букв строчными в работах обучающихся. Обсуждения показывают, что в основном причины кроются во влиянии интернет-коммуникации и особенностях компьютерного набора текста. Как известно, для неформального общения в Сети характерна унификация написания: текст набирается в одном регистре, либо строчными, либо (при нажатии клавиши Caps Lock) прописными буквами, исключений для имен собственных зачастую не делается. Отсутствие жестких норм при написании комментариев в социальных сетях автоматически проецируется на любой текст, создаваемый в Интернете. Этот же орфографический принцип (отказ от прописной буквы в пользу строчной), преобладающий в Интернете, переносится обучающимися на рукописные тексты, в том числе учебные.

Как нам представляется, массовые ошибки, связанные с выбором прописной/строчной буквы, безусловно, говорят о том, что орфографическая норма в данном случае постепенно перестает осознаваться носителями языка. Если применение нормы утрачивает системный характер, вариативность написания возрастает, то это означает, что активные процессы живого языка со временем могут привести к изменению нормы.

Между тем, отсутствие единообразия и трудность употребления прописных букв не всегда чисто орфографическая, языковая. Прежде всего, это касается официально-деловой речи, когда использование прописных букв регламенти-

руется различными лингвоюридическими справочниками нормативного характера.

Таким образом, изучение развития современного якутского литературного языка должно включать такое важное направление, как орфографирование прописных букв и лингвистическое содержание графических норм.

Литература

Васильева М.И. Новые функции прописной буквы в современном русском языке: дис. к. филол. н. – Тверь, 2018. – 194 с.

Иванова В.Ф. Принципы русской орфографии. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – 230 с.

Иванова В.Ф. Трудные вопросы орфографии: пособие для учителя. – М.: Просвещение, 1975. – 175 с.

Орфографический словарь якутского языка / А.Г. Нелунов и др. – Якутск: Бичик, 2015. – 480 с. (на як. яз.).

Орфографический словарь якутского языка / под ред. Л.Н. Харитонова и Н.Е. Петрова. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 191 с. (на як. яз.).

Правила русской орфографии и пунктуации. Полный академический справочник / отв. ред. В.В. Лопатин. – М.: Эксмо, 2007. – 480 с.

Реформатский А.А. Введение в языковедение. – М.: Аспект-Пресс, 2005. – 372 с.

Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 277 с.

Современный русский литературный язык: учебник для академического бакалавриата: в 2-х ч. / отв. ред.: В.Г. Костомаров, В.И. Максимов. – М.: Юрайт, 2018. – Ч. 1. – 316 с.

Харлушина А.А. Прописная буква как выразительное средство в языке СМИ // Современная филология: материалы VI Междунар. науч. конф. (г. Казань, март 2018 г.). – Казань: Молодой ученый, 2018. – С. 48–51. – URL <https://moluch.ru/conf/phil/archive/259/13774/> (11.05.2019)

Чурляев М.А. Орфографическая норма современных литературных английского и русского языков: особенности употребления заглавных и строчных букв // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2018. – № 10 (88): в 4-х ч. – Ч. 1. – С. 193–196.

Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – Л.: Наука, 1974. – 428 с.

N.M. Vasilieva

The Use of Capital Letters in the Modern Yakut Language

The article is devoted to the problem of the use of capital letters in the modern Yakut language. The use of uppercase and lowercase letters is an aspect of spelling that affects the problem of highlighting the beginning of certain segments of the text and highlighting individual words, regardless of the structure of the text. Not only in Yakut, but also in Turkic languages there is no uniformity in writing some word forms, which is due to the lack of development of special spelling rules specifying one or another of their uses. The relevance of this study is due to the insufficient knowledge of the spelling rate of the use of capital letters. The author analyzes the principles and criteria for the use of capital letters, shows that the difficulty of using capital letters is not always purely spelling. Therefore, in the spelling rules of the Yakut language and spelling dictionary provides detailed examples of titles written with a capital letter. The article discusses the state of the spelling norm in terms of the use of a capital letter, the most common cases of capital letters and their validity, presents new functional content of capital letters in the Yakut language on the example of materials from Yakut-speaking republican newspapers and other publications.

Keywords: Yakut spelling; capital letters; lower case; syntactic principle; semantic principle; functional potential of capital letters.



А.А. Арзамазов

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.14
УДК 82.09(470+571)“19/20”

Литературы народов России на рубеже XX–XXI столетий: реалии развития

Литература – один из фундаментальных срезов культуры, в котором складывается, отражается картина мира народа. В художественном слове аккумулируется разнородная этнокультурная информация, дающая развернутое представление о мировоззрении, ментальности, прошлом и настоящем этноса. Субъективированная природа литературы нередко оказывается «усилителем» этнопсихологического, этносоциального, этнополитического контекста (плана, содержания). Разностороннее исследование этнического компонента – одно из актуальных направлений современного литературоведения.

Национальные литературы народов России за последние несколько десятилетий претерпели значительные изменения – иначе и быть не могло. Сама эпоха вынуждала писателей внутренне перестраиваться, пересматривать творческие отношения с гуманитарным контекстом, своим читателем, самим собой. Нам представляется, что национальные литературные традиции, начиная с середины 1980-х гг., вступают в фазу значительной культурной амплификации, сюжетно-тематического расширения, образно-символического «переключения», которые продолжались без малого три десятилетия. Это объясняется рядом универсальных историко-культурных факторов. Во-первых, изживает себя соцреализм как магистральный и достаточно односторонний художественный метод, накладывающий серьезные ограничения на творческие репрезентации (необходимо заметить, что в большинстве национальных литератур не было писателей-диссидентов, «оппонирующих» соцреализму). Во-вторых, у писателей появляется полноценная возможность обратиться к прежде запрещенным по идеологическим соображениям именам и книгам, творчески осмыслить многомерный эстетико-культурный опыт русской и мировой словесности. В-третьих, литературно-поэтический подъем совпал с периодом так называемого «парада суверенитетов» 1990-х гг., с ростом этнического самосознания, открытием неизвестных страниц истории своего этноса. Говоря о феномене развития национальной литературы в обозначенный временной отрезок, речь может идти о значительном расширении постулируемой проблематики, интенсивно протекающей межкультурной коммуникации, о высоком уровне творческой свободы, активизации книгоиздания, глубинной художественной актуализации народных мифологических представлений. На наш взгляд, именно национальные литературные стратегии конца XX – начала XXI века отражают сложную духовную и интеллектуальную работу писателя-этнофора, приоткрывают трагичность его самоощущения. Текстовый корпус произведений национальных писателей молодого поколения нередко являет собой совершенно особое состояние языка, одновре-

менно утрачивающего свою веками складывавшуюся естественность, строгость, «стройность» и обретающего новую онтологическую открытость к другим моделям коммуникации, системам образности, «чужим» метафорам.

Ключевые слова: литературы народов России, язык, поэзия, проза, драматургия, языковые трансформации, урбанистика.

Исследование многообразного этнокультурного наследия России – одна из первостепенных задач, потенциально важнейшее направление отечественной гуманитаристики. Культуры, языки, литературные традиции народов нашей страны, являя собой уникальную цивилизационную целостность, духовное богатство, представляют значительный научный интерес. Оставаясь на проблемах развития национальной литературы, контекстах ее обновления, подчеркнем, что это – сложное и теоретически недостаточно осмысленное художественно-эстетическое, этнопсихологическое, языковое явление. Очевидно, что национальная литература – своеобразная цепочка различных коммуникативных стратегий, как взаимодействующих между собой, так и образующих пространство «разрывов». Опираясь на понятие «национальная литература», мы в первую очередь имеем в виду литературу народов России, отмеченные яркой этнической самобытностью.

Литературы народов России в последние несколько лет стали одним из актуальных направлений российской культурной политики. В 2015 году начала работать Программа поддержки национальных литератур РФ, в рамках которой издаются объемные презентационные антологии (к концу 2018 года увидели свет антологии поэзии и детской литературы, в 2019-м должны быть опубликованы антологии прозы и драматургии), проводятся семинары, круглые столы, практические симпозиумы по переводу с национальных языков на русский. В многоаспектной реализации программы задействовано порядка 1000 человек – писателей, переводчиков, ученых, художников, редакторов, представляющих и интеллектуальные столичные круги, и национально-региональные творческие элиты. Стало вдруг очевидным, что национальные литературы, многие десятилетия остававшиеся на периферии издательского, исследовательского внимания, являют собой уникальное культурное наследие, важный для российской духовно-гуманитарной идентичности срез художественно-эстетических представлений, без которых немислима большая российская

словесность. Материалы антологий, в многоязычном формате показывающих разные литературные традиции, нуждаются в серьезной научной рефлексии, в содержательных реакциях профессиональных сообществ – в том числе литературоведов, критиков, лингвистов. Появилась знаковая, в аналитическом плане продуктивная возможность прочесть, осмыслить «сумму» текстов, позволяющих судить о развитии литератур России на рубеже XX – XXI столетий. «Далекие» и «близкие», «большие» и «малые» литературы должны быть рассмотрены, исследованы в контексте новых проблем и перспектив, subspesie вызовов времени, исторических процессов, лингвистических трансформаций. В данной заметке обозначены некоторые выводы, к которым мы пришли в ходе работы с большим корпусом произведений, написанных на языках народов РФ.

Появлению этих размышлений в значительной степени способствовало интенсивное участие автора в мероприятиях программы поддержки национальных литератур народов Российской Федерации. При поддержке программы мы посетили ряд российских республик, регионов (Якутия, Карелия, Татарстан, Ставрополье, Крым и т.д.), приняли участие в круглых столах, конференциях, симпозиумах, посвященных проблемам развития литератур на национальных языках. Живое общение с национальными писателями разных поколений, учеными-литературоведами, обсуждение широкого круга вопросов, связанных с региональными литературными процессами, значительное погружение в отобранные для антологий тексты можно считать очень ценным экзистенциальным и исследовательским опытом, расширившим спектр представлений о национальных традициях художественно-литературного творчества. Благодаря программе появилась возможность включенного разнопланового сопоставления «своего» и «другого», а удмуртская словесность предстала в новой аналитической перспективе – как самобытная составляющая сложноорганизованной обновляющейся системы межлитературной общности. Рассматривая сюжеты, магистральные и имплицитные сценарии

развития удмуртской литературы, мы осознавали, что они нередко являются общими, универсальными. Литературы народов России движутся навстречу будущему с разной скоростью, но, как правило, по одной траектории.

Главной жанрово-родовой литературной системой народов России была и остается поэзия, пожалуй, наиболее удобный метаязык творческого самовыражения. В отдельно взятых литературных традициях поэтические экзерсисы составляют до 80 процентов от общей текстуальной совокупности словесности. Поэзия продолжает восприниматься как самый демократичный и открытый род литературы, уже, кажется, «на входе» не требующий от пишущего «Я» элементарных компетенций, не говоря уже о высокой культуре письма. Отсюда – наглядные внутренние проблемы национальной лирики: повсеместно преобладающее рифмовое однообразие, непререкаемая авторская устремленность к тотальной зарифмованности, однотипное раскрытие лично-интимной тематики, частое отсутствие «двойного дна» поэтики и невключенность в интертекстуальные сети мировой культуры. Поэтических лакун и «полей несуществующего» очень много. Однако на их фоне особенно выразительно, убедительно, органично выглядят подлинные лирические манифесты, прорывы талантливых авторов. По-видимому, именно поэтическое искусство наиболее полно олицетворяет современное состояние, диапазон художественных поисков литератур народов России.

Одной из ключевых реалий развития национальных литератур России можно считать постепенное, медленное «отмирание» крупных прозаических жанров (в первую очередь – романа). Данный процесс обусловлен как внутрилитературными причинами, так и экстралингвистическими факторами и в большей степени характерен для литературных систем, «осложненных» интенсивной языковой ассимиляцией. Молодое поколение писателей опасается крупных прозаических форм, зачастую осознавая (предчувствуя) недостаточность собственных ресурсов для конструирования объемного художественного целого. Речь может идти и о нежелании посвящать себя продолжительной интеллектуально напряженной работе, о нацеленности молодого поколения писателей, работающих в пространстве интернета, на быстрый творческий

результат, легкий отклик. Вместе с тем есть литературные традиции, современное развитие которых характеризуется стабильным положением крупных прозаических жанров: в татарской, якутской, чеченской литературах, к слову, роман по-прежнему является жанровой доминантой, актуализирующей широкий круг тем, проблем.

Общим «симптомом» существования национальных литератур представляются слабые позиции драматургии, проявляющиеся как в аспекте количества, так и в измерении качества. По всей вероятности, эта художественная проблема имеет глобальный характер. Искусство драматургии требует от автора особой эмоционально-интеллектуальной мобилизации, глубинного понимания природы человеческой конфликтности, сочетания сложных профессиональных навыков и личностных качеств, наличия специфического сценографического зрения. На сегодняшний день наблюдается значительный дефицит именно драматических произведений, в которых были бы отражены нетипичные психологические сценарии, нелинейные сюжеты, связанные с экзистенцией этнофора на рубеже столетий. Комедийный пласт текстов нередко является «примитивизированным» и ориентированным на массовое облегченное восприятие, кажется лишенным подлинной художественной ценности. В комедийном дискурсе может проследиваться и «смерть автора». К драматургическим пробелам национальных литератур России относится и отсутствие осмысленной переводческой политики, интереса к переводу пьес зарубежных, российских драматургов.

Одна из заметных реалий национального литературного процесса – расширение поля русского языка. При этом существуют литературные традиции, в которых авторский переход на русский – явление достаточно редкое, вызывающее со стороны национальных творческих элит некоторое непонимание, неприятие. Родной язык воспринимается – даже если эта сентенция открыто не декларируется – как ядро идентичности, основа национально-художественного мировоззрения, духовных ценностей. К таким в языковом плане сильным, почти «бескомпромиссным» национальным литературам относятся татарская, башкирская, якутская, калмыцкая литературы, большинство литератур Северного Кавказа. Однако на рубеже XX–XXI столетий русский язык

как язык литературы, художественной репрезентации становится всё более значимым, знаковым выбором для национального писателя, нередко осложняющего его гуманитарное взаимодействие с консервативно настроенным писательским сообществом своей республики. Подобный «лингвистический разворот» актуализирует вопрос об этногенетическом, языковом критериях, содержательных возможностях понятия «национальная литература». Так, среди современных татароязычных писателей тексты этнических татар Г. Яхиной, Ш. Идиатуллина, И. Абузярова [Яхина, 2015, Идиатуллин, 2017, Абузяров, 2010] прежде всего ассоциируются с русской литературой. Для собирательно-обобщенного татарского автора родной язык является основной «лакмусовой бумажкой» национальной идентичности, художественной преемственности.

Иная ситуация наблюдается в национальных литературах народов Севера. Русский на этой этнографической, культурной территории в силу небольшого количества носителей национальных языков, их сильной диалектной дифференцированности, поздно возникшей письменности был и остается главным языком словесного творчества. И в этой системе координат авторская ориентированность на русский язык не оценивается как неестественное, негативно-субъективное решение. Для многих писателей, представляющих народы севера, национальная выразительность художественной словесности не носит специфический языковой характер. Речь может идти о развернутом самобытно-эксклюзивном образно-символическом дискурсе, конституирующих фольклорно-мифологических представлениях, которые в действительности не только выполняют функцию внешних этнических акцентов произведения, но и являются внутренней природой художественного самосознания, творческих поисков. Романы классика хантыйской литературы Е. Айпина, написанные по-русски и транслирующие историко-культурные сюжеты из жизни хантов, прочитываются именно как артефакты национальной литературы. Одна из концептуальных причин обращения национальных писателей севера к русскому языку, русскоязычной аудитории – глобальные экологические проблемы, которые нельзя замалчивать, которые нуждаются в серьезной общественной реакции. Как нам представляется, именно реалии литератур народов се-

вера свидетельствуют о постепенном расширении и изначальной многомерности значения дефиниции «национальная литература».

Еще одной тенденцией развития национальных литератур можно считать формирование художественно-литературного пространства урбанистики. Поэтическая визуализация, мифологизация, психологизация городского универсума отсылают не только к авторскому укладу жизни, личному опыту, автобиографическим локусам, но и, по всей видимости, являются примечательной стадияльно-типологической чертой, очередной точкой роста «миноритарной» словесности. Вместе с тем современный национальный писатель, живущий и творящий в городе, постоянно ощущает сопротивление среды. Он становится субъектом ментальной оппозиции города и деревни, пытается самоопределиваться на перекрестье двух миров, уходит в воспоминания, «прячется» в мифы. Разговаривая с читателем / с самим собой на урбанизированном художественном языке, создавая-разворачивая в городе свои культурные институции, национальный писатель-этнофор конца XX – начала XXI в. мысленно возвращается в природу, уезжает в деревню, наконец, «мигрирует» на выходные в пригород.

Урбанистический код национальной литературы включает в себя множество образов, мотивов, символических обобщений – город многолик, многогранен, активен в своей экспансии, пассивен, а часто и враждебен в принятии «иного». На обширном текстовом материале нами были выделены основные мотивно-сценарные блоки, характеризующие художественный образ города в национальных литературных традициях народов России:

- 1) бегство из города;
- 2) потерянности в городских лабиринтах;
- 3) погруженность в себя, выпадение из реальности;
- 4) мифологизация городского пространства, населенность города разнородными мифологическими существами;
- 5) очеловечивание города и отдельных его объектов;
- 6) психологические доминанты одиночества, неверия в себя, разочарованности в других;
- 7) неудачи в любви;
- 8) поэтизация общежитского быта и бытия;

9) преобладание поэтического фона непогоды, осадков;

10) бездомность, отсутствие своего угла;

11) ненужность национального языка, культуры, литературы русскоязычному городу, его коренным жителям;

12) постоянный интуитивный поиск «островков» природы в городе;

13) акцентуация греховности городской жизни;

14) резкое преобладание презенса в грамматической структуре урбанистических текстов;

15) связанность города со смертью, суицидальные импульсы;

16) разрушенность, визуальная деформированность объектов городской инфраструктуры.

Одним из важнейших аспектов исследования современных национальных литератур является язык. Рассмотрение различных языковых уровней, их гетерогенного взаимодействия, связанности с авторскими смыслами / вымыслами и «режимом историчности» [Артог, 2011] в национальной словесности конца XX – начала XXI столетия представляет собой большую актуальность: язык становится другим.

Изначальная генетическая сопряженность слова, грамматики с мифологией, фольклором, вербальными практиками ритуалов постепенно ослабевала. Под воздействием соцреалистических стратегий менялись риторико-коммуника-

тивные закономерности и лингвоэстетические параметры, характерные для национальной модели мира. К концу XX в. язык художественного письма, многомерно ориентируясь на миротексты современной русской и в широком смысле – западной культуры, кажется, становится всё более «флективным». За этой научной метафорой, указывающей на новообретенную гибкость, свободу (лексическую, синтаксическую, морфологическую), стоит некоторое сожаление о том, что национальные языки существуют в режиме «калькирования», трансляции иных языковых обыкновений, утрачивают свое строгое природное естество, лингвокультурное своеобразие. Вместе с тем это, по-видимому, неизбежный, логический процесс развития «миноритарной» культуры, расширения ее концептуальных интересов и форм самопроявления. В целом, необходимо признать, что современные национальные писатели только подходят к осознанию безграничных креативных возможностей родного языка.

Важным направлением российской филологии, литературоведения могло бы стать выделение подобных парадигм, реалий развития национальных литератур, последующее определение сфер общего и особенного, типологических параллелей, сближений и расхождений. Представленные обобщения – предлог к поиску новых сюжетов движения многогранной словесности, культуры народов России.

Литература

Абузяров И. ХУШ. Роман одной недели. – М.: Изд-во Астрель/Олимп, 2010. – 381 с.

Артог Ф. Времена мира, история, историческое письмо // 1990-й: опыт изучения недавней истории:

сборник статей и материалов. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – Т. 1. – 22–35.

Идиатуллин Ш. Город Брежнев. – СПб.: Азбука Аттикус, 2017. – 704 с.

Яхина Г. Зулейха открывает глаза. Роман. – М.: Изд-во «АСТ», 2015. – 512 с.

А.А. Arzamazov

The Literature of the Nations of Russia at the Turn of the XX – XXI Centuries: Realities of Development

Literature is one of the fundamental sections of culture, in which the picture of the world of the people is formed and reflected. Heterogeneous ethno-cultural information is accumulated in the artistic word, which giving a detailed idea of worldview, mentality, past and present ethnos. Subjectively nature of literature is often a “booster” of ethno-psychological, ethno-social, ethnic and political context (plan, content). A comprehensive study of the ethnic component is one of the current trends in modern literary criticism.

Over the past few decades, the national literatures of Russia have undergone significant changes – it could not be otherwise. The era itself forced the writers to reorganize themselves internally, to reconsider their creative relationship

with the humanitarian context, their reader, themselves. It seems to us that the national literary traditions, beginning in the mid-1980s, are entering a phase of significant cultural amplification, plot-thematic expansion, figurative and symbolic “switching”, which lasted for nearly three decades. This is due to a number of universal historical and cultural factors. Firstly, socialist realism is eliminating itself as a mainstream and rather one-sided artistic method that imposes serious restrictions on creative representations (It should be noted that in most national literatures there were no dissident writers who “opposed” socialist realism). Secondly, writers have a full-fledged opportunity to turn to names and books that were previously forbidden for ideological reasons, to creatively comprehend the multidimensional aesthetic and cultural experience of Russian and world literature. Thirdly, the literary and poetic upsurge coincided with the period of the so-called “parade of sovereignties” of the 1990s, with the growth of ethnic self-consciousness, the discovery of unknown pages in the history of their ethnic group. Speaking about the phenomenon of the development of national literature in the designated time period, we can talk about a significant expansion of the postulated problems, intensively flowing intercultural communication, a high level of creative freedom, activation of book publishing, deep artistic actualization of folk mythological ideas. In our opinion, it is precisely the national literary strategies of the end of the 20th – beginning of the 21st centuries that reflect the complex spiritual and intellectual work of the ethnophore writer and reveal the tragedy of his sense of self. The text corpus of the works of national writers of the younger generation often represents a very special state of the language, which at the same time loses its naturalness, severity, “harmony” and acquires a new ontological openness to other communication models, imagery systems, “alien” metaphors.

Keywords: literature of the nations of Russia, language, poetry, prose, dramaturgy, language transformations, urban studies.

С.Е. Карманова (Ноева)

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.15

УДК 821.512.157-31

Эволюция ландшафтного сознания в якутском романе (на примере произведений В.В. Яковлева и Н.А. Лугинова)

Цель данной статьи – исследование художественной репрезентации опыта включения человека в различные пространства, получающей раскрытие в произведениях якутских писателей В.В. Яковлева и Н.А. Лугинова. В частности, выявляется специфика ландшафтного сознания человека-саха, отраженного в оппозиции геопоэтических образов аласа и города. Попытка осмысления этих знаковых геопоэтических образов через проекцию отношений Земли и Неба сформирована историко-культурными представлениями народа о земле как женском теле (Ийэ Сир), а также обусловлена отчасти исследованиями литературоведов и культурологов о городе как небесном образе. Автором представлена достаточно интересная литературоведческая интерпретация, допущенная в отношении городского текста в контексте якутской прозы 70-80-х гг. XX в. Исследовательское внимание автора статьи обращено на характер персонификации геопоэтических образов: специфику олицетворения Земли как женского лона, представленной в качестве влажной, щедрой, плодоносной хтонической материи, и воплощение города-Женщины, гордой и неприступной Госпожи (Дьокуускай Хотун). Выявлены маркеры якутского городского ландшафта – *холод, темнота, просторы, туман, снег, белый цвет, пыль, грязь, теснота* и пр., – определяющие уникальный портрет города Якутска. В качестве одного из первичных признаков данного топологического образа исследователь выделяет *призрачность*, сформированную при помощи концептов «туман», «снег», «дымка», «мгла», «пыль», активно участвующих при создании всего городского ландшафта. Глубокая связь гротескной концепции, использованная писателями в отношении геопоэтических образов *аласа* и *города*, представлена в качестве художественной проекции ландшафтного сознания человека, героя якутской прозы XX в.

Ключевые слова: городской текст, аласный хронотоп, ландшафтное сознание, оппозиция «небо-земля», эволюция героя.

© Карманова (Ноева) С.Е., 2019

Мегаломанию как отличительную черту русского сознания и русской культуры, проявляющуюся в разных формах, и в особенности в архитектонике русских городов Петербурга и Москвы, в которых строительство грандиозных зданий становится олицетворением их государственного статуса, отмечает Н.Ю. Молок в статье о московской архитектуре [Молок, 1997, с. 771].

Здесь надо отметить, что вообще присущая городскому ландшафтному сознанию «страсть к гигантским размерам» может быть применима в отношении почти всех городов, так как географическое расположение на горе, на холмах, стремление расти не только вширь, но и ввысь характеризует именно города, становящиеся впоследствии продолжениями небесного ландшафта [Топоров, 1987, с. 311].

Художественной тенденции гиперболизации городского мира можно противопоставить такое явление, как сжатие пространства, подразумеваемого в логическом порядке применительно к аласному ландшафту. Пространственное сжатие в малую модель аласа многократно усиливает концентрацию смыслов, которой наполнено данное топологическое пространство: сжимаясь, вся материя вселенной человека саха, сконцентрированная в бесконечно малой точке аласа, сгущается, одновременно уплотняя чувство созидательной энергии, любви, счастья, умиротворенности и т.д. Символизацию национального топоса «алас» в художественной интерпретации отмечают многие исследователи [Романова, 2017, с. 13; Бурцева, 2014, с. 61; Мыреева, Баишева, 2018, с. 17 и др.]. Удаление аласа вглубь труднопроницаемой далекой, темной периферии (как правило, алас расположен на краю по отношению к городу) можно идентифицировать с входждением в лоно матери-земли.

Этим обстоятельством и обусловлена цель данной статьи, в которой рассматривается специфика эволюции ландшафтного сознания человека, отраженной в оппозиции геопоэтических образов аласа и города. Художественная репрезентация опыта включения человека саха в различные пространства получает интересное раскрытие через специфический механизм восприятия якутскими авторами знаковых гео-образов – бинарных позиций аласа, сформированного землей и поглощенного ею, и города, тяготеющего к небу.

Город как символ творения рук и высоких устремлений духа человека почти всегда становится персонификацией небесного образа, вступающего в аналогию с вечным Иерусалимом, а также его земельной вариацией, уподобляющейся Вавилону. Являясь воплощением человеческой мечты, его тяги к прекрасному, данный образ одновременно граничит с проявлением человеческих пороков, тщеславия и гордыни.

Обращенность к небу усматривается во всем облике северного города Якутска: начиная от установления высотного пейзажа в виде стремящихся ввысь православных церквей и часовен с начала XV в. и кончая строительством современных многоэтажек-небоскребов, башен и т.д. Дублирование облика неба используется повсеместно: это и подражание ночному звездному небу в виде огней, прожекторов, инсталляций, а также восторженное поклонение великолепию небесного свода, отражающего свой лик в блестящих фасадах, стеклянных окнах домов. В становлении города Якутска на высокие ножки-сваи, не имеющем аналогов в других градостроительствах, также усматривается вечное тяготение городских миров к небесным пространствам.

Озадаченность большого количества архитекторов / создателей / мечтателей проектированием облика северной столицы в своих генпланах, и для этой цели объединяющихся специально в многочисленные учреждения (строительные компании, архитектурные бюро, дизайнерские студии и др.), подтверждает центральную роль творца (ваятеля, строителя) в урбанизированной среде, который в первую очередь руководствуется генеральной идеей о городе как искусственно воздвигаемом пространстве.

В исследованиях городских образов Ю.М. Лотманом указываются два положения города в семиотическом пространстве: во-первых – это город концентрического типа, основанный на горе, как правило, онтологически связанный с небом; во-вторых – город эксцентрический, находящийся на краю, семантически прикрепленный с периферийным пространством [Лотман, 1984, с. 31]. В отношении Якутска можно допустить возможность использования двух положений города, которые характеризуют его как самый холодный город, находящийся на краю культурного пространства, и,

несмотря на периферийность географической позиции, всегда стремящийся возвыситься над долиной Туймаадой.

Роль города в развитии общества на протяжении всей многовековой истории неразрывно связана с социально-экономическими функциями, характеризующимися удовлетворением материальных и духовных потребностей человека. В сложном процессе превращения города в экономические, политические, культурные центры усматривается вся суть противоречивого союза неба и земли, налагающего отпечаток на формирование дуальной природы человека.

Общекультурная модель, связанная с влиянием универсальной символики города, создает следующие характерологические черты, связанные с городом: «власть города над человеком, искусственность и механистичность жизненного уклада, губительное влияние на природу и искажение нравственных основ существования, лихорадочный темп жизни, одиночество в многолюдии» [Абашев, 2000, с. 52].

В противоположность городу алас понимается как микро-модель человеческого Я, в которой формируются его личностные качества, жизненные позиции и принципы.

В качестве одной из характерных черт аласного хронотопа можно отметить уход в глубины тела земли – человек, едущий в алас, поглощается землей хтонической, древней, живой. Слабая структурированность пространства аласа, выражающаяся в атмосфере покоя, тиши, умиротворенности, туманности (дьыбар, туман, сиик түһүүтэ), усиливает размывание границ между реальностью и иллюзорностью. Этим обстоятельством обусловлена позиция человека, оказывающегося между ино-пространствами, который живет, руководствуясь событиями другой реальности, соприкасаясь каждый день с ирреальными образами пространства. К примеру, в аласном хронотопе рядом с людьми совершенно гармонично сосуществуют образы фантастические, чудные (к примеру, аласные / сельские люди убеждены в существовании рядом с ними чөчүөккэ, абаасы, үөр, духов шаманов, удаганок, и совершенно обыденно реагируют на их участие в человеческой жизни. Заурядны в аласном хронотопе такие выражения, как «абааһылаах дьиэ», «чөчүөккэлиин оонньообут оҕо», «абааһы муо-

кастаабыт тарбыйаҕа», «ойуун унуоҕун таһа», «сибиэннээх сир» и пр.

В связи с этим интересно наблюдать за ретроспекцией бинарной пары неба и земли в контексте отражения городского пространства и сельского (аласного) мира в романах якутских писателей В.В. Яковлева и Н.А. Лугинова, в которых архитектурный дискурс города и топографические перспективы аласа обретают весьма специфические характеристики, находя отражение в национальном сознании.

В романе Василия Яковлева «Өрүстэр кирбиилэригэр» («На водоразделе рек») [1969] в качестве основного концепта, аккумулирующего все эстетические координаты произведения, представлена родная земля – ядро вселенной.

Родная земля Бырамы есть центр, генерирующий весь художественно-эстетический пласт романа. Привлекает внимание оксюморонность ситуации, когда наслег Бырама (Бырама – возможно, от якут. «быраман» – очень дальний, отдаленный, древний) и совхоз Түгэх (түгэх – дно, дальний), земли далекой периферии, становятся экзистенциальным центром романного мира. Герои романа – агроном, инженер-мелиоратор, зоотехник – настолько погружены в среду, в неосвоенные недра своей родной земли, находящейся в глуши наслег Бырама и проблемы своего совхоза, что городские пространства Якутска, Москвы остаются вне их внимания. Физически, духовно, ментально персонажи прикреплены корнями к чистым берегам Амги, широким просторам Бырамы, глубоким озерам, густым лесам своих земель.

Земля Бырамы, олицетворяющая Мать-землю (или даже ее лоно), представлена в романе в качестве влажной, пахнувшей, вечнозеленой, цветущей, щедрой, плодоносной хтонической материи.

Родная земля не отпускает главных героев. К примеру, Александр Ирбитин приезжает в Якутск, но мыслями он все равно остается на своей земле: «*Бырамматтан тэскилиир, тэйэр курдук сананан кэлбитэ да, дойдута санаатыттан арахсыбата*» [Яковлев, 1969, с. 220]. Или другой пример. Находящиеся в столице страны Москве Ирбитин и Бардасов встречаются в номере московской гостиницы. Однако, в центре их беседы, несомненно, – Бырама. «*Үөһээнги мэндизмэнтэн харангаран эрэр Мо-*

скваны таннары одуулаан, икки добордуулар санааларынан-өйдөрүнэн төрөөбүт дойдуларыгар буоллулар» [Там же, с. 269].

Щедрым и подробным описаниям многочисленных природных топосов, аласов, озер, речек, глубоким рассуждениям об изменениях климата, наблюдениям смены времен года, упоминаниям про многочисленные контакты с родной природой, касающимся хозяйственных работ (спуска озера, посева, удоя молока, охоты, сенокосных работ, заготовки сена и других нужд совхозного хозяйства), противопоставлены нулевые «описания» города.

Якутск и Москву герои посещают довольно часто, и перемещения в пространство далеких городов происходит на удивление легко, автор не утруждает себя описаниями городских ландшафтов: «Абыях хонон баран Москваҕа партия биир уочараттаах Пленума буолбута» [Там же, с. 165], «Кыһын олунньу ый маннайгы ангарыгар Москваҕа РСФСР тыатын хаһаайыстыбатын боптуруостарыгар сүбэ мунньах ынгырылыбыта» [Там же, с. 181]. Сопротивления среды не существует, и из-за этого герои представлены как персонажи динамичные, активные, с сильной внутренней энергией. К примеру, Ирбитин, впрочем, как и другие персонажи романа, абсолютно легко меняет дислокацию в пространстве: «Ол сырыттабына эмискэ куораттыыр автобус түбэстэ. Ирбитин үгүһү-элбэҕи ырыта барбакка, онно олорто да, куораттыы турда» [Там же, с. 219].

Взгляд главных героев Тита Бардасова, Аркадия Тугутова, Александра Ирбитина почти всегда направлен в сторону своей родины (что интересно, описаний пути в город мы не находим в тексте!), так, что дорога между топологическими реальностями описывается обязательно со стороны направления едущего в Быраму путника:

– «Тэмэлдьигэн курдук кыракый “Як”, кураан тыалыттан биэтэннэн ыла-ыла, халлаанга өрө дьурулаан тахсыбыта. Дабыдалларын сыһынан өһөспүт курдук салгыны ыгыта баттаамахтаан эргиллэ түһээт, киэн-нэлэмэн Лена өрүһү туора быһа көтөн, тус илин диэки тайбаара турбута» [Там же, с. 3];

– «Паром Буоратай кумаҕар кэлэн анньылытыгар, күн арҕаа мыраан арҕаһыгар дьэ тайаммыта. Паромҕа кэнники киирбит буолан, Бардасовтаах урут тахсыбыттара. Мы-

раан уһун дабаанын өксөйөн тахсан, суоллар арахсыыларыгар кэлэн, массыыналарын өбүлүннэри тардыбыттара, ол аата дойдулары суолун туттаахтара» [Там же, с. 123] и пр.

Земля Бырамы, Амги становится для молодых специалистов местом, в котором сконцентрированы их аксиологические ориентиры. Человек из среды так глубоко сросся со своим миром, аласным пространством, что *другой мир*, представленный в романе Якутском или Москвой, не находит в их сознании отражения. Как, к примеру, с Бардасовым, который успокаивается только тогда, когда машина, на которой он едет в родной наслег, перебирается на восточный берег Лены:

«Дьэ ол эрэ кэнниттэн Тит Бардасов хаһаастар курдук саһара күөрэлэммит адаархай муу-стардаах улахан үөһү туораан, кумахтаах мыраан кэтэбэр тахсан эрэ баран, биирдэ сынньанар кэмнэ дьэ түбэспиттии сананна. Уута кэлбит курдук олобор тиэрэ түһэн, минньигэстик аа-дьуо хараҕын быһа симнэ» [Там же, с. 182].

Преднамеренное игнорирование городских пространств, имеющее характер, полярный детальный описаниям сельских аласных реалий, отражает интересы персонажей романа. Использование автором образов природы в характерологических целях было отмечено А.А. Бурцевым и М.А. Бурцевой [Бурцев, Бурцева, 2016, с. 105]. Вход в городское чужое пространство вводит Ирбитина в растерянность: городская топология в виде столовой, гастронома, автобуса, улиц кажется ему тупиковой и тусклой. Случайно оказавшись в Якутске, он чувствует себя в пыльном, шумном, тесном городе совершенно большим, утомленным, лишним: «Түһэбэр, остолобуойга киирэн эбиэттээтэ. Итиннэ барытыгар Ирбитин хайдах эрэ үдүк-бадьык сырытта», «Александр ыалдьыбыт киһи курдук сирэйин хоту мээлэ баран истэ. Биирдэ өйдөөн көөртө, киин уулуссанан иһэр эбит», «Ирбитин мээлэ хааман иһэн, үгүс дьон халҕаһатын батыһан гастронормга киирэн хаалла», «Ирбитин автобуска киирдэ. Дьон аалсыытыгар кыһаммакка, бэйэтэ саныыр санаалаах истэ» [Яковлев, 1969, с. 222].

В романе топологическими качествами Якутска, Москвы обычно становятся туман, серость, тьма, дождь, толпа, алкоголь и пр., о которых

можно догадаться по вскользь и в спешке упомянутым скудным описаниям среды.

Погружение в аласное пространство является ярким показателем прикрепленности, погружения сознания человека в свой, родной мир, каким является для якута его родное түүлбэ. И в этом плане ракурс смещения центра и периферии (Бырама как центр, а город как периферия) может выражать оригинальный взгляд на проблему человека в прозе, своеобразный способ выражения национального характера в якутском романе.

В хронопическом смысле зеркально-симметричное положение по отношению к роману В.В. Яковлева имеет роман Н.А. Лугинова «Мэндизмэннэр» («Этажи») [1980], который посвящен отражению жизни архитекторов, строителей Якутска. Романная проблематика, охват периода художественного отражения действительности 1960–1970-х гг., идейно-содержательный аспект обоих произведений, романная среда, даже вся стилистика написания, позиция авторского «Я» у этих двух романов очень схожи. Разница лишь в том, что в романе В. Яковлева основным ядром в системе романа является сельская земля, а во втором случае в качестве центра художественного мира предстает город, урбанистическая культура, городские отношения. И потому данное произведение представляет наглядный пример открытости сознания якутского человека новой городской ментальности. Рассмотрим более детально особенности городоцентрического принципа организации текста в произведении Н.А. Лугинова.

В романе воспроизведены образы строителей, архитекторов, работников института научного проектирования города. И самое главное, в романе Н.А. Лугинова также можно отметить свойственный триумвирату из Бырамы фанатизм, преданность героев (Айдар Быстахов, Игорь Васильев, Егор Тылгинов, Юрий Мылахов, Максим Ходоров и др.) их делу жизни – строительству и архитектуре города. Образ главного архитектора Юрия Семеновича Мылахова параллелен образу Ирбитина, героя предыдущего романа «На водоразделе рек», сельского агронома. Даже пролог романов, которые начинаются совершенно одинаково – описанием полета на самолете главных героев – может с легкостью отсылать к такому невольному сравнению:

– в произведении «На водоразделе рек» В.В. Яковлева: *«Тэмэлдыгэн курдук, кыракый “Як”, кураан тыалыттан биэтэннээн ыла-ыла, халлаанга өрө дьурулаан тахсыбыта. Дабыдалларын сыыһынан өһөспүт курдук, салгыны ыгыта баттаамахтаан эргиллэ түһээт, кизн-нэлэмэн Лена өрүһү туора быһа көтөн, тус илин диэки тайбаара турбута. Самолет иһигэр, пилоты кытта кэккэлэхэ, соботох киһи олороро»* (Яковлев, 1969, с. 3);

– в романе «Этажи» Н.А. Лугинова: *«Үчүгэйн! Барыта ангардастыы бэрт дии! Эргиччи кэрэ! – дии санаата Юрий Семенович Мылахов, самолет түннүгүнэн түүннү Москва тырымнас уоттарын одуулуу олорон. Самолет, ыраах айанныт сизринэн, орзуу абай саллан, сыыһа үрдээтэр үрдээн тус илин диэки хайыһан, бэрт хоннохтоох собуустук куугунаан истэ. Ол диэки, ханна эрэ бэрт тэйиччи, кыс хаарынан үллүнэ охсубут кизн Сибиир биир аарыма кырдыабаһа дьоллоох Дьокуускай куорат долгуйа сыттаба...»* [Лугинов, 1980, с. 3].

Здесь занимаемое в архитектурной структуре романа положение персонажа, – возвышение над землей и взгляд его сверху вниз, – который находится в процессе полета над Москвой, его слова о профессии строителя, отсылающие к древней и сакральной природе создания жилища *«Дьингэнэн, биһиги үлэбит диэн сир үрдүн бары үлэлэриттэн саамай ытыктабыллаахтара. Биһиги үлэбит былыр үйэтээбитэ киһи үөскүөбүттэн, тулалыыр айылбаһа тымныыттан хорбойор сир көрдүөбүттэн ыла сабаламмыта. (...) Кыратык күүркэтэ эттэххэ: биһиги дьон дьолун тутабыт»* (Там же, с. 6), способствуют ассоциации Мылахова и всех строителей, архитекторов города, запечатленных в романе, с образом демиурга, бога-творца. Архитектор Мылахов ощущает себя творцом человеческого счастья. В романе достаточно четко утверждается одно из главных свойств городского пространства – вторичная, искусственная натура города как результата деятельности человека, который становится создателем (творцом подобно богу) и ваятелем тела большого урбанистического организма.

Механизмом конструирования урбанистического пейзажа становится человеческая сила, динамика его ума, мысли, желаний, которые, синтезируясь, создают совокупный цельный

гармоничный образ из бетона, стекла, железа, асфальта, тени и света, песка, пыли, мусора, свалки и пр., в котором все же главенствующая роль отдается центральным геокультурным образам реки Лены, гор-мыраанов, долины Туймаада [Мыреева, Баишева, 2018, с. 12].

Новое географическое пространство с его каменным, деревянным рельефом создает неповторимый портрет города Якутска. Маркерами якутского городского ландшафта становятся туман, снег, темнота, холод, пыль, просторы, белый цвет и пр., о чем довольно часто упоминается в романном тексте, и всегда в положительном контексте в сравнении с романом В.В. Яковлева.

Интересно заметить одну особенность, которая может выделяться в качестве одного из главных первичных признаков Якутска: это особая воздушность, а может даже *призрачность* данного топологического образа, являющегося почти всегда как *мираж*, *сон*: сквозь зимний туман, снежную метель, утреннюю дымку, ночную мглу, летнюю пыль. «*Сага түспүт ыраас хаар туналыйар*»; «*Таһырдыа киин болуоссат туман бүтэй барбах сырдаан өлбөөдүйэр*»; «*Сарсыардаттан ыыс-быдаан хоп-хойуу халын туман тугу барытын саба бүрүүкээтэ. Халлаан бэрт өр сыыйа сырдаан балабырда*»; «*Тобо бэрдэй, киэнгэй-куонгай, көр бу манна кэлэн бу ыраас туналбаны көрөр үчүгэйдин*»; «*Иннигэр Күөх Хонуу үрүн хаарынан туналыйа сытар*»; «*кинилэри түүннү куорат хабыр тымныынан аңылыа көрүстэ*»; «*Туох да көстүбэт бурбаһнаас туманна...*»; «*Сотору куорат бүтүннүү туманна тимириэ. Онуоха киһи дыктиргиэбэ суох. Барыта сиэр быһыытынан, айылба сокуонунан*»; «*Куорат бэбэһээнгини кырнай хаар кэнниттэн, сага кырса сонноммуттуу, ып-ырааһынан чабылыйар, күлүмүрдүүр. Дьокуускай сырдыгы таптыыр ээ*».

Образ городских огней как один из отличительных признаков геопоэтического пространства города используется при оформлении структуры урбанистического пейзажа. Огонь манящий, увлекающий, светящийся издалека становится символом желаний, устремлений, жизненного ориентира человека:

«*Таһырдыа сыыйа харангаран, куорат түүннү уотун чабылыгар киин уулусса баарабай дьылэрин омоонноро чуолкайдык көстөллөр*»,

«*Ханна эрэ Дьоллоох Дьокуускай түүннү уоттарынан дьиримниһи сыттаба*», «*Түүннү Дьокуускай күөхтүнү уотунан курустук сандаарыйар*», «*Айдар кэннин хайыспыта, Өлүөнэ унуор Дьоллоох Дьокуускай уоттара, умайар таастаах күндү таас обуруо кустук буолан, уста тардыллан дыргыйа түстүлэр...*», «*Айдар дьийэтэ, туманна ыйанан турардыы, уотунан сандаарыйа көһүннэ. Уоттар, араас өгнөөх обуруо уоттар*» и др.

Далее образ ночных огней, развиваясь, наполняет актуальным значением *мотив мечты*, реализация которого раскрывает в первую очередь этноспецифичность якутского текста: в сознании аласного якута город как центр отождествляется почти всегда со светом, ширью, высотой, развитием, учебой, деньгами и пр. К примеру, доминантная идея-мечта о больших городах передалась от отца к сыну – отец главного героя романа архитектора Айдара Быстахова, старый учитель географии Петр Васильевич, всю жизнь мечтал побывать в больших городах, и эту любовь он привил сыну: «*Обо эрдэбиттэн аҕата куораттар тустарынан сүргэтэ көтөбүллэн олон кэпсиирин истэрин сөбүлүүр. Маннай бэйэтэ сылдыбыт, сэриини кытары сибээстээх Москва, Минскэй, Варшава, онтон тусна Европа улуу куораттара Афины, Рим, Париж тустарынан орзууй кэпсээн сыыйара. Аан дойду бары куораттарыттан Петр Васильевич туһугар ураты миэстэбэ Берлин турара...*» (Лугинов, 1980, с. 175).

Идея города-мечты инициирует желание творить, создать новый облик города, что также отсылает к вторичной природе неидеального городского ландшафта – недаром в тексте романа в нескольких случаях упоминается о некрасивом, неряшливом внешнем виде города: «*Саанаатыгар Дьокуускайа, кини Дьокуускайа, бу ыраах сир мааны ыалдыттарыттан кыбыстан, мара бэйэтиттэн буруйдаммыйтыы кумучу туттан, умса көрөн турарга дылыта...*» [Там же, с. 165], «*Айдар түннүгүнэн көстөр куоратын мара көрүнүттэн иһигэр кыйытта турда. Бу быстах тутуу элбэбин! Олбуордар, ыскылааттар, хоспохтор хойууларын!*» [Там же, с. 87], «*Дьокуускай хас үйэ тухары маннык арбайан-сарбайан туруой? Аныаха диэри умнаһыт курдук сөбүн туох баарынан, туох кыалларынан танган-симэнэн кэллэ*» [Там же,

с. 20–21]. И здесь стоит заметить, что понятие несовершенности не может быть применимо к аласу, созданному природой, и потому однозначно идеальному и гармоничному без участия человека.

Именно тяга к гармонии, стремление к взятию неприступных городских «крепостей» и границ, к разгадке ее тайн определяет основные жизненные ориентиры персонажей романа. Герой романа вступает в определенные отношения с городом, которые могут быть в какой-то мере аналогичны интимному союзу (браку) мужчины и женщины. Московские годы Айдара Быстахова индифферентны легким, поэтичным, приятным воспоминаниям о Поле-Полине, девушке-мечте, которой молодой студент Айдар назначал свидания на станции метро «Маяковская». А жизнь, полная бытовых неурядиц в Якутске, аналогична сложным отношениям Айдара с женой Саргыланой.

В романе достаточно четко усматривается женская ипостась Якутска, она многолика: то она предстает перед нами в образе статной старницы («*Оо, дьоллоох Дьокуускай эбэ хотун!.. Оо, энгини билэн, энгини өйдөөн турар кырдыаҕас буоллаҕа. Үтүө да, мөкү да өйдөбүллэри барытын ингэринэн кэллэбэ*»), то женщины в летах Далбар Хотун («*Куораттар арыт маанымсык кырасаабыссаларга маарынныыллар. Күн тура-тура наар кизгэни, тупсарыны үлэтэ. Кинилэри санаттан санга көстүү, санга көрүгүмсугутар. Дьокуускай, модороон собуус толугу көрүгүгү онгостон, бырааһыннык чугаһаабытыгар бэлэмнэнэр, эрдэттэн долгуйа сүпсүгүрэр*»), а иногда она уподобляется молодой девушке («*Дьокуускай эмиз да чабылхай кизгэллээх мааны кыысчаанныы, бырааһынныгы долгуйа кэтэһэргэ дылы*»).

Недоступность, неприступность ее образа, граничащего с далекой мечтой, усматривается в словах главного архитектора города Игоря Ивановича Васильева: «*Игорь Иванович нүксүччү туттубутунан, балкон хос кырыалаах таас эркинин нөнгүө түүгнү Дьокуускай уоттарын одуулаан турбахтаан баран, ордуу санга таһааран ботугураата: “Бу хотугу сарыысса туһугар кыргыһан кыайтардым...”*» [Лугинов,

1980, с. 79), где также отражается лик города – гордой, царственной красавицы Севера.

Восприятие города как женщины, которое подчеркивает ее амбивалентную хтоническую природу, восходит к глубинам народной памяти: персонификациями древней долины Туймаада и величественной реки Лена всегда выступают женские образы (Эбэ, Хотун). Реку Лена в романе Н. Лугинова называют Үчүгэй Өлүөнэ (досл. Красивая Лена), уподобляя ее красивой статной женщине-госпоже*. Отсюда понятно обрастание Якутска яркими феминными чертами. Стоит уточнить, что в народных представлениях все сверхзначимые географические водные объекты мифологически осмысляются в образе женщин – это и моря (байбал), реки, озера и пр., с образами которых глубоко связан мотив зачатия, пребывания, созревания человеческого зародыша в околоплодных водах в чреве матери. И здесь мы согласны с исследователем К.Д. Уткиным, с его утверждением, что восприятие города в качестве женщины связано с пониманием земли как начала начал, как матери [Уткин, 2004, с. 172].

Мифический образ старого Якутска, выстроенный в романе достаточно глубоко, создает иллюзорные картины прошлого, которые основаны на городских нарративах, легендах о знаменательных местах, ярких личностях города. И этот нарративный план старого Якутска представляет первый начальный пласт в репродукции городского текста. Кружало, старый театр, Зеленый Луг как мистические образы старого города, сторожи прошлых лет, окутаны ореолом загадочности и становятся олицетворением гения места в романной геопоэтике.

«Закулисье» города, незнакомое многим новым горожанам, нередко предстает подобно яви перед старым артистом Киил: это и неугомонная душа первого горожанина, купца Сэллик атыһыт, который бродит по улицам города с целью собирать долги («*Субу улэ ат туйабын табыгырас тыаһа чабырбайыгар охсулунна. Сабыылаах, рессоралаах мааны тэлиэгэ уулусса устун күөгэдьийэ устар... Эмискэ Сэллик атыһыт хараара чарчыстыбыт, уолбут омуртаах, унуох-тириши сирэйэ ньолох гына түһэр уонна арабаастыгы үрүг күүгэнинэн сил-*

* У якутов определения «Үчүгэй», «Кэрэ», «Күөх», «Талба» обычно используются при номинации красивой женщины-госпожи (напр. Үчүгэй Өрүүнэ, Кэрэ Кээти, Күөх Кэтиринэ, Талба Татыйыына и пр.)

лээн унаарыппыта, мас лэкэ төбөтүгэр палкгына түстэ...») [Лугинов, 1980, с. 55]; и призрачная фигура прекрасной незнакомки в белом, являющейся перед артистом несколько раз в старом здании якутского театра, в ком читатель узнает черты светлой лиры Алампа, прекрасной Дуняши, первой артистки саха театра «Биир эмиэ оннук кизэ саалаба сүгүрүйэн баран өрө көрөөт, хайдах эрэ дьшибэтик һык гыммыта. Көрбүтүн итэбэйбэтэхтии чочумча таалан турбута. Ханас балконтан хотун хаан бэйэлээх, тодукан диэн быһыылаах дьахтар үһэттэн таннары кини диэки көрөн олооро...») [Там же, с. 172].

Обращение автора романа к судьбе старого артиста Киил Тылгынова, образу театрального режиссера Василия Местникова, периодически возвращающийся авторский взгляд на строящееся новое здание театра и пр. ненароком отсылают к выстраиванию художественной модели Города-Театра, из чего следует, что театральность, отмеченная исследователями московского, петербургского и других текстов [Топоров, 1995, с.], как в целом один из основных свойств текста города, весьма гармонично может быть употреблена и в отношении многоликого, меняющегося, преобразующегося Якутска и горожан, являющихся в нем артистами, играющими каждый свои роли.

Городская территория создает споры, противостояния, конфликт интересов, взглядов, рост, которые разворачиваются по схеме «работа – движение». Город – это пространство динамичное.

Городоцентризм, на первый взгляд становящийся основным художественным принципом организации романа Н. Лугинова, по мере углубления в текст превращается в проекцию, акцентирующую экзистенциальные проблемы человека-маргинала, который все же подсознательно связан со своим аласом.

Утраченная связь человека с землей восполняется, как мы неожиданно видим из текста, при конструировании нового урбанистического ландшафта, когда молодым архитектором Айдаром Быртаховым в результате долгой упорной работы создается проект городского квартала под названием «Алаас»:

«Бу биир квартал, биир кэлимсэ дьибэ баарта биэс тыһыынча кэринэ киһи олоруох-

таах, – диэн Айдар оҕонньорго быһааран биэрдэ. – Бу дьон биир алаас ыалыныы олороллор, онуоха биир кэлсимсэ дьибэ иилии эргийбитэ, айылыба курдук, тусна олох эйгэтин үөскэтэр. Маҕаһыынныын, оскуолалыын, ол-бу наадалаах тэрилтэлэрдийин барыта үрдүгэр. Онон бу алаасан тахсыбакка олоруохха сөп. Алаас ортото – сүүнэ улахан сад, уопсай олбуор – тэлгэһэ курдук, дьон дьаарбайар, сынньанар сирдэрэ. Таһыттан массыына да, уулусса тыаһа-ууһа да иһиллибэт. Ортотугар үрүүэлээх көлүччэ, күлүмүрдүүр сэргэлээх кыракый болуоссат уонна барыта тыа, хатын чараннар, бэс алардар, титирик ойуурдар бөбө суугунаһаллар» [Лугинов, 1980, с. 143].

Родной алас (дом), куда устремляется уставший и проигравший в неравной борьбе со своими оппонентами молодой архитектор, противопоставлен по своим функциональным характеристикам городу, и ассоциативно связан со смысловым рядом «отдых – покой – инертность». Айдар возвращается домой: «Өй-санаа барыта алаастар диэки таласта» [Там же, с. 168], «Дойдубар тахса сылдыах этим. Хайдах эрэ олус сылайдым дуу, салтым дуу?... – Айдар наһаа долгуйбутун биллэримээри түннүк диэки хайыһан турда. – Билигин мин адьас тугу да баҕарбаппын. Аны миэхэ дойдум эрэ...» [Там же, с. 164].

Четкие антиномии городского и аласного пространств усиливаются резкими бинарными характеристиками персонажей, прикрепленных к ним. К примеру, Айдар и его среда зеркально противостоят аласным персонажам, относительно внешнего вида, образа жизни которых можно употребить понятия крепости, укорененности, мощи. Брат Айдара Иван, персонаж, который плотью и кровью весь рожден своей родной землей, пространственно прикреплен к родному родительскому дому. Он буквально питается благодатным воздухом родного аласа, впитывая покой, сдержанность, тишь, умиротворенность в свою натуру: «Айдар быраатын халын, киппэ санныттан кууһан ылла. Иван кыбыстыбыттыы көхсүн этиттэ, күн уота харааччы сиэбит сирэйигэр дьэнкир көлөһүн таммахтара бычыгыраабытын сиэбинэн туора сотон кэбистэ», «Үлэһитинэн наар хайбалга, чизскэ-бочуокка сылдыар. Ааспыт сайынны от үлэтин түмүгүнэн орденынан наҕараа-

даламмыта. Үчүгэй, судургу олохтоох киһи», «...тахсан иһэн быраатын сүүнэ дьыэтин астына көрдө. Барыта олохтоох, киннэ, чинг». Друг детства Вася, тоже возмужавший, окрепший, функционально противопоставлен Айдару: «урукку ырыган, омуннаах Вася бу барыны бары билбит, оргууй аҕай лэспэннээн хаамыталаабыт модьу киһи буолан хаалбыт» [Там же, с. 190].

В противоположность им архитектор Айдар – человек, который весь врос в городское пространство. Он описывается как человек субтильного телосложения, ведущий холостой образ жизни, страдающий от одиночества, часто сомневающийся, озабоченный неуловимыми целями и думами, терзаемый сомнениями. Даже мать Айдара отмечает его бледный внешний вид: «Ол иһин, оҕом олус дьүдэйдьбит. Хайдах бу хааннын-сииннин кубарыйа хатан хааллын?»

Алас, ассоциирующийся у молодого архитектора с понятием покоя, сплетен из устойчивых обонятельных образов – запаха земляники, хвои, маминых оладушек. Эти яркие ольфакторные компоненты образуют устойчивые специфические черты поэтики якутского аласа: «Тыа, айылҕа! Дьэдьэн сыта, саҥа буһан ээр, өссө да сиикэйдиги хаптаҕас амтана билингэ диэри баарга дылы...» [Лугинов, 1980, с. 50]; «Михэ билигин дойдум, айылҕам сыта-сымара кэлбэт. Олус ахтаммын, бэл хайдах эрэ утаппыт курдукпун. – Айдар ыраас илиискэ өгнөөх фломастерынан саха алааһын ойуулуур. Хотонноох балаҕан, ампаар, сэрэ, күрүө-хаһаа, алаады курдук төгүрүк күөл... – Чэгийн олох. Үчүгэй да буолуо, манньк алааска» [Там же, с. 82].

Однако светлый образ Якутска, стоящий перед глазами главного героя романа, вечно манит и будоражит его: «Санаа бүтүннүү дьоллоох Дьокуускай диэки талаһар». Счастливый город Якутск (Дьоллоох Дьокуускай) как продолжение небесного ландшафта, состоящий из света и воздуха, снега и тумана, воплощает стремление человека к неизведанным далеким мирам и становится олицетворением мечты, силы духа и тяги к самосовершенствованию.

Гротескная концепция, использованная писателями в отношении геопоэтических образов аласа и города, претерпевает удивительные трансформации в романах, которые становятся художественной проекцией ландшафтного сознания человека, меняющегося вместе с миром.

Таким образом, в романских текстах якутских писателей В.В. Яковлева и Н.А. Лугинова посредством противопоставления пространственных оппозиций Неба и Земли получает довольно интересное воспроизведение процесс трансформации национального сознания, ставший отражением переустройства основ общественного порядка, в центре которого был человек, строящий новое пространство жизни.

Данные модификации общественно-культурной жизни общества, усматривающиеся в сложном процессе смены отношений от естественных природных ландшафтов к искусственной среде города, создают облик якутского человека нового времени, каким является горожанин – новый герой романа, носитель другого сознания в якутской прозе, который хотя и открыт миру, однако в глубине души хранит образ своего родного гнезда под названием «алас».

Литература

Абашиев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000. – 404 с.

Бурцев А.А., Бурцева М.А. Особенности поэтики романов В.В. Яковлева // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 3 (16). – С. 102–108.

Бурцева Ж.В. Русскоязычная литература Якутии: художественно-эстетические особенности пограничья. – Новосибирск: Наука, 2014. – 132 с.

Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 704 с.

Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. – Вып. 664. – Тарту, 1984. – С. 30–45.

Лугинов Н.А. Мэндиэмэннэр: роман. – Якутск: Як. книж.изд-во, 1980. – 200 с.

Молок Н.Ю. Мегаломания московской архитектуры (к постановке темы) // Лотмановский сборник. – М.: Изд-во РГГУ, 1997. – С. 771–787.

Мыреева А.Н., Башиева А.М. Жанр в художественном мире Н.А. Лугинова. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2018. – 88 с.

Романова Л.Н. Лирика Семена Данилова: от идиллии к философской лирике. // «Мои добрые кони – стихи». Лирика Семена Данилова: поэтическая картина мира: колл. моногр. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2017. – С. 7–46.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 624 с.

Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. – М., 1987. – Т. 1. – С. 311–314.

Уткин К.Д. Культ женщины в якутских традициях // Сборник трудов. Кн. 2. Национальная культура

ра: векторы традиций. – Якутск: Бичик, 2004. – С. 170–198.

Яковлев В.В. Өрүстэр кирбиилэригэр: роман. – Якутск: Як. книж. изд-во, 1969. – 372 с.

S.E. Karmanova (Noeva)

The Evolution of Landscape Consciousness in the Yakut Novel (on the works by V.V. Yakovlev and N. A. Luginov)

The aim of this article is to study the artistic representation of the experience of incorporating a person into various spaces, which is revealed in the works of Yakut writers V.V. Yakovlev and N.A. Luginov. In particular, the specificity of the human-Sakha landscape consciousness, reflected in the opposition of the geo-ethical images of Alas and the city, is revealed. The attempt to comprehend these iconic geo-poetic images through the projection of the relations of Earth and Heaven is formed by the historical and cultural ideas of the people about the earth as a woman's body (Iye Sir), and is also due in part to studies of literary scholars and cultural scientists about the city as a heavenly image. The author presents a rather interesting literary interpretation, made with respect to the urban text in the context of the Yakut prose of the 70-80s. Twentieth century. The author's research focuses on the character of the personification of geo-ethical images: the specifics of the personification of the Earth as the female womb, presented as a moist, generous, fruitful chthonic matter, and the embodiment of the city of the Woman, the proud and unapproachable Mistress (Dyokuskaï Hotun). Identified markers of the Yakut urban landscape - cold, dark, open spaces, fog, snow, white color, dust, dirt, crowded, etc., - defining a unique portrait of the city of Yakutsk. As one of the primary features of this topological image, the researcher identifies the ghostliness formed with the help of the concepts "fog", "snow", "haze", "mist", "dust" that are actively involved in creating the entire urban landscape. The deep connection of the grotesque concept, used by writers in relation to the geo-poetic images of Alas and the city, is presented as an artistic projection of the landscape consciousness of man, the hero of the Yakut prose of the twentieth century.

Keywords: city text, alas chronotope, landscape consciousness, "sky-earth" opposition, hero evolution.

Г.Н. Варавина

DOI: 10.25693/SVGV.2019.02.27.16

УДК 398(=512.211)

Ментальные образы Мироздания и пространственная лексика (на примере тунгусского фольклора)

Статья посвящена фундаментальной проблеме духовной природы бытия, философско-религиозным идеям многомерности Космоса и многомерности Человека. Автором реконструируется ментальная картина эвенов и эвенков, предпринята попытка раскрыть сложный комплекс символических представлений, связанных с представлениями о мире бытия и инобытия. Целью работы являются анализ и реконструкция комплекса символических представлений, связанных с ментальной картиной мира эвенов и эвенков (на основе фольклорных и этнографических материалов). В традиционном мировоззрении народов Сибири и Севера мифологическая модель мира формировалась на протяжении длительного исторического времени под влиянием сложных этногенетических и культурных процессов. В тунгусской мифологии существовали разные структуры миров. Это могли

© Варавина Г.Н., 2019

быть многоярусные слои верхнего мира и горизонтальные миры умерших, где жизнь протекала в обратном направлении. В целом мифология и фольклор эвенов и эвенков – это огромный, своеобразный и очень интересный мир, в котором воплощены представления о мире бытия и инобытия, ментальная картина традиционных обществ. В этом ракурсе выбор темы в качестве этнографического объекта исследования определил его широкий междисциплинарный методологический дискурс. Важно подчеркнуть, что в своей работе мы расширяем границы исследовательского пространства, активно используя методологию современных гуманитарных наук: символической антропологии, лингвокультурологии, когнитивной лингвистики, семиотики. В целом изучение мифологического и фольклорного наследия показывает, что в XIX – начале XX в. у эвенов и эвенков существовали сложные верования и представления, которые складывались из различных пережитков культов, шаманских воззрений и категорий христианской культуры.

Ключевые слова: эвены, эвенки, мифологическая модель мира, фольклор, языковая картина мира, лингвофольклористика, мифологические символы, шаманская космология, ментальный мир, традиционное мировоззрение.

В мифологических традициях народов Сибири и Севера существуют различные варианты древнего миротворения. В мифах, преданиях, сказках и других фольклорных жанрах раскрываются темы сотворения Мироздания, образы Мирового дерева, мотивы появления первочеловека на земле, животного и растительного миров, каких-либо явлений природы и др. Не остается в стороне тема, связанная с проблемой цикличности человеческой жизни и бессмертия души. В любом традиционном обществе, как известно, жизнь человека проходила на двух уровнях: уровне повседневного бытия и уровне символической реальности. Мифологическое мышление было главным способом осознания и поддержания гармоничного равновесия Природы и Человека. Обрядовый и ритуальный комплекс, а также вся шаманская и культовая практика народов Сибири и Севера, в том числе эвенов и эвенков, были направлены и сосредоточены на защиту души человека, семьи, рода, на поддержание непрерывности жизни в ее круговороте: рождение – жизнь – смерть.

Представления о Верхнем мире: структура и элементы Мироздания. Если обратиться к этнографическим материалам конца XIX – начала XX в., то в традиционной картине мира тунгусоязычных народов Сибири и Севера описание Вселенной обычно состоит из трех миров – *верхнего* (небо, мир божеств), *среднего* (земля, мир людей) и *нижнего* (мир мертвых, мир предков). Одной из особенностей реконструкций ранних представлений и верований о Вселенной является смешение разных форм одного и того же религиозного представления. Анализ и

интерпретация всех этих вариантов и форм позволили исследователям выстроить более или менее стройную систему архаичной религиозной культуры и выделить в ней «ранний (дошаманский) и поздний (шаманский) этапы ее развития» [Василевич, 1975, с. 53]. Ученые-тунгусоведы указывали, что у эвенов и эвенков «дошаманские» представления о верхнем и нижнем мирах были общетунгусскими.

Мифологическая модель мира в тунгусском фольклоре довольно хорошо разработана и носит традиционный характер. Мир разделен на три части, каждая из которых представляет собой соответственно верхний, средний и нижний миры. Связь между ними осуществляется с помощью «отверстий», через которые люди время от времени «посещают» эти миры. Все три мира одухотворены, и жизнь в каждом из них адекватна жизни в среднем мире [Лебедева, 1982, с. 21]. Как указывают ученые-фольклористы, в описании верхнего и нижнего миров одновременно отразились «дошаманистские и поздние представления». Причем последние элементы на почве эвенского эпоса воспринимаются как привнесенные и очень поздние, на которые не повлияли художественные традиции эпоса. Так, «в верхнем мире реки наполнены молоком, на их берегах возвышаются россыпи золотых камней, золотые и серебряные дома» [Там же, с. 2].

Большой интерес вызывают собранные Г.М. Василевич сюжеты рассказов, в которых отражаются представления о верхнем мире, о жизни и отношениях жителей верхней земли к жителям средней земли. В этих фольклорных нарративах можно обнаружить реминисценции

древних представлений о птице как посреднике между мирами, о лестнице как особом символе соединения с небом, о магической силе огня, образе земного человека как чужака, с которым связаны болезни в верхнем мире, и образе шамана как медиативной фигуры между мирами. Необходимо отметить, что материалы, собранные Г.М. Василевич в советский период, не только отражают пережитки древних представлений таежных охотников, но и дают возможность раскрыть ранние формы архаичной ментальности, проследить историю стадиального развития традиционного мировоззрения народов Сибири и Севера.

Параллельно с этим представлением о трех мирах у эвенов и эвенков существовало и второе – «шаманское» – представление о трех мирах, которые представлялись многослойными. Так, К.М. Рычков в своей работе приводил следующее представление о трех мирах у енисейских тунгусов. По их воззрениям Вселенная делилась на три части: верхний мир (*нянгня* – букв. «небо»), состоящий из девяти небес, средний мир (*бугда*) и подземный мир, состоящий из двух частей: среднего подземного мира (*хэргушки*) и подземной пропасти (*эндекит*) [Рычков, 1922, с. 7]. Интересно отметить, что слово *нянгня* у нанайцев и ульчей употреблялось в значении женского божества верхнего мира (глава восьмой сферы неба). Как отмечала А.В. Смоляк, термин *нянгня* в значении «небо» был широко распространен у эвенков Сибири, эвенов Якутии, негидальцев, орочей, удэгейцев, ороков [Смоляк, 1991, с. 15].

У эвенов Якутии модель Вселенной делилась на три сферы: верхний мир – мир божеств и духов-покровителей; средний – мир людей, животных, птиц, растений и различных духов-хозяев природы; нижний – мир умерших и разных злых духов. Верхний и нижний миры представлялись многослойными. Так, «шаманский верхний мир имел 28 ярусов: 7, 9 и 12 небо». Интересно отметить, что у эвенов «семейно-родовые профессиональные шаманы подразделялись на три категории по своей духовной силе и воле: шаман 7, 9 и 12 неба». «Шаманский нижний мир имел 28 ярусов и назывался *буни*» [Алексеев, 2006, с. 139].

В конце XIX – начале XX в. «ранние» и «шаманские» представления о Вселенной у эвенов

и эвенков были настолько переплетены между собой, что четко их разграничить не представляется возможным. Более того, заимствования категорий христианской символики с локальными и этнотерриториальными особенностями создавали оригинальные модели традиционных культур [Василевич, 1969, с. 214]. Однако, «шаманская» космогония все же отличалась от «дошаманской». Так, если в мифологических представлениях верхний и нижний миры были доступны для всех людей, то, по «шаманским» представлениям, в верхний и нижний миры мог попадать только шаман. Согласно шаманской космогонии, миры Вселенной (верхний и нижний) имели сложную и многослойную структуру.

Итак, если в дошаманской космогонии миры располагались по вертикали (верхний, средний и нижний), и вход был доступен каждому храброму человеку, то согласно шаманской космогонии, отразившей расселение эвенов и эвенков в тайге по рекам – по горизонтали. Главной частью была особая мифическая река, истоки которой находились в верхнем мире, а устье – в нижнем.

Река – как элемент сакральной топографии Вселенной. Структурообразующей Вселенной выступала мифическая космическая река, важный мифологический символ, элемент сакральной топографии. В мифологии народов Сибири и Севера космическая река выступает в качестве «мирового пути», некоего «стержня» Мироздания, пронизывающего верхний, средний и нижний миры. Как известно, речная космологическая система является частью самых архаичных представлений о Вселенной. Образ и символика реки (воды) весьма сложны и разнообразны. В целом мифологема воды в верованиях, культах, ритуалах народов Сибири и Севера играла огромную роль.

На основании работ Г.М. Василевич, А.Ф. Анисимова следует отметить, что представления о мифической гигантской реке были характерны для эвенков, расселенных между Енисеем и Леной, а также для некоторых из олекминских и забайкальских групп. По их воззрениям, истоки этой мифической реки находились в горах; выше гор (у некоторых – выше семи облаков) располагался верхний мир, а ниже устья – нижний мир. Гигантская вообра-

жаемая река именовалась эвенками *эндекит*, что означало букв. «место запрета», «место полного исчезновения» (от *энги* «нельзя», *энде* – «исчезнуть полностью») [Василевич, 1959, с. 170].

Необходимо отметить, что речная космологическая модель мироздания у эвенков очень сложная. Так, мифическая река *эндекит* считалась главной космической рекой шаманских религий. Наряду с ней существовали родовые шаманские реки. По воззрениям эвенков, река *эндекит* имела много притоков – *долбони* (букв. «ночь»), которые и являлись собственными реками шаманов, где помещались их духи-помощники. Притоки были связаны с земным миром через водовороты на реках, поэтому люди всегда обходили их. Ниже устья каждой шаманской реки на *эндекит* помещался мир мертвых соответствующего рода, души покойных сюда отвозил шаман (или его духи) [Василевич, 1975, с. 213].

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

Следует отметить, что исток космической реки, находившийся в верхнем мире, отождествлялся с рождением, так как мыслился местом обитания родовых душ *оми*, дающих начало рождению, появлению жизни. Устье же, соотносившееся с нижним миром, наоборот, ассоциировалось со смертью, с вечной темнотой, ночью и холодом. По мифической реке *эндекит* проходила граница между верхним и нижним мирами. В традиционном мировоззрении эвенков и эвенков мифическая космическая река, соединяющая все миры Вселенной, представлялась как шаманская «дорога-река». Каждый родовой шаман имел свою реку – *долбони*, а значит, свою особую «дорогу» в Мироздании. Важно отметить, что «дорогой» в верхний мир для шамана также служила «лестница-дерево», называемая *туру* или *сэргэ*. Мифическое дерево у эвенков и эвенков также отождествлялось с символом рождения, роста и обновления.

Дерево – хранилище душ людей в Верхнем мире. В шаманском мировоззрении народов Сибири и Севера, в частности эвенков и эвенков, существовали представления о мифическом дереве, которое служило «лестницей» для шамана. Он во время камланий попадал в верхний мир, вначале спускаясь по своей реке, затем поднимаясь по *эндекит* и, наконец, влезая по лестнице-дереву (*туру* или *сэргэ*). Этим же путем спускался и дух – хозяин верхнего мира для разговоров через шамана с людьми [Анисимов, 1959, с. 47].

Интересно отметить, что в представлениях эвенков у каждого из шаманов было нижнее, среднее и верхнее шаманское дерево *туру*. Нижнее мыслилось растущим в нижнем мире (*хэргу-эргу буга*) и отождествлялось с местом обитания шаманских духов-предков. В среднем мире (*дулугу буга*) у шаманов имелось срединное (среднего мира) *туру*. Под ним подразумевалась та листовница, от которой скалывали щепу для изготовления обода шаманского бубна. По шаманским воззрениям, в этом дереве обитала их внешняя душа – звериный двойник *харги*, который приходил во время камлания на зов шамана и удалялся от него по окончании шаманского действия. Примечательно то, что с этим деревом связывалось пребывание шамана в среднем мире, его жизнь: если это дерево погибало, то умирал и он сам [Там же].

В традиционном мировоззрении народов Сибири и Севера мифическое космическое дерево не только связывало миры, но и воплощало собой идею плодородия. У них существовали мифы, согласно которым на этом дереве в образе птиц «жили» и «плодились» человеческие души, и «спускавшиеся» с него на землю души «вселялись» в женщин, становясь причиной рождения ребенка. Так начиналась жизнь человека в среднем мире.

У эвенов и эвенков, а также у тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока широко распространен фольклорный сюжет о рождении человека от дерева. В одной из эвенских легенд, например, рассказывается о происхождении северного народа. По этой легенде девушка, жившая в стволе дерева и ставшая женой героя предания, становится родоначальницей охотских эвенов. Похожая легенда, повествующая о жившей в дереве девушке, была записана А.М. Золотаревым у ульчей. Именно от этой девушки, по повествованию, произошли ульчи [Спеваковский, 1984, с. 124].

Анализ сказочного фольклора эвенов показал, что в нем рельефно отразились reminiscences архаичных представлений о дереве – вместилище душ. Так, в эвенской волшебной сказке приводится следующее описание мифологического дерева:

*Никто не знает,
Что на берегу моря
Стоит дерево до небес,
На конце этого дерева
Моя сова-хранительница,
У нее в животе есть два
Глазных яблока.*

Это и есть мои жизни [Фольклор эвенов Березовки, 2005, с. 52].

В эвенкийском сказании «Храбрый Содани-богатырь» описывается рождение брата и сестры в Среднем мире:

*... родились
На Средней земле-матери,
Смешавшись с ее водами и деревьями,*

С ее сочными травами [Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 139].

В героических сказаниях эвенков рождение богатырей связано с деревом. Так, в сказании «Тывгунай-юноша и Чолбон Чокулдай» можно обнаружить архаичный сюжет «рождение-дерево»:

*В делях древних лет,
Во глубине давно минувших лет,
На устье пяти глубоководных рек
С гремящими долинами и полыхающими мы-*

*сами,
Под раскидистым деревом
Родился-появился Тывгунай-юноша.
Он совсем не знал – отцом ли рожден,
Громом ли поднят,
От матери ли появился,
Из колыбели ли вышел –*

Был он сиротой [Типы героических сказаний эвенков, 2008, с. 31].

В этих фольклорных текстах прослеживаются мифологические представления эвенов и эвенков о происхождении человека на земле. Одной из особенностей тунгусской картины мира является происхождение человека и животных от дерева. По одной из версий мифа, культурный герой тунгусо-маньчжуров *Хадау* – прародитель шаманов, первооткрыватель их загробного мира, рожден на березе. А эвенское мифопредание свидетельствует о появлении из дерева (лиственницы) смоляного оленя *нютуке* [Скоринов, 2005, с. 85]. Сходные представления проявлялись, по-видимому, в обычае захоронения умерших в дупле, а также младенцев на ветвях деревьев или в их развилках у эвенов и эвенков. Значит, погребальный обряд «символизировал возвращение души человека в прародительское лоно – дерево» [Там же]. Интересно отметить, что «связь человека с деревом была выражена также в словах *мугды* (дух-предок) и *мугдэ* (пень), имеющих общее происхождение» [Тураев, 2010, с. 225].

Горизонтальная модель мира мертвых. О сложности представлений эвенов и эвенков о мире мертвых свидетельствует терминология, связанная с обозначением нижнего мира: *буни*, *букит*, *буникит* (букв. «место смерти», от *буми* – умереть); *хэргу буга*, *хэргу дуннэ* (от *хэргу* ~ *эргу*, досл. «нижний»); *елламрак* (букв. «угольная чернь»); *чунудек* (букв. «место pupa», «место центра»); *долбонитки* (букв. «по направлению к ночи»); *долбор* («ночной», «север»); *хэргешки* («вниз», средний подземный мир); *эндекит* (подземная пропасть).

Мир мертвых у эвенов и эвенков связан в первую очередь с представлениями о нижнем мире. Однако, у некоторых групп эвенков суще-

ствовали воззрения о том, что мир мертвых находился в полуночной стороне, т.е. на севере. С древних 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 эвенов и эвенков север ассоциировался с дурным началом, холодом, темнотой (север – «дурная сторона»), а юг – с хорошим.

По мнению исследователей, описание мира мертвых в рассказах эвенов было наиболее детализировано. Они сообщали о нем обычно гораздо больше сведений, чем о верхнем мире. По представлениям эвенов, устройство нижнего мира такое же, как и мира живых, с той лишь разницей, что нижний мир как бы перевернут по отношению к среднему: когда у живых людей зима, у умерших – лето, когда в среднем мире день, в нижнем – ночь, и т.д. Эта своеобразная зеркальность нижнего мира вызывала ряд запретов на действия, противоположные обычным: нельзя надевать шапку задом наперед, опускать платок на глаза – можно умереть; нельзя пользоваться сломанными вещами или битой посудой – они принадлежат умершим; нельзя играть в похороны – сам умрешь или кто-то умрет [История и культура эвенов, 1997, с. 112].

В преданиях эвенов и эвенков человек попадал в нижний мир случайно. Жители нижней земли так же, как жители верхней земли, не видели попавшего к ним человека средней земли. Прикосновение к жителям этого мира пришельца с земли приносило болезни. Человек средней земли приносил им несчастье и смерть, поэтому пришельца мирно выпроваживали. Они не мстили человеку за принесенное им зло, а отправляли наверх. Когда человек что-либо говорил, обитатели нижнего мира слышали лишь как бы потрескивание огня. Узнавать его мог только большой шаман. Эти воззрения ярко представлены в преданиях эвенков. В одном из них рассказывается, как один человек нашел отверстие в земле и спустился в нижний мир. Там он нашел людей и юрту: «Лишь только он сел, как затрепещал огонь в костре. “С чего это затрепещал огонь”, – сказал мужчина. Затем, когда пришедший дотронулся до женщины, она

заболела. “Это огонь трещал, я и заболела. Позовите шамана”. Позвали большого шамана, тот пришел, начал шаманить. Нашел болезнь – сверху пришла. Вытолкнул и прогнал ее. Тот человек вернулся, нашел отверстие, вышел на землю» [Василевич, 1959, с. 169].

Обратимся еще к одному преданию, в котором герой попадает в нижний мир, провалившись в озеро: «Пошел по озеру и провалился. Долго падал, пока не упал на землю, на самую тропинку. Пошел по тропинке, озираясь вокруг. Кругом олени и людские следы. Услышал стук от кованья. Увидел мужиков-кузнецов. По площадке, где ковали, бродил олень. Посмотрел человек на оленя, олень окошел. Дошел до кузнецов. Они его увидели и спросили: “Ты откуда пришел?”. – “Я заблудился”. Тогда кузнецы пошли с ним домой. Как только человек дошел до дома, умерла женщина» [Там же].

Далее рассказывается о приходе шамана, который камлал, чтобы выпроводить жителя среднего мира. Шаман указывает ему обратный путь: «Пошел человек: шел, шел, видит – лестница стоит. Полез. Очень долго лез, пока не долез до того места, где провалился. Взял пешню, оставленную у проруби, и пошел домой» [Там же, с. 170].

Интересно отметить миф, в котором повествуется, как эвенк-охотник случайно попадает в нижний мир, сорвавшись с крутого склона горы. В этом мифе подробно описаны представления о нижнем мире и его обитателях: «В один момент он сорвался вниз, не сумев ни за что ухватиться, уронил свое ружье и ношу и полетел так, что засвистело в ушах. Не успел он опомниться, как очутился в темной мрачной стране. Небо в ней было по цвету похоже на несварившуюся уху, солнце там не появлялось, все растущее было скорезненным» [Якутские мифы, 2004, с. 334].

Важно отметить, что в большинстве мифологий народов Сибири и Севера мир бытия и мир инобытия взаимосвязаны и взаимопроникаемы. Из текста преданий следует, что входом в нижний мир являются отверстие в земле (яма) или прорубь, а также стремительный спуск с вершины горы. По описанию места жизни обитателей этого мира он кардинально не отличается от мира людей. Там так же живут семьями, ведут хозяйство и т.д.

Многоярусный «мир предков». Как известно, параллельно с представлениями о трех мирах у эвенов и эвенков существовала своя шаманская космогония о мирах Вселенной. В ней верхний и нижний миры являлись сложными и многоярусными. Они были недоступны для простых людей – в них могли попасть только шаманы, причем наиболее сильные, которые и формировали у простых смертных представления об этих мирах.

По данным А.А. Алексеева, у эвенов «шаманский нижний мир имел 28 ярусов и назывался *буни*» [Алексеев, 2006, с. 139]. В эвенском языке слово *буни* означает: «Ол., Арм., Ох., П. – 1) покойник, мертвец, 2) Арм. – «давно жившие люди»; *бунинкэн* Ох. фольк. – 1) загробный мир, 2) обитатель загробного мира» [Петров, 1991, с. 52].

В эвенкийском языке *бун* дословно переводится как смерть. *Буни* означает: «I. 1) смерть, гибель; 2) покойник, труп; 3) Брг, С-Б место погребения, могила; 4) Учр падеж животных; 5) Брг черт, привидение. II. Мертвый, гибельный» [Мыреева, 2004, с. 109].

Следует отметить, что слово *буни* является общетунгусским и для всех тунгусо-маньчжурских народов означает «мир мертвых» (от *бу-ми* – умереть). Например, у орочей нижний подземный мир назывался *буни*; *ханя* покойного (*ханя* – главная душа человека, тень) – *букки* [Березницкий, 1999, с. 18; 58]; у нанайцев мир мертвых назывался также *буни* [Березницкий, 2003, с. 74]; у удэгейцев загробный мир именовался *бунига* и мыслился находившимся далеко на западе [История и культура удэгейцев, 1989, с. 72]. Также, например, ульчи называли нижний мир *були* [Скоринов, 2005, с. 92].

В эвенском сказании (*нимкан*) «*Нелтэк*» нижний мир отмечен как состоящий из трех слоев: «С разных концов земли приехали люди на соревнование. Приехали с Верхней земли из трех знаменитых родов, с трех сторон Средней земли и трех слоев Нижней земли самые богатые и умные молодцы» [Тайшина, 1992, с. 4].

В этом же сказании описывается нижний мир: «Видит Нелтэк, что все кругом изменилось, земля другой стала. Леса и травы совсем не такие зеленые. Небо – какое-то серое, а солнце, как луна, мутное, еле-еле светит.

Старик черт, дойдя до какого-то пригорка, остановился. Из-под бугорка шел дым, и рас-

пространялся вокруг зловонный и неприятный запах» [Там же, с. 18].

Аналогичные сведения находим у А.Ф. Анисимова, который отмечал, что у эвенков нижний мир представлялся многоярусным. Так, в мире мертвых имелись нижние, более нижние и самые нижние земли. На одних из них жили люди (умершие сородичи), на вторых – владельцы нижнего мира (*харги, манги, шэли, дябдар*), на третьих – духи болезней и смерти, зловредные духи [Анисимов, 1959, с. 16].

Важно отметить, что подобные представления о многоуровневом нижнем мире имелись у многих народов Сибири и Севера. Например, у удэгейцев мир мертвых был разделен на три области. Кроме *бунига*, они выделяли подземный океан *тэму* [Скоринов, 2005, с. 93]. У орочей загробный мир имел два яруса: верхний и нижний: «в верхнем ярусе светит солнце, есть тайга, полная зверей, и реки, полные рыбы. В нижнем ярусе темно, сыро и страшно» [Березницкий, 1999, с. 23]. Нанайцы верили, что, помимо *буни*, существовали такие подземные сферы, как *гэкэн* – некий огненный ад, куда шаманы сбрасывали поверженных ими злых демонов, и *доркин* – место, расположенное где-то под морем [Скоринов, 2005, с. 93]. У нганасан нижний мир имел семь или девять нижних мерзлых слоев, по которым попавшие туда умершие люди идут постепенно все ниже и ниже [Бурыкин, 2007, с. 80].

«*Переправа в мир предков*». В архаичном мировоззрении эвенов и эвенков существовали представления о расположении мира умерших, особенностью которых было соотношение их с картиной Вселенной, выступающей в образе воображаемой мифической реки, соединяющей своим течением все сферы Мироздания в единый космический комплекс. Потусторонний мир, где обитают предки, духи и сверхъестественные существа, есть опасное путешествие через космический океан или мировую реку. Мифологическое мышление сохранило архетип водной стихии как магическую границу между мирами, как рубеж между жизнью, смертью и бессмертием.

В целом, представления о загробном мире (мире мертвых) имели сложный и противоречивый характер. В мифологии представлены варианты, где потусторонний мир располагался

либо выше, либо ниже среднего мира. Встречаются мифологические сюжеты, где иномирье расположено в какой-то из сторон света, или за какими-то природными объектами, разграничивающими сферы мира. В архаических горизонтальных моделях мира образ реки в сакральном топосе нижнего мира имел только одно направление – вниз, по течению.

Ярким воплощением архаических представлений, связанных с мифической рекой, являются предания эвенков. Так, в предании, записанном Г.М. Василевич в 1930 г. от сымских эвенков, описывается путешествие девочки *Хеладан* вниз по *эндекит*. У нее был отец-старик и четыре сестры. Однажды старик пошел на реку напиться, так как никто из дочерей не пошел за водой, и примерз ко льду. Чтобы освободиться, он начал разговаривать со льдом, прося его отпустить и предлагая ему за это одну из дочерей. Лед согласился взять младшую – *Хеладан*: «*Старик отправил Хеладан с игрушками на реку. Она пришла на реку, села на лед и провалилась. Провалившись на дно реки (шаманской), она попала по ней на эндекит. Поплыла на льдине вниз. Долго плыла. Увидела на мысу у устья огонек, стала просить льдину остановиться. Льдина согласилась. Пошла она на огонек. Смотрит – юрта, старуха живет. Девочка спросила: “Куда меня несет льдина?” – “Не знаю, спроси у двухбубенной шаманки; может быть она знает”. Девочка вернулась. Поплыли дальше. Таким образом она доплыла до десятибубенной шаманки. Пришла к ней. Та ей сказала: “Тебя лед несет в чунгэдек (место вечной тьмы – нижний шаманский мир). Тебя лед обманывает”. Старуха дала ей два шила, чтобы девочка могла, зацепившись за землю, выйти на землю, и предупредила: “Лед будет тебя звать, соблазнять, не оглядывайся”. Девочка вылезла на землю и, как ни звал ее лед обратно, обещая ей всякие женские инструменты, она не оглядывалась ...» [Василевич, 1959, с. 171].*

В этом тексте представлен широкий спектр символов, раскрывающих сложный процесс «перетекания» оппозиций «жизнь/смерть/жизнь». Прежде всего, это само движение героини вниз по течению реки; уносящий девочку лед, который, представляя собой застывшую воду, своей статичностью символизирует

смерть; а также берег реки, являющийся, с одной стороны, миром предков, представленным образами старух-шаманок, с другой – миром людей, так как, выбравшись на берег, *Хеладан* возвращается домой [Павлинская, 2009, с. 79]. В мифологическом тексте раскрывается семантика чисел 2 и 10 как кратных чисел, связанных с женским началом. В текст включено шило как «технологический» созидательный код (шитье как сакральное действие), а парашил здесь может быть соотнесена с символической жизни и семьи.

Таким образом, у эвенков и эвенков в XIX – начале XX в. существовали сложные верования и представления, которые складывались из различных пережитков культов, шаманских воззрений и категорий христианской культуры. Они настолько переплелись между собой, что четко их разграничить не представляется возможным. В связи с этим структура мифологической модели мира эвенков и эвенков была сложной и противоречивой: мир инобытия отличался своеобразной конструкцией и особенностями месторасположения. Особенно это касается шаманских представлений, в которых одновременно сосуществовали вертикально-горизонтальные компоненты модели Вселенной, согласно которым верхний и нижний миры имели многоярусное строение. В то же время, верхний мир ассоциировался с югом и востоком: верх–юг (восток) – рождение, а нижний – с севером и западом: низ–север (запад) – смерть. Связывались миры с помощью мифического дерева и космической реки как структурообразующих основ всего Мироздания. Главным символом верхнего мира являлось мифическое родовое дерево, которое мыслилось как хранилище душ людей, как символ рождения, роста, вечного обновления и возрождения. Важным мифологическим символом, элементом сакральной топографии Вселенной была космическая река, являвшаяся границей между миром людей и миром мертвых (мир предков). Характеристика мира инобытия как важнейшего составляющего Мироздания раскрывает весь процесс жизни человека – от рождения до смерти и снова возрождения – как осознанную реальность, вступая с ней в постоянные контакты на разных уровнях профанного и сакрального пространства.

Литература

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

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

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

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – 208 с.

Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.

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

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

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

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

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

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

История и культура удэгейцев. – Л.: Наука, 1989. – 327 с.

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.

Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера / отв. ред. Б.Н. Путилов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1982. – 113 с.

Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь = Эвэды-лучады турэрук. – Новосибирск: Наука, 2004. – 798 с.

Павлинская Л.Р. Типы погребений народов Сибири в контексте представлений о «потустороннем» мире // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга I / отв. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб.: МАЭ РАН, 2009. – С. 29–33.

Петров А.А. Лексика духовной культуры эвенов (народное искусство и обряды). – Л.: РГПУ им. А.И. Герцена, 1991. – 80 с.

Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. Книжка III-IV / под ред. Д.Н. Анучина, А.А. Крубера. – М.-Петроград: «Государственное изд-во», 1922.

Скоринов С.Н. Космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России (XIX – начало XX в.) // Вестник ДВО РАН. – 2005. – № 2. – С. 84–95.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.

Спеваковский А.Б. Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л.: Наука, 1984. – С. 121–131.

Тайшина Е.И., Роббек В.А. Нелтэк. (На русском и эвенском языках). – Якутск: «Розовая чайка», 1992. – 64 с.

Типы героических сказаний эвенков / сост.: Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 2008. – 228 с.

Тураев В.А. История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Тураев; Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. – СПб.: Наука, 2010. – 334 с.

Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / Департамент по делам народов и федератив. отношениям РС (Я), Ин-т проблем малочисленных народов Севера СО РАН; сост. д.ф.н. В.А. Роббек. – Якутск, 2005. – 362 с.

Эвенкийские героические сказания / сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.

Якутские мифы / сост. Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 452 с.

G.N. Varavina

Mental Images of the Universe and Spatial Lexis (Tungus folklore)

Article is devoted to a fundamental problem of the spiritual nature of life, the philosophical and religious ideas of multidimensionality of Space and multidimensionality of the Person. The author reconstructs a mental picture of Evens and Evenks, an attempt to open a difficult complex of the symbolical representations connected with ideas of the world of being and non-being is made. The aim of work is the analysis and reconstruction of a complex of the symbolical representations connected with a mental picture of the world of Evens and Evenks (on the basis of folklore and ethnographic materials). In traditional outlook of the people of Siberia and the North the mythological model of the world was formed throughout progressive historical tense under the influence of difficult ethno-genetic and cultural processes. In the Tungus mythology there were different structures of the worlds. It could be many-tier layers of the top world and the horizontal worlds of the dead where life proceeded in the opposite direction. In general the mythology and folklore of Evens and Evenks is huge, peculiar and very interesting world in which ideas of the world of being and non-being, a mental picture of traditional societies are embodied. In this foreshortening the choice of a subject as an ethnographic object of a research defined its wide cross-disciplinary methodological discourse. It is important to emphasize that in the work we expand borders of research space, actively using methodology of the modern humanities: symbolical anthropology, cultural linguistics, cognitive linguistics, semiotics. In general studying of mythological and folklore heritage shows that in XIX – the beginning of the 20th centuries Evens and Evenks, had difficult beliefs and representations which consisted of various remnants of cults, shaman views and categories of Christian culture.

Keywords. Evens, Evenks, mythological model of the world, folklore, language picture of the world, linguistic and folkloristic, mythological symbols, shaman cosmology, mental world, traditional outlook.



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеева Сардаана Анатольевна – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, alexeeva_sar@mail.ru

Арзамазов Алексей Андреевич – д.ф.н., в.н.с. Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН, г. Ижевск, arzami@rambler.ru

Багдарыын Ньургун Сюлбэ уола – к.ф.н., н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, bagdaryun@yandex.ru

Варавина Галина Николаевна – к.и.н., н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, varavina1982@mail.ru

Васильева Надежда Матвеевна – к.ф.н., н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, tnm69@mail.ru

Васильев Валерий Егорович – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, valera305@mail.ru

Вртанесян Гарегин Суренович – к.т.н., научный консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, veges2011@yandex.ru.

Жукова Людмила Николаевна – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, zjukova@mail.ru

Иванов Спиридон Алексеевич – д.ф.н., с.н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, spiridon_ivanov@mail.ru

Карманова (Ноева) Саргылана Еремеевна – к.ф.н., н.с. отдела фольклора и литературы ИГИиПМНС СО РАН, nosaer37@yandex.ru

Левин Герасим Герасимович – д.ф.н., ИЯКН СВ РФ СВФУ им. М.К. Аммосова

Магомедов Магомед Ибрагимович – д.ф.н., профессор, г.н.с. Института языка, литературы и искусства им. Гамзата Цадасы Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, gafrus1@yandex.ru

Мызников Сергей Алексеевич – д.ф.н., член-корреспондент РАН, г.н.с. Института славяноведения РАН, зав. кафедрой уральских языков, фольклора и литературы РГПУ им. А.И. Герцена, зав. отделом диалектной лексикографии и лингвогеографии русского языка ИЛИ РАН, г. Москва, myznikovs@rambler.ru

Немировский Александр Аркадьевич – к.и.н., с.н.с. Института Всеобщей истории РАН и Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, sidelts@inbox.ru

Николаев Егор Револьевич – к.ф.н., м.н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, 1953307@mail.ru

Попов Владимир Гаврильевич – м.н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, monalk@mail.ru

Слепцов Петр Алексеевич – д.ф.н., г.н.с. отдела якутского языка ИГИиПМНС СО РАН, petr.slepsov@mail.ru

Ушницкий Василий Васильевич – к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, voma@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, alexeeva_sar@mail.ru

Arzamazov Alexey Andreevich – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, arzami@rambler.ru

Bagdaryyn Nyurgun Syulbe-uola – Candidate of Philological Sciences Research Fellow of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, bagdaryyn@yandex.ru

Varavina Galina Nikolaevna – Candidate of Historical Sciences, Research Fellow of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, varavina1982@mail.ru

Vasilyeva Nadezhda Matveevna – Candidate of Philological Sciences Research Fellow of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, tnm69@mail.ru

Vasilyev Valery Egorovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, valera305@mail.ru

Vrtanesyan Garegin Surenovich – Candidate of Technical Sciences, Scientific Consultant of the Center for the Study of Religions of the Russian State Humanitarian University, Moscow, veges2011@yandex.ru

Zhukova Lyudmila Nikolaevna – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, zjukova@mail.ru

Ivanov Spiridon Alekseevich – Doctor of Philological Sciences Senior Researcher of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, spiridon_ivanov@mail.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, nosaer37@yandex.ru

Levin Gerasim Gerasimovich – Doctor of Philological Sciences of the Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East North-Eastern Federal University named after M.K. Ammosov.

Magomedov Magomed Ibragimovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher of the Institute of Language, Literature and Art named after Gamzat Tsadas of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Makhachkala, rafrus1@yandex.ru

Myznikov Sergey Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher of the Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, the Head of the Department of Uralic languages, folklore and literature of the Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen, the Head of the Department of Dialect Lexicography and Linguo-geography of the Russian Language of the Institute of Linguistic Studies RAS, Moscow, myznikovs@rambler.ru

Nemirovsky Alexander Arkadyevich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences and the National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, sidelts@inbox.ru

Nikolaev Egor Revolievich – Candidate of Philological Sciences, Junior Researcher of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 1953307@mail.ru

Popov Vladimir Gavrilievich – Junior Researcher of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, monalk@mail.ru

Sleptsov Petr Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Chief Researcher of the Department of the Yakut language of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, petr.slepcov@mail.ru

Ushnitsky Vasilii Vasilievich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, voma@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. Рекомендуются, 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 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 (судебный, 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 № ФС77-70425 от 20 июля 2017 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 11.06.2019. Дата выхода в свет 25.06.2019.

Формат 60x90 1/8. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. п.л.16,7. Уч.-изд. л. 14,7. Тираж 300 экз. Цена свободная.

Отпечатано в типографии ИГиПИМНС СО РАН
677006, г. Якутск, ул. Сосновая, 4, тел. 35–68–69
