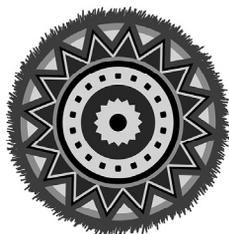


ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА СО РАН
РЕГИОНАЛЬНАЯ ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
«СЕВЕРОВЕД» РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)



ЯЗЫКИ И ФОЛЬКЛОР КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА

СОСТОЯНИЕ • ПРОБЛЕМЫ •
ПЕРСПЕКТИВЫ

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

Ответственный редактор
доктор филологических наук *А.Н. Варламов*

НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2021

УДК 81
ББК 81:82
Я41

Рецензенты

кандидат филологических наук *Е.Ф. Афанасьева*
кандидат филологических наук *С.Н. Саввинова*

Редакционная коллегия

доктор филологических наук *А.Н. Варламов* (ответственный редактор)
кандидат филологических наук *Н.Е. Захарова*
кандидат филологических наук *Н.Ю. Ушницкая*
кандидат филологических наук *М.П. Дьяконова*
(ответственный за выпуск)

Перевод аннотаций к статьям на английский язык
выполнен *О.Н. Кочмар*

Утверждено к печати Ученым советом
Института гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства по внешним связям и делам народов
Республики Саха (Якутия)*

Я41 **Языки и фольклор коренных народов Севера: состояние, проблемы, перспективы: сборник научных статей.** — Новосибирск: Наука, 2021. — 224 с.
ISBN 978–5–02–041479–2.

Сборник научных статей содержит материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной памяти ученых-тунгусоведов — Анны Николаевны Мыреевой и Галины Ивановны Варламовой — Кэптукэ, фундаментальные научные труды которых являются значительным вкладом в современное тунгусоведение.

Издание представляет интерес для специалистов в области лингвистики, фольклористики, литературоведения, а также для широкого круга исследователей, интересующихся вопросами североведения.

УДК 81
ББК 81:82

ISBN 978–5–02–041479–2
doi: 10.7868/978–5–02–041479–2

© Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов
Севера СО РАН, 2021
© Редакционно-издательское оформление.
ФГУП «Издательство «Наука», 2021

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник научных статей является результатом работы Всероссийской научно-практической конференции «Языки и фольклор коренных народов Севера: состояние, проблемы, перспективы» (12–13 февраля 2021 г., г. Якутск), посвященной памяти выдающихся ученых-тунгусоведов — Анны Николаевны Мыреевой, кандидата филологических наук, лауреата Государственной премии Российской Федерации в области науки и техники и Галины Ивановны Варламовой — Кэптукэ, доктора филологических наук, члена Союза писателей России. Фундаментальные труды двух великих эвенкиек стали значительным вкладом в современное тунгусо- и североведение в целом. Анна Николаевна и Галина Ивановна принадлежат к поколению ученых-североведов, с честью прошедших долгий и непростой путь от таежной глубинки до вершин познания научной мысли. Залогом успеха научной деятельности исследователей стали природный талант, трудолюбие и тонкое знание специфики этнических традиций. Научная и общественная деятельность А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой является яркой иллюстрацией самоотверженного труда и любви к своему народу.

Конференция состоялась при поддержке Министерства по внешним связям и делам народов Республики Саха (Якутия) и активном участии ведущих специалистов научных и научно-педагогических центров Москвы, Санкт-Петербурга, Владивостока, Улан-Удэ, Кемерова и Якутска.

Статьи представлены в соответствии с научной программой работы конференции и отражают актуальные проблемы по лингвистике, фольклористике, литературоведению и смежным научным дисциплинам. Значительная часть докладов и статей посвящена научному вкладу Анны Николаевны Мыреевой и Галины Ивановны Варламовой — Кэптукэ, а также актуальным вопросам исследования эвенкийского языка, устного народного творчества и мировоззренческим традициям эвенков.

В рамках раздела «Языки коренных народов Сибири и Дальнего Востока: состояние и перспективы фундаментальных ис-

следований» представлены доклады по вопросам формирования и развития грамматического, лексического, синтаксического строя языков народов Сибири и Дальнего Востока, в том числе якутского, эвенского, эвенкийского и юкагирского, а также проблемам взаимодействия и взаимосвязи, типологии и функционирования тунгусо-маньчжурских языков.

В раздел «Фольклорное и литературное наследие коренных народов Сибири и Дальнего Востока в аспекте научной деятельности Г.И. Варламовой и А.Н. Мыреевой» включены статьи, посвященные актуальным вопросам традиций фольклорных и литературных жанров коренных народов Сибири, практической работы с фольклорным материалом, а также теме эпических традиций, своеобразию и богатству литературного творчества народов Якутии.

В раздел «Этнокультурное своеобразие языков коренных народов Республики Саха (Якутия) в фокусе трансдисциплинарности» вошли доклады, отразившие различные аспекты культурологических и социолингвистических проблем функционирования языков народов Якутии.

Сборник представляет интерес для широкого круга исследователей, интересующихся вопросами тунгусо- и североведения.

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редколлегии.

ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

УДК 811.512.212

Булатова Надежда Яковлевна,
кандидат филологических наук,
Институт лингвистических исследований РАН,
г. Санкт-Петербург
bulatovany@gmail.com

**АННА НИКОЛАЕВНА МЫРЕЕВА (1930–2012) —
ИЗВЕСТНЫЙ ЛИНГВИСТ, ФОЛЬКЛОРИСТ,
ЛЕКСИКОГРАФ, ПЕРЕВОДЧИК**

Статья посвящена творчеству известного исследователя эвенкийского языка и его диалектов, фольклориста, лексикографа и переводчика Анны Николаевны Мыреевой. Автором приводятся воспоминания коллег ученой, рассматривается ее вклад в сохранение традиционной культуры эвенков, освещается ее общественная работа в «Ассоциации эвенков Республики Саха (Якутия)».

Ключевые слова: эвенкийский язык, фольклор, лексикограф, научные экспедиции, переводы частей Библии, общественный деятель.

Bulatova Nadezhda Yakovlevna,
Candidate of Philological Sciences,
Institute for Linguistic Research RAS,
Saint Petersburg, Russia
bulatovany@gmail.com

**ANNA NIKOLAEVNA MYREVA (1930–2012) — FAMOUS LINGUIST,
FOLKLORIST, LEXICOGRAPHER AND TRANSLATOR**

The article is devoted to the work of the famous researcher of the Evenk language and its dialects, folklorist, lexicographer and translator Anna Nikolaevna Myreeva. The author presents the memoirs of scientist colleagues, examines her contribution to the preservation of the traditional culture of the Evenks, highlights her public work in the «Association of Evenks of the Republic of Sakha (Yakutia)».

Keywords: Evenk language, folklore, lexicographer, scientific expeditions, translations of the Bible parts, public figure.

© Н.Я. Булатова, 2021

Анна Николаевна Мыреева — гордость эвенкийского народа: первый кандидат филологических наук из числа эвенков, выдающийся исследователь языка, фольклора, традиционной культуры эвенков, лексикограф, переводчик, общественный деятель, лауреат Государственной премии по науке и технике за 2001 г. Она родилась 22 декабря 1930 г. в пос. Буяга Алданского района ЯАССР в семье потомственных охотников-оленоводов, и, прожив долгую жизнь, ушла в Верхний мир 7 сентября 2012 г. В этом году исполнилось бы 90 лет со дня ее рождения. Анна Николаевна была уверена, что она доживет до этого возраста, и говорила мне: «*Надя, бй энинүэчйинми гороё бидеүэв, адяс егиндярви дялупчиңав, хулэкэе-дэ бидеүэв*» ‘Надя, я, как мама, долго проживу, обязательно до 90 лет доживу, да и дольше может проживу’. Но жизнь, к сожалению, распорядилась по-своему. Пусть читатель не удивляется, что я привожу слова Анны Николаевны на родном нам, материнском, языке. Мы почти всегда общались, даже письма друг другу писали по-эвенкийски, мысли сами собой формировались на родном языке. Для нас обеих это было потребностью, некоей отдушиной в условиях использования преимущественно русского языка. Я счастлива, что более 40 лет моя жизнь была связана с Анной Николаевной, не только известным ученым-североведом, но и замечательным человеком. Изначально наше знакомство было связано с профессиональной деятельностью, но уже с первых дней личного общения оно перешло в близкородственные отношения. Надеюсь, родные и близкие Анны Николаевны не обидятся на меня за эти слова, Анна Николаевна и ее родные стали для меня второй семьей. Во время научных командировок в г. Якутск я всегда жила в их теплой, уютной квартире на ул. Ярославского, а Анна Николаевна останавливалась у меня в Санкт-Петербурге. Однажды она приехала почти на месяц со своими сестрами Галиной и Аллой и ее сыном Романом. Они проходили лечение, а в свободное время посещали музеи и театры. Несмотря на тяжелую болезнь сестры, мы хорошо провели время, и надеялись, что лечение поможет, были полны оптимизма.

Анна Николаевна радовалась встрече с городом ее юности и учебы на северном отделении ЛГПИ им. А.И. Герцена, который она окончила с отличием в 1955 г. О том времени Анна Николаевна сохранила самые теплые воспоминания: «Я благодарна судьбе, — написала она мне в одном из своих писем, — что родилась именно в такое время, когда у нас, северян, появилась

возможность учиться в старейшем высшем учебном заведении Ленинграда и посещать великолепные музеи, театры, приобщаясь к величию мировой культуры. Этот бесценный дар судьбы мы вдыхали и впитывали с благоговейной благодарностью. И всю свою жизнь я стараюсь жить этим неиссякаемым зарядом, чтобы оправдать то вечное, доброе, светлое, что дал мне родной институт и моя духовная родина — Ленинград». Лучше не скажешь.

С 1957 г. и до последних дней жизнь Анны Николаевны была связана с академической наукой. Она работала сначала в Институте языка, литературы и истории СО АН СССР, затем в Институте проблем малочисленных народов Севера Якутского филиала СО РАН, который был создан на базе двух североведческих отделов вышеназванного института, далее — в Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Долгие годы заведовала отделом эвенкийской филологии.

Город юности Анны Николаевны Ленинград (Санкт-Петербург) был дорог ей еще и потому, что связан с именем Глафиры Макарьевны Василевич — выдающегося исследователя этнографии, фольклора, языка эвенков, доктора исторических наук. Глафира Макарьевна была ее научным руководителем во время обучения в аспирантуре и во многом повлияла на выбор профессиональных интересов Анны Николаевны. Вслед за Г.М. Василевич она стала заниматься вопросами диалектологии эвенкийского языка, вместе с Агнией Васильевной Романовой исследовала и описала особенности говоров эвенков, распространенных на территории Якутии. Из-под пера этих двух первых ученых из среды эвенков — первого кандидата педагогических наук Агнии Васильевны Романовой и первого кандидата филологических наук Анны Николаевны Мыреевой — вышли следующие работы: «Очерки токкинского и томмотского диалектов» (1962), «Очерки учурского, майского и тоттинского говоров» (1964), «Диалектологический словарь эвенкийского языка» (1968), «Фольклор эвенков Якутии» (1971). Первые научные работы А.Н. Мыреевой и А.В. Романовой были выполнены под руководством Г.М. Василевич. Она так написала об Анне Николаевне: «А.Н. Мыреева сразу обнаружила способности полевого работника — как лингвиста: умение наблюдать и выявлять отдельные, малозаметные детали языковой структуры, так и этнографа: записанные ею тексты представляют большой интерес и

для этнографии эвенков» [Романова, Мыреева, 1962, с. 4]. Анна Николаевна и Агния Васильевна были не только коллегами, они были близкими по духу людьми. В своих воспоминаниях об Агнии Васильевне А.Н. Мыреева отмечала ее организаторский талант и активную жизненную позицию. Агния Васильевна долгое время заведовала сектором языков народов Севера в ИЯЛИ СО АН СССР. Выйдя на пенсию, Агния Васильевна переехала в Хабаровск. Однажды я поехала в экспедицию к эвенкам Хабаровского края, Анна Николаевна в разговоре по телефону попросила меня обязательно навестить ее, что я, конечно же, сделала. Жили они с мужем очень бедно, были больны и забыты всеми, только Анна Николаевна старалась навещать их из Якутска и помогать материально. Она проводила Агнию Васильевну в последний путь на свои средства, Анна Николаевна умела быть не только внимательным коллегой, но и настоящим заботливым другом.

Круг научных интересов Анны Николаевны очень широк. Она является известным специалистом в области фольклористики. Невозможно в небольшой статье познакомить со всеми ее исследованиями, поэтому остановимся на самых значимых. Прежде всего это работа «Эвенкийские героические сказания» (1990). Это издание открывает уникальную серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Здесь впервые опубликованы два героических сказания: «Храбрый Содани-богатырь» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде», которые являются уникальными произведениями устного народного творчества и культурным достоянием эвенков. Тексты записаны от сказителя Н.Г. Трофимова. Во вступительной статье к изданию Анна Николаевна посвятила ему много строк, но мне хочется рассказать подробнее об этом уникальном сказителе и привести ее рассказ, который я слышала в ходе нашего общения. Когда Н.Г. Трофимов понял, что Анна Николаевна не может постоянно работать с ним в тайге, он предложил ей свою помощь: после консультаций стал вечерами в палатке при тусклом огоньке свечи вспоминать нимнганканы и делать записи в ученические тетради. Когда он, будучи смертельно больным, выехал из тайги, то не взял с собой ничего, кроме этих тетрадей. После смерти Н.Г. Трофимова по его записке врачи нашли эти уникальные записи и передали их Анне Николаевне. С глубокой благодарностью Анна Николаевна вспоминала всех своих сказителей. По просьбе А.Н. Мыреевой, редколлегия серии поручила мне проверить рукопись на предмет

филологического соответствия эвенкийских текстов с русским переводом. Работа была сложной и объемной, но это был хороший опыт работы с яркими образцами устного народного творчества.

В 2013 г. публикацией сказания «Дулин буга Торгандунин. Торгандун Среднего мира» завершился длительный этап титанического труда Анны Николаевны. Это сказание является оригинальным, уникальным произведением устного народного творчества эвенков, дошедшим до наших дней в живом бытовании. В нем отразились древнейшие представления этноса об окружающем мире, его быт, культура, верования [Дулин Буга, 2013, с. 28]. В научный оборот фольклористики попало одно из самых крупных по объему эпических произведений эвенков. Запись текста сделана самим сказителем Н.Г. Трофимовым в 1968–1970 гг. Лингвистическая наука получила ценнейший материал для научных исследований, а эвенки — образец своего народного творчества на родном языке, подлинный шедевр.

Анна Николаевна — известный лексикограф и лексиколог. После выпуска «Диалектологического словаря эвенкийского языка» она долгие годы продолжала заниматься сбором лексики эвенкийского языка и кропотливо работала над составлением «Эвенкийско-русского словаря. Эвэды-лүчады тўрэрүк» [2004]. Издание включает около 30 000 слов, почти весь словарный состав эвенков. Опубликованные ранее словари, в первую очередь «Эвенкийско-русский словарь» Г.М. Василевич (1958), дополнены новыми полевыми материалами Анны Николаевны, ее коллег, в т. ч. моими, по селемджинскому, зейскому, желтулакскому, сахалинскому и манегрскому говорам эвенкийского языка. Анна Николаевна еще при жизни осознавала значение своего труда, говорила, что он необходим и его результаты будут востребованы. Действительно, этот словарь — настольная книга для многих людей, не только исследователей и эвенков. При дальнейшей работе над словарем можно обнаружить новые, еще не включенные в него слова. Например, *дэгдэкү* 'козодой', *баурин* 'ясная погода', *гунмэчин* 'договор', *кбра-мй* 'вспыхнуть (об огне)', *мэдэ* 'интуиция, чутье', *нята* 'внучка', *сэлмй* 'бодрствовать после сна', *харимй* 'оглядываться назад' и др. Анна Николаевна занималась и вопросами взаимовлияния языков: эвенкийского, якутского и русского, а также описанием лексического строя эвенкийского языка.

Особо хочу сказать о нашей совместной работе над переводом частей Библии на эвенкийский язык. Именно по настоя-

нию Анны Николаевны я согласилась на эту трудную работу. Она сказала мне: «Надя, мы должна взяться и сделать переводы. Мы должны доказать, что наш язык богат и способен адекватно передать невероятно сложный для нас язык Библии. Мы должны приобщить наших эвенков к мировой культуре». Много сил, знаний, частицу своей души, если хотите, мы отдали этой работе. Чего стоило, например, найти слова для передачи терминов или понятий, которых нет в нашей культуре. Я была рада, когда при апробации переводов, наши респонденты понимали, о чем идет речь. Работая над переводом, мы неоднократно консультировались с нашими земляками, хорошо знающими не только родной язык, но и русский. Апробация переводов с носителями языков — очень важная часть в переводческой деятельности. Приведу небольшой пример. Во время апробации мы поняли, что многие респонденты не понимают значения слова **Аминь**, в то же время на вопрос: «А если скажем: “Тыкэ́н-ты бигин” — ‘понятно?’» все отвечали утвердительно. Анна Николаевна делала первый вариант перевода, потом я внесла исправления по замечаниям богословского редактора, затем проверяла с носителями языка и снова исправляла. Анна Николаевна участвовала только в первой апробации, она в то время плотно работала над «Эвенкийско-русским словарем» и расшифровывала фольклорные образцы героического эпоса. Понимая значимость этих работ, и по просьбе Анны Николаевны, я взяла на себя основную нагрузку. Любые переводы выполняют важнейшую социальную функцию, делая возможным межязыковое общение людей. Наши переводы частей Библии открывают эвенкам широкий доступ к культурным достижениям других народов, делают возможным взаимодействие и взаимообогащение культур. Но основной целью нашей с Анной Николаевной переводческой деятельности было показать возможности и ресурсы эвенкийского языка, его лексическое богатство. Эти переводы, мне кажется, еще не оценены в полной мере, и тем не менее некоторые эвенки их читают и слушают. Перевод — это сложный многогранный вид деятельности, отдельные аспекты которого могут быть предметом исследования различных смежных наук. С этой точки зрения наши переводы на эвенкийский язык могут стать интересным материалом для общей теории перевода. Они, несомненно, не только способствуют сохранению эвенкийского языка, но и обогащают словарный запас новыми значениями. Это характерно переводам: «Сэ-вэки́л улгурил. Рассказы о Боге на эвенкийском языке» (1995),

«Йсӯс — куҥакӑр гиркин» (1998), «Лука Йсӯстуйл дукунан. Евангелие от Луки» (2002), «Библия куҥакӑрдӗ» (2011), к последнему сделана аудиозапись. К сожалению, у большинства эвенков нет навыка чтения трудных для понимания текстов на родном языке.

Своими научными исследованиями Анна Николаевна Мыреева снискала большой авторитет у своих коллег, ее работы прижизненно стали классикой. Она была очень требовательна к себе, но при этом для всех, кто ее знал, была добрым, честным, открытым человеком, хорошим другом, готовым прийти на помощь в любую минуту. Трудолюбию Анны Николаевны можно только позавидовать.

Анна Николаевна участник многих российских и международных научных конференций. Она побывала почти во всех регионах компактного проживания эвенков: в разных районах Якутии, Бурятии, Амурской, Сахалинской областях, в Эвенкии, Хабаровском крае, в КНР. Анна Николаевна всегда любила выезжать в «поле», как говорят этнографы, легко преодолевала трудности кочевой жизни — и жестокие морозы, и жару, быстро находила контакт с людьми, которые после общения с ней становились ее друзьями. С Анной Николаевной и Галиной Ивановной Варламовой мы провели не одну научную экспедицию. Самая первая состоялась в пос. Хатыстыр Алданского района Якутии. В то время была начата работа по сбору материала для эвенкийского тома уже упомянутой серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Поскольку, по традиции, герои эвенкийских нимнганов свою речь напевали, то для аутентичности нужны были образцы подобных напевов, которые затем следовало снабдить нотировкой. Для этой цели состоялась комплексная научная экспедиция в составе Анны Николаевны, Галины Ивановны, меня, музыковеда Ю.И. Шейкина и оператора звукозаписывающей аппаратуры. Конечно же, эта работа помогла известному музыковеду Ю.И. Шейкину представить в томе обстоятельную статью «Музыка эвенкийских сказаний» «Нимҥакар. Сӑ бӑе Сӑданӑй мӑтӑ. Иҥӑрдан-Дӑвӑрдӑн тӑтӑлкӑн дӑгилтӑр сӑҥку Дӑвӑлчӑн. Эвенкийские героические сказания. Храбрый Содани-богатырь. Всесильный богатырь Дӑвӑлчӑн в расшитой-разукрашенной одежде» [Эвенкийские..., 1990, с. 89–126]. Ю.И. Шейкин сделал следующий вывод: «Музыкальная композиция эвенкийских нимнганов представляет систему персонифицированных напевов, которые чередуются с речевым произнесением текста. Введение музыкальных разделов в текст

выделяет их и представляет более рельефно. Напевы в эвенкийских сказаниях появляются в строго определенных ситуациях и выполняют магическую, этикетную, военную, обрядно-свадебную функции. Каждый из напевов обладает индивидуальным словесным зачином, маркирующим персонаж. Причем эта маркировка может сохраняться и при “перенесении” сюжетно-персонажного раздела из одного текста в другой. Индивидуализация мелодичных разделов выразилась не только в словесном зачине, но и в стилистике напевов» [Там же, с. 123]. Тогда же мы впервые записали от Анфисы Авеловой напев известного теперь всем танца-хоровода «Манчорай». Она показала нам и движения этого танца, которые затем Анна Николаевна Мыреева и Галина Ивановна Варламова успешно распространили по всей Якутии. Записи были расшифрованы нами и переданы в архив для дальнейшей работы. Конечно же, мы много раз были в с. Иенгра Нерюнгринского района. Были интересные поездки и в Эвенкийский автономный округ. Мы работали в с. Байкит, поселках Тура, Нидым, Полигус, Суринда, Эконда. Но, пожалуй, самой тяжелой и запоминающейся была экспедиция на нашу с Галиной Ивановной Варламовой родину — Амурскую область. Дело в том, что там жила группа «единоличников», которые никогда не вступали в колхозы. Это были семьи Яковлевых и Стручковых из рода Каҕагй. Они обитали по рекам Тукси, Нора, Джелтула. Для нас эта группа была интересна тем, что они продолжали жить по традиционным устоям эвенков, занимались оленеводством, веда натуральное хозяйство и, конечно же, сохраняли язык. Кроме того, в семье Яковлевых был жив еще их отец — шаман, что было одной из причин невступления в колхозы. В то время шла борьба с шаманизмом, и они боялись за судьбу своего отца. Об этой нашей поездке Галина Ивановна Варламова — Кэптукэ написала очерк «Вверх по Тукси и Норе». Именно с него началась ее плодотворная писательская деятельность. Я с удовольствием перечитала его недавно, вспоминая нашу поездку к единоличникам. В таких путешествиях узнаются истинные человеческие качества, из нас троих Анна Николаевна была самой выносливой, нам всегда помогало ее чувство юмора. Однажды мне крепко досталось от нее. Кто читал этот очерк, помнит, что в начале экспедиции мы ехали на машине, затем пришлось идти пешком. Мы не знали дороги и решили держаться берега реки Тукси. К сожалению, пологие берега реки очень часто резко сменялись крутыми скалистыми местами, тогда мы переходили с одного берега на противоположный через

перекаты. Переправляясь, мы шли, взявшись за руки, в следующем порядке: сначала шел проводник Василий, потом Анна Николаевна, затем Галина Ивановна, самая легкая и маленькая, и я. На одном довольно глубоком перекате я вдруг увидела, что Галина просто шагает по воде, вода уже подняла ее, но она продолжала как бы шагать. Мне так стало смешно, что я рассмеялась, а сил дальше идти не было. Я остановилась — остановились все. Ноги Галины сильным течением снесло, и они уже были передо мной, а я все не могла справиться со своим состоянием. Тут Анна Николаевна громко и твердо прикрикнула: «*Эдянни? Чэпэдеүт!* ‘Что делаешь? Утонем!’». Это отрезвило меня, я собрала свои силы и пошла. А беда действительно была рядом. Перекат был перед скалой, поэтому река резко становилась глубокой. Прошло много лет, но я до сих пор помню это место.

Хочу привести слова известного тунгусоведа, доктора филологических наук Бориса Васильевича Болдырева из его статьи «О научной деятельности Анны Николаевны Мыреевой (к 75-летию со дня рождения)»: «Анна Николаевна — один из ведущих и крупных специалистов по эвенкийскому языку и фольклору. Своими работами она завоевала широкую известность и пользуется большим авторитетом и уважением среди коллег как в России, так и за ее пределами. Творческая биография А.Н. Мыреевой отражает широту ее исследовательских интересов, разнообразие и глубину научных замыслов, а также активное участие в решении таких практических задач, как распространение грамотности, подготовка разного рода пособий, подъем национальной культуры» [2006, с. 110].

В год кончины Анны Николаевны Мыреевой я организовала в Институте народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена вечер, посвященный ее памяти, на который пришли преподаватели североведческих дисциплин Института народов Севера, ученые-североведы из Института лингвистических исследований РАН, студенты, изучающие эвенкийский язык, а также земляки, работавшие в якутском представительстве в г. Санкт-Петербурге. Своими воспоминаниями поделилась Алевтина Никодимовна Жукова, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН, профессор РГПУ им. А.И. Герцена, известный исследователь палеоазиатских языков. К сожалению, Алевтины Никодимовны сейчас тоже уже нет. Они были знакомы с А.Н. Мыреевой еще со студенческих лет. А.Н. Жукова вспоминала, что у Анны Николаевны был боль-

шой интерес к изучению языка еще со студенчества. «Я помню ее по участию в семинарах, — сказала Алевтина Никодимовна. — Анна Николаевна была очень активной и делилась своими тонкими наблюдениями над языковыми фактами. Она для меня так же дорога, как и для эвенков. Я всегда буду помнить Анну Николаевну». Она подчеркнула, что Анна Николаевна своими научными исследованиями внесла огромный вклад в отечественную науку в целом и, в частности, в североведение.

Был на этом вечере памяти и Михаил Александрович Погодаев. В то время он был президентом Ассоциации оленеводов мира и работал в представительстве Республики Саха (Якутия) в г. Санкт-Петербурге. Михаил Александрович рассказал о большом вкладе Анны Николаевны в осуществление проекта по оленеводству, в рамках которого составлялся словарь оленеводческих терминов. Конечно же, огромное желание сохранить свой родной эвенкийский язык не могло не привести Анну Николаевну к этой работе. «Такие люди редкость, — подчеркнул М.А. Погодаев, — нам нужно их ценить и не упускать моменты общения с ними. Я всегда об этом говорю молодежи. Нужно хранить память о них и продолжать их работу. Светлая память о ней навсегда останется в наших сердцах».

Бармич Мария Яковлевна, почетный профессор кафедры уральских языков и литературы и методики их преподавания Института народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена, кандидат филологических наук, так вспоминала об Анне Николаевне: «Я поступила в ЛГПИ им. А.И. Герцена на Отделение народов в 1955 г., так что близко знала ее в студенчестве. Анна Николаевна всегда была лидером, помогала в наших житейских делах, водила на экскурсии, курировала нас. Я всегда знакомилась с работами Анны Николаевны, это уникальные тексты. Мы потеряли доброго человека, но память о ней останется в ее работах, песнях. Это очень большая утрата для всех нас».

Петров Александр Александрович, доктор филологических наук, профессор кафедры тунгусо-маньчжурских языков и литературы и методики их преподавания Института народов Севера, сказал о преемственности поколений. В 1957 г. Анна Николаевна, И.Н. Шарин и другие приехали работать в Якутск. Мы обменивались с Анной Николаевной своими работами, часто встречались на различных научных конференциях. Конечно же, она помогала и В.А. Роббеку. «Нужно все сделать, чтобы сохранить память об Анне Николаевне», — сказал А.А. Петров.

Николай Матвеевич Артемьев, доктор филологических наук, зав. кафедрой тунгусо-маньчжурских языков и литературы и методики их преподавания Института народов Севера вспомнил о встречах с Анной Николаевной на кафедре северной филологии в Якутском университете. Он видел уважительное отношение к ней студентов, вспомнил ее веселый характер, как смеялась Анна Николаевна, каким прекрасным чувством юмора она обладала. «Было видно, — сказал Н.М. Артемьев, — что Анна Николаевна — человек особого разряда, обладающая мудростью, тактом, уважением и любовью к другим. Скорбим вместе со всеми. Анна Николаевна — великая дочь эвенкийского народа».

Воспоминания об Анне Николаевне сопровождались показом фотографий из моего личного архива и иллюстрациями основных работ Анны Николаевны.

К словам своих коллег о человеческих качествах Анны Николаевны я бы добавила еще то, что все поступки и дела она оценивала с точки зрения ценностей своего народа. Из ее уст часто можно было услышать: *Эвэнкй тыкэ́н этэ́н о́ра* 'Эвенк так не сделает' или *О́н тыкэ́н гунденни, эвэнкй бихинни эчэ́* 'Почему так говоришь, ведь ты же эвенк'. Она гордилась своей принадлежностью к эвенкам и сама в полной мере олицетворяла самобытность своего народа, обладала такими чертами, как оптимизм и доброта. Анна Николаевна была целеустремленной, открытой, сохранила удивительное, почти детское, восприятие окружающего мира и людей. Она была очень организованным человеком, ее день начинался с раннего утра. Я всегда удивлялась, когда зимой в сильные морозы Анна Николаевна вставала в пять часов утра и шла на прогулку со своими друзьями на «зеленую поляну», так они называли место своих ежедневных встреч, а возвращалась не раньше, чем через час. Затем был завтрак, ежедневная влажная уборка квартиры и в девять часов мы садились работать.

Анна Николаевна была известным ученым и прекрасным человеком. К ней применимы эпитеты только в превосходной степени. Она была любящей дочерью, женой, матерью, свекровью, тещей, бабушкой, очень радовалась рождению правнучки. Семья у Анны Николаевны очень дружная, ее небольшая квартира всегда была полна родственниками. Она никогда не жила одна, кроме детей, у нее долгое время жила сестра Алла с сыном, племянники.

Анна Николаевна очень любила свою малую родину, там жила ее старшая сестра Галина, живая, веселая, трудолюбивая,

гостеприимная. Анна Николаевна и ее семья любили ездить туда в гости. За несколько лет до смерти Анна Николаевна вместе с сестрой Аллой, детьми — Татьяной Аргуновой и Николаем Мыреевым, внуками, преодолевая трудности бездорожья, ехали на машинах, плыли на лодках, чтобы посетить родные места, где прошло детство Анны Николаевны. С грустью и большим сожалением она рассказывала, что в настоящее время там остались лишь руины старых домов и покосы заросли травой. В 1950—1960-е гг. маленькие поселки укрупняли, это случилось и с поселком Буюга, где родилась и начала учиться маленькая Анна-Нирайкан. Желание учиться у нее было великое, поэтому так настойчиво и быстро она изучила русский язык. Для молодого поколения, наверное, нужно сказать, что представители старшего поколения, как Анна Николаевна, приходя учиться в школы-интернаты из тайги, почти все не знали русского языка.

Я очень благодарна судьбе за то, что она связала мою жизнь с Анной Николаевной. Благодаря ей я познакомилась с ведущими научными исследователями Якутии. Когда я приезжала в Якутск, к нам на улицу Ярославского приходили в гости выдающийся тюрколог, доктор филологических наук Евдокия Иннокентьевна Коркина (тогда она была директором института), известный фольклорист, доктор филологических наук Сардана Платоновна Ойунская, известный лексикограф, доктор филологических наук Петр Алексеевич Слепцов, доктор филологических наук Н.В. Емельянов и др. Анна Николаевна пекла для гостей вкусный пирог с северной рыбой, варила оленину, готовила корчак, угощала брусникой и еще много чем. Это были прекрасные встречи, где мы обменивались новостями, планами. Анна Николаевна вместе с Сарданой Платоновной чудесно исполняли дуэтом якутские и русские народные песни, шутили, смеялись.

Анна Николаевна была общественным лидером в Ассоциации коренных народов Республики Саха (Якутия). Ни один традиционный праздник не проходил без ее участия. Она как знаток традиционной культуры имела огромный авторитет среди эвенков, была активным пропагандистом своей культуры. В последние десятилетия она писала стихи, помогала писать песни и обучала известную певицу Надежду Докалову эвенкийской мелодике, правильной речи. В одной из научных командировок в г. Якутск я стала свидетелем их репетиции. Анна Николаевна учила певицу правильно произносить эвенкийские

слова, доносила смысл песен, иногда даже сама подпевала, она обладала красивым голосом. Ее песня «Орончикан» до сих пор остается очень популярной. Она была красивой женщиной, одевалась со вкусом, умела шить традиционную одежду, особенно хорошо получались у нее шапки-ушанки из соболей, однажды я даже помогала ей выделывать их.

Огромный вклад Анны Николаевны в лингвистическую науку всегда будет востребован, а значит и память о ней останется как в истории отечественной науки, так и в памяти эвенков. С годами я все острее ощущаю, что эта огромная невосполнимая утрата, такого самоотверженного специалиста, как Анна Николаевна Мыреева, по моему мнению, пока нет.

За труд и самоотверженное служение своему народу А.Н. Мыреева награждена почетными грамотами Верховного Совета ЯАССР, орденом «Знак почета», медалями «Ветеран труда», она — труженик тыла в годы Великой Отечественной войны, заслуженный учитель РС (Я). За переводы Библии на эвенкийский язык по решению патриарха Московского и Всея Руси Алексия II награждена орденом Русской Православной церкви Святой равноапостольной княгини Ольги III степени, удостоена Государственной премии по науке и технике за 2001 г.

В последней работе «Дулин буга Торгандунин = Торгандун Среднего мира» эпиграфом послужили слова Анны Николаевны из интервью, данного ею 15.08.2007 г.: «Я прожила счастливую жизнь: мне удалось всю жизнь заниматься любимым делом и служить своему народу». Еще при жизни она мне говорила: «Мои две работы — “Эвенкийско-русский словарь. ЭвэдЫ-лұчадЫ тўрэрўк” и “Дулин буга Торгандунин. Торгандун Среднего мира” — будут памятниками нашему языку». И это действительно так. В заключение хочу привести часть зачина в переводе на русский язык, чтобы читатели строк смогли понять и почувствовать красоту эвенкийского языка:

Давным-давно
Три мира появились
Подобно прислушивающимся ушам годовалого дикого оленя.
Когда средняя матушка-земля
Расстилалась как меховой коврик,
Верхний мир-батюшка виднелся как донышко берестяного короба.
Долго ли, коротко ли существовала эта земля,
Никто не знает.
На ней было девяносто девять больших рек,
Семьдесят семь малых заливных рек.

Кругом стоящие горы,
Непроходимые каменные скалы,
Обращенные на юг,
Чистые гольцы, отвесные скалы, марники,
Подобные опрокинутым железным сковородам,
Вырастая, сохнувшие деревья,
Появившись, увядающие травы,
Неубывающие чистые воды,
Неиссякаемые богатства,
Текущие с опрокинутого неба блага,
Вращающееся постоянно в одном направлении светлое солнце,
Озаряющий утро каждого дня светлый месяц,
Валиком ей служило ледовитое море.
Эту страну не могли облететь
Восемь самок лебедей за восемь лет
(Так были обширны ее долины),
Девять журавлей самцов за девять лет
Не могли долететь до края ее солончаковых марников.
На самой середине этой страны
Было незамерзающее море из трех русел.
Эти девяносто девять рек впадали в него.
Если посмотреть на восток,
Были три достигающие неба серебряные горы.
Если посмотреть на юг,
Было необъятное взором поле,
Покрытое шелковистой травой.
Если на запад посмотреть,
Было множество лугов и полян,
Ни количества, ни названий которых не упомнишь.
А если посмотреть на север,
Было бескрайнее озеро с серебристой водой.
Здесь водились разные зимующие лебеди,
Остающиеся на отдых журавли,
Парные кулики, стайки диких петушков,
Голосистые кукушки, говорящие цапли,
Певчие птички, резвые жаворонки,
Перекликающиеся турпаны,
Соревнующиеся селезни,
Щебечущие чирки.
Если обведешь взором горы,
То по лощинам бегают косялапые медведи,
На лесистых южных склонах
Бегают лоси с ветвистыми рогами,
На лиственничных вершинах гор
Бегают самцы диких оленей,

По гаревым макушкам гор
Скачут остроухие зайцы,
На вереницах гор бегают стайками белки,
Меж тальниковых зарослей
В еловых горных лесах водятся пушистые соболи.

...

А если внимательно посмотреть,
На такой богатой земле
Может ли, родившись, жить человек-ураңкай
С шагающими двумя ногами, с гибкими суставами,
С голым лицом, с легковращающейся головой,
То на востоке есть широкая,
Словно растянутое вдоль распоротое
Дыхательное горло вместе с подшейными волосами
Четырехгодовалой самки домашнего оленя,
Проезжая дорога.

...

Это была дорога, по которой спустились на среднюю землю
Сердобольные люди-аи,
Добрые сородичи людей

[Дулин Буга, 2013, с. 31–35].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Болдырев Б.В. О научной деятельности, посвященной 75-летию со дня рождения А.Н. Мыреевой // Наука и образование. — 2006. — № 1 (41). — С. 111–113.

Дулин буга Торгандунин = Торгандун Среднего мира / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 2013. — 856 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 31).

Романова А.В., Мыреева А.Н. Очерки токкинского и томмотского диалектов. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — 107 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н. Очерки учурского, майского и тоттинского говоров. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1964. — 170 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н. Диалектологический словарь эвенкийского языка. — Л.: Наука, 1968. — 215 с.

Романова А.В., Мыреева А.Н. Фольклор эвенков Якутии. — Л.: Наука, 1971. — 329 с.

Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 1990. — 392 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Эвенкийско-русский словарь. Эвэдэ-лүчады тўрэрўк / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 2004. — 796 с.

Библия куңакардў / Перевод Н.Я. Булатовой, А.Н. Мыреевой. — М.: ИПБ, 2011. — 505 с.

Йсўс — куңакар гиркин. — Стокгольм; М.: ИПБ, 1998. — 95 с.

Лука Йсүстуйл дукунан (Евангелие от Луки) / Перевод Н.Я. Булатовой, А.Н. Мыреевой. — М.: ИПБ, 2002. — 128 с.

Сэвэкилй улгурил. Рассказы о Боге на эвенкийском языке / Перевод А.Н. Мыреевой, Н.Я. Булатовой. — Стокгольм: ИПБ, 1995. — 59 с.

УДК 39+811.512

Петров Александр Александрович,

доктор филологических наук,
Институт народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена,
г. Санкт-Петербург
petrovalexspb@mail.ru

**ЭТНОЛИНГВИСТИКА И ЛИНГВОФОЛЬКЛОРИСТИКА:
ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ИЕРАРХИИ
(НА МАТЕРИАЛЕ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ
СЕВЕРА ЯКУТИИ)**

В статье исследуется взаимодействие этнолингвистики и лингвофольклористики на материале анализа культурного наследия коренных малочисленных народов Севера Якутии: эвенов (ламUTOB), эвенков (тунгусов), юкагиров (одулов), чукчей (луораветланов) и долган (тылар), которое рассматривается как явление экологии культуры.

Показано, что язык и традиционная культура малочисленных народов, несмотря на трансформации и инновационные процессы, продолжают сохраняться в их новых формах, адаптированных к условиям многонационального и поликультурного общества.

Ключевые слова: этнолингвистика, лингвофольклористика, этнокультурология, эвены, эвенки, чукчи, юкагиры, долганы, Якутия, экология культуры, Институт народов Севера РГПУ им. А.И. Герцена.

Petrov Alexander Alexandrovich,

Doctor of Philological Sciences,
Institute of the Peoples of the North, Russian State Pedagogical University named
after A.I. Herzen,
Saint Petersburg, Russia
petrovalexspb@mail.ru

**ETHNOLINGUISTICS AND LINGUOFOLCLORISTICS:
OF INTERACTION AND HIERARCHY ISSUES
(ON THE MATERIAL OF THE INDIGENOUS PEOPLES
OF THE NORTH OF YAKUTIA)**

The article examines the interaction of ethnolinguistics and linguofolcloristics based on the analysis of the cultural heritage of the indigenous peoples of the North of Yakutia: Evens (Lamuts), Evenks (Tungus), Yukagirs

© А.А. Петров, 2021

(Oduls), Chukchi (Luoravetlans) and Dolgan (Tylar), which is considered as a phenomenon of cultural ecology.

It is shown that the language and traditional culture of the indigenous peoples, despite transformations and innovative processes, continue to be preserved in their new forms adapted to the conditions of a multinational and multicultural society.

Keywords: ethnolinguistics, linguofolcloristics, ethnoculturology, Evens, Evenks, Chukchi, Yukagirs, Dolgans, Yakutia, ecology of culture, Institute of the peoples of the North of the Herzen state pedagogical University.

Понятия этнолингвистики (ЭЛ) и лингвофольклористики (ЛФ) взаимосвязаны.

Этнолингвистика как направление языкознания изучает язык в тесной связи с народной культурой [Толстой, 1995]. Она давно утвердила свои позиции и получила международное признание. Помимо российских ученых, в этой области успешно трудятся ученые-лингвисты разных стран — США, Франции, Польши, а также стран СНГ. Различные определения ЭЛ как научного раздела современной лингвистики мы находим в словарях, учебниках, монографических исследованиях (см. работы Н.И. Толстого, Н.А. Кондрашова, А.М. Кузнецова, А.С. Герда, Е.В. Перехвальской и др.) [Петров, 2013, с. 23–25]. ЭЛ коренных малочисленных народов Севера России развивалась научными трудами ученых-лингвистов и этнографов, таких как В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, В.И. Иохельсон, Г.М. Василевич, В.И. Цинциус, П.Я. Скорик, О.П. Суник, В.А. Аврорин, В.Д. Лебедев, В.А. Роббек и др.

Термин «лингвофольклористика» (ЛФ) и базовые понятия изучения языка фольклора обоснованы в работах А.Т. Хроленко [1976, 1992, 2005, 2010], З.К. Тарланова [1982, 1983, 1984, 1993, 2005, 2007], Л.Л. Габышевой [1986, 2003], П.А. Слепцова [1991], Л.В. Роббек [2014] и др. ЛФ является частью филологии, объектом исследования ЛФ выступает язык фольклора, предметом — «вся совокупность поэтических текстов» [Хроленко, 1992, с. 16]. Еще в середине XX в. под руководством профессора А.Т. Хроленко курские ученые начали работу над созданием теории народно-поэтической лексикографии и составлением словаря языка русского фольклора [Фольклорная лексикография, 1994]. Объектом ЭЛ выступает язык духовной культуры (как широкое явление семиотической системы, включающее язык хореографии, жестов, музыкальных символов и т.п.), а объектом ЛФ — язык фольклора (прежде всего вербального). Предмет ЭЛ представля-

ет собой совокупность не только лингвистических, но и обрядовых текстов, предмет ЛФ — совокупность поэтических текстов. Таким образом, ЛФ является частью ЭЛ, более масштабного, широкого направления языкознания. Вместе с тем у этих областей этнокультурологических исследований много точек соприкосновения, особенно в области лексики и семантики [Петров, 2013, с. 27].

Языки малочисленных народов Севера находятся под угрозой исчезновения и потому актуальность их охраны стоит очень остро. Впервые вопрос о проблеме этнолингвоэкологии малочисленных народов России в 1994 г. поставил в своей вступительной статье к первому изданию «Красной книги языков народов России» директор Института языков народов России, академик РАН, доктор филологических наук, профессор В.П. Нерознак [1994, с. 5–9]. Экология культуры как научное направление было инициировано трудами академика Д.С. Лихачева [1979]. Современное состояние языков народов Севера в России в XX — начале XXI в. изучают в учреждениях РАН, а также в РГПУ им. А.И. Герцена в Институте народов Севера, которому в 2020 г. исполнилось 90 лет. Есть исследователи и в СВФУ им. М.К. Аммосова (Якутск), Бурятском государственном университете им. Доржи Банзарова (Улан-Удэ), Амурском (Благовещенск), Югорском (Ханты-Мансийск), Петрозаводском государственных университетах и других научно-образовательных учреждениях РФ [Петров, 2019, с. 88–90; 2020, с. 19–25].

Материалами исследования послужили опубликованные труды известных российских этнолингвистов и лингвофольклористов, использованы также собственные экспедиционные материалы, собранные во время поездок в места компактного проживания коренных малочисленных народов Севера Якутии, начиная с 1983 г. Применены сравнительно-исторический и сопоставительный методы, а также метод наблюдения и анализа.

Понятие **экология культуры**, введенное в научный оборот академиком Д.С. Лихачевым, подразумевает бережное отношение, сохранение не только биологических объектов природы, но и материальной и духовной культуры человека [1979]. К сожалению, при научно-техническом освоении природных богатств Севера и Арктики не всегда учитывается потенциал этого обширного региона и человеческий ресурс, в том числе коренных малочисленных народов. Между тем эти народы, испокон веков населяя северные территории, выработали своеобразную цир-

кумпольярную культуру, основанную на способах выживания в экстремальных климатических условиях. Под коренными малочисленными народами Севера и Арктики в данной работе мы понимаем эвенов (ламатов), эвенков (тунгусов), юкагиров (одулов), долган (тыалар) и чукчей (луораветланов) — немногочисленное население обширной территории Республики Саха (Якутия). В настоящее время языки и традиционная культура данных народов находятся на грани исчезновения. Во многом это было обусловлено непродуманной политикой промышленного освоения северных территорий, отчасти лишивших коренное население мест традиционного природопользования и ведения хозяйства (оленоводства, охоты, рыболовства, собирательства), глобально трансформировав современную среду их обитания. Народы Севера и Арктики, наряду с самобытной материальной культурой, создали богатую духовную культуру, которая вобрала в себя уникальные народные знания, накопленные многими поколениями северян.

Как отмечал академик В.А. Роббек, «...традиционные знания развивались внутри местных общин и основаны на тесном взаимодействии между людьми и их экосистемами в течение столетий, или даже тысячелетий. Они обычно продолжают тонкие стратегии продолжения социальной сплоченности и рационального использования возобновляемых природных ресурсов, так как они стабильны» [2011, с. 617]. Также он отмечает, что разнообразие общих знаний, вовлеченных в местные традиционные, отражается в местном языке и его использовании. Это требует, по его мнению, сотрудничества экологов и социальных исследователей с лингвистами для того, чтобы лучше оценить когнитивную карту традиционных знаний, которая в значительной мере существует внутри изустного контекста.

В отечественном тунгусоведении (филология, этнография, фольклористика, этнолингвистика, лингвофольклористика) широко известны фундаментальные труды и прикладные исследования таких ученых, как В.Г. Богораз, Г.М. Василевич, В.И. Цинциус, Л.Д. Ришес, А.Н. Мыреева, Н.И. Гладкова, К.А. Новикова, В.Д. Лебедев, В.А. Роббек, Х.И. Дуткин, А.А. Бурыйкин, А.Л. Мальчуков, С.И. Шарина и др.

В палеоазиатоведении нам не обойтись без трудов по языку, этнографии, фольклору чукчей и юкагиров В.И. Иохельсона, И.С. Вдовина, П.Я. Скорика, В.Г. Богораз, И.А. Крейновича, Г.Н. Курилова, И.В. Куликовой.

В долгановедении нашли признание фундаментальные работы известных ученых: А.А. Попова, Е.И. Убрятовой, Б.О. Долгих, Е.Е. Аксеновой, П.Е. Ефремова, Н.М. Артемьева, Г.Г. Алексеевой, А.И. Саввинова. Непосредственно ЛФ долган занимались А.А. Попов [Долганский фольклор, 1937], П.Е. Ефремов [1984], Н.В. Емельянов, Н.А. Алексеев [Фольклор долган, 2000]. ЭЛ и ЛФ тесно связаны с ЭК.

Культурологическая наука сегодня является фундаментальным междисциплинарным, метадисциплинарным знанием и в таком качестве способна отвечать на вызовы времени и решать стратегически важные задачи в сфере общего, специального и высшего профессионального образования. От ее грамотного и мудрого использования зависят развитие различных компонентов культуры, сохранение и развитие мирового и отечественного культурного разнообразия, творческого наследия народов, осуществление культурного просвещения и воспитание жителей России, повышение их культурного уровня, формирования их мировоззрения и гражданской позиции. Значимость культурологии как научно-образовательного ресурса в развитии современного российского общества позволяет специалистам различного профиля ставить и решать актуальные цели и задачи междисциплинарного характера в многокультурном пространстве.

В Институте народов Севера (ИНС) РГПУ им. А.И. Герцена уже 90 лет ведется изучение и преподавание языков и культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, в том числе эвенов, эвенков, юкагиров, чукчей и долган. В настоящее время их языки и культура являются компонентами этнофилологического образования бакалавров и магистров в соответствии с последними поколениями федеральных государственных образовательных стандартов (ФГОС) высшего профессионального образования РФ. Эвены (ламуты) проживают в 13-и северных улусах Республики Саха (Якутия). Переписью населения 2010 г. зарегистрировано около 15 000 чел. За пределами Якутии в РФ эвены проживают также в Магаданской области, в Хабаровском крае, на Чукотке и Камчатке. Эвенки (тунгусы), имеющие ареал расселения по всей Восточной Сибири и Дальнему Востоку, в Якутии живут в Усть-Майском, Алданском, Нерюнгринском и некоторых других улусах и районах. Их, по данным той же переписи, — 21 008 чел., юкагиров в двух улусах республики (Нижне- и Верхнеколымском) насчитывается всего 1281 чел., нижнеколымские чукчи прожива-

ют в Республике Саха (Якутия) в количестве 670 чел. Долганы проживают в России в Таймырском (Долгано-Ненецком автономном) муниципальном районе Красноярского края и в Анабарском (Долгано-Эвенкийском) муниципальном районе Республики Саха (Якутия). Общая численность долган по Переписи населения РФ 2010 г. составляет 7885 чел., в том числе в северной республике — 1906 чел.

Преподавание цикла дисциплин по ЭК в ИНСе по специализации бакалавриата и магистратуры обеспечивает кафедра этнокультурологии. В бакалавриате в соответствии с ФГОС третьего поколения по направлению 050100 «Педагогическое образование», профиль «Культурологическое образование», предусматривается обучение студентов по таким курсам дисциплин, как «Введение в этнокультурологию», «Музыкальная культура коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока», «Музыкальный фольклор», «Декоративно-прикладное искусство», «Религиозно-мифологическая картина мира народов Севера». Имеется в программе и специальный курс «Этнокультурология Санкт-Петербурга». В магистратуре по направлению 050100 «Педагогическое образование» ведется обучение по программе «Этнокультурологическое североведение», а также осуществляется подготовка в рамках специалитета 050403 «Культурология» с дополнительной подготовкой по специальности 050401 «История». Имеется в учебном плане бакалавриата и дисциплина, рассчитанная на два года, по профилю «Культурологическое образование», по направлению 44.03.01 — «Педагогическое образование» — «Язык и лексика традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока». Именно в пределах данной дисциплины предусматривается изучение устного фольклора эвенов, эвенков, юкагиров, чукчей и долган, в том числе героический эпос последних — олонхо (в рамках ЛФ).

Для примера приведем лишь один фрагмент учебного процесса — работу студентов с текстами долганского героического эпоса олонхо.

После курса лекций о долганском олонхо во время практических (лабораторных) занятий студенты разбирают тексты следующих олонхо: «Сын лошади Аталамии — Богатырь»; «Брат и сестра»; «Три девушки — родные сестры» и др. [Фольклор долган, 2000]. Анализ сюжетно-композиционной структуры и системы образов долганских олонхо мы строим на сопоставлении

их с якутскими оригинальными эпическими текстами. Как считает П.Е. Ефремов, своеобразие олонхо долган (их отличие от якутского эпоса) обусловлено влиянием фольклорных традиций северных и эсеевских якутов [Ефремов, 1984, с. 79].

Во время лабораторных и практических занятий полученные на лекциях знания бакалавры закрепляют в процессе выполнения заданий, упражнений, тестов. Осуществляется чтение и перевод кратких текстов, связанных с сюжетами, образами долганских олонхо. Студенты должны быть готовы к самостоятельной научной работе в рамках программ студенческого научного общества (СНО), им следует уметь делать доклады и сообщения по темам, связанным с олонхо, на конференциях, семинарах, круглых столах. Во время летних каникул для реализации задач ЛФ студенты могут под контролем научных руководителей собрать ценный фольклорный материал по темам своих курсовых и дипломных работ в местах компактного проживания долган и их кочевий.

Формы отчетности по итогам работ также различны: зачет, дифференцированный зачет, реферат, экзамен, курсовая работа, государственный экзамен, защита выпускной квалификационной работы.

Студенты должны быть способны подготовить презентации на соответствующие темы и защитить публично свои работы, выполненные самостоятельно в рамках требований учебной программы. Окончившие бакалавриат могут быть рекомендованы в магистратуру. Выпускники-магистранты имеют возможность поступить в аспирантуру по специальностям «Фольклористика» или «Культурология».

В ИНС предполагается этнофилологическая (ЭЛ и ЛФ) подготовка учащихся: наряду с циклами историческим, этнологическим и культурологическим, языковедческий цикл (языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, русский язык, этнофилология, этнолингвистика, лингвофольклористика) занимает значительную часть учебного плана. Об этом красноречиво свидетельствует известная схема этнокультурологической подготовки специалистов для регионов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, составленная и предложенная профессором И.Л. Набоком [Петров, 1998, с. 76].

Студенты изучают язык, фольклор и литературу эвенков, эвенов, юкагиров, чукчей, долган, культурное наследие других малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ

(хантов, манси, селькупов, ненцев, нивхов, вепсов, эскимосов, саамов, нанайцев и др.), что находит отражение в учебном процессе ИНСа и в лекциях преподавателей кафедр уральских и палеоазиатских языков, фольклора и литературы. Отдельно стоит сказать о деятельности народного коллектива — студенческого театра-студии «Северное сияние» (худ. рук. заслуженный работник культуры РФ И.С. Давыдова) и кабинета декоративно-прикладного искусства (зав. И.А. Макаров), которые также опираются на культурное наследие народов Севера (песни, танцы, музыкальные инструменты, резьба по кости, дереву, узоры и орнаменты, народные обряды и т.п.) в учебно-воспитательной работе.

Язык и традиционная культура эвенов, эвенков, юкагиров, чукчей и долган Республики Саха (Якутия), несмотря на трансформации и инновационные процессы, продолжают бытование в их новых формах в условиях многонационального и поликультурного общества. Значительную роль в сохранении культурного наследия, изучении процессов адаптации играют такие современные направления наук, как этнолингвистика, этнокультурология, лингвофольклористика.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЛФ — лингвофольклористика

ЭК — этнокультурология

ЭЛ — этнолингвистика

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Габышева Л.Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте: на материале якутского эпоса олонхо: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 1986. — 19 с.

Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира: на материале языка и культуры якутов. — М.: РГГУ, Институт высших гуманитарных исследований, 2003. — 192 с. — Вып. 38. — Чтения по истории и теории культуры.

Долганский фольклор / Сост. А.А. Попов; ред. М.А. Сергеев. — М.; Л.: Советский писатель, 1937. — 260 с.

Ефремов П.Е. Долганское олонхо. — Якутск: Кн. изд-во, 1984. — 132 с.

Лихачев Д.С. Экология культуры. — М., 1979. — № 7. — С. 173–179.

Нерознак В.П. Малочисленные народы России: проблемы этнолингвоэкологии // Красная книга языков народов России. Энциклопедический словарь-справочник. — М.: Academia, 1994. — С. 5–9.

Петров А.А. Язык и духовная культура тунгусоязычных народов (Этнолингвистические проблемы). — СПб.: Образование, 1998. — 88 с.

Петров А.А. Лексика духовной культуры тунгусоязычных народов (эвенки, эвены, негидальцы, солоны) / Отв. редактор д.ф.н. В.А. Роббек. — Новосибирск: Наука, 2013. — 216 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

Петров А.А. Тунгусо-маньчжурские языки России: история и современность. — М.: Наука, 2019. — 127 с.

Петров А.А. Роль научных исследований в развитии преподавания родных языков малочисленных народов Севера в вузах России // Реальность этноса. Родной язык, фольклор, культура и литература коренных народов России в системе образования: проблемы и перспективы сохранения и развития: Сборник статей по материалам XIX Международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 27–28 ноября 2019 г. / Под научной ред. И.Л. Набока. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. — С. 19–25.

Роббек В.А. Роль экологических традиций народов Севера в XXI веке // Роббек В.А. Устойчивое развитие народов Севера России. Фундаментальные и прикладные исследования / Отв. ред. А.А. Петров. — Новосибирск: Наука, 2011. — С. 616–621.

Роббек Л.В. Язык якутского героического эпоса олонхо / Отв. ред. П.А. Слепцов. — Новосибирск: Наука, 2014. — 138 с.

Слепцов П.А. Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на материале якутского фольклора) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. — Якутск, 1991. — С. 95–102.

Тарланов З.К. Очерки по синтаксису русских пословиц. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. — 136 с.

Тарланов З.К. Поэтика слова. — Петрозаводск: Карелия, 1983. — 128 с.

Тарланов З.К. Язык и культура. — Петрозаводск: ПГУ, 1984. — 104 с.

Тарланов З.К. Язык. Этнос. Время: Очерки по русскому и общему языкознанию. — Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1993. — 222 с.

Тарланов З.К. Избранные работы по языкознанию и филологии. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. — 783 с.

Тарланов З.К. Современная русская лингвофольклористика // Лингвофольклористика на рубеже XX–XXI вв.: итоги и перспективы: Сборник докладов на Международном семинаре (10–12 сентября 2007 г.) / Отв. ред. З.К. Тарланов. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. — С. 3–15.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М.: Индрик, 1995. — 509 с.

Фольклор долган / Подготовка текстов и перевод П.Е. Ефремова, Н.А. Алексеева при участии Г.Г. Алексеевой и С.П. Рожновой. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. — 448 с. — (Серия: «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; Т. 19).

Фольклорная лексикография / Отв. ред. А.Т. Хроленко. — Курск: КГПИ, 1994. — Вып. 1. — 48 с.

Хроленко А.Т. Лексика русской народной поэзии (на материале лирической песни): Пособие для студентов-филологов по лингвофольклористике. — Курск: КГПИ, 1976. — 64 с.

Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. — 140 с.

Хроленко А.Т. Язык фольклора: Хрестоматия. — М.: Флинта, 2005. — 224 с.

Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику: Учебное пособие. — М.: Флинта, 2010. — 160 с.

УДК 811.512.212'282

Андреева Тамара Егоровна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
taan2001@mail.ru

ЗВУКОВОЙ СТРОЙ ДЖЕЛТУЛАКСКОГО ГОВОРА В СОПОСТАВЛЕНИИ С ДРУГИМИ ГОВОРАМИ ЭВЕНКИЙСКОГО ЯЗЫКА

Статья посвящена принципам классификации вокализма и консонантизма джелтулакского говора в сопоставлении с другими говорами эвенкийского языка. Звуковой состав говора был обследован по материалам семинара (1978) кафедры экспериментальной фонетики ЛГУ им. А.А.Жданова и Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР. В результате сопоставительного анализа определено место звуковой системы джелтулакского говора в типологической классификации вокальных и консонантных систем диалектов и говоров эвенкийского языка. Выявлены особенности артикуляционно-акустической базы носителей джелтулакского говора в области вокализма и консонантизма.

Ключевые слова: литературный эвенкийский язык, джелтулакский говор, звуковой строй, принципы классификации, экспериментально-фонетическое исследование.

Andreeva Tamara Egorovna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
taan2001@mail.ru

SOUND SYSTEM OF THE DZHELTULAK DIALECT IN COMPARISON WITH OTHER DIALECTS OF THE EVENK LANGUAGE

The article is devoted to the principles of classification of vocalism and consonantism of the Dzheltulak dialect in comparison with other dialects of the Evenk language. The sound composition of the dialect was examined

© Т.Е. Андреева, 2021

based on the materials of the seminar (1978) of the Department of Experimental Phonetics of the Zhdanov Leningrad State University and the Leningrad Branch of the Institute of Linguistics of the USSR Academy of Sciences. As a result of the comparative analysis, the place of the sound system of the Dzheltulak dialect in the typological classification of vocal and consonant systems of dialects and dialects of the Evenk language is determined. The features of the articulatory and acoustic base of the speakers of the Dzheltulak dialect in the field of vocalism and consonantism are revealed.

Keywords: literary Evenk language, Dzheltulak dialect, sound system, classification principles, experimental phonetic research.

Джелтулакский говор относят к восточному наречию (сибилянтно-спирантному) эвенкийского языка, которое распадается на семь диалектов [Булатова, 1978, с. 9–10]:

- 1) витимо-олекминский (говоры — баргузинский, витимский или каларский, олекминский, тунгирский, токкинский);
- 2) верхнеалданский (говоры — алданский, верхнеамурский, амгинский, джелтулакский, тимптонский, томмотский, хинганский, чульманский, чульманско-гилюйский);
- 3) учурско-зейский (говоры — учурский, зейский);
- 4) селемджинско-буреинско-урмийский (говоры — селемджинский, буреинский, урмийский);
- 5) аяно-майский (говоры — аянский, аимский, майский, нельканский, тоттинский);
- 6) тугуро-чумиканский (говоры — чумиканский, тугурский);
- 7) сахалинский.

Глубокий и всесторонний интерес к фонетике эвенкийского языка всегда был и остается отличительной особенностью Санкт-Петербургской фонетической школы акад. Л.В. Щербы. Большое внимание уделила звуковому строю эвенкийского языка М.И. Матусевич [Бурькин, 2000, с. 150–180].

Специальных работ по фонетике эвенкийского языка немного. Описание системы фонем одного из говоров, составлявших основу письменного языка и в целом близкого тем говорам, которые лежат в основе современного эвенкийского языка, дано в работе М.И. Матусевич. Эта система сохраняет свое значение для изучения эвенкийской фонетики и в наши дни [Матусевич, 1960].

Экспериментально-фонетическими методами исследованы полигусовский, ербогоченский, баргузинский, баунтовский, томмотский, джелтулакский, селемджинский говоры эвенкийского языка.

Проблема типологии специфики артикуляционно-акустических баз впервые была поставлена в 1990-е годы основателем Лаборатории экспериментально-фонетических исследований В.М. Надеяевым.

Артикуляционно-акустическая база — явление социальное, а не биологическое, оно обусловлено средой, а не особенностями речевого аппарата представителей этноса [Надеяев, 1980, с. 3–91].

Артикуляционно-акустическая база родного языка осваивается ребенком в возрасте от 9 месяцев до 2 лет, позднее — от 2 до 5 лет — закрепляется в сознании как динамический стереотип на всю жизнь. В физиологии под динамическим стереотипом понимается система связей и взаимоотношений между очагами возбуждения и торможения в коре больших полушарий головного мозга.

Эвенкийский литературный язык, в основу которого положен полигусовский говор, был исследован экспериментально-фонетическими методами [Гулимова, 1982, с. 96–132]. По своему фонемному составу желтулакский говор не отличается от состава фонем литературного эвенкийского языка [Василевич, 1948; Булатова, 1978].

В желтулакском говоре, как и в полигусовском, 11 гласных — пять кратких фонем — [и], [а], [э], [у], [о] и шесть долгих — [ū], [ā], [ē], [ū], [ō], [ē̄]. Гласная фонема ē̄ всегда долгая, не имеет парной недолгой фонемы. Состав согласных в говоре не отличается от состава согласных литературного эвенкийского языка: губные — [p], [b], [w], [m], переднеязычные — [t], [d], [s], [n], [r], [l], среднеязычные — [h̄], [h̄z], [O], [j], заднеязычные — [k], [g], [ŋ], фарингальный [h].

По мнению О.А. Константиновой, артикуляционные свойства и позиционно-комбинаторное употребление как гласных, так и согласных не имеют существенных отличий от соответствующих характеристик гласных и согласных в литературном эвенкийском языке [1964, с. 13–15].

Однако в работе Г.М. Василевич желтулакский говор имеет некоторые особенности звукового строя [1948]. Отметим некоторые из них:

В области гласных:

Фонема [и] среднего ряда в произношении желтулакских эвенков под ударением артикулируется при более заднем, часто и при более низком подъеме языка, доходя до ε (долгой):

олий ~ оли ~ оле ‘ворон’

дiл ~ дeл ‘голова’
гидa ~ гiдa ~ гeдa ‘копье’
н’āни ~ н’āни ~ н’āн ‘опять’
дiуки ~ дeуки ‘чулки (меховые)’
нiмна- ~ нeмнa- ‘шаманить’
ихим ~ iхим ~ eхим ‘(я) дошел’
гир- ~ гiр- ~ гeр- ‘выкраивать’
силги- ~ сiлги- ‘сверлить’.

Вариант фонемы [и] употребляется в словах, заимствованных из якутского и русского языков. В русском языке заменяет русское *е* под ударением и гармонирует с э:

карeнтун ‘бахрома’ < як. *кырэ* ‘край’
олeхeн ‘постоянно’ < як. *олус*
eтiу ‘гром’ < як. *eтeр* ‘гремит’
кeтa- ‘постараться’ < як. *кытыт-*.

У эвенков, владеющих якутским языком, наблюдается губное притяжение:

хурурун ~ хурурeн ‘он ушел’ (в лит. *сурурeн*)
урунз’урун ~ урунз’eрeн (в лит. *урунз’eрeн*).

В области согласных:

Состав согласных такой же, как во всех говорах и диалектах. Особенности сводятся к некоторым вариантам фонемы [h], встречающимся в произношении эвенков — потомков амурских, а также к употреблению двух фонем в некоторых суффиксах.

Примеры:

з’улави > : з’улави > : з’улаји ‘домой’
эмэдэви > эмэдэви > эмэдэји ‘чтобы придти самому’
эви- > эви- > эји- ‘играть’;

1) фонема [в] между узкими гласными ослабляется до *j*:

з’улави > з’улави > з’улаји ‘домой’
эмэдэви > эмэдэви > эмэдэји ‘чтобы придти самому’
эви- > эви- > эји- ‘играть’;

2) для этого говора, как и для всех других восточных, характерен начальный *с-* и интервокальный *х-*:

хи ~ си ‘ты’
Хурум ~ сурум ‘я ушел’
хуптiм ~ суптiм ‘я ушел вперед’;

3) влиянию якутской фонетики обязано и произношение *с* вместо начального *h*:

Сунат ~ хунат ~ унат ‘девушка’
Салган ~ халган ~ алган ‘нога’.

Позиционно-комбинаторные употребления согласных фонем в исследуемом говоре, как отмечает Н.Я. Булатова [1978, с. 37–48], соответствуют их употреблению в томмотском говоре эвенкийского языка, описанном Т.Е. Андреевой в статье «Согласные фонемы томмотского говора эвенкийского языка» [1980, с. 149–155].

Таким образом, можно сказать, что звуковой состав желтулакского говора в количественном и качественном отношении почти не отличается от полигузовского говора; имеет с ним много общих признаков и некоторые свои фонетические особенности.

Артикуляционно-акустическая база носителей желтулакского говора:

1) в области *гласных* определяется как слабая по степени мускульной напряженности речевого аппарата. Релевантным признаком эвенкийского вокализма является длительность. Подтверждается вывод В.И. Цинциус, что в языке аккомодационные процессы реализуются в пределах слога, а не слова, т.е. сингармонизм имеет ступенчатый характер;

2) в области *согласных* имеет основные доминантные признаки: общая слабая мускульная напряженность при артикуляции всех согласных; отмечается распространенность импловзивных смычных согласных и факультативная назализованность согласных; наличие пяти артикуляторных рядов согласных.

Диктор: Иванова Галина Иннокентьевна (1953 г.р.), эвенкийка из рода Куртак, образование высшее, работает учителем начальных классов в с. Первомайское Тындинского района.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Андреева Т.Е. Согласные фонемы томмотского говора эвенкийского языка // Народы и языки Сибири. — Новосибирск, 1980. — С. 148–155.

Булатова Н.Я. К характеристике говоров эвенков Амурской области // Проблемы фонетики, диалектологии и истории языка. — М., 1978. — С. 37–48.

Бурыкин А.А. Изучение фонетики языков малочисленных народов Севера России и проблемы развития их письменности (обзор) // Язык и речевая деятельность. — СПб., 2000. — Т. 3, ч. 1. — С. 150–180.

Василевич Г.М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. — Л., 1948. — 353 с.

Гулимова Г.В. Настройки гласных полигузовского говора эвенкийского языка (по данным рентгенографирования) // Экспериментальная фонетика сибирских языков. — Новосибирск, 1982. — С. 96–132.

Константинова О.А. Эвенкийский язык. — М.; Л., 1964. — С. 13–15.

Матусевич М.И. Очерк системы фонем ербогоченского говора эвенкийского языка на основе экспериментальных данных // Учен. зап. ЛГУ. — 1960. — № 237, вып. 40. — С. 132–169.

Наделяев В.М. Артикуляционная классификация гласных // Фонетические исследования по сибирским языкам. — Новосибирск, 1980. — С. 3–91.

Словарь желтулакского говора эвенков Амурской области / Б.В. Болдырев, Г.В. Быкова, Г.И. Варламова, Т.Е. Андреева, Р.Е. Мальчакитова. — Благовещенск, 2010. — Ч. 2. — 235 с.

УДК 811.512.211

Новгородов Иннокентий Николаевич,
доктор филологических наук,
член диссертационного совета Д 003.076.01,
г. Якутск
i.n.novgorodov@mail.ru

Нестерова Елена Васильевна,
кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск
elenanesterova-2010@mail.ru

К ВОПРОСУ ИНОЯЗЫЧНЫХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ УСТОЙЧИВОГО СЛОВАРНОГО ФОНДА ВОСТОЧНОГО НАРЕЧИЯ ЭВЕНСКОГО ЯЗЫКА

В публикации изучаются иноязычные параллели устойчивого словарного фонда восточного наречия эвенского языка, который восходит к тунгусо-маньчжурской лексике. Приводятся примеры параллелей как в пределах алтайской общности, так и вне ее: китайском, корейском, монгольском, нивхском, якутском, чукотском и корякском языках.

Ключевые слова: Устойчивый словарный фонд, тунгусо-маньчжурский, тунгусский, восточный, эвенский язык.

Novgorodov Innokenty Nikolaevich,
Doctor of Philological Sciences,
Yakutsk, Russia
i.n.novgorodov@mail.ru

Nesterova Elena Vasilievna,
Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
elenanesterova-2010@mail.ru

ON THE PROBLEM OF THE LEIPZIG-JAKARTA LIST OF THE EASTERN DIALECT OF THE EVEN LANGUAGE

The publication studies the foreign-language parallels of the stable vocabulary of the eastern dialect of the Even language, which goes back to the Tungus-Manchurian vocabulary. Examples of parallels are given, both within

© И.Н. Новгородов, Е.В. Нестерова, 2021

the Altai community and outside it: Chinese, Korean, Mongolian, Nivkh, Yakut, Chukchi and Koryak languages.

Keywords: Stable vocabulary, Tungusic-Manchu, Tungusic, Oriental, Even language.

Статья продолжает ранее начатые публикации: «Устойчивый словарный фонд восточного наречия эвенкийского языка» [Новгородов, Варламова, 2019, с. 163–167]; «Устойчивый словарный фонд западного наречия эвенского языка» [Новгородов, Федоренкова, 2019, с. 168–174]; «Устойчивый словарный фонд южного наречия эвенкийского языка» [Новгородов, 2018, с. 130–134]; «Устойчивый словарный фонд северного наречия эвенкийского языка» [Новгородов, 2018, с. 253–256].

Обращение к теме устойчивого словарного фонда тунгусо-маньчжурских языков нужно для определения характера связей в пределах алтайской языковой общности, выявления соотношения языков и последующих сравнительно-исторических исследований с применением генетических методов. Все это позволит создать диахроническую классификацию языков тунгусо-маньчжурской группы, что, в свою очередь, будет полезно в исследованиях по истории происхождения отдельных языков указанной группы.

Актуальность обращения к данной теме в эвеноведении состоит в установлении соотношения диалектов, особенностей происхождения и эволюции эвенского языка.

В статье рассматривается устойчивый словарный фонд (The Leipzig-Jakarta list) восточного наречия эвенского языка.

Как пишут авторы в книге «Loanwords in the World's languages», при создании этого списка слова выделялись по критериям: устойчивость к заимствованию (unborrowed score), всеобщность (representation score), доступность для восприятия (simplicity score), степень архаичности (age score), совокупность указанных данных (composite score) [Tadmor, 2009, с. 68].

При изучении устойчивого словарного фонда нужно иметь в виду, что любое слово может быть заимствовано, так как не существует языков, носители которых не вступали бы в различные иноязычные контакты.

Устойчивый словарный фонд восточного наречия эвенского языка устанавливается по материалам носителя березовского говора Нестеровой Елены Васильевны, а также данным «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков» [ССТМЯ, 1975, 1977].

Целью статьи является выявление типов иноязычных лексических параллелей по материалам «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков». Необходимо учитывать доисторические связи и исторические контакты предков эвенов и их современных потомков как с народами алтайской языковой общности, так и не относящимися к ней.

Алтаистика является актуальным направлением в изучении евразийских народов, проводимом сегодня ведущими странами мира с учетом своих постоянных геополитических интересов. Она включает в себя тюркологию, монголистику, тунгусо-маньчжуроведение, корееведение и японистику.

В алтаистических исследованиях выделяются два основных направления. Одни ученые [Schot, 1847; Ramstedt, 1952–1957; Poppe, 1960; Miller, 1971; Starostin, 2003] утверждают, что тюркские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, корейский и японский народы объединяет общность их языкового происхождения. Сторонники другого подхода [Clouston, 1962; Doerfer, 1963–1975, 1985; Щербак, 1997, 2005; Vovin, 2010] объясняют языковые параллели у этих народов результатом заимствований, контактов и конвергенцией. Первый подход предполагает изучение истории указанных языков со времени единого алтайского праязыка; в то время как их оппоненты в изучении истории обсуждаемых языков исходят из рассмотрения отдельных праязыков, для тюркских языков это будет пратюркский, для монгольских — прамонгольский, для тунгусо-маньчжурских — пратунгусо-маньчжурский, для корейского — древнекорейский и, наконец, для японских — праяпонский.

Кроме указанных подходов, необходимо принимать во внимание контакты предков эвенов и их современных потомков с корейцами [Vovin, 2007], монгольскими народами [Doerfer, 1985], нивхами [Крейнович, 1955], якутами, юкагирами [Piispanen, 2019], чукотско-камчатскими народами, русскими, а также гипотетические связи с древними китайцами [Doerfer, 1985, с. 155–156] и самодийскими народами [Аникин, Хелимский, 2007].

Наречия эвенского языка выделяются по фонетическим признакам на соответствии согласных *c* — *h* в середине и конце слова и гласных *ы* — *о*: ср. восточное *аси* ‘женщина’, *амын* ‘отец’ — западное *аһи*, *амон* — среднее *аһи*, *амын*.

Ниже, в качестве примеров, представлены типы эвенско-иноязычных параллелей в устойчивом словарном фонде восточного наречия, который зафиксирован в одном или нескольких

говоров. Авторы не ставили целью установление распространения слов в конкретных восточных говорах. В качестве рабочей версии в статье мы придерживаемся деления на группы: маньчжурскую, включающую маньчжурский и чжурчженьский языки, тунгусскую и все остальные языки.

Цифра 3 является порядковым номером пункта устойчивого словарного фонда; ash — значением пункта на английском языке; ‘пепел’ — значением слова на русском языке; 1. 84 — идентификационным номером списка базы данных «Worldloanword», которая доступна по адресу [http://wold.cld.org/meaning]; *хултэн* — формой слова, далее приводятся данные о степени распространения слова в тунгусо-маньчжурских языках, фиксации слова в источнике, иноязычной параллели:

3 ash ‘пепел’ 1.84 *хултэн* (ср. нан. *пун’эктэ*) < т.-ма. [ССТМЯ, 1977, с. 347]; ср.-мо.: *hünesün*;

6 bird ‘птица’ 3.581 *чўкачан* ‘маленькая птица’ < т.-ма. [ССТМЯ, 1977, с. 398]; кит. *яньў* ‘название птицы (дословно ласточка + ворона)»; *дэуи* ‘птица’ < т.-ма. [ССТМЯ, 1975, с. 229]; м.-п.: *degde-* ‘взлетать, подниматься’;

9 black ‘черный’ 15.65 *иāлраня* < т.-ма. [ССТМЯ, 1975, с. 290]; кит. *юаньцўн* ‘черный’; *накарин* < т.-ма. [ССТМЯ, 1977, с. 56];

21 dog ‘собака’ 3.61 *ңин* < т.-ма. [ССТМЯ, 1975, с. 661]; др.-тюрк. *й*; яп. *ину*; коряк. *г’ытг’ын*;

36 hair ‘волос’ 4.14 *н’ўрит* < тунг. [ССТМЯ, 1975, с. 648]; нивх. *һыврки* ‘шерсть (волосяной покров животных)’;

44 house ‘жилище, дом’ 7.12 *жў* < тунг. [ССТМЯ, 1975, с. 266]; як. *дъиэ* ‘жилище, юрта, дом’;

45 I/me ‘я’ 2.91 *бў* < т.-ма. [ССТМЯ, 1975, с. 79]; м.-п.: *bi*;

48 to know ‘знать’ 17.17 *һā-* < т.-ма. [ССТМЯ, 1977, с. 49]; м.-п.: *sana-* ‘думать’; др.-тюрк. *sap-* ‘думать’;

67 root ‘корень’ 8.54 *һиңтэ* < тунг. [ССТМЯ, 1975, с. 662]; чук. *һыныл* диал. ‘корень (деревьев, кустов)’;

92 water ‘вода’ 1.31 *мā* < т.-ма. [ССТМЯ, 1975, с. 548]; м.-п.: *mōren* ‘река’; кор. *мул/р* ‘вода’; кит. *шўй* ‘вода’.

В фонде восточного наречия эвенского языка обнаруживаются эвенско-якутские и эвенско-древнетюркские параллели, однако не выявлено эвенско-русских. Возможно, это свидетельствует об отсутствии тесных лингвистических контактов между русскими, с одной стороны, и восточными эвенами, с другой.

Среди выявленных в значительном количестве эвенско-монгольских параллелей имеются и тюркские.

Обнаружены и другие параллели, например: эвенско-нивхская: эвен. *н'у́рит* 'волос'; нивх. *ны́врики* 'шерсть (волосяной покров животных)'; эвенско-китайская: эвен. *и́лрания* 'черный'; кит. *юаньцзин* 'черный'; эвенско-тюркско-японско-корякская: эвен. *чин* 'собака'; др.-тюрк. *йи*; яп. *ипи*; коряк. *г'ытг'ын* 'собака'; эвенско-чукотская: *ну́тэ* 'корень'; чук. *ныныл* диал. 'корень (деревьев, кустов)'; эвенско-монгольско-корейско-китайская: *мб* 'вода'; м.-п.: *tören* 'река'; кор. *мул/р* 'вода'; кит. *шуй* 'вода'.

Таким образом, в устойчивом словарном фонде восточного наречия эвенского языка обнаружен параллелизм с другими языками как в пределах алтайской общности, так и вне ее.

В дальнейшем мы планируем продолжить исследование происхождения устойчивого словарного фонда тунгусо-маньчжурских языков, в том числе восточного наречия эвенского языка.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

др.-тюрк.	— язык памятников древнетюркской письменности
кит.	— китайский язык
кор.	— корейский язык
коряк.	— корякский язык
м.-п.	— монгольский письменный язык
нивх.	— нивхский язык
ср.-мо.	— среднемонгольский язык
т.-ма.	— тунгусо-маньчжурская языковая семья
тунг.	— тунгусская группа языков, кроме маньчжурского и чжурчженьского
чук.	— чукотский язык
як.	— якутский язык
яп.	— японский язык

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Clouston G. Turkish and Mongolian Studies. Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. — London, 1962. — 261 p.

Doerfer G. Mongolo-Tungusica. Tungusica. 3, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985. — 307 с.

Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, Bd. I–IV, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963–1975; Bd. I, 1963. — 560 S., Bd. II, 1965. — 671 S., Bd. III, 1967. — 670 S., Bd. IV, 1972. — 650 S.

Hamburg. Institut für Finnougristik / Uralistik. — М.: Языки славянской культуры, 2007. — 256 с.

Miller R.A. Japanese and the other Altaic languages. — Chicago; London: University of Chicago Press, 1971. — 331 p.

Piispanen P. Additional Turkic and Tungusic Borrowings into Yukaghir III. In: Erdem Uçar (ed.). Journal of Old Turkic Studies, vol. 3/2, p. 321–371. DergiPark, Prague (2019). <https://dergipark.org.tr/en/pub/jots/issue/46273/520604> Last accessed 20 Oct 2019.

Poppe N. Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen. T. 1. Vergleichende Lautlehre. — Wiesbaden, 1960. — 188 S.

Ramstedt G. Einführung in die altaische Sprachwissenschaft. 2 volumes. — Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1952–1957. Bd. I, 1957. — 192 S., Bd. II, 1952. — 262 S., Bd. III, 1966. — 171 S.

Schot W. Über das altaische oder finnisch-tatarische sprachengeschlecht. Abhandlungen Berliner Academie, Berlin, Germany, 1847, p. 1–25.

Starostin S., Dybo A., Mudrak O. An Etymological dictionary of the Altaic languages. 3 Volumes (Handbook of Oriental Studies / Handbuch Der Orientalistik — Part 8: Uralic & Central Asian Studies, 8). — Brill: Academic Pub, 2003. — 2106 p.

Tadmor U. The Leipzig-Jakarta list of basic vocabulary. In: Haspelmath, M., Tadmor U. (eds.) Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook, p. 68–75. Mouton de Gruyter, Berlin (2009).

Vovin A. (2007). Korean loanwords in Jurhen and Manchu. Altai Halpo. 17: 73–84.

Vovin A. Korea-Japonica: a re-evaluation of a common genetic origin. Honolulu: University of Hawai'i Press: Center for Korean Studies, University of Hawai'i, 2010. — 278 p.

Аникин А.Е., Хелимский Е.А. Самодийско-тунгусо-маньчжурские лексические связи / Ин-т филологии Сибирского отделения РАН; Universität. 257 с.

Крейнович Е.А. Гиляцко-тунгусо-маньчжурские параллели // Доклады и сообщения института языкознания АН СССР. — 1955. — № 8. — С. 135–167.

Новгородов И.Н. Устойчивый словарный фонд северного наречия эвенкийского языка // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты. — Тверь: Тверской государственный университет, 2018. — № 40. — С. 253–256.

Новгородов И.Н. Устойчивый словарный фонд южного наречия эвенкийского языка // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты. — Тверь: Тверской государственный университет, 2018. — № 42. — С. 130–134.

Новгородов И.Н., Варламова Г.И. Устойчивый словарный фонд восточного наречия эвенкийского языка // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты. — Тверь, 2019. — № 45. — С. 163–167.

Новгородов И.Н., Федоренкова В.С. Устойчивый словарный фонд западного наречия эвенского языка // Иностранные языки: лингвистические и методические аспекты. — Тверь: Тверской государственный университет, 2019. — № 40. — С. 168–174.

ССТМЯ 1975, 1977 — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / Отв. редактор В.И. Цинциус. — Л.: Наука, 1975. — Т. I; 1977. — Т. II.

Щербак А.М. Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.) / Рос. академ. наук. Ин-т лингвист. исслед. — СПб.: ИЛИ РАН, 1997. — 291 с.

Рудницкая Елена Леонидовна,
доктор филологических наук,
Институт востоковедения РАН,
г. Москва
erudnitskaya@gmail.com

**ВАРИАТИВНОСТЬ ФОРМ ГЛАГОЛА *БИ-* ‘БЫТЬ’
В НАСТОЯЩЕМ ВРЕМЕНИ В ЭВЕНКИЙСКОМ ЯЗЫКЕ:
*БИСИН/БИХИН VS. БИРЭН***

В статье описано функционирование в эвенкийском языке вспомогательного глагола *би-* и его форм. Рассматривается предположение о том, как форма *бирэ-* проникла в устный эвенкийский язык (форма была обнаружена как синонимичная форме *биси-* в непском говоре в первой половине XX в.) — вероятно, форма *бирэ-* в период 1930–1950-х гг. успела распространиться (в первую очередь) в северных и восточных говорах как часть основанного на непском говоре литературного языка, но не вошла в полигусовский вариант литературного языка.

Ключевые слова: связочный глагол, настоящее время, экзистенциальное значение, устный язык, литературный язык.

Rudnitskaya Elena Leonidovna,
Doctor of Philological Sciences,
Institute of Oriental Studies RAS,
Moscow, Russia
erudnitskaya@gmail.com

**VARIABLE FORMS OF THE VERB *BI-* ‘TO BE’ IN THE PRESENT
TENSE IN THE EVENK LANGUAGE: *BISIN/BIHIN VS. BIPEN***

The article describes the functioning of the auxiliary verb *bi* — and its forms in the Evenk language. The article considers the assumption about how the form of *bire* — penetrated into the oral Evenk language (the form was found to be synonymous with the form of *bisi* — in the Nepean dialect in the first half of the XX century) — probably the form of *bire* — in the period of the 1930s–1950s managed to spread (primarily) in the northern and eastern dialects as part of the literary language based on the Nepean dialect, but did not enter the poly-Russian version of the literary language.

Keywords: linking verb, present tense, existential meaning, oral language, literary language.

В большинстве грамматик эвенкийского языка [Василевич, 1940; Nedjalkov, 1999; Bulatova, Grenoble, 1999; Булатова, 2002] фор-

© Е.Л. Рудницкая, 2021

ма *би-си-* приводится как форма глагола *би-* 'быть', причем *-си* считается показателем настоящего времени, оно употребляется вместо *-рА* для образования от *би-* отрицательного деепричастия и вместо *-рĭ* при образовании причастия одновременности¹.

Глагол *би-* в эвенкийском языке, как и во многих других, имеет три основные функции: вспомогательный глагол, связочный глагол, экзистенциальный глагол (наличие / существование или обладание / местонахождение некоторого объекта во времени). Они показаны в примерах (1.а–в)²:

(1) а.

<i>koj-no</i>	<i>bi-hi-m</i>	<i>gun-d'ə-rə-n</i>
заблудиться-PTCP.PF	быть-NFUT-1SG	говорить-IPFV-NFUT-3SG
‘[Я] заблудился’, [он] говорит’ (Эконда)		

б.

<i>tari-l</i>	<i>oro-r</i>	<i>burgu-l</i>	<i>(bi-si-Ø)</i> ³
тот-PL	толстый-PL	олень-PL	(быть-PRS-3PL)
‘Те олени толстые’ [Nedjalkov, 1997, с. 277]			

в.

<i>tər</i>	<i>turu-dū</i>	<i>žə</i>	<i>d'u-n</i>	<i>bi-hi-n</i>	<i>mon-ŋi-n</i>
тот	Тура-DAT	FOC	дом-PS.3SG	быть-NFUT-3SG	RFL-PROPR-3SG
‘[У нее] есть свой собственный дом в Туре’ (Тутончаны)					

Второй вариант «*би-* в настоящем времени» (*би-рэ-*) — это форма на *-рА* так называемого «настоящего времени» [Bulatova, Grenoble, 1999, с. 33–34; Булатова, 2002, с. 43] или «настоящего совершенного» [Василевич, 1940, с. 104]; другие исследователи

¹ По работе [Василевич, 1948, с. 64], перед гласной и в интервокальном положении звуку [s] в южном диалекте соответствует [h] в северном диалекте (и [š] в сымском диалекте). Однако Г.М. Василевич фиксирует состояние эвенкийского языка на начало / середину XIX в. В работе [Клячко, в печати] по материалам корпуса устных рассказов (сноска 2) в языке XXI в. эта закономерность нарушена. *Хи-* вместо *си-* может встречаться в устной речи носителей, говоры которых относятся и к южным, и к северным (см. указание на поселки около примеров). В целом, критерии Г.М. Василевич не соблюдаются. Мы этот вопрос не рассматриваем, считая обе формы эквивалентными вариантами. В восточном диалекте (Иркутский район) форма *бирэн* не найдена из-за нехватки данных по восточному диалекту в XXI в. Она весьма редко встречается в источнике [Варламова, Варламов, 2004] — это народные сказания, записанные в 1980-х гг.

² Большинство примеров взято из корпуса устных рассказов «Малые языки Сибири: наше культурное наследие»; URL: <http://minlang.srcc.msu.ru/> (дата обращения: 27.02.2021), поиск: <http://gisly.net/corpus/> (дата обращения: 23.02.2021).

³ В настоящем времени *би-* в связочной функции почти всегда опускается (кроме случаев, когда *би-* является фокусом контраста или несет эмфатическое ударение).

относят *-pA* к категории прошедшего (перфекту) [Nedjalkov, 1997, с. 238; Болдырев, 2007, с. 675]. О.А. Константинова считает показатель *-pA* немаркированным по времени [Константинова, 1964, с. 180–181]. В работе [Там же, с. 174–180] обращается внимание на возможность использования формы *бирэ*⁴. В примере (2.а) показано употребление *би-рэ-* со значением местонахождения, на которое указывает О.А. Константинова, в устных текстах оно наиболее частотно.

(2) а.

Dulin-dū-tin *oro-r* *bi-d'ə-rə-n...* {*dulin-dū-tin*}
 середина-DAT-PS.3PL олень-PL быть-IPFV-NFUT-PS.3SG
 'Среди оленей находится,...' {среди них.} (Стрелка)

Б.В. Болдырев указывает на более широкий круг значений *бирэ-*, куда относятся употребления, традиционно ассоциирующиеся именно с экзистенциальными, ср. (3.а–г). В этом случае форму *бирэ-* можно считать приблизительным положительным коррелятом отрицательного экзистенциального *āчин*: *āчин* обозначает отсутствие объекта в каком-либо месте, отрицает обладание объектом или существование объекта, ср. (2.б):

б.

əhī-kokōn *zweroferma* *aśin* *o-sa*
 сейчас-INTS звероферма.NOM NEG.EX статья-PTCP.ANT
 'Теперь зверофермы не стало' (Тура) [отрицание существования объекта]

(3) а.

Tar moha-l-dulā *irēktə-l* *bi-rə-Ø*
 тот лесок-PL-ALL лиственница-PL быть.EX-NFUT-3PL
 'Там к лесу лиственницы **были**' (Тура) [наличие]

б.

Jakutskaj-dulā-rikta *umūkōn* *mesto* *bi-rə-n*
 Якутск-ALL-LIM один место быть.EX-NFUT-3SG
 'Только в Якутске одно место **есть**' (Эконда) [наличие]

в.

Tug-da əhī-kōn *wnuki-l-wi* *bi-rə-Ø*
 так сейчас-ATTEN внук-PL-PS.1SG быть.EX-NFUT-3PL
 'Так-то теперь внуки **есть**' (Тура) [обладание]

⁴ О.А. Константинова приводит примеры на *бирэ-* без указания на источники. В наших материалах по письменной речи XXI в. (Корпусы Института этнографии и антропологии РАН, в которые входят в основном газетные и переводные тексты; URL: <http://corpora.ica.ras.ru/corpora/texts.php> (дата обращения: 10.01.2021)), эта форма не встретилась.

Г.

huwul-in oldo aja bi-rə-n
 весь-PS.3SG рыба хороший быть.EX-NFUT-3SG
 {В озере Таймень} ‘Вся рыба хорошая есть’ (Чиринда) [наличие]

В значении местонахождения *бирэ-* ведет себя как динамичный (стадиальный), а не статичный (индивидуальный) предикат, ср. *iss-nun* (быть.EX-ATR.DYN) ‘не находящийся’, в отличие от *i-n* (быть-ATR) ‘не являющийся’ в корейском [Yeon, Brown, 2011, с. 331–332]. Формы же *бисин/бихин* не допускают аспектуальных аффиксов, в отличие, например, от русского связочного глагола *бывает*: *Он бывает скупым*.

(4) а.

tadū-wər bi-l-də-n
 там-RFL.PL быть-INCH-NFUT-3SG
 {Назад вернулся и} ‘...там стал жить’ (Эконда)

б.

d'u-dū bi-hi-n m'əsto idū bi-d'ə-rə-Ø...
 дом.чум-DAT быть-NFUT-3SG место где быть-IPFV-NFUT-3PL
amtil-wi a-d'i-ŋkī-tin
 родители-PS.1SG спать-IPFV-PSTITER-3PL
 ‘В чуме есть место, где мои родители находятся, спят’ (Тутончаны)

в.

...tadū i bi-li-ŋnə-rə-Ø
 там и быть-INCH-НАВ-NFUT-3PL
 {Раз они привыкли, где находятся,} ‘там и стоят’ (Сым)

Возникает вопрос: откуда появилась форма *би-рэ-*? Распространение *би-си/хи-* и *би-рэ-* для *би-* в экзистенциальном употреблении (при обозначении местонахождения), исходя из данных корпуса, следующее:

Только *би-хи/си-*: письменный язык, Стрелка, Юкта, Полигус, Сым (юг Эвенкийского муниципального округа, бывший южный диалект⁵);

Би-рэ-: Эконда, Чиринда, Тура (север Эвенкийского муниципального округа, бывший северный диалект);

Би-хи/си- ‘быть.EX’ и *би-рэ-* ‘находиться’: Тутончаны (на границе зон южного и северного диалектов)⁶.

⁵ Юкта и Тутончаны сейчас считаются относящимися к северному диалекту. Однако более точно было бы сказать, что говоры этих поселков сочетают в себе черты обоих диалектов.

⁶ Рассказчица И. Увачан из Тутончан употребляет обе формы, причем *бирэн* — только в значении местонахождения (4.б), а *бихин* — в экзистенциальном значении (‘принадлежность’, ‘наличие’ — (1.в), (4.б)).

В фундаментальном труде М. Василевич [1948, с. 145] перечислены фонетические и грамматические особенности основных говоров эвенкийского языка начала — середины XX в., отмечается, что форма *бѹ-рӓ-н* есть в непском говоре (он был распространен в верховьях р. Нижней Тунгуски, между восточными, с одной стороны, и северными и южными, с другой). Эта форма употребляется в значении местонахождения (5.а) и в экзистенциальном значении (5.б).

(5) а.

tāḍū бѹ-рӓ-н = *tāḍū бѹ-сѹ-н*
там быть-PRS-PS.3SG
'Там находится' [Василевич, 1948, с. 145]

б.

ə-сѹ-н *горо-во* *бѹ-рӓ* = *..бѹ-сѹ*
NEG-NFUT время-ACC быть-PTCP.NEG
'Немного времени осталось' [Василевич, 1948, с. 145]

Река Непа впадает в верхнее течение Нижней Тунгуски (на юге), оттуда формы *bi-rə-* могли распространиться на север и на восток. Важно, что именно непский, а не полигусовский говор лежит в основе первого варианта литературного языка и письменности (конец 1920-х — начало 1930-х годов). Второй же вариант литературного языка (основанный на полигусовском говоре — говоре южного диалекта, более близком к непскому) относится к более позднему периоду — началу 1950-х годов. Таким образом, форма *бирэ-* могла распространиться в разных говорах эвенкийского языка до 1950-х годов как форма литературного языка, а затем остаться в устном языке в северных и восточных говорах, не войдя в новый, «полигусовский» вариант литературного и письменного языка.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- 1 — 1-е лицо
- 3 — 3-е лицо
- ACC — аккузатив
- ANT — (причастие) предшествования
- ALL — аллатив
- ATR — атрибутив
- ATTEN — уменьшительность
- DAT — датив
- DYN — динамический

EX	— экзистенциальный
FOC	— энклитика (частица), маркирующая фокус или коммуникативное выделение
FUT	— будущее (время)
HAB	— хабишуалис
INCH	— иншоатив
INTS	— интенсификатор
IPFV	— имперфектив
LIM	— лимитатив
NEG	— отрицание
NFUT	— небудущее (время)
PF	— перфектный (конверб)
PL	— множественное число
PRS	— настоящее (время)
PROPR	— обладатель отчуждаемой принадлежности
PS	— посессивный (аффикс)
PST	— прошедшее (время)
PSTITER	— прошедшее итеративное время
PTCP	— причастие
RFL	— рефлексив
SG	— единственное число

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Болдырев Б.В.* Эвенкийско-русский словарь. — Новосибирск: Гео, 2000. — Ч. 1. — 502 с.
- Болдырев Б.В.* Эвенкийско-русский словарь. — Новосибирск: Гео, 2000. — Ч. 2. — 484 с.
- Болдырев Б.В.* Морфология эвенкийского языка / Ред. В.А.Роббек. — Новосибирск: Наука, 2007. — 932 с.
- Булатова Н.Я.* Эвенкийский язык в таблицах. — СПб.: Дрофа, 2002. — 64 с.
- Варламова Г.И., Варламов А.Н.* Сказания восточных эвенков. — Якутск: Институт малочисленных народов Севера, 2004. — 210 с.
- Василевич Г.М.* Очерки грамматики эвенкийского (тунгусского) языка. — Л.: Госучпедгиз, 1940. — 195 с.
- Василевич Г.М.* Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. — Л.: Госучпедгиз, 1948. — 395 с.
- Клячко Е.Л.* Диалектные особенности публикуемых текстов / Рукопись. (Предисловие к сборнику: История страны в рассказах о жизни кетов, селькупов и эвенков) (в печати) / О.А.Казакевич, Е.М.Будянская, Ю.Е.Галямина, Е.Л.Клячко. — 27 с.
- Константинова О.А.* Эвенкийский язык. Фонетика. Морфология. — М.: Наука, 1964. — 272 с.
- Bulatova N. Grenoble L.* Evenki. LWM 141. — Lincom Europa, 1999. — 65 p.

- Nedjalkov I.* Evenki. — London; New York: Routledge, 1997. — 366 p.
Yeon J., Brown L. Korean. A comprehensive grammar. — London; New York: Routledge, 2011. — 476 p.

УДК 811.512.211

Шарина Сардана Ивановна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
sarshar@mail.ru

К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ НЕКОТОРЫХ ПАДЕЖНЫХ ФОРМ В ЭВЕНСКОМ ЯЗЫКЕ

В статье рассматривается функционирование некоторых падежных форм в эвенском языке. Отмечается, что система склонения характеризуется большим количеством падежных форм и многообразием оттенков значений, количество падежей варьируется в различных диалектах и говорах. На языковом материале подтверждается статус формы назначительного падежа (дезигнатив), употребляемого исключительно в притяжательном склонении. К общему перечню эвенских падежей добавляются еще два: сравнительный падеж (компаратив) и совместный II падеж (комитатив II). Статья написана на презентативном материале образцов эвенского фольклора, художественных произведений.

Ключевые слова: эвенский язык, падежная форма, назначительный падеж, сравнительный падеж, совместный II падеж.

Sharina Sardana Ivanovna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS
Yakutsk, Russia
sarshar@mail.ru

THE STATUS OF SOME CASE FORMS IN THE EVEN LANGUAGE

The article considers the functioning of some case forms in the Even language. It is noted that the declension system is characterized by a large number of case forms and a variety of shades of meanings, the number of cases varies in different dialects and dialects. The language material confirms the status of the form of the nominative case (designative), used exclusively in the possessive declension. Two more cases are added to the general list of Even cases: the comparative case (comparative) and the joint II case (comitative II). The article is written on the presentation material of samples of Even folklore, works of art.

Keywords: Even language, case form, nominative case, comparative case, the second comitative case.

© С.И. Шарина, 2021

В эвенском языке грамматическая категория падежа является одной из самых высокочастотных и продуктивных словоизменительных категорий. Эвенская система склонения характеризуется большим количеством падежных форм и многообразием оттенков значений: субъектных, объектных, определительных и обстоятельственных. Мы исходим из того, что падежные формы отражают синтаксические связи изменяемого слова с другим предметом, действием или признаком.

В исследованиях принято считать, что в эвенском языке выделяется 13 падежей, причем формы одного из падежей — назначительного (дезигнатив) — существуют только в притяжательном склонении. Среди эвеноведов нет единого мнения по поводу данной формы, в падежном статусе этого грамматического показателя высказывались сомнения [Новикова, 1960, с. 161–162].

Рассмотрим примеры:

1. *Дюганиду төр эдлэн иңэмрэ эгдем кэүрэв төрлэ уллөттэм, хипкугай ориди, нян дебэүгэй ивриди, тарич дюдү тугэни иңэннөн, эникэн нөр, дюлай нэкуй дебникэн бивэттэм* ‘Летом, когда еще земля не замерзла, рою большую яму в земле, сделав нору для себя, запасаясь едой для себя, а зимой в холод не выхожу, ем дома, чем запаслась’.

2. *Акму бисэнри, — гуденсэн бисни, — тек дюгавур өмэтту бидэвур, төрү эмүч улгэр, дөридюр дебэүр нэдэвур* ‘Ты же мой брат, — сделала вид будто поцеловала его, — теперь будем вместе в своем доме жить, выроем в земле пошире, вдвоем запасемся’.

3. *Тарич онаки-этикэн окату давдай, момигай одай, дески тэүкэлэ төтүсниди, эгдем тэүкэ хякитаван бакриди, момигай алдарин, курин нян нютэлтэрин* ‘Тогда, чтобы сделать для себя лодку, старик-росомаха пошел вниз по реке в густой высокий лес, растущий на заливаемом берегу, нашел большую лиственницу и смастерил себе лодку, затем смазал смолой’.

4. *Этикэн туркигай орин болани одакан* ‘Когда наступила осень, старик сделал себе нарту’.

5. *Тачин-да атикан хаман ойган иңатан хэүкэлрив нанрав хаңанран* ‘Сшила старуха шаманскую одежду из облезлой лисьей шкуры’.

6. *Ойчинмайгавур тавачидьдетта* ‘Лестницу себе куют’.

7. *Акму гөнин асиүган гасчинадаку* ‘Мой брат отправил меня просить у вас невесту для него’.

Сомнения в падежном статусе этой грамматической формы следует признать необоснованными по следующим критериям. Во-первых, как показывают примеры (1–7), грамматическое значение предназначенности предмета (совмещенное с обозначением адресата или нового качества предмета), выражаемое падежным показателем *-га/-гэ-*, и сам этот показатель не сочетаются более ни с одним падежным показателем. Во-вторых, суффикс *-га/-гэ-* занимает в словоформе тот же самый порядок, что и суффиксы падежей. Назначительный падеж принимает притяжательные суффиксы: как безличные (1–4, 6), так и личные (5, 7). В-третьих, если бы данная форма была извлечена из падежной парадигмы, то она оказалась бы вообще вне форм склонения имен существительных, что при наличии у нее притяжательных форм приводило бы к противоречиям в описании.

В ольском говоре, в отличие от других эвенских говоров, в том числе ряда говоров восточного наречия, насчитывается не 13, а 15 падежных форм. К общему перечню эвенских падежей здесь добавляются еще два: сравнительный падеж с показателем *-гчин/-гачин/-гэчин/-нчин* (компаратив) и совместный II падеж с суффиксом *-гли/-гали/-гэли/-нали/-нэли* и *-чил* (комитатив II).

Именная сравнительная форма с суффиксом *-гчин/-гачин/-гэчин/-нчин* ранее описывалась в грамматиках как особая грамматическая форма имени [Цинциус, 1947, с. 235], однако сочетание форманта *-гчин* с другими морфологическими показателями имен и его позиция в словоформе не были проанализированы и описаны. Наши наблюдения показывают, что формы на *-гчин* образуются и от форм единственного, и от форм множественного числа: *нунгачин* ‘как собака’ — *нуналгачин* ‘как собаки’, *орначин* ‘как олень’ — *ораргачин* ‘как олени’. Показатель *-гчин* занимает в именной словоформе позицию падежных суффиксов (формы на *-гчин* не сочетаются с другими падежными показателями) и принимает притяжательные суффиксы: *нимэкэлгэчинтэн* ‘как их ближайшие соседи’. Этот же показатель встречается и в склонении причастий в функции вторичных предикатов: *гөнчэгчиму* ‘как я сказал’, *гөнчэгчинни* ‘как он сказал, в соответствии с тем, что он сказал’. Насколько можно судить, именная сравнительная форма на *-гчин* имеет статус падежной формы во всех эвенских диалектах и говорах.

Примеры употребления форм сравнительного падежа: *Ибдири бэй дюла нйтэчун (Нейкэ)* ‘Неизвестный человек в доме как солнце сияет (Свеча, лампа, электрическая лампочка)’. *Ибдири*

бэй дябдагчин учуттан (Мавуту тумчэв неккоттэ) ‘Неизвестный человек, как змея, свернувшись лежит (Так смотанный аркан загадывают)’ [Бурыкин, 2001]. *Хо хоя, тысячакли дэлмичэ эмэд-дээн таңнялни, эни эдэнду хиги хякиталгичинни, мэниниддывэн көеми аин хо* ‘Когда идет очень много оленей, тысячное стадо, рога их колыхнутся, словно лесные деревья при сильном ветре, что залюбуешься’ [Кривошапкин, 2018].

Примеры употребления форм сравнительного падежа от причастий: *Тог орэнчиригчин хиңкэрин — ай* ‘Огонь шелкает, как будто радуется — это хорошо’. *Ариңка дептэки төрдукуй эсни хуенгэрэр, гөнчэгчин* ‘Черт не расстается с тем местом, где он ел, как говорится’. *Дюлки акатай гэлэчэ, гөнчэгчин* ‘Белка свою стрелу искала, как говорится’. *Мян усингэй томкадим гөнчэгчин* ‘Десять ремней ссучу как нитки, как будто говорят (о хвастливом человеке)’ [Бурыкин, 2001]. *Көөли, миндулэ пэктэрэвуму ачча, — накаттаки төрэснэн, бэй төрэмэн эрэк делгэнкэ уталлигичинни* ‘Смотри, у меня нет ружья, — говорит медведю, будто зверь понимает человеческую речь’. *Тормита мусэмэснэн, тарич, кулиндукку, дэликидук-ку хусваттигчин, окаттаки нэнэссөдни* ‘Тормита усмехнулся, потом как будто отмахнулся или от комара, или от мухи, пошел к реке’. *Ок-та эчэгчин хуклэр гэлэрэн* ‘Будто он вовсе не спал’ [Кривошапкин, 2018]. *Тэгэнук көечивми, орар илгалаңчиригчинтан урэгчин ичун* ‘Издаleка казалось, что олени живые и просто стоят’. *Як-та-гал ачча бивэттэн икэригчин, мялракан як-тагал этэн ичур* ‘Ничего там не было, будто по песне, и когда проснулась, ничего не было видно’ [Бурыкин, 2001].

Форма совместного II падежа с суффиксом *-гли* и его алломорфами ранее описывалась как одна из форм совместности существительных [Новикова, 1960, с. 179], хотя в примечаниях указывалось, что эта форма принимает притяжательные суффиксы и приводился пример *кунаглис* ‘с твоим ребенком’. Это обстоятельство побуждало включить форму на *-гли* для ольского говора в состав падежных форм, но это не было сделано.

По нашим наблюдениям, в ольском говоре, включая его территориальные варианты, как и большинстве говоров восточного наречия, форма на *-гли* ведет себя как падежная форма: ее показатель занимает в словоформе позицию падежного суффикса, справа к нему присоединяются личные и безличные притяжательные суффиксы. Что касается возможности образования форм совместного II падежа, то формы типа *куналгаливур* ‘со своими детьми’ в принципе возможны, хотя формы совместных

падежей от имен во множественном числе встречаются весьма редко. По предварительным данным, совместный II падеж отсутствует в склонении личных местоимений, но присутствует в склонении вопросительного местоимения *ни?* ‘кто?’, *нигли?* ‘с кем (одним)?’, *ниегли?* ‘с кем (многими)?’.

В березовском говоре, как и в ольском, к которому он близок по системе падежных форм, выделяется употребление формы *-чил* в качестве показателя совместного падежа: *гячил* ‘со своим другом’, *оралчил* ‘со своими оленями’. Причем подчеркивается, что в березовском говоре форма совместного II падежа *-гли* употребляется при именах собственных, а форма *-чил* используется в основном с терминами родства и названиями домашних животных [Роббек, 1989, с. 38–39]. Согласно нашим наблюдениям, имена с показателем *-чил* не оформляются справа личными и безличными притяжательными суффиксами. Это можно объяснить тем, что слова с показателем *-чил* несут в своей семантике значение принадлежности «свой»: *хутчэнчил* ‘со своим сыночком’, *хунңичил* ‘со своим хозяином’, *энинчил* ‘со своей матерью’, *ңинчил* ‘со своей собакой’ и др.

Примеры: *Ун тачин төрэддэкэн, арисаг-этикэн, мялрин, мяламнин, улгимрэн*: «Дэлака-дэлака, *ңйгли* укчэнэри, *дэлака-дэлака, гөли-си һинмāч!*» ‘Когда так разговаривали, проснулся старик-черт, очнувшись, спросил: «Делаха-делаха, с кем разговариваешь? Делаха-делаха, говори-ка быстрее!» [Тайшина, 1992]. *Тар тарантук Калралкан нод асиңчил аич бидилрин* ‘С тех пор Калралкан стал жить хорошо со своей красивой женой’ [Сказки эвенов, 2008]. *Һө энэйэ этикэн атикāңчил биддитэн* ‘Жил очень богатый старик со своей старухой’ [Тайшина, 1992]. *Би экэнчил бисэм* ‘Я живу со своей старшей сестрой’.

Семантическая разница между формами совместного II падежа и совместного I падежа в ольском говоре отсутствует. Выбор форм совместных падежей не связан ни со статусом имени или обозначаемого предмета, ни с отношением двух имен в комитативном словосочетании друг к другу — формы совместного I и совместного II падежей *куңагли* и *куңанюн* ‘с ребенком’ являются абсолютными синонимами.

В других говорах восточного наречия (в частности, в быстринском) формы совместного II падежа отсутствуют, и элемент *-гэли* представляет собой постпозитивную частицу, которая не изменяет своего внешнего облика и даже не подвержена закону гармонии гласных.

Коммуникативная структура падежной системы говора ольских эвенов подразделяет имеющиеся падежные формы на две группы — падежи постоянного употребления и редко употребляемые. Центр падежной системы с позиции частотности составляют 11 падежей. В это число входят грамматические и те локативные падежи, которые можно назвать падежами первичной пространственной ориентации: именительный (номинатив), винительный (аккузатив), дательный (датив), направительный (аллатив), местный (локатив), продольный (пролатив), отложительный (аблатив), творительный (инструменталис), совместный (комитатив I), назначительный (дезигнатив) и, очевидно, сравнительный (компаратив) падежи.

Периферия падежной системы эвенского языка — это падежи вторичной пространственной ориентации: направительно-местный (директив-локатив), направительно-продольный (директив-пролатив), исходный (элатив), которые реально существуют в системе, но употребляются в речи исключительно редко. Из числа названных падежей этой группы чаще других употребляются формы исходного падежа, использование форм направительно-местного, направительно-продольного падежей в речи наблюдалось в считанных случаях. Примерно таков же баланс распределения отдельных форм падежей в письменном эвенском языке. В устной речи представителей младшего поколения эти падежные формы отсутствуют.

В эвенском языке имеются определенные особенности употребления отдельных падежных форм. При глаголах речи типа *гөндэй* 'говорить, сказать' для выражения адресата высказывания используется только форма направительного падежа *би этикэнтэки гөнэм* 'я сказал старику'; формы дательного падежа в этой функции, отмечаемые рядом источников, являются результатом интерференции, которая характерна только для ненормализованной формы письменного языка. Подобные случаи управления глаголов речи для устной формы языка не прослеживаются.

Формы продольного падежа (а также всех вторичных пространственных падежей) употребляются в основном от имен с пространственным значением, обозначающих те или иные объекты на местности. Внелокативные значения продольного падежа — это значение «за что-то» (например, о цене предмета в магазине, *телевизорли* 'за телевизор', *илан нямали* 'за триста рублей') или «из-за чего-то» (*улрэли* 'из-за мяса'). В письменном языке продольный падеж имен употребляется довольно редко.

Форма отложительного падежа в ольском говоре имеет преимущественно пространственное значение: «от какого-то предмета», «изнутри какого-то предмета». При этом в ряде случаев формы отложительного и исходного падежей четко противопоставляются: ср. *окаттук* ‘из реки’, *дюдук* ‘из дома’, но *окаткич* ‘со стороны реки’, *дюгич* ‘со стороны дома’.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Богораз В.Г.* Материалы по ламутскому языку // Тунгусский сборник. — Л., 1931. — Вып. 1. — С. 1–108.
- Бурыкин А.А.* Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы (исследование и тексты). — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — 288 с.
- Бурыкин А.А.* Язык малочисленного народа в его письменной форме: (на материале эвенского языка). — СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. — 384 с.
- Дуткин Х.И.* Аллаиховский говор эвенского языка. — СПб.: Наука, 1995. — 144 с.
- Кривошапкин А.В.* Тормита буюсэмнэ. Охотник Тормита. — Якутск: Бичик, 2018. — 208 с.
- Кузьмина Р.П.* Язык ламунхинских эвенов. — Новосибирск: Наука, 2010. — 112 с.
- Кузьмина Р.П., Шарина С.И.* Особенности языка верхнеколымских эвенов. — Новосибирск: Наука, 2019. — 116 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 39).
- Лебедев В.Д.* Охотский диалект эвенского языка. — Л.: Наука, 1982. — 241 с.
- Лебедев В.Д.* Язык эвенов Якутии. — Л.: Наука, 1978. — 207 с.
- Новикова К.А.* Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор. — М.; Л., 1960. — Ч. 1. — 263 с.
- Новикова К.А.* Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор. — Л., 1980. — Ч. 2. — 244 с.
- Ришес Л.Д.* Арманский диалект эвенского языка: Автореф. ... дис. канд. филол. наук. — Л., 1947. — 20 с.
- Роббек В.А.* Язык эвенов Березовки. — Л., 1989. — 206 с.
- Сказки эвенов.* Том к серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Рукопись. — Якутск: ИПМНС СО РАН, 2008.
- Тайшина Е.И., Роббек В.А.* Нэлтэк. — Якутск, 1992. — 64 с.
- Цинциус В.И.* Очерк грамматики эвенского (ламутского) языка. — Л.: Учпедгиз, 1947. — 270 с.
- Цинциус В.И., Ришес Л.Д.* Русско-эвенский словарь. — М., 1952. — 778 с.
- Цинциус В.И., Ришес Л.Д.* Эвенско-русский словарь. — Л., 1957. — 276 с.
- Шарина С.И.* Категория количественности в эвенском языке. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. — 144 с.

Шарина С.И. Персональность и посессивность в эвенском языке. — Новосибирск: Наука, 2001. — 94 с.

Шарина С.И., Кузьмина Р.П. Нижнеколымский говор эвенского языка. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2018. — 184 с.

УДК 811.554

Курилова Самона Николаевна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
samonakur@mail.ru

ОЛЕНЕВОДЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ТУНДРОВЫХ ЮКАГИРОВ: ОЛЕНЬИ РОГА И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Подробному анализу подвергается лексика тундровых юкагиrow, связанная с оленеводством, которое, по мнению ученых, носит заимствованный характер. Слова и словосочетания, обозначающие оленье рога и имеющие отношение к ним, выявлены семантико-логическим способом, проанализированы и классифицированы. Рассмотрены структурно-морфологические особенности лексики с уточнением словообразовательных структур и семантических характеристик. Отмечено, что оленин рог используется при проведении религиозных обрядов и праздников, является значимым элементом в произведениях устного народного творчества, служит материалом для изготовления промысловых и хозяйственно-бытовых предметов. В то же время не установлено прямого или косвенного упоминания оленье рога в юкагиrowской топонимике, а также его символики в юкагиrowской одежде.

Ключевые слова: язык тундровых юкагиrow, оленье рога, лексика, классификация, словообразование.

Kurilova Samona Nikolaevna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
samonakur@mail.ru

REINDEER VOCABULARY IN TUNDRA YUKAGHIR: REINDEER ANTLERS AND REPRESENTATIONS RELATED TO IT

The vocabulary of tundra Yukagirs associated with reindeer husbandry which according to scientists is borrowed, is subjected to a detailed analysis. The words and phrases denoting deer antlers and related to them were iden-

© С.Н. Курилова, 2021

tified in a semantic and logical way, analyzed and classified. The structural and morphological features of the vocabulary are considered with the refinement of word-formation structures and semantic characteristics. It is noted that the deer horn is used during religious ceremonies and holidays, is an important element in the works of oral folk art, serves as a material for the manufacture of commercial and household items. At the same time, there is no direct or indirect mention of the deer horn in the Yukaghir toponymy, as well as its symbolism in the Yukagir clothing.

Keywords: tundra Yukagir language, deer antlers, vocabulary, classification, word formation.

1. Названия для обозначения рогов оленя

В юкагирском языке в зависимости от фазы роста отдельными терминами обозначены молодые, растущие рога оленя — *мумуль* ‘панты’ [Курилов, 1999, с. 52; 2001, с. 271] и зрелые рога с развитыми нижними и верхними ответвлениями — *энмур* ‘рог’ [Курилов, 2001, с. 599; Йохельсон, 2005, с. 462, 482]. Панты (*мумуль*), представляющие собой костную губку, наполненную кровью, покрытые бархатистой кожицей и называемые *энмундава* (букв. ‘шкура рога’), начинают отрастать у оленей в начале лета. Юкагиры, как и другие северные народы, употребляют в пищу части пантов. Сначала срезают с них кончики, обжигают и коптят на костре, соскабливают обожженный ворс и затем съедают кожицу и верхушечный мягкий хрящ. Очень полезная и вкусная пищевая добавка, к тому же обладающая целебными свойствами. Так, детей больного или оголодавшего человека кормили кусочками опаленного панта оленя, затем поили кровью пантов, закапывая в рот [Курилов, 2007, с. 73]. Недопустимым считалось забивать оленя с пантами-мумуль для умершего [Курилов, 2001, с. 271]. Костеня снизу вверх по мере роста, панты (*мумуль*) становятся зрелым рогом (*энмур*). Слово *энмур* употребляется по отношению как к домашнему, так и дикому оленю (*илэдэнмур* ‘рога домашнего оленя’, *толов энмур* ‘рога дикого оленя’).

Части рога имеют следующие названия:

1) *пара* сущ. ‘комель рогов’ также употребляется для обозначения основания дерева или волоса, части элемента женской меховой одежды, от которой вниз спущена бахрома, а в переносном значении — ‘суть, основа, корень (мысли)’ [Там же, с. 369];

2) *энмундиир* ‘разветвление рогов’ [Курилов, 2001, с. 600] (от *энмур* сущ. ‘рога’ + пр.-род. *-н* + *иир* сущ. ‘разветвление’);

3) *энмун либэркэ* ‘отросток разветвления’ [Там же, с. 203], а ‘кончики отростков и рогов’ — *энмундэвчэ* [Там же, с. 600] (от *энмур* сущ. ‘рога’ и *эвчэ* сущ. ‘вершина, пик; конец’);

4) *ланмурха* ~ *ланмурхэ* ‘ветвистая концовка налобной части рога оленя’ [Курилов, 1999, с. 52] (от *ланму́ба* = неперех. ‘разветвляться на ветру’ + субст. *-рхэ* ~ *-рха*);

5) *ва́бадьумул* ‘отросток рога с разветвлением на конце, находящийся на середине рога и растущий от основного ствола вперед’ [Курилов, 2001, с. 58] (от *ва́ба* сущ. ‘лицо’ + пр.-род. *-д* + *эмул* сущ. ‘остров’) и *пурадандьэ* ‘отросток рога с разветвлением на конце, находящийся на середине рога и ответвляющийся назад’ [Курилов, 2001, с. 403; Kurilov, 2012, с. 136–137] (от *пурэ* послелог. ‘над’ и *танньэ* мест. ‘то, тот’).

Форма рогов напрямую зависит от здоровья и упитанности оленя. Правильно сформированные и при этом развесистые рога не только красивы, но и свидетельствуют о состоянии здоровья оленя, о том, что он хорошо питается, а значит здоров. Выявленные непереходные глаголы с качественным значением, сложные слова и словосочетания, причастия позволили выделить четыре подгруппы слов для характеристики густых, широких, узких и спиленных рогов:

1) развесистые, густые рога:

ласунэ = неперех. ‘быть раскидистым, развесистым’ [Курилов, 2001, с. 199] > *ласучэнтэги* = неперех. ‘быть очень раскидистыми’ [Там же, с. 200] (от *ласунэ* = + субст. *-чэ* + облад. *-нь* + увел. *-тэги*); также *энмун ласурхаа* ‘олень с огромными развесистыми рогами’ [Там же, с. 600] (от *энмур* сущ. ‘рога’ + пр.-род. *-н*, *ласунэ* = + субст. *-рхаа*);

солнэ = неперех. ‘быть развесистыми, густыми’ [Там же, с. 441] > *солнэй* прич. ‘развесистый, густой’ (напр., *солнэй энмур* ‘развесистые рога’);

чамуол = неперех. ‘быть большим’ [Там же, с. 544] > *чамуотэги* = неперех. ‘быть огромных размеров’ (от *чамуол* = + увел. *-тэги*);

энмурньэтки = неперех. ‘иметь огромные рога’ [Там же, с. 600] (от *энмурньэ* = неперех. ‘иметь рога; быть с рогами; быть рога-тым’ + увел. *-тки*);

энмундамудьэ ‘олень с красивыми, огромными развесистыми рогами; красиворогий’, употребляется как сложное существительное или причастие, напр., *энмундамудьэ* ‘красиворогий олень’, *энмундамудьэ аньмил* ‘ездовой олень с красивыми рогами’ [Курилов, 2001, с. 48, 600] (от *энмур* сущ. ‘рога’ + пр.-род. -д- + *амудьэ* сущ. ‘нечто красивое’ / прич. ‘хороший, ладный’); *пойуодьэ чилгэндьэрукун* ‘олень с рогами, имеющими множество разветвлений’ [Там же, с. 441] (от *пойуодьэ* прич. ‘многочисленным являющийся’, *чилгэндьэ* прич. ‘ветви имеющий’ + *рукун* < *сукун* сущ. ‘существо’).

Чаще всего юкагиры сравнивают **густые рога** с ветвистым кустом тальника (*энмурги анмэ ньанмэлэн* ‘рога его, словно куст тальника’) [Там же, с. 334, 524]. Особо густыми рогами могут обладать также полухолощенные олени, называемые заимствованным тунгусизмом *наарэ* [Курилов, 2001, с. 544, 279; Курилова, 2016];

2) широкие, сильно расходящиеся в разные стороны рога: *ватнэ* = неперех. ‘быть разинутым, раскрытым; быть широко расставленными (о рогах оленя)’ [Курилов, 2001, с. 69];

ньабачэнь = неперех. ‘быть распахнутым; быть широкими (о рогах, торчащих в разные стороны)’ [Там же, с. 305];

ньанмэ = неперех. ‘быть широкими (о расстоянии между рогами оленя)’ [Там же, с. 306];

3) узкие, скученные, близко расположенные друг к другу рога:

чугунэ = неперех. ‘быть расположенным близко к друг другу, узкие (о рогах оленя)’ [Там же, с. 561]; > *чугуркэ* сущ. ‘близко расположенные друг к другу рога оленя’ (от *чугурэ* = + субст. -ркэ); > *чукураа* сущ. ‘олень, рога которого расположены близко друг от друга; олень с прямыми и не имеющими отростки рогами’ [Там же, с. 563] (от *чугунэ* = + субст. -раа); > *чукураа энмурньэй илэ* ‘олень с близко расположенными друг от друга рогами’ [Там же, с. 562] (от *чукураа* сущ. ‘близко расположенные друг к другу рога оленя’, *энмурньэй* прич. ‘имеющий рога’, *илэ* сущ. ‘домашний олень’); > *энмурдэ чугунэйльэ* ‘узкорогий’ [Там же, с. 562] (от *энмур* сущ. ‘рога’ + посесс. -дэ, *чугунэ* = + субст. -льэ).

Оленя с прямыми, маловетвистыми рогами называют также словосочетанием *йтнэй энмурньэй илэ* [Там же, с. 600] (от *йтнэй* прич. ‘прямой’, *энмурньэй* прич. ‘имеющий рога’, *илэ* сущ. ‘домашний олень’).

Отдельно приведены лексемы, обозначающие **спиленный рог**:

ахньумудьийуол = неперех. 'быть с подпиленными рогами, кроме отростков над мордой (о ездовом олене)' [Курилов, 2001, с. 55] > *ахньумудьийуодьэ* сущ./прич. 'ездовой олень с отпиленными рогами, у которого сохранены лишь отростки над мордой' (от *ахньумудьийуол* = + субст./прич. -дьэ) > *ахньумудьийуодьэдилэ* 'ездовой олень, у которого из рогов остались лишь отростки над мордой' (от сущ. *ахньумудьийуодьэ* + пр.-род. -д- + *илэ* сущ. 'домашний олень').

Отростки, оставшиеся от спиливания передних рогов, юкагиры называют русским словом *кукушка*. Кукушки имеют молодые олени, которые будут использоваться в качестве упряжных [Там же, с. 192].

Рога могут быть спилены до середины ветвей на одном уровне, оленя с такими рогами называют *ньингидьэ чашйуодьэдилэ* [Там же, с. 348] (от *ньингидьэ* нареч. 'наравне; одинаково', *чашйуодьэ* прич. 'отрезанный' + пр.-род. -д- + *илэ* сущ. 'домашний олень').

2. Оленьи рога в языковой картине мира юкагиrow

Многие обряды юкагиrow связаны с благополучием стада и выражают отношение людей к циклической смене времен года. С оленьими рогами у тундровых юкагиrow связан праздник весенне-летнего цикла, называемый *Энмур пөдьитэл* 'праздник смазывания или пропитывания рогов жиром' [Курилов, 2001, с. 106, 310, 387, 600; Kurilov, 2012, с. 176–179] (от *энмур* сущ. 'рог' + пр.-род. -н, *пөдьитэл* и.д. 'пропитывание жиром'). Праздник, вероятно, восходит к чукотскому празднику кормления рогов (Кильвей). По опубликованным сведениям знатока юкагиrowского языка и культуры Анны Васильевны Куриловой, подготовка к празднику начиналась с осени, когда в октябре забивали одну или две жирные важенки. Грудинку с костями и мякотью заворачивали в шкуры и хранили, возя с собой всю зиму. Весной в мае-июне после отела юкагиры собирали в одном месте сброшенные рога важенок и годовалых оленят. Мясо важенок, приготовленное с осени прошлого года, варили в большом котле. Отдельно варили оленьи дробленные кости. Затем все собранные рога поворачивали в сторону дома и промазывали полученным от варки мяса-костей жиром (*ньиньир*) комель каждого рога. Вечером того же дня начинался праздничный ужин.

Когда откочевывали, то рога уже не трогали, оставляли как есть, чтобы обеспечить благополучие стада, олени были здоровы и их не донимали дикие хищники. С этим праздником связано выражение «*Тэт сисил мэ сабильэск моримэк!*» ‘Свою грудину можешь растянуть’ [Курилов, 2001, с. 28; Kurilov, 2012, с. 176–179]. То, как отметили праздник, каким жирным было мясо в котлах, должно было свидетельствовать, что хозяева в состоянии содержать своих оленей и преумножать их поголовье.

По имеющимся сведениям, одна из местностей Олеринской тундры была названа в честь праздника смазывания рогов, однако точное местонахождение определить не удалось [Материалы автора, 2021]. Зафиксированных топонимов, содержащих лексему *энмур* ‘рога’ или имеющих отношение к рогам, не выявлено. Следует отметить отсутствие орнаментальных мотивов рогов в юкагирской одежде.

Обращаясь к религиозным верованиям юкагиrow, отметим, что рога приносились в жертву благодетельным божествам и духам предков наряду с другими бескровными дарами: пища, украшения и прочие предметы. Рога оставляли на могильных холмах (напр., в месте захоронения шамана), на тропах для духов местности (напр., духу горной тропы) [Иохельсон, 2005, с. 298, 300].

Оленьи рога нашли свое отражение в образных выражениях, пословицах, приметах тундровых юкагиrow. Так, в поговорке *илэн энмур ваай мэ кэриэнуки* ‘оленьи рога тоже опадают’ подразумевается, что всему есть свой конец или предел (например, о проигравшем человеке, который до этого постоянно одерживал победу). Пословица *илэлэ энмурэк эл ичуону* ‘оленья по рогам не судят’ соответствует русской пословице «встречают по одежке, провожают по уму». По рогам определяют качество пастбищ — если рога у оленей сломанные или кривые, то пастбище плохое, а развитые и достаточно большие рога свидетельствуют о хороших кормовых условиях [Курилов, 2007, с. 11, 48, 58].

3. Использование оленьих рогов

Оленьи рога нашли свое применение в быту, из них изготавливали:

— снаряжение оленевода: наконечник (*йобул* ‘нос’) хорея (*толии*) в качестве грузика [Курилов, 2001, с. 230; Kurilov, 2012, с. 190–191], кольцообразный элемент (*поморкэ* ‘кольцо, круг, петля’) аркана (*маача*) [Kurilov, 2012, с. 190–191];

— части упряжи: зазубренный рог, прикрепляемый на шейной части (от левого уха вниз) недоуздка ездового (*ньамиидэнмур* от *ньамии* ‘шея’ + пр.-род. -д- + *энмур* ‘рога’) [Курилов, 2001, с. 306];

— части нарты: передняя часть (*угиль*) детской крытой нарты (*анибэ*), копылья (*угурчэ* ‘нога, ножка, опора, обувь’) саней детских (*анибэ*) или крытых нарт для перевозки ценных вещей (*кийаалэл тууйэ* от *кийаалэл* прич. ‘первый, передний’, *тууйэ* сущ. ‘закрытое, укрытое’) [Kurilov, 2012, с. 190–191];

— орудия промысла и подсобные предметы: костяное кольцо (*поморкэ* ‘кольцо, круг, петля’) на рукоятке ножа (*чобойэ*) вместо свинцового [Kurilov, 2012, с. 190–191], рыболовный крючок на удочку (*йуор*) [Курилов, 2001, с. 599];

— хозяйственная утварь: ложки (*чамуодии*) [Курилов, 2001, с. 414], снегосбиватель (*эримэгэврии* от *эримэ* ‘снег’ + *кэврии* = перех. ‘вычистить, убрать’ + субст. -ии), *эримэ пайдии* от *эримэ* сущ. ‘снег’, *пайду* = перех. ‘ударить, бить’ + субст. -ии [Курилов, 2001, с. 605; 2007, с. 105; Kurilov, 2012, с. 190–191], крюк-иводер из рога олененка для вытаскивания тальника на топливо (*луохаа*) [Kurilov, 2012, с. 82–83, 190–191], крюки для развешивания посуды (*чуораска вэлии* от *чуораска* сущ. ‘котел’, *вэлиэ* = перех. ‘держатъ развешанным’ + субст. -ии), лопата (*эримэ кэврии* от *эримэ* сущ. ‘снег’, *кэврэ* = перех. ‘вычистить, убрать’ + субст. -ии) [Kurilov, 2012, с. 190–191];

— другие предметы: игольник (*муридьэдоной* от *муридьэ* сущ. ‘иголка’ + пр.-род. -д- + *оной* сущ. ‘мешок, куль’) [Курилов, 2001, с. 272], гребешок (*монильэданџии* от *монильэ* сущ. ‘волосы’ + пр.-род. -д- + *анџи* = перех. ‘расчесать’) [Kurilov, 2012, с. 190–191], мундштук для курения (*онубэ* от *онизэ* = перех. ‘носить’ + субст. -бэ) [Курилов, 2001, с. 343], костяная пластинка для зажима девичьих кос (*монильэ моойэ* от *монильэ* сущ. ‘волосы’, *моой* = перех. ‘держатъ’ + субст. -йэ) [Kurilov, 2012, с. 190–191]. Из оленьего рога варят клей (*йуорчи*) — рог пилят на кусочки в виде кружочков и варят [Kurilov, 2012, с. 268–269];

— ритуальные предметы: птичка-талисман из рога (*чирэмэдиэ* ‘птичка’, *оно* ‘фигура; тень; подношение’) [Курилов, 2001, с. 339, 552].

Со снегосбивателем из оленьего рога связано магическое действие вызывания ветра в жаркие дни — «поднимались на высокий холм и там снеговывивалкой, сделанной из оленьего рога, били по кукулю — спальному мешку» [Курилов, 2007, с. 105].

Оленьи рога также используются в состязаниях, называемых *ньигирийэ тингбасул*, что буквально означает ‘отнимание имени’ (взаим. *ньи-* + *кирийэ* сущ. ‘имя’, *тингбас* = перех. ‘отнимать’ + интерф. *-у-* + субст. *-л*), т.е. отнимание титула самого сильного и ловкого человека этих земель [Курилов, 1999, с. 5]. Взрослые игроки соревнуются между собой за титул, а молодые, состязаясь, развивают свои способности, которые им обязательно пригодятся в будущем. В таких играх, как *муняхит* (от *мумнэй* неперех. ‘отрезанный, обрубленный, куций’ + *лахил* сущ. ‘хвост’) и *лиитэмэч* (от *лиитэ* = перех. ‘поделиться, разделить, раздать по частям’), используется так называемый рожок — передняя ветвистая надлобная часть рога оленя (*ланмурха*). И в той, и в другой игре игроки должны поймать арканом рожок, с разницей лишь в том, что в *муняхит* рожок лежит на земле, а в *лиитэмэч* — он подвешен на длинном шесте, вокруг которого совершает обороты [Курилов, 1999, с. 13, 16–17, 51–52]. В детской игре под названием аргиш (*вэгии*) дети собирают и волокут оленьи рога [Там же, с. 17].

Таким образом, в ходе исследования выявлено 32 лексемы, обозначающие оленьи рога или характеризующие их. Остальные, приводимые здесь лексемы, имеют косвенное отношение к теме, например, обозначающие изготовленные из рога предметы, названия праздников и состязаний.

В целом структурно-морфологически рассматриваемые лексемы представлены:

— простыми (цельнооформленными) существительными: *энмур* ‘рога’, *мумуль* ‘панты’, *пара* ‘комель рога’;

— производными существительными от непереходных глаголов: *ланмурха* (*ланмуба* = + *-рха*), *ласурхаа* (*ласунэ* = + *-рхаа*), *чугуркэ* (*чугунэ* = + *-ркэ*), *чукураа* (*чугунэ* = + *-раа*), *ахньумудыйуодьэ* (*ахньумудыйуол* = + *-дьэ*);

— производными существительными от причастий: *чугунэйльэ* (прич. *чугунэй* + *-льэ*);

— сложными существительными, образованными путем словосложения: *чилгэндьэрукун* (причастие *чилгэндьэ* и существительное *рукун* < *сукун*), *пурадандьэ* (послелог *пурэ* и указательное местоимение *танньэ*);

— сложными существительными с показателем приименно-родительного падежа *-д- ~ -н-*: *ахньумудыйуодьэдилэ* (*ахньумудыйуодьэ-д-илэ*), *вафадьумул* (*ваба-дь-умул*), *илэдэнмур* (*илэ-д-эн-*

мур), *ньамиидэнмур* (*ньамии-д-энмур*), *энмундиир* (*энмур-д-иир*), *энмундэвчэ* (*энмур-д-эвчэ*), *энмундамудьэ* (*энмун-д-амудьэ*), *энмундава* (*энму-н + дава*), *энмун ласурхаа* (*энмур-н + ласурхаа*), *энмун либэркэ* (*энму-н + либэркэ*), *энмун подьитэл* (*энму-н + подьитэл*);

— словосочетаниями из двух и трех слов: *толов энмур* (сущ. + сущ.), *ньингидьиз чавйуодьэдилэ* (нареч. + сущ.), *пойуодьэ чилгэндьэрукун* (прич. + сущ.), *йтнэй энмурньэй илэ* (прич. + прич. + сущ.), *чукураа энмурньэй илэ* (сущ. + прич. + сущ.).

В образовании лексики, связанной с темой рогов оленя, участвуют:

1) такие части речи, как имена существительные (составляя сложные существительные, напр., *илэн энмур* ‘рога оленя’), глаголы (непереходные, напр., *ньанмэ* = ‘быть широко расставленными’, *ланму́ба* = ‘развеваться на ветру’) и их нефинитные формы (причастие *солнэй* ‘развесистыми’), местоимение (*танньэ* ‘то, тот’ в *пураданньэ*), имя действия (*подьитэл* ‘смазывание’ в *энмун подьитэл*), наречие (*ньингидьиз* ‘наравне, одинаково’ в *ньингидьиз чавйуодьэдилэ*) и послелог (*нурэ* ‘на’ в *пураданньэ*);

2) словообразовательные аффиксы — субстантиваторы (*-ркэ ~ -рхэ*, *-рка ~ -рха(а)*, *-раа*, *-дьэ*, *-льэ*, *-чэ*), показатели причастия (*-дьэ*), приименно-родительного падежа (*-д-* перед гласными главного слова, *-н* перед согласными), обладания (*-ньэ*, *-н < -нь*) и увеличения (*-тэги ~ -тки*).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

взаим.	— аффикс взаимности
интерф.	— интерфикс
мест.	— местоимение
облад.	— аффикс обладания
неперех.	— непереходный глагол
перех.	— переходный глагол
послелог.	— послелог
посесс.	— аффикс посессивности
прич.	— причастие
пр.-род.	— приименно-родительный падеж
субст.	— субстантивирующий аффикс
сущ.	— имя существительное
увел.	— аффикс увеличения

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. — Новосибирск: Наука, 2005. — 675 с.
- Курилов Г.Н.* Юкагирско-русский словарь. — Новосибирск: Наука, 2001. — 608 с.
- Курилов Н.Н.* Лексика спортивных игр юкагиров тундры. — Якутск: РИО РДНТ, 1999. — 96 с.
- Курилов Н.Н.* Тидаанэ титэ моннунги (Раньше так говорили): пословицы, загадки, образные выражения, сравнения. — Якутск: Дани Алмас, 2007. — 152 с.
- Курилова С.Н.* Интеграция тунгусизмов в языке тундровых юкагиров // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2016. — С. 120–122.
- Kurilov N.* Tales from my mother Anna Kurilova. Эньиэ, Анна Курилова ньиэдьилпэ. Рассказы матери Анны Куриловой / С. Ode (ed.). — Amsterdam: Uitgeverij Pegasus, 2012. — 270 p.

УДК 811.512.157

Дьячковский Федор Николаевич,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
fedjatschkov0801@mail.ru

Попов Владимир Гаврильевич,

младший научный сотрудник,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
monalk@mail.ru

О ЖИЗНИ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЯКУТСКОГО ЭТИМОЛОГА, КРАЕВЕДА ГАВРИИЛА ВАСИЛЬЕВИЧА ПОПОВА

Статья посвящена наследию якутского лексикографа, этимолога, краеведа, кандидата филологических наук Гавриила Васильевича Попова, вошедшего в историю якутского языкознания как ученый-лингвист, сформировавший весомый научный задел в сравнительно-историческом изучении якутской лексики; результатом его исследований стал ряд изданий по фольклору Якутии, в том числе этимологический словарь якутского языка; научная концепция, систематика понятий, предложенные Г.В. Поповым, оказывают значительное влияние на развитие исследований в этих областях якутского языкознания.

Ключевые слова: якутский язык, лексикология, лексикография, этимология, фольклор, этническая история.

© Ф.Н. Дьячковский, В.Г. Попов, 2021

Diachkovskiy Fedor Nikolaevich,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research
and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
fedjatschkov0801@mail.ru

Popov Vladimir Gavrilovich,

Junior Researcher,
Institute for Humanities Research
and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
monalk@mail.ru

ON GAVRIIL VASILIEVICH POPOV'S LIFE AND SCIENTIFIC ACTIVITIES IN ETYMOLOGY AND REGIONAL STUDIES

The article is devoted to the legacy of the Yakut lexicographer, etymologist, ethnographer, candidate of philological sciences Gavriil Vasilyevich Popov, who entered the history of Yakut linguistics as a linguistic scientist, who formed a significant scientific groundwork in the comparative historical study of the Yakut vocabulary; the result of his research was a number of publications on the folklore of Yakutia, including an etymological dictionary of the Yakut language; scientific concept, systematics of concepts proposed by G.V. Popov, have a significant impact on the development of research in these areas of Yakut linguistics.

Keywords: Yakut language, lexicology, lexicography, etymology, folklore, ethnic history.

Известный якутовед Гавриил Васильевич Попов родился 19 сентября 1930 г. в Алтанском наслеге Мегино-Кангаласского района Якутской АССР в семье крестьянина-середняка, колхозного плотника и кузнеца. В неполных двенадцать лет Гавриил, оставшись круглым сиротой, очутился в интернате соседнего пос. Табага, где познакомился и подружился со сверстниками, ставшими впоследствии известными писателями — Иннокентием Сосиным и Рафаэлем Багатайским. В суровые годы Великой Отечественной войны работал на колхозной свиноферме, молотобойцем у ставшего позже знаменитым кузнеца С.И. Гоголева — Амынныкы Уус. Бывало, молодой Гавриил жил в лесу один, охотясь, научившись сам искусству следопыта, ориентированию на местности, методам добычи животных и птиц. После Великой Отечественной войны его забрал к себе старший брат Василий, в то время работавший учителем в Сунтарской средней школе. С детства Гавриил отличался любознательностью, пытливым умом, выказывая способности по всем школьным

предметам. Постоянно самостоятельно тренируя память, добился замечательных успехов, чем удивлял окружающих. Фотографически запоминал несколько страниц текста на неизвестном ему иностранном языке, легко обучался языкам, обладал аналитическими способностями, помнил географические координаты практически любых крупных городов мира, направления крупных океанских течений и обладал множеством других разнообразных знаний. Получил нагрудный знак «Ворошиловский стрелок». Также, не будучи левшой, добился амбидекстрии — мог одинаково использовать обе руки (в том числе и писать). Его успехи и способности заметили и после окончания Сунтарской средней школы Гавриила определили на поступление в Саратовскую школу особого назначения вместо выбранного им математического отделения Якутского педагогического института. Однако в Саратове набор оказался полным — сообщили, что он должен прибыть туда в следующем году. Гавриил поспешил в Якутск и, к сожалению, опоздал к началу экзаменов на избранную математическую специальность, пришлось поступить в Якутский пединститут, навсегда определив таким образом свою жизненную стезю.

В 1955 г. Гавриил окончил якутское отделение историко-филологического факультета Якутского пединститута. В 1955–1972 гг. работал учителем якутского языка и литературы в школах Жиганского и Мегино-Кангаласского районов. Среди его бывших школьных учеников были М.Е. Николаев — первый Президент РС (Я), Р.М. Дмитриев — олимпийский чемпион по вольной борьбе, С.Н. Назаров — экс-министр внутренних дел РС (Я), И.Е. Алексеев — Хомус Уйбаан — доктор филологических наук, профессор СВФУ им. М.К. Аммосова, 11 кандидатов и докторов из разных областей науки и много других достойных людей по всей Якутии. Все ученики помнят его и до сих пор отзываются о Гаврииле Васильевиче с большой теплотой. В годы работы в школе Г.В. Попов вел литературный кружок, успевал работать корреспондентом районной газеты, открывал секции по самбо, вольной борьбе, тяжелой атлетике, вел кружок по туризму, занимавший на республиканских слетах и соревнованиях призовые места, он изумительно стрелял из разных марок малокалиберных пистолетов и винтовок, не раз был приглашен на республиканские соревнования по стрельбе, но всегда отклонял предложения, ссылаясь на нехватку времени для занятия в этом виде спорта. Все свободное время Гавриил Василь-

евич уделял семье и изысканиям по истории якутского языка, поиску древних связей народа саха с другими родственными народами — страстное увлечение, начавшееся еще в студенческие годы пединститута. С тех пор он начал собирать соответствующую литературу, вел переписку с известными отечественными и зарубежными тюркологами, монголистами, доставая, порой обменным путем, очень редкие иностранные издания или их фотокопии, выписывал периодические издания по этим и смежным наукам. В итоге уже к началу 1970-х гг. у него была одна из богатейших библиотек по тюркологии, монголоведению и смежным вопросам, о чем свидетельствуют газетные публикации тех времен, одну из них написал ученый-топонимист М.С. Иванов — Багдарыын Сюлбэ.

Прийдя в науку уже состоявшимся человеком, Г.В. Попов в 1972 г. был принят на работу в сектор якутской лексикологии и лексикографии Института языка, литературы и истории СО АН СССР. Он активно участвовал в создании трехмиллионной академической картотеки якутского языка, был одним из авторов-составителей Большого и краткого толковых словарей якутского языка (1994, 2008, 2009). Он составил множество словарных статей II, IV, V и VII томов фундаментального Большого словаря якутского языка, в последующих томах им составлено значительное количество словарных статей на буквы У, Ү. Гавриил Васильевич удивлял сотрудников отдела доскональным знанием якутской литературы, безошибочно узнавая цитаты, указывая авторов, название произведения, а порой страницу и строку книги, где необходимо искать данную цитату.

Помимо работы по составлению толкового словаря якутского языка, Г.В. Попов продолжал вести свои изыскания в области этимологии якутского языка, значительно углубившись в тему. В 1983 г. в г. Алма-Ата успешно защитил кандидатскую диссертацию по теме «Слова “неизвестного происхождения” якутского языка (сравнительно-историческое исследование)» под научным руководством проф. П.А. Слепцова. В своей диссертации Г.В. Попов разрешил проблему слов неизвестного происхождения, поставленную в дореволюционное время «богатырем» тюркологии акад. В.В. Радловым, который считал, что примерно одна треть словарного состава представляет субстрат какого-то неизвестного языка. Гавриилом Васильевичем проанализировано около 6200 корневых и неразложимых основ якутского языка. Из ранее считавшихся исконными словами с корнями неизвестного происхожде-

ния ему удалось выявить тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские параллели. В итоге установлено, что в якутском языке исконных тюркских основ — 58 % лексики, заимствований из монгольских языков — 27 %, из тунгусо-маньчжурских языков — 9 %, на древние опосредованные заимствования из других языков (китайский, персидский, санскритский, тибетский и др.) приходится 1 %. Анализируя фонетические и морфологические структуры основ из слов неизвестного происхождения, Г.В. Попов выявил множество древних производных основ, а также собственно якутских слов, т.е. основ, возникших на почве якутского языка. Наличие значительного количества древних производных основ, в которых сохранилось множество реликтов фонетического состояния якутского языка, по мнению Г.В. Попова, «указывает на изменения в якутском языке, происшедшие в последние 3–4 столетия. Эти реликты уцелели больше всего в окраинных говорах якутского языка, носители которых, по историческим данным, отпочковались от центральных говоров 350–250 лет назад» [Попов, 1986, с. 90]. Он считал, что переход тюркского *й- в с- не завершился, как считалось общепринятым в домонгольский период развития якутского языка. К моменту начала интенсивных контактов с монголами, вероятнее всего, завершился только первый этап перехода *й- > дж- (ǰ-) и, может быть, началось оглушение дж- < *й- > ч-. При этом сильное монгольское влияние выступило в качестве катализатора начавшейся тенденции перехода *й в с- в исконных (чисто тюркских) основах. Этот процесс, на его взгляд, не мог захватить только заимствованные монголизмы и бытовавшие до монгольского влияния общетюрко-монгольские основы с начальными дж- (ǰ-) < *й-. Гавриил Васильевич принимал научное положение проф. Е.И. Убрятовой о двуязычии (тюрко-монгольском) народа саха того периода. Он писал о том, что «у двуязычных прямых предков якутов слова и формы, имевшие совершенно идентичные параллели в монгольских языках, несомненно, произносились на монгольский лад. Это обстоятельство, очевидно, и способствовало сохранению звонкой аффрикаты дж- (ǰ-) < *й- в общетюрко-монгольских основах» [Там же, с. 18–25]. Поэтому он полагал, что общетюрко-монгольские основы на дж- < *й-, ч- и с-, например, якутского *дьоруо* ‘иноходь’, *чакыр* ‘белый, светлый’, *санаа* ‘дума, мысль’, представленные в древнетюркских языках, существовали в древнеякутском языке еще в домонгольское время, т.е. не являются поздними (средневековыми) заимствованиями [Там же, с. 91].

Кроме того, в обнаруженных им тюркских основах он выделил такие фонетические явления в якутском языке, как:

1) ламбдаизм (*куула*, *кула* 'склон, обращенный к северу'; ср.: др.-тюрк. *хуз* 'часть горы, не освещаемая солнцем'; *үллүй* 'кутать, покрывать вторым одеялом' — др.-тюрк. *ешү* 'покрывать');

2) метатезу *быдараах*, *быдыраах* 'берестяное лукошко' < якут. *бырыдах* 'небольшой деревянный бокал без ножек для питья кумыса' = тюрк. *бардак* 'сосуд'; *аргыый*, *оргууй* 'тихо, мало, немного' < др.-тюрк. *ахру* 'тихо, мало, немного';

3) выпадения согласных (*ыгыр*, *ыгыр* 'звать, приглашать' = др.-тюрк. *чахыр* 'звать'; *ыыраах* 'промежуток между пальцами рук и ног, между копытами рогатого скота' = др.-тюрк. *йарых* 'область паха, место раздвоения', *йарух* 'разрез, трещина' [Там же, с. 31–34].

Что касается монголизмов в якутском языке, то Г.В. Поповым установлено значительное количество производных основ, восходящих к монгольским корням и образованных при помощи аффиксов разного происхождения. Однако значительная часть производных основ не имеет лексических параллелей в монгольских языках. Поэтому Г.В. Попов считал, что «они являются якутскими образованиями, в которых монгольские элементы (морфемы) служили лишь строительным материалом» [1986, с. 74]. Следует отметить, что Г.В. Попов предпринял попытку установить язык-источник монгольских заимствований в якутском языке и, по его мнению, формы якутских монголизмов соответствуют формам калмыцкого (ойратского) языка [1989, с. 52].

Тунгусо-маньчжурские лексические заимствования в якутском языке сравнительно малочисленны, из выявленных слов неизвестного происхождения в основном это имена существительные. Кроме того, выявлены немногочисленные лексические единицы древних заимствований из других восточных языков, не входящих в алтайскую группу.

Кандидатская диссертация Г.В. Попова была оценена очень высоко, были отмечены оригинальный подход в решении поставленной цели, тщательный анализ собранного фактического материала, обоснованные выводы и обобщения автора. Оппонентами выступили авторитетные ученые акад. АН Казахской ССР, д-р филол. наук, проф. А.Т. Кайдаров, д-р филол. наук, проф. Н.К. Антонов и д-р филол. наук, проф. Е.З. Кажибеков, ныне академик АН РК.

В данный момент 9 % лексики якутского языка относятся к словам невыясненного происхождения. Примерно такое же количество корневых и неразложимых основ остаются словами неизвестного происхождения почти в любых других языках народов мира. Таким образом, его кандидатская диссертация стала подготовительным этапом к составлению этимологического словаря якутского языка.

Первая часть «Этимологического словаря якутского языка (А–Дь)» опубликована в 2003 г. [Попов, 2003]. В словаре обобщены результаты многолетней работы автора в области сравнительно-исторических исследований корневой лексики якутского языка. Основные задачи этимологического словаря якутского языка он видел в установлении первичной структуры слова (его производного или непроизводного характера, выделении корневых и аффиксальных морфем), восстановлении праформы на уровне якутского праязыка и первичной семантики, в отношении заимствованных слов — определении языка-источника, семантических сдвигов и фонетических изменений. Во введении к словарю представлен краткий очерк этнической истории якутов, указаны предпосылки составления этимологического словаря, в первой части словаря подробно даны и проанализированы фонетические, словообразовательные и семантические сдвиги, изменения корневых и неразложимых основ исконных якутских слов. В предисловии к словарю Г.В. Попов дает уточнения о том, что «прякутскую праформу в подавляющем большинстве случаев нельзя хронологически отождествлять с пратюркским архетипом. Прякутская праформа будет соответствовать, по-видимому, той общетюркской форме, которая предположительно существовала к моменту отделения предков якутов от остальных тюрков. Таким же образом древнеякутская праформа не может полностью совпадать ни фонетически, ни хронологически с древнетюркскими формами слов, зафиксированными в рунических, уйгурских и других письменных источниках» [Попов, 2003, с. 16]. Словарь вызвал живой интерес у специалистов. В данное время сын Г.В. Попова, младший научный сотрудник отдела якутского языка ИГиИПМНС СО РАН В.Г. Попов, продолжает начатую отцом актуальную для якутского языкознания тему, составление и представление как отчета НИР 4-й части «Этимологического словаря якутского языка». Есть надежда, что этот словарь в будущем будет подготовлен к печати и опубликован в полном объеме именно в том виде, в каком уважаемый Г.В. Попов его задумал.

Г.В. Попов — автор монографий, книг и учебных пособий, более чем 480 научных, научно-популярных и публицистических статей. Помимо работ по этимологии якутских слов, этнической истории народа саха Гавриилом Васильевичем изданы статьи фольклорного, этнографического, краеведческого характера. Он первым писал для широкой публики об этнографе Г.В. Ксенофонтове как о художнике, а также поднял тему пребывания якутов из различных наслегов в Русской Америке, его статьи (в том числе и ранее неопубликованные) продолжают выходить в различных книгах и сборниках. Он справедливо указан как соавтор в книге А.М. Апросимова о родословиях наслегов Якутии.

Широкой общественности Якутии Г.В. Попов более знаком как известный краевед, собиратель фольклорных материалов. О Гаврииле Васильевиче была опубликована статья в издании «Краеведы Якутии». К числу его краеведческих работ относятся такие научно-популярные издания, как «Хантан хааннаахпытый?» (1994), «Манчаары Баһылай. Ырыалар-тойуктар» (1994), «Алтан, Моорук, Тараҕай нэһилиэктэрин төрүттэрэ» (1998), «Дьүлэй Бүөкээн. Билбит-көрбүт. Чабырҕахтар» (1999), «Саха өһүн-хоһоонноро. Якутские пословицы» (2005), «Кэрэхсиир киһи кэпсээннэрэ» (2005), «Сэһэн Боло. Саха төрүттэрэ уонна кыргыз үйэтэ» (2006) и другие. В книге «Василий Манчаары. Песни-тойуки» Г.В. Попов представил национального героя народа саха Василия Манчаары как первого известного поэта-импровизатора, имя и произведения которого точно установлены. Статья об этой книге включена в справочник «Писатели Земли Олонхо». В книге «Дюляй Бюкян. Складки об увиденном и услышанном» Гавриил Васильевич собрал все записанные и хранящиеся в архивах скороговорки Дюляй Бюкяна и издал с предисловием и комментариями. В книге «Истоки родословий» («Хантан хааннаахпытый?») изучены родословные корни основоположников якутской литературы и народных писателей Якутии. Многие обращались к Гавриилу Васильевичу с просьбой изыскать их предков, составить подробную родословную, что он во многих случаях и делал, просмотрев свои личные архивы, собранные в результате многолетнего и кропотливого изучения множества исторических документов и метрик в различных архивах республики и живого общения со старцами, помнящими еще те, старорежимные царские времена, и знающими множество фактов, передаваемых устно испокон веков. Также Г.В. Попов, ис-

следуя неопубликованные труды известного собирателя фольклора Сэһэн Боло, переработав тексты, опубликовал две его книги, сделав их доступными широкой аудитории.

Гавриил Васильевич Попов имел активную общественную позицию, с 1992 г. в составе республиканской комиссии работал над переводом текста Конституции РС (Я) на якутский язык, стоял у истоков возвращения Хангаласскому улусу его исторического названия, был инициатором увековечивания имени Алексея Елисеевича Кулаковского в названии одной из улиц Якутска. Прекрасно разбираясь во многих исторических событиях родного края, написал множество статей на исторические темы, был консультантом по вопросам языка и истории у народных писателей Василия Яковлева — Далана (в период написания романа «Тыгын Дархан») и Николая Лугинова (в период написания романа «По велению Чингисхана»), дружил и с народными писателями более старшего поколения, такими как Күннүк Уурастыырап, Суорун Омоллоон и другими, пользовался неизменным авторитетом и признанием не только в их среде, но и в широких массах как знаток языка, истории и культуры родного народа. Одни знают Г.В. Попова по его научным трудам, другие — как специалиста по составлению родословий, третьи — как историка-краеведа и т.д. Его всегда интересовали вопросы происхождения якутского народа и его культуры, так как история формирования лексической, морфологической и грамматической систем якутского языка тесно и неразрывно связаны с историей народа саха. Г.В. Попов всему этому уделял внимание в своей работе, он придерживался следующей позиции: «скифы Пазырыка (Горного Алтая), Казахстана (в том числе Семиречья), Средней Азии, Приаралья и Северного Причерноморья представляли собой конгломерат различных по происхождению и языку племен, объединенных общей кочевой культурой. Не все так называемые скифы были ирано-тюркские племена. Мы считаем, что нужно обратить должное внимание на тезис о тюркоязычной части скифов» [Попов, 2003, с. 8]. Далее он пишет о том, что «духовная культура якутов (в частности, мифологические представления) считается сохранившейся почти без изменений со времен хунно-скифской эпохи. В ней присутствует то же обожествление неба (Тенгри — Тангара), Солнца, культ предков, коня и т.д. ...Все это говорит о несомненной преемственности генетической связи между хуннами, скифами, с одной стороны, и якутами — с другой. Связующим звеном,

очевидно, были древнетюркские племена, в том числе наиболее вероятные ближайшие предки якутов курыканы и енисейские кыргызы. При этом мы, вслед за О.О. Сулейменовым, К.А. Акишевым, Б.Р. Каримовым и другими, предполагаем, что саки (скифы) Средней Азии, Казахстана, Горного Алтая уже в V–VI вв. до н.э. были тюркоязычными» [Попов, 2003, с. 13]. Таков был его взгляд на этническую историю своего народа.

Многолетняя научно-педагогическая и общественная деятельность Г.В. Попова отмечена правительственными наградами и медалями, в том числе «За доблестный труд в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.».

Г.В. Попов умер 4 марта 2007 г.

Богатая биография Г.В. Попова в общих чертах известна не только коллегам, специалистам по лексикологии, лексикографии якутского языка, но и широкой общественности республики. Меньше освещена его научная деятельность, в имеющихся публикациях очерчены только общие контуры. Труды Г.В. Попова достаточно востребованы современными читателями, продолжения начатых им изысканий ждут с нетерпением не только в нашей республике, но и за ее пределами. К 90-летию со дня рождения Гавриила Васильевича вновь возник интерес к его научной исследовательской деятельности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. — Новосибирск: Наука, 2005. — Т. 2. — 912 с.; 2007. — Т. 4. — 672 с.; 2008. — Т. 5. — 616 с.; 2010. — Т. 7. — 519 с.

Дьячковский Ф.Н., Попов В.Г. Гавриил Васильевич Попов (к 85-летию со дня рождения) // Северо-восточный гуманитарный вестник. Научный журнал. — Якутск, 2015. — С. 119–120.

Краткий толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах кылгас тылдьыта / П.С. Афанасьев, П.А. Слепцов, Г.В. Попов. — Якутск: Бичик, 1994. — 260 с.

Попов Г.В. Лексика монгольского происхождения в якутском языке (язык-источник) // Якутский язык: лексикология, лексикография: сб. науч. трудов. — Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1989. — С. 43–51.

Попов Г.В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка (сравнительно-историческое исследование). — Якутск, 1986. — 148 с.

Попов Г.В. Этимологический словарь якутского языка. — Новосибирск: Наука, 2003. — 180 с.

ФОЛЬКЛОРНОЕ И ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В АСПЕКТЕ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Г.И. ВАРЛАМОВОЙ И А.Н. МЫРЕЕВОЙ

УДК 398.22(=512.212)

Варламов Александр Николаевич,
доктор филологических наук,
Институт гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
ataki2006@yandex.ru

ФЕНОМЕН НИМНГАКАНА В ТРУДАХ А.Н. МЫРЕЕВОЙ И Г.И. ВАРЛАМОВОЙ

В публикации повествуется о научном вкладе А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой — Кэптукэ в изучение феномена эвенкийского нимнгакана, описывается история их научной деятельности, включая сбор фольклорного материала в ходе экспедиционной работы, а также даны характеристики монографиям и сборникам по фольклору, изданным выдающимися тунгусоведами в течение профессионального пути.

Ключевые слова: Мыреева Анна Николаевна, Варламова Галина Ивановна, Галина Кэптукэ, эвенкийский эпос, нимнгакан.

Varlamov Alexander Nikolaevich,
Doctor of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
ataki2006@yandex.ru

THE PHENOMENON OF NIMNGAKAN IN THE WORKS OF A.N. MYREVA AND G.I. VARLAMOVA

The publication tells about the scientific contribution of A.N. Myreeva and G.I. Varlamova — Keptuke to the study of the phenomenon of the Evenk Nimngakan, describes the history of their scientific activities, including the collection of folklore material during the expedition work, and also gives characteristics to monographs and collections on folklore published by outstanding Tungus scholars during their professional career.

Keywords: Myreeva Anna Nikolaevna, Varlamova Galina Ivanovna, Galina Kaptuke, Evenk epos, Nimngakan.

© А.Н. Варламов, 2021

Имена А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой вписаны золотыми буквами в историю тунгусоведения. Научные интересы двух великих эвенкиек охватывали различные направления гуманитарной науки: фольклор, этнографию, традиции этнического мировоззрения. Значительная часть их трудов представлена фундаментальными исследованиями и прикладными разработками по эвенкийскому языку. В рамках одного доклада сложно развернуто изложить все научные достижения А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой, поэтому остановимся на самых важных, на наш взгляд, их исследованиях, посвященных эвенкийскому фольклору, а именно — эпическому жанру.

Эпос по праву считается вершиной устного народного творчества и обоснованно является предметом национальной гордости. Действительно, художественное слово эпического жанра стоит в числе наиболее значимых культурных признаков любой этнической культуры. К сожалению, человечество в погоне за достижениями прогресса оставило без должного внимания и утратило многие бесценные культурные традиции малочисленных этносов. Без самоотверженного труда Г.М. Василевич, А.Н. Мыреевой, Г.И. Варламовой и других ученых-тунгусоведов традиции эвенкийского эпоса также могли быть навсегда утрачены. Замечательно, что именно из народной среды эвенков вышли Ученые с большой буквы, познакомившие научный мир, широкую общественность и новые поколения эвенков с богатым художественным словом нимнгакана.

Рожденные в семьях таежных охотников-эвенков, Анна Николаевна и Галина Ивановна, благодаря своему трудолюбию и целеустремленности смогли получить хорошее образование, пройти прекрасную научную школу Г.М. Василевич и В.И. Цинциус, преумножив их научный вклад. Научное предвидение исследователей позволило определить наиболее важное направление для изысканий — эпический жанр, стремительно уходящий в небытие под давлением глобализации. С самого начала своей научной деятельности оба ученых ежегодно осуществляли экспедиционные поездки в различные области проживания эвенков. Это был очень сложный труд, зачастую сопряженный с риском, ведь эвенки, в отличие от большинства народов, занимают огромную по площади территорию горно-таежной зоны Сибири, кочуя в ее самых труднодоступных местах.

Специфика этнического мировоззрения эвенков такова, что только ученым, выросшим в эвенкийской среде и в совершен-

стве владеющим родным языком, удавалось собрать самый полный, подробный и достоверный материал по эвенкийскому фольклору. Эвенки разных регионов открывали ученым душу, делились всем, что было бережно передано им предыдущими поколениями. Благодаря трудолюбию двух скромных эвенкиек был открыт феномен эпического жанра эвенков, не уступающего по своему многообразию и степени развития художественного слова эпосу крупных народов мира.

Во время своей первой экспедиции в 1960 г. молодая исследовательница Анна Николаевна Мыреева близко познакомилась с великим нимнгакаланом Николаем Гермогеновичем Трофимовым из рода Буга и смогла записать от него текст сказания «Иркисмондя-сонинг», который в кратком варианте в виде трилогии был опубликован в сборнике «Фольклор эвенков Якутии» в 1971 г. Сказание об Иркисмондя-сонинге повествует о подвигах семи поколений эвенкийских богатырей. Это настолько крупное эпическое произведение, что его полный текст еще ожидает дальнейшего кропотливого исследования и издания полной версии. В 1990 г. был опубликован том «Эвенкийские героические сказания», открывший крупную серию Сибирского отделения РАН «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В том вошли два сказания: «Храбрый Содани-богатырь» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде». За этот исследовательский труд Анна Николаевна Мыреева в числе других исполнителей серии была по праву удостоена Государственной премии РФ в области науки и техники. Не менее значимым эпическим произведением, записанным, обработанным и опубликованным А.Н. Мыреевой, является нимнгакан «Дулин Буга Торгандунин — Торгандун средней земли», изданный в 2013 г. Опубликованное сказание о Торгандуне, состоящее из более чем 50 тыс. поэтических строк, повествует о подвигах пяти поколений эвенкийских сонингов. На сегодня это наиболее крупный опубликованный текст эвенкийского нимнгакана. Кроме того, Анна Николаевна от брата Николая Гермогеновича — Егора Гермогеновича Трофимова записала варианты сказания о Шестикосой Нюнгурмок — демиурге и покровителе человека-эвенка.

Путь Г.И. Варламовой в науке начинался с системной полевой работы. В течение своей трудовой деятельности Галина Ивановна осуществила более 20 экспедиций к разным группам эвенков России и зарубежья. После защиты кандидатской диссертации в

1984 г. все внимание Галины Ивановны было направлено на устное народное творчество эвенков. В 80-х гг. XX в. исследователем был собран большой объем материала по фольклору восточных эвенков, значительную часть которого составили тексты нимнгананов. Ученым были осуществлены фундаментальные исследования, посвященные жанровой специфике эвенкийского фольклора, первыми результатами которых стали монографии «Эпические традиции в эвенкийском фольклоре» (1996); «Эвенкийский нимнганан: миф и героические сказания» (2000), а также сборник по фольклору «Тунгусский архаический эпос» (2002).

В 2002 г. Г.И. Варламова защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук по теме «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора» и в том же году опубликовала одноименную монографию. Работа посвящена исследованию основных жанров эвенкийского фольклора — мифов, героических сказаний, преданий и обрядов. В 2004 г. выходит подготовленный ею совместно с А.Н. Варламовым сборник «Сказания восточных эвенков». В издание вошли тексты нимнгананов восточных и забайкальских эвенков «Одиноким выросший Умусликэн-богатырь», «Мэнgrundя-мата», «Старший брат Олдонындя и его сестры Нюнгурдок и Уняптукэн», «Торганай», «Гарпарикан-мата», «Эринындя-богатырь» и варианты текстов сказания о Чинанае и его братьях. В 2004 г. опубликована монография «Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре». Работа посвящена мировоззренческим традициям эвенков и их взаимосвязи с жанрами устного творчества. В 2008 г. выходит книга «Женская исполнительская традиция эвенков», в которой впервые рассматривается феномен роли женщины в бытовании эпического и других жанров эвенкийского фольклора. В приложениях к монографиям опубликованы многие героические сказания эвенков: о Чарчикане; об одиноким Умусликэне; о Дёлоргуне и его сыне Сиңнанае; о сестре Секакчан и ее брате Ираны, о богатыре Олдонындя и др.

Уникальным по содержанию и объему трудом Г.И. Варламовой является том «Обрядовая поэзия и песни эвенков», изданный в 2014 г. Это первое комплексное издание обрядового фольклора эвенков, содержащее 180 текстов заклинаний, заповей круговых танцев, обрядовых охотничьих и оленеводческих благословлений *алга*, шаманских песнопений и камланий с переводом на русский язык, научными комментариями и нотными расшифровками. За последние пять лет под руководством

Г.И. Варламовой были подготовлены и опубликованы следующие издания по фольклору: героическое сказание «Нюңун нюңунтоно Нюңурмок — ахаткан-куңакан» (Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюңгурмок — девочка-сиротка) (2015); фольклорный сборник «Эпос алданских эвенков» (2018); словари-указатели персонажей эвенкийского и эвенского эпосов (2019). В последние годы жизни Г.И. Варламова трудилась над подготовкой объемной рукописи сборника эвенкийского фольклора, включающего тексты различных жанров.

Практически все научные изыскания Г.И. Варламовой и А.Н. Мыреевой отличаются пионерным содержанием и высоким качеством исполнения. Объем научного труда двух великих тунгусоведов вызывает большое уважение коллег и последователей, а их имена являются гордостью эвенкийского народа. Эвенки благодарны Анне Николаевне и Галине Ивановне, и это неудивительно, ведь благодаря им бесценные культурные традиции продолжают свою жизнь, возвращаясь из научной среды в среду народную.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. — Якутск: Северовед, 1996. — 134 с.

Варламова Г.И. Эвенкийский нимнгакан: миф и героические сказания. — Якутск: Северовед, 2000. — 138 с.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2004. — 185 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 1).

Варламова Г.И. Женская исполнительская традиция эвенков: (по эпическим и другим материалам фольклора). — Новосибирск: Наука, 2008. — 230 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).

Дулин буга Торгандунин = Торгандун Среднего мира / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 2013. — 865 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 31).

Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса. Словарь-указатель / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, Н.Е. Захарова, М.П. Яковлева. — Новосибирск: Наука, 2019. — 360 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 37).

Имена собственные персонажей эвенского эпоса. Словарь-указатель / Сост. Г.И. Варламова, С.Н. Саввинова, Е.В. Нестерова. — Новосибирск: Нау-

ка, 2019. — 398 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 38).

Нюун нюунтоно Нюнурмок — ахаткан-куңакан. Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюнгурмок — девочка-сиротка / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева, А.Н. Варламов. — Якутск: ЦИКЛ, 2015. — 183 с.: ил.

Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г.И. Варламова, Ю.И. Шейкин. — Новосибирск: Гео, 2014. — 487 с., [8] с цв. вкл. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32).

Сказания восточных эвенков / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов. — Якутск: ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. — 235 с.

Тунгусский архаический эпос / Сост. Г.И. Кэптукэ (Варламова), В.А. Роббек. — Якутск: Северовед, 2002. — 210 с.

Фольклор эвенков Якутии / Сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. — Л.: Наука, 1971. — 330 с.

Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 1990. — 392 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 1).

Эпос алданских эвенков / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, М.П. Дьяконова. — Воронеж: Ковчег, 2018. — 456 с.

УДК 39.398.82/820

Кузьмина Евгения Николаевна,
доктор филологических наук, профессор,
Институт филологии СО РАН,
г. Новосибирск
kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ ЭВЕНКОВ В СЕРИИ «ПАМЯТНИКИ ФОЛЬКЛОРА НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА»

В статье освещен научный вклад Г.И. Варламовой в развитие сибирской серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», в частности, ее участие в создании фундаментального издания — тома «Обрядовая поэзия и песни эвенков», приведен обзор других трудов ученого, посвященных комплексному освещению эвенкийской обрядности. Показано, как в результате активной экспедиционной работы Г.И. Варламовой создана богатейшая коллекция фольклорных записей, которая будет введена в научный оборот ее учениками и последователями.

Ключевые слова: сибирская фольклорная серия, тексты обрядовой поэзии эвенков, научный вклад Г.И. Варламовой, классификация традиционной обрядности эвенков.

© Е.Н. Кузьмина, 2021

Kuzmina Evgeniya Nikolaevna,

Doctor of Philological Sciences, Professor, Institute of Philology SB RAS,
Novosibirsk, Russia
kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

**THE RITUAL POETRY OF THE EVENKS IN THE SERIES
«MONUMENTS OF FOLKLORE OF THE PEOPLES OF SIBERIA
AND THE FAR EAST»**

The article highlights the scientific contribution of G.I. Varlamova in the development of the Siberian series «Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East», in particular, her participation in the creation of a fundamental publication—the volume «Ritual poetry and songs of the Evenks», provides an overview of other works of the scientist devoted to the comprehensive coverage of the Evenk ritual. It is shown how, as a result of the active expedition work of G.I. Varlamova, a rich collection of folklore records was created, which will be introduced into scientific circulation by her students and followers.

Keywords: Siberian folklore series, texts of Evenk ritual poetry, G.I. Varlamova's scientific contribution, classification of the traditional rituals of the Evenks.

Идея старшего поколения ученых Сибири опубликовать фольклорные материалы в едином многотомном издании получила свою реализацию в теперь уже всем известной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Первые тома увидели свет в 1990 г. Но подготовительная работа началась сразу же после принятия в 1981 г. Президиумом Сибирского отделения и Бюро РИСО Академии наук решения об издании Серии. Девять лет потребовалось, чтобы решить организационные, технические, научные, полиграфические и бюрократические проблемы, связанные с этим крупным гуманитарным проектом.

Сибирские ученые активно взялись за отбор материала. Научная концепция Серии, опередившая на много лет внедрение междисциплинарности и комплексности в фундаментальную науку, показала, что недостаточно публикации только архивного материала, собранного предыдущими поколениями ученых, необходимо было показать живое бытование фольклора в его развитии и повсеместности, продемонстрировать полифункциональный характер фольклора, единство в нем слова — музыки — действия. Поэтому публикуемые в Серии произведения должны были дать представление об их звучании, манере исполнения носителями фольклорного знания, музыкальные образцы долж-

ны иметь нотированные записи. Классические же коллекции архивных фондов в большинстве своем представляют собой вербальные тексты. Вот почему потребовалось срочное проведение комплексных фольклорно-этнографических экспедиций, чтобы успеть зафиксировать новыми высокочувствительными техническими средствами фольклорные произведения, все еще бытующие на территории Сибири и Дальнего Востока, и на основе этих фиксаций подготовить звуковой материал, который стал бы обязательным элементом материалов Серии.

Сейчас уже никого не удивляет, что при публикации фольклорные тексты сопровождаются носителями с образцами, демонстрирующими голос исполнителя, манеру сказывания. А тогда, в 1990 г. первые появившиеся тома Серии в сопровождении грампластинок, а впоследствии компакт-дисков, поражали своей новизной и масштабами представления фольклорного материала. Такое соединение текстовой и звуковой форм разных фольклорных жанров, произведений, помещенных в корпус изданий, было осуществлено впервые в мировой эдиционной практике.

Сибирская фольклорная Серия уникальна и до сих пор единственна в своем роде, ибо она включает в себя все крупные жанры: эпос, сказки, несказочную прозу, обрядовый фольклор, песни, и, в большинстве своем, когда позволяет наличие материала, каждому жанру конкретного народа в ней отводится отдельный том, а то и два. Например, в бурятском и якутском фольклорных корпусах по два тома занимает героический эпос; волшебные и бытовые сказки бурят занимают каждый из жанров по тому; в русском фольклорном корпусе также два тома сказок: волшебные и о животных помещены в одном, а легендарные и бытовые сказки в другом томе; обрядовому фольклору отведены две книги: русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока (т. 13) и русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока (т. 22). Публикация не одного-двух образцов, а массива высокохудожественных произведений определенного жанра позволяет демонстрировать многие аспекты, интересные для исследователей, видовое и жанровое разнообразие, распространенность фольклорных мотивов и локальное сюжетное развитие, языковое и поэтическое многообразие и т.д. Кроме того, панорамное представление произведений фольклора на многих языках, подготовленного для публикации по единым научно-издательским нормам, позволяет

проводить глубокие сравнительные и типологические исследования.

Конечно, объем фольклорного материала, способы его фиксации и изученность жанров были неодинаковыми. Когда перед составителями Серии встала задача публикации обрядовой поэзии, фольклористы столкнулись с очень непростой ситуацией, сложившейся с обрядовым фольклором и существовавшей вплоть до конца XX в. С внедрением в сознание общества атеизма стали искореняться иррациональные народные взгляды, тесно связанные с традиционными обрядами и мифами. Следовательно, надолго был сокращен сбор этого материала и его изучение.

Чтобы начать подготовку томов обрядового фольклора Серии, Главная редколлегия провела в 1985 г. научную конференцию, посвященную всестороннему изучению состояния обрядового фольклора у сибирских народов. Было признано, что обрядовая поэзия у народов Сибири бытует во многих видах (заговоры, благопожелания, хороводные песни, заклинания), сопровождали промысловые, охотничьи, скотоводческие, семейные обряды, втайне проводившиеся в народной среде. Участники конференции приняли решение о необходимости активизировать фиксацию обрядового фольклора на всей территории Сибири и Дальнего Востока.

Надо заметить, что обрядовый фольклор — достаточно сложный вид народного творчества, поскольку представляет собой комплекс ритуалов в своем неразрывном единстве со словом, которое выражается в разной форме: прозаическом, поэтическом, музыкальном. Сложность состояла еще и в том, что исполнение обрядов обставляется разными сакральными установками, тексты, исполняемые на ритуалах, порой настолько архаичны, что стали непонятны, известны трудности, связанные с фиксацией (многое скрывалось от собирателей в силу разных причин). Часто заговоры и шаманские тексты проговариваются исполнителями шепотом или про себя. Только опытные ученые-исследователи, хорошо знающие народную традицию, имеющие опыт полевой работы и пользующиеся доверием у носителей традиционной культуры, могли разрабатывать такую сложную тему, как обрядовый фольклор.

К числу таких исследователей относилась Галина Ивановна Варламова, личность талантливая, разносторонняя, внесшая огромный вклад в сохранение культуры родного эвенкийского

народа, человек с высочайшим чувством социальной ответственности. Исследовательский опыт, мобильность, навыки экспедиционной работы, отличное знание народной обрядности дали Г.И. Варламовой возможность принять участие в подготовке и публикации в Серии тома «Обрядовая поэзия и песни эвенков», который увидел свет в 2014 г. и стал 32-м по счету. Он вошел в четвертый цикл опубликованных томов.

Трудно переоценить значение работы Г.И. Варламовой по изучению малоисследованного жанра. После классификации обрядового фольклора эвенков, выполненной Г.М. Василевич и М.Г. Воскобойниковым, Г.И. Варламова выделила основные жанры эвенкийской обрядовой поэзии, к которым она отнесла: 1) *алга* — заклинания в виде устойчивых формул песенного или прозаического характера; 2) шаманские песнопения *дярин*, *дяр*; 3) песни, сопровождающие круговые хороводные танцы. Во вступительной фольклористической статье, предваряющей этот том, Галина Ивановна сделала анализ выделенных жанров, дала характеристику их особенностей, а также установила привязку вербальных текстов к тому или иному обряду.

В опубликованном томе все тексты, представляющие эвенкийскую обрядность, классифицированы по пяти разделам: обряды почитания природы, промысловые, скотоводческие, семейно-родовые и шаманские. Все ритуалы снабжены этнографическим описанием и их текстовым сопровождением, т.е. читателю становится понятным, когда и как проводится тот или иной обряд, и что при этом произносит отправитель обряда. Более того, музыкальные образцы, шаманские песнопения детально проанализированы и нотированы в музыковедческом разделе тома, подготовленном этномузыковедами Ю.И. Шейкиным и О.Э. Добжанской.

Исследование эвенкийской обрядности привело Г.И. Варламову к заключению о том, что «всю основную бытовую и производственную обрядность эвенков можно свести к двум всеобъемлющим по своему содержанию и смыслу обрядам: *имты* и (*h*)*улганни*. Это два главных обряда, которые человек, ведущий традиционный образ жизни, выполняет почти ежедневно. *Имты* — обряд кормления огня. Огонь кормят по всевозможным случаям, так как от него зависит вся жизнь эвенка. Обряд имеет очень широкий диапазон, он охватывает все сферы жизни человека — у огня можно просить все: зверя (сытую жизнь), благополучия для семьи, здоровья, счастья, защиты от неудачи, несчастных случаев» [Обрядовая поэзия, 2014, с. 37].

Надо отметить, что культ огня распространен у всех народов Сибири. По сути, любой обряд, будь то коллективный или семейный, начинается с поклонения огню. Это универсальный код, общий для всей обрядности сибирских народов. Как для эвенков огонь является посредником между человеком и высшими силами, так и для других народов огонь предстает таким же связующим звеном. Огонь — культурный архетип, нашедший отображение в народной обрядности и сохранившийся до наших дней.

Относительно второго универсального обряда (*һулганни*, значимого в жизни эвенков, Галина Ивановна пишет, что под данным термином «объединяется ряд однотипных обрядов, проводящихся на трудных участках пути — на перевалах и хребтах, при переправах через опасные реки. В этих случаях оставляют жертву в виде ленточек из ткани, различных мелких личных предметов, делают другие подношения духам-хозяевам местности» [Там же, с. 38]. Далее она приводит значение слова (*һулганни* — «связывать что-либо длинное (веревки, шнуры, ремни, полоски ткани и т.д.)», прослеживая наличие этой лексической единицы в других тунгусо-маньчжурских языках, а также проводя параллель с бурятским словом *улхэ* — «нанизывать».

Общность этого эвенкийского обряда обнаруживается не только в лексических сближениях, но и в схожести его с традицией поклонения духам-хозяевам местности у других сибирских народов. Если проехать по территории республик Южной Сибири, Бурятии, Монголии, то везде в труднопроходимых местах у родников или необычных по виду природных объектов можно увидеть привязанные цветные ленточки — *салама*, свидетельствующие об особом статусе этого места, всеобщем поклонении. Таким образом в эвенкийской обрядности проявляется общее мировоззренческое восприятие окружающей действительности, присущее сибирским народам, свидетельство встроенности эвенков в природную нишу, соблюдение ими предписаний и правил поведения для поддержки баланса между природой и человеком.

В этом отношении материалы тома «Обрядовая поэзия и песни эвенков» дополняют картину традиционной обрядности других сибирских народов, являются ценным типологическим источником для проведения компаративных исследований национальной культуры, выявления особенностей, подчеркиваю-

щих уникальность культуры каждого народа. Том будет интересен для специалистов, изучающих народную культуру, а также лингвистам, так как в публикуемых текстах сохранен язык эвенкийских исполнителей.

В разделе «Шаманские обряды» описано создание атрибутов шамана: из какой лиственницы изготавливается бубен, каким образом шьется шаманское платье, какого оленя превращают в священное животное, указаны сведения о его охранительных функциях. Ценны приведенные Галиной Ивановной тексты-заклинания, которыми сопровождается тот или иной описываемый обряд. Шаманские образцы записаны от таких известных талантливых исполнителей, как Иван Андреевич Лазарев, Матрена Петровна Кульбертинова. Так текст 143 «Дяричин для своих детей» был зафиксирован от И.А. Лазарева. Слово *дяричин* (*дяр*), как поясняет Г.И. Варламова, имеет значения: 1) камлание шамана, когда ему подпевают присутствующие, хором вторя шаману почти в каждой пропетой им фразе; 2) шаманское песнопение без конкретных действий шамана «наяву» и даже без хоровой поддержки (т.е. шаман может и один исполнять *дяричин*).

Об обстоятельствах записи текста 143 Галина Ивановна сообщает, что *дяричин* был исполнен И.А. Лазаревым, ее отцом, по случаю приезда Галины Ивановны к нему со своими детьми, а другое шаманское камлание № 144 «Дяричин-игра» записали Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева и Н.Я. Булатова от М.П. Кульбертиновой в тайге Нерюнгринского района. Сеанс был двухдневным, проводился по просьбе исследовательниц. К такому способу общения с шаманами и знатоками народных ритуалов зачастую прибегают собиратели — просят провести для них обряд, чтобы тем самым разговорить исполнителя и сделать записи.

Особой ценностью обладают сведения об исполнителях, условиях и обстоятельствах записи, изложенные в комментариях к текстам, которые несут огромную нагрузку, выполняя роль не только научно-справочного характера, но и являясь дополнительным источником толкования «темных мест» произведения. И эти комментарии тем интереснее, чем глубже знания исследователя о народной жизни, исторических и этнографических реалиях. Галина Ивановна это продемонстрировала блестяще!

Шаманские камлания очень сложны для комментирования. Как пишет исследовательница: «Интерпретация камланий чрезвычайно трудна, так как существует особая шаманская лексика,

неизвестная и непонятная обычным людям. Иносказательность, использование слов-заменителей, своя образность, связанная с определенной шаманской символикой, — все это затрудняет расшифровку и перевод камланий. Иногда даже сами шаманы не могут точно объяснить содержание и значение не только отдельных слов, но и целых предложений, пропетых ими. <...> Пояснения и комментарии затрудняет еще и сила традиции — нельзя объяснять сказанное шаманом, чтобы не сглазить, не испортить результат камлания» [Обрядовая поэзия, 2014, с. 404].

В томе имеется отдельный раздел «Дополнения», в который вошли текстовые варианты публикуемых образцов, свидетельствующие о широком распространении сюжетов. Это тоже очень важная часть издания, обогащающая основной корпус текстов.

Таким образом, Галина Ивановна Варламова внесла фундаментальный вклад в дальнейшее успешное развитие академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Том «Обрядовая поэзия и песни эвенков», в который вошли бесценные образцы эвенкийской обрядности, восполняет пробел в ряде публикаций произведений этого жанра. Эвенкийские материалы будут полезны всем, кто занимается изучением народной обрядности. Помимо теоретической значимости издание текстов обрядовой поэзии имеет, можно сказать, прикладное значение: описание процедуры совершения того или иного обряда представляет практический интерес для тех, кто сегодня начал или уже практикует проведение обрядов для разных бытовых и коллективных целей. В этом отношении издания, содержащие понятное изложение этапов исполнения ритуалов и текстов, сопровождающих эти обряды, несомненно, будут востребованы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г.И. Варламова, Ю.И. Шейкин; отв. ред. Т.Е. Андреева. — Новосибирск: Гео, 2014. — 487 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32).

Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. — Новосибирск: Наука, 1997. — 605 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 13).

Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. — Новосибирск: Наука, 2002. — 551 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 22).

Обрядовая поэзия саха (якутов) / Сост. Н.А.Алексеев, П.Е.Ефремов, В.В.Илларионов. — Новосибирск: Наука, 2003. — 512 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 24).

УДК 398(=512.212)

Яковлева Маргарита Прокопьевна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
ayakchan@mail.ru

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ЭВЕНКОВ В ТРУДАХ Г.И. ВАРЛАМОВОЙ — КЭПТУКЭ

В статье рассматриваются исследования эпических традиций эвенков в трудах выдающегося ученого-тунгусоведа, доктора филологических наук Галины Ивановны Варламовой, большая часть работ которой посвящена эпическому жанру устного народного творчества. Показано, что основным результатом исследований ученого стало определение жанровой специфики эвенкийского эпоса в его взаимосвязи с мифологией и обрядовой культурой, а представленные исследователем архаические традиции эпоса эвенков имеют важное значение для реконструкции этапов эволюции эпического жанра народов Сибири; труды Г.И. Варламовой являются по многим параметрам новаторскими, в их основе лежит многоуровневый анализ эвенкийского фольклора, что открывает новые перспективы в разработке общей теории эпоса.

Ключевые слова: фольклор эвенков, эпос, нимнган, сказитель, сюжет, структура эпоса, зачин.

Yakovleva Margarita Prokopyevna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
ayakchan@mail.ru

FUNDAMENTAL STUDIES OF THE EPIC TRADITIONS OF THE EVENKS IN THE RESEARCH OF G.I. VARLAMOVA — KAPTUKÉ

The article deals with the research of the epic traditions of the Evenks in the works of the outstanding Tungus scholar, Doctor of Philological Sciences Galina Ivanovna Varlamova. Most of Galina Ivanovna's works are devoted to the epic genre of Evenk oral folk art. The main results of the

© М.П. Яковлева, 2021

scientist's research were the identification of the genre specificity of the Evenk epic in its relationship with the mythology and ritual culture of the Evenks. The archaic traditions of the Evenk epic presented by the researcher are important for reconstructing the stages of the evolution of the epic genre of the peoples of Siberia. The works of G.I. Varlamova are innovative in many respects they are based on a multi-level analysis of Evenk folklore, which opens up a broad perspective in the general theory of the epic.

Keywords: Evenk folklore, epic, *nimngakan*, storyteller, plot, structure of the epic, inception.

Галина Ивановна Варламова является первым ученым-фольклористом, подробно изучавшим обрядовые жанры и эпос эвенков. За годы работы в академическом Институте языка, литературы и истории ЯФ СО АН (1979–1991), Институте проблем малочисленных народов Севера (1991–2008), а позже в объединенном Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН ею собран и опубликован обширный материал по эвенкийскому фольклору. Научные труды Г.И. Варламовой известны не только в отечественной науке, но и в международном научном сообществе.

Начиная с 1986 г. Г.И. Варламова занималась фольклористическими исследованиями, сбором и накоплением материала для подготовки эвенкийских томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Многочисленные экспедиции в районы проживания эвенков позволили собрать и записать тексты не только обрядового фольклора, но и эпические тексты. Героические сказания — нимнганканы были записаны в Читинской, Амурской областях, Хабаровском крае. Галине Ивановне удалось найти настоящих сказителей и бытующий еще героический эпос у эвенков этих регионов.

На основе публикаций и собранного материала по героическому эпосу были изданы книги «Эпические традиции в эвенкийском фольклоре» [Варламова, 1996], «Эвенкийский нимнганкан» [Варламова, 2000], «Тунгусский архаический эпос (фольклорный сборник)» [Кэптукэ, Роббек, 2002]. Данные работы являются первыми обобщающими исследованиями эпического наследия и обрядового фольклора эвенков. В своих работах Галина Ивановна обращает особое внимание на народную терминологию, поскольку именно с ее использованием жанры осознаются и фиксируются самими носителями. Галина Ивановна отмечает, что общепринятая жанровая дифференциация не применима к фольклору эвенков, так как он архаичен, необходимо

учесть и совместить содержательные, формальные и функциональные признаки жанра.

Разновидность жанров в эвенкийском фольклоре — это закономерная форма выражения исторического сознания. Эвенки определяли исторический ход своей жизни тремя главными и важными периодами: очень древний, период войн и расселения оленеводов, период эволюции современных групп эвенков (формирование родов и локальных групп, например, ангарал — жители бассейна Ангары, деючер — жители р. Зеи и т.д.) [Варламова, 1996, с. 21]. Этим трем периодам соответствует и фольклорное время, так как названные временные периоды эвенки определяли по сказаниям и преданиям, а также по мифам. Древний период — это время сотворения мира и дальнейшего расцвета земли. Он определялся тем же термином, что и миф с героическим сказанием — **нимнгакан**. Период войн и расселения оленеводов — борьба с конкретными историческими племенами — чангитами и дептыгирами. Фольклорные тексты, описывающие эти события, носят термин **улгур**. Периоду формирования современных групп эвенков — **эвэски** (досл. поближе к нам) также соответствуют улгуры [Варламова, 1996, с. 22]. Таким образом, исключая обрядовые жанры, весь эпический арсенал эвенкийского фольклора делится на нимнгаканы и улгуры. Термин нимнгакан объединяет тексты, с точки зрения фольклориста, относимые к разным жанрам: это и миф, и героическое сказание, и формирующаяся сказка. Улгуры — это тексты исторических преданий.

Народная традиция противопоставляет нимнгаканы и улгуры по двум основным признакам: временному и форме исполнения. Противопоставление легче понять, если обратиться к значениям, которые заложены в близкородственных гнездах этих двух слов. Анализ близкородственных слов, относимых к словарному гнезду с корнем от слова нимнгакан, выявляет ряд слов, несущих в себе временной оттенок, значение которого сводится к словам «древний», «старинный», «далекое прошлое». Близкородственные слова из словарного гнезда, связанного со словом улгур, несут в себе другой временной оттенок — почти настоящее или недавно прошедшее время. Противопоставление этих двух терминов по временному признаку сводится к самой общей форме: прошлое и настоящее. Второй признак — форма исполнения, героические сказания — нимнгаканы имеют поющие монологи, а улгуры нет [Варламова, 1996, с. 22].

Записывая эвенкийский фольклор, Галина Ивановна убедилась в том, что сами сказители, мастера-исполнители, различают поющие и непоющие нимнгаканы. Особенно это характерно для восточных эвенков. Свой эпос сказители маркируют термином *нимнгакама нимнгакан*, что дословно переводится как «нимнгакан, подобный шаманскому пению нимнган». Все остальное у восточных эвенков определяется как *гумэ нимнгакар* — говоримые нимнгаканы [Варламова, 1996, с. 23]. Опираясь на мнение исполнителей эпоса, автор представила и описала народную терминологию, характеризующую специфику эпического жанра эвенков [1996, с. 41].

Галина Ивановна в своих работах подчеркивает взаимосвязь исполнительской и шаманской традиций эвенков. Сказитель проходил своеобразную инициацию, чтобы стать исполнителем эпоса — нимнгакаланом. Народного термина-определения нимнгакалан удостоивались только выдающиеся исполнители. Как и шаманы, хорошие исполнители эпоса имели своего духа иччи — покровителя их таланта. В исследованиях Г.И. Варламова опирается на сведения информантов о процессе их становления как сказителей. Приведем пример рассказа сказительницы Клавдии Павловны Афанасьевой: «Когда мне было 29 лет, начала я болеть — припадки начались. Был в то время хороший шаман Федотов Василий, в местности Бурукан он обитал. Мы тоже в той местности, но далеко от него. Пошли мы с бабушкой к шаману пешком, 4 дня шли. Там стояли эвенки табором, 7 палаток было. Бабушка сказала, зачем пришли. Они нестельную важенку убили по этому случаю. Шаманил Федотов Василий, старый — больше 70 лет было. Шаманил, потом сказал: — Ты поешь нимнгаканы? — Уметь-то умею, — говорю. — В детстве и юности сама училась, только вот замуж вышла и перестала баловаться этим. С тех пор не пела. — Придете домой, ты 7 ночей должна петь нимнгаканы. Тогда вылечишься. — Вот так я стала петь и рассказывать нимнгаканы и выздоровела. До сих пор живу. Сколько всего трудного в жизни было, а припадки больше не повторялись» [Варламова, 1996, с. 41]. Из свидетельств исполнителей нимнгакана следует, что сказительство, как и шаманский дар, считались у эвенков избранничеством свыше. Положение об избранничестве связывалось и с покровительством иччи [Варламова, Мыреева, 2008, с. 10]. Галина Ивановна правомерно выделила важное функциональное свойство эвенкийского эпоса — традицию исполнения нимнгакана по определенному

поводу (перед дальней дорогой, по случаю какого-либо значительного события, способного повлиять на дальнейшую судьбу человека). Подобную функциональность и сходство со структурой шаманского сеанса отмечала Г.М. Василевич [1966, с. 7].

В своих исследованиях Г.И. Варламова [2008, с. 46] выявляет структурные части героических сказаний, которые имели соответствующие эвенкийские термины-обозначения:

1) зачин — называли «нимҗакан тэкэнын — корень нимнҗакана (начало)»;

2) сюжет, основное содержание сказания — «нимҗакан кэҗтырэн — позвоночник сказания»;

3) эпилог, конец сказания — «нимҗакан дугэн — конец-верхушка сказания».

Одной из специфических черт эвенкийской эпической традиции являлось обязательное пояснение нимнҗаканом структуры сказания во время исполнения. К примеру, закончив зачин, сказитель обязательно говорил: Тар нимҗакан тэкэнын 'Это корень нимнҗакана (начало)'. Перед тем как начать основное повествование, говорил: Эткэн нимҗакан кэҗтырэн бидиңэн 'Сейчас последует «позвоночник» сказания, т.е. сюжет' [Варламова, 2008, с. 47].

Г.И. Варламова определила ареал формирования эвенкийского героического эпоса — преимущественно Дальневосточный регион. Г.М. Василевич указывала, что традиции исполнения больших фольклорных произведений сильны у восточных эвенков, это нашло отражение в книгах «Исторический фольклор эвенков» [1966], «Фольклор эвенков Якутии» [1971]. Собирая материалы в районах Эвенкийского национального округа Красноярского края в 1980 г., Галина Ивановна убедилась, что традиции эпоса там были слабы, либо утратились. Не было ни одного исполнителя героических сказаний, в тот же период от дальневосточных эвенков были записаны эпические тексты от настоящих нимнҗаканов. Опубликованные и неопубликованные материалы, собранные в последнее тридцатилетие ушедшего века, показывают, что эвенкийский фольклор имел глубокие и крепкие корни в Дальневосточном регионе (Амурская область, Хабаровский край, юг Якутии, о. Сахалин).

В работах Г.И. Варламовой исследуются принципы типизации персонажей и место человека в нимнҗаканах первотворения. Выводится эвенкийская эпическая формула одиночества, которую характеризуют четыре основных признака: отсутствие роди-

телей (незнание героем своего происхождения); отсутствие брата, сестры; отсутствие скота, собаки; отсутствие общения с людьми (часто даже незнание человеческой речи). Рассматриваются мотивы и цели путешествий [1996, с. 43], на основе которых выделены три группы нимнганов героического характера:

1) нимнганов, где формула одиночества присутствует во всей полноте;

2) нимнганов, где формула одиночества усечена, так как герой имеет сестру или брата, либо имеет контакты с другими людьми;

3) нимнганов, где формула одиночества переосмысливается в другой плоскости — т.е. трактуется как бедность, появляется «сирота».

Г.И. Варламова приходит к выводу, что тип нимнганов с одиноким героем наиболее архаичен. Эпическая традиционная формула одиночества может быть критерием определения стадии развития эвенкийских героических сказаний, а нимнганов героического содержания несут в себе идею зарождения эвенкийского этноса, так как основными эпическими формулами, определяющими эпического героя, являются формулы «бэе тэ-кэнин — человек корень, предок человека», «бэе муданни — человека верхушка, человека начало-кончик» [1996, с. 51].

В 2002 г. Г.И. Варламова защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук по теме «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора», изданную в виде монографии в том же году [2002]. Эта работа посвящена исследованию основных жанров эвенкийского фольклора — мифов, героических сказаний, преданий и обрядов. В приложении опубликованы новые материалы, собранные Галиной Ивановной во время экспедиций, — это героические сказания и улгуры, имеющие общие черты с нимнганом. Монография разделена на четыре главы: в первой исследуются ранние нимнганов-мифы, на основе которых прослежена взаимосвязь мифа и обряда, нимнганов первотворения и мифов позднего периода. Последние представлены как переходная ступень к формированию героических сказаний. Во второй рассматриваются героические сказания. В центре исследования нимнганов с одиноким героем. В третьей главе раскрываются характерные черты и общие свойства улгура и героического сказания. Четвертая глава посвящена обрядовым жанрам. В ней описаны главные бытовые обряды имты и хулганни.

В 2004 г. выходит подготовленный совместно с А.Н. Варламовым сборник «Сказания восточных эвенков. Сборник героических сказаний эвенков», в который вошли 7 героических сказаний эвенков Дальневосточного региона, а также цикл архаических повествований о Чинанае и братьях, записанный от витимо-олекминских эвенков.

В 2008 г. опубликована книга «Женская исполнительская традиция». В монографии впервые рассматривается женская исполнительская традиция на примере фольклора эвенков. Исполнение героического эпоса женщинами в эвенкийской традиции обнаруживает черты глубокой архаики и связано с устройством традиционного социального общества эвенков. В работе рассмотрены формы обрядового и шаманского пения в камлании, шаманский сеанс и исполнение эпоса как ритуальный акт, а ритуал как общее лоно формирования героических сказаний. Шаманское камлание и героический эпос включают такие общие структурные части, как экспозиция, пролог (начало), завязка, кульминация, конец-эпилог. Выявлены социально-исторические корни женского исполнительства, связь шаманского камлания с традициями эпоса. В приложении опубликованы новые материалы, собранные Г.И. Варламовой: героический эпос «Со ая ахи Секакчан тадук Сумулкондук сумулкохол, эвтылэтпи эхи тыктэ Ираны-сониг» (Удалая девица Секакчан-Сережка и ее младший брат по имени Из имеющих крепкие жилы самый жилистый на ребра свои никогда не падающий Ираны-богатырь), который звучит 3 часа и имеет 34 запева героев и эпос «Дулин Буга Умусликэн» (Умусликэн Одиночка со Средней земли Дулин Буга).

За последнее десятилетие Г.И. Варламовой изданы монографии, сборники, словари-указатели и учебно-методические пособия по языку и фольклору эвенков. В 2015 г. в сотрудничестве с А.Н. Варламовым по материалам А.Н. Мыреевой и А.В. Романовой опубликован сборник «Нюунун нюунунтоно Нюунурмок — ахаткан куңакан» (Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюунурмок — девочка сиротка) [Нюунун..., 2015]. В книге приведены два варианта эпоса о Шестикосой Нюунурмок. Эпос был впервые записан А.В. Романовой в 1960 г. от Егора Гермогеновича Трофимова в селе Аим Аяно-Майского района Хабаровского края, в 1971 г. опубликован в пересказе в книге «Фольклор эвенков Якутии», а в 1989 г. во время экспедиции к эвенкам Хабаровского края сказание было записано от того же сказителя на аудионоситель А.Н. Мыреевой. Текст эпоса расшифрован с аудионосителя

и переведен на русский язык Г.И. Варламовой. Также в книге опубликован текст сказки-мифа «Сулаки Сули-сули», записанный от Н.Г. Трофимова.

Следующая работа — это сборник «Эпос алданских эвенков» [2018]. В нем представлены пять сказаний локальной алданско-зейской территориальной группы, имеющих единую эпическую традицию. В героических сказаниях «алданских» эвенков отражены важнейшие этапы межплеменных и межэтнических контактов эвенков, культурные приобретения этноса в процессе исторического развития.

В 2019 г. вышел коллективный научно-исследовательский труд «Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса: словарь-указатель». Словарь включает 106 имен героев из 46 сказаний, основная цель издания — отбор эпических имен, демонстрирующих наиболее типизированные, характерные и значимые образы эпического наследия северных тунгусов. Словарные статьи расположены согласно эвенкийскому алфавиту и содержат: краткое и полное имя героя, этимологию имени и его перевод на русский язык, сюжетную линию персонажа, фольклористическую характеристику героя, приводятся сведения о собирателях эвенкийского фольклора и сказителях-информантах, материалы которых использованы при создании словаря-указателя.

Кроме исследований Галина Ивановна Варламова вела работу по подготовке специалистов по языку и фольклору эвенков. Под ее научным руководством защищены докторская диссертационная работа А.Н. Варламова «Специфика историзма в фольклоре эвенков» (2011) [Варламов, 2018], кандидатские диссертации М.П. Яковлевой «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута» (2016) [Яковлева, 2018], М.П. Дьяконовой «Миф в фольклоре эвенков и эвенов (цикл творения мира)» [Дьяконова, 2016], Н.Е. Захаровой «Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия» [Захарова, 2018].

Г.И. Варламова остается для нас, ее последователей, как и для всех эвенков, идейным вдохновителем, путеводной звездой в мире науки. На труды великой эвенкийки будут ссылаться многие поколения исследователей, чье внимание будет обращено к устному народному творчеству и культуре эвенков. Сегодня с уверенностью можно сказать, что научная школа Галины Ивановны Варламовой — Кэптукэ продолжится в работах ее учеников и последователей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Варламов А.Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. — СПб.: Лань, 2018. — 308 с.

Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре (очерки). — Якутск: Северовед, 1996. — 134 с.

Варламова Г.И. Эвенкийский нимнганан (миф и героическое сказание). — Якутск: Северовед, 2000. — 140 с.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.

Варламова Г.И. Женская исполнительская традиция эвенков: (по эпическим и другим материалам фольклора). — Новосибирск: Наука, 2008. — 230 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).

Варламова Г.И., Мыреева А.Н. Типы героических сказаний эвенков. — Новосибирск: Наука, 2008. — 228 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 20).

Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков (сказания и предания). — М.; Л.: Наука, 1966. — 400 с.

Дьяконова М.П. Миф в фольклоре эвенков и эвенов: цикл творения мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Дьяконова Мария Петровна; [Место защиты: Дагестан. гос. пед. ун-т]. — Махачкала, 2016. — 17 с.

Захарова Н.Е. Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия: на материале эвенкийского, якутского и русского языков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / Захарова Наталия Егоровна; [Место защиты: Кемер. гос. ун-т]. — Кемерово, 2018. — 23 с.

Имена собственные персонажей эвенкийского эпоса: словарь-указатель / Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, Н.Е. Захарова, М.П. Яковлева; Сиб. Отд. РАН. — Новосибирск: Наука, 2019. — 360 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 37).

Кэптукэ Г., Роббек В. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). — Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2002. — 210 с.

Нюуну нюунтоно Нюунурмок — ахаткан-кунакан = Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюунурмок — девочка-сиротка / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева, А.Н. Варламов. — Якутск: ЦИКЛ, 2015. — 184 с.

Сказания восточных эвенков / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов. — Якутск: ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. — 235 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).

Фольклор эвенков Якутии / Сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. — Л.: Наука, 1971. — 330 с.

Эпос алданских эвенков / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, М.П. Дьяконова. — Воронеж: Ковчег, 2018. — 456 с.

Яковлева М.П. Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута / Отв. ред. д.ф.н. Г.И. Варламова. — Воронеж: Ковчег, 2018. — 164 с.

УДК 398(=512.212)

Дьяконова Мария Петровна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
dmp76@bk.ru

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ГЕНЕЗИС ЭПОСА В ТРУДАХ Г.И. ВАРЛАМОВОЙ

В статье рассмотрен научный вклад Галины Ивановны Варламовой, труды которой посвящены исследованию жанров эвенкийского фольклора и актуальным вопросам теории фольклористики на примере устного народного творчества эвенков. Показано, что обращение к эпическому наследию эвенков на основе теоретических разработок Е.М. Мелетинского, В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского позволили Г.И. Варламовой подробно рассмотреть вопросы, связанные с генезисом и эволюцией эпического жанра; в фундаментальных монографических трудах исследователем была выявлена жанровая специфика фольклора эвенков, а также определена его органическая взаимосвязь с мировоззренческими традициями.

Ключевые слова: эвенкийский фольклор, эпос эвенков, нимнгакан, мировоззрение эвенков, эвенкийская мифология.

Dyakonova Maria Petrovna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
dmp76@bk.ru

MYTHOLOGICAL GENESIS OF EPOS IN THE WORKS OF G.I. VARLAMOVA

The article discusses the scientific contribution of the scientist, the first professional researcher of Evenk folklore Galina Ivanovna Varlamova. The G.I. Varlamova's works are devoted to the study of genres of Evenk folklore and topical issues of the theory of folklore on the example of oral folk art of the Evenks. The appeal to the epic heritage of the Evenks on the basis of the theoretical developments of E.M. Meletinsky, V.Ya. Propp, V.M. Zhir-

© М.П. Дьяконова, 2021

munsky allowed G.I. Varlamova to consider in detail the issues related to the genesis and evolution of the epic genre. In fundamental monographic works, the researcher identified the genre specificity of Evenk folklore, and also determined its organic relationship with worldview traditions.

Keywords: Evenk folklore, epic genre of Evenks, ritual genre of Evenks, mythology, nimngakan.

В эвенкийской фольклористике значительный научный вклад Г.И. Варламовой неоспорим. Ее научные труды, изданные на протяжении сорока лет, оставили заметный след и в отечественной фольклористике в целом. С именем Г.И. Варламовой теснейшим образом связана новая ступень развития тунгусоведения, которое она обогатила рядом фундаментальных научных трудов по фольклору эвенков. Выросшая в традиционной среде, в соответствии с морально-нравственными законами эвенкийского общества, познакомившись с детства с богатством и своеобразием устного народного творчества эвенков, Галина Ивановна сохранила этот специфический этнический взгляд в своих научных исследованиях. По воспоминаниям Галины Ивановны, именно отношение ее родителей, вложивших ценности народной культуры и стремление к образованию в ее детское сознание, помогло ей стать впоследствии ученым-фольклористом [Варламова, 2004, с. 97]. Исключительное знание родного языка, традиций и обычаев, а также искреннее желание сохранить культурное наследие этноса, позволили ученому стать автором ряда публикаций, которые по праву считаются основой эвенкийской фольклористики. Галине Ивановне удалось продвинуться дальше предшественников в исследовании фольклора тунгусо-маньчжурских народов, прежде всего, решении сложных задач анализа жанровой синкретичности устного народного творчества.

Важной заслугой Г.И. Варламовой являются результаты труда по классификации жанров устного народного творчества. В частности, заслуживает высокой оценки определение специфики эвенкийского мифа, благодаря чему многие тексты сейчас уверенно определяются принадлежностью именно к этому жанру, а не, как ошибочно считалось ранее, — к жанру сказки, нехарактерному для фольклора эвенков. Так, на основе анализа мифов первотворения эвенков и отталкиваясь от традиций мировоззрения, Г.И. Варламовой установлено, что наиболее древними по своему происхождению являются мифы о животных, которые ранее рассказывались перед охотой, сопровождаясь определенной обрядностью и магией, иными словами — имели ярко вы-

раженную функциональность. В этих мифах человек еще не является главным действующим лицом — главными героями в них становятся животные и большинство мифов цикла первотворения составляют мифы о животных, обладающих антропоморфными признаками [Варламова, 1996, с. 55].

Другая категория — мифы позднего периода, определяемая как переходная ступень к героическим нимнганам. В этих специфических текстах главным героем становится человек, но не как биологический вид — он в них конкретизируется, приобретая черты личности. На основе имеющегося материала исследователь определила, что в эвенкийских мифах-нимнганам существуют последовательные исторические слои, отражающие две ступени мифологического мышления, и обозначила необходимость тщательного дальнейшего исследования этой жанровой специфики [Варламова, 2002, с. 25–54]. Следующий тип нимнганов исследователь выделила как нимнганам времени становления человеческого рода, обозначив термином героические сказания. Таким образом, Г.И. Варламова провела скрупулезную работу по определению стадиальных признаков мифа эвенков, а также его взаимосвязи с обрядовой культурой и различными жанрами фольклора.

В основе героических сказаний Г.И. Варламова выявляет логику мифов-нимнганов: 1) человек, созданный творцом в мифах-первотворения, приобретает невидимого духа-хранителя в героических сказаниях с одиноким героем; 2) основной мотив одиночества героя в героических сказаниях генетически связан и восходит к логике одиночества человека как биологического вида в мифах первотворения; 3) мотив путешествия эпического героя восходит к мотиву поиска себе подобных из нимнганов первотворения [2002, с. 108].

Особенно детально исследователем проведена работа по классификации и типологии эпического жанра эвенков и его генетической взаимосвязи с жанром мифа. Основой трудов Г.И. Варламовой в этом направлении стали теоретические разработки и содержание концепций происхождения эпоса, изложенные в трудах В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа, Е.М. Мелетинского, Б.Н. Путилова, Г.М. Василевич и других выдающихся исследователей фольклора.

Выделяя отдельно архаический тип эвенкийского эпоса, Г.И. Варламова отмечает основные признаки, связывающие его с мифологическим жанром и первобытной эпохой. Эвенкийским

одиноким героям, первым людям на земле, свойственны черты созидателей и демиургов [Варламова, 1996, с. 66]. Например, рассматривая цикл сказаний о Чинанае и его братьях, исследователь отмечает сохранившееся описание главенства материнского рода в семейных отношениях, а также функцию демиурга главного героя Чинаная, который учреждает ритуальные традиции (хулганни), изменяет облик ландшафта (делает реку), совершенствует физические признаки животных (плоский зад медведя и белый зад изюбря) и др. [Варламова, 1996, с. 65–66]. Чинанай и его братья, как и эвенские Мэтэлэ с братьями, — это первые люди, предки современных людей и народов.

В соответствии с теорией о мифологическом генезисе эпоса, фольклорист Г.И. Варламова безошибочно выделила влияние мифологических традиций в эвенкийском нимнгакане, наиболее ярко проявляющееся в его зачине, относящем слушателя в мифологически далекую эпоху творения земли: «Пространственно-временной фон, на котором разворачиваются события в героических нимнгаканах, является по сути эпическим временем мифической эпохи первотворения» [2002, с. 58]. Как и в мифе, в эвенкийском эпосе действие начинается с описания эпохи творения, но не мира вообще, а сибирского ландшафта, в котором вместе с сибирской тайгой рождается главный герой эвенкийского эпоса — одинокий охотник [Там же, с. 58–59].

Наряду с Е.М. Мелетинским, Г.И. Варламова правомерно связала сюжет одиночества эпического героя с символом первопредка, прародителя и демиурга, отмечая, что в эвенкийском эпосе в сравнении с эпосом тюрко-монгольских народов, одиночество героя проявляется еще более отчетливо, как и связь эпического сюжета с сюжетом мифа творения [Там же, с. 65]. Г.И. Варламова обоснованно отмечает, что эвенкийский герой является первопредком, так как он не сирота, а первый человек на срединной земле — сибирской горной тайге Дулин Буга. Человек-эвенк в эпосе встает на ноги вместе с рождающейся сибирской тайгой, являясь, прежде всего, ее сыном, а не одиноким человеком в среде своего этноса.

Эвенкийский одинокий герой рождается в эпоху становления сибирского ландшафта, изобретает первые орудия труда, приручает домашних животных — эпический герой-человек предстает демиургом, подобно творцу мифа. Подобно мифическому охотнику Манги, вернувшему людям солнце и познакомившему их с традициями охоты на лося, эвенкийский эпичес-

кий герой изобретает петли, лук, самострел и отправляется в путь на поиски мест, богатых зверем.

Г.И. Варламова подробно рассмотрела мотив путешествия одинокого героя, определив его в качестве завязки, на которой основывается сюжет нимнгакана. Ею выделены и подробно рассмотрены тематические группы, которые отнесены к общей тематике странствий ради познания мира. Мотив путешествия, по мнению исследователя, является отражением исторических миграций и этнографических традиций тунгусов, сопровождавших развитие этноса с его самых ранних этапов. Проведенная классификация мотива путешествия эпического героя эвенков позволяет провести параллели с историческим развитием тунгусского культурного комплекса: желание увидеть новые земли — первые миграции в поисках мест, богатых зверем; желание померяться силой — распространение влияния тунгусской общности; желание найти невесту — развитие межэтнических отношений [2002, с. 82–99].

Как видим, даже краткая обзорная характеристика работ Г.И. Варламовой убедительно подтверждает правомерную гипотезу о мифологическом генезисе эпоса на материале фольклора эвенков. При этом результаты исследований Г.И. Варламовой, посвященных специфике эвенкийского эпоса, позволяют охарактеризовать его как стадиально архаическое культурное явление, дальнейшее изучение которого позволит выяснить многие нерешенные вопросы развития эпического жанра в целом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. — Якутск: Северовед, 1996. — 134 с.

Варламова Г.И. Эвенкийский нимнгакан: миф и героические сказания. — Якутск: Северовед, 2000. — 140 с.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2004. — 186 с.

Варламова Г.И. От мифа к сказке // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия. — Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2007. — С. 15–32.

Варламова Г.И. Женская исполнительская традиция эвенков. — Новосибирск: Наука, 2008. — 230 с.

Варламова Г.И., Варламов А.Н. Особенности бытования эвенкийского эпоса в советском пространстве // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. — М., 2011. — № 11 (34) ноябрь. — С. 139–141.

УДК 821.512.211

Алексеева Евдокия Кимовна,
кандидат исторических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
Aeks07@mail.ru

**«ЖИЗНЬ ВСЕГДА ДВИЖЕНИЕ...»:
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОБРАЗ МИРА В АВТОРСКИХ
ТЕКСТАХ Г.И. ВАРЛАМОВОЙ — КЭПТУКЭ**

В статье рассматривается литературное творчество Г.И. Варламовой — Кэптукэ с целью выявления в нем и описания специфики национального образа мира эвенков. Показано, что используемые эвенкийской писательницей мифологические и фольклорные мотивы легли в основу авторского мировидения. В литературных текстах выявлены мировоззренчески значимые для эвенков природные и ментальные символы, отражающие своеобразие национальной картины мира.

Ключевые слова: эвенки, авторский ландшафт, авторское видение мира, национальный образ мира, символы и образы.

Alekseeva Evdokia Kimovna,
Candidate of Historical Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
Aeks07@mail.ru

**«LIFE IS ALWAYS MOVEMENT...»:
THE NATIONAL IMAGE OF THE WORLD
IN THE AUTHOR'S TEXTS G.I. VARLAMOVA — KEPTUKE**

This article examines the work of G.I. Varlamova — Keptuke in order to identify and describe the specifics of the national image of the Evenk world. It is shown that the mythological and folklore motives and images used by the Evenk writer formed the basis of the author's worldview. The revealed composition of natural and mental images and symbols, which are worldview significant for Evenk, presented in the author's texts, reflect the originality of the national picture of the world.

Keywords: Evenk, the author's landscape, the author's vision of the world, the national image of the world, symbols and images.

В условиях интенсивных глобализационных процессов значительно возрос интерес национальных сообществ к вопросам этнической идентичности, ценностным ориентациям и традици-

ям своего народа, обострилось стремление изучать национальную картину мира, в том числе и через художественную литературу. Исследование данного феномена диктует необходимость применения новых междисциплинарных стратегий и методологических новаций, какой является геопозитика. Преимущество данного подхода состоит в том, что, наряду с традиционными методами литературоведческого анализа, геопозитический анализ текстов позволяет наиболее полно и глубоко выявить систему природных и ментальных образов и символов, формирующих как геопозитический, так и национальный образ мира. В целом следует отметить, что художественные тексты писателей-северян как репрезентанты северного геокультурного пространства в той или иной степени вбирают в себя национально обусловленную систему символов и ассоциаций, обладают устойчивым семантическим содержанием и раскрывают особенности этнической картины мира.

Данная статья посвящена исследованию национального образа мира в творчестве Галины Ивановны Кэптукэ, одной из ярких представительниц национальной литературы Севера, которая начала свой творческий путь с 1980-х годов. Целью статьи является выявление специфики национального образа мира в произведениях самобытной эвенкийской писательницы. Актуальность темы обусловлена слабой изученностью затрагиваемой проблемы в исследованиях как литературоведческого, так и междисциплинарного характера.

Изучению национального образа мира и художественного воплощения менталитета в литературе посвящена работа известного российского философа и культуролога Г.Д. Гачева. Он отметил, что «мир един, но единый мир все народы воспринимают по-разному в особой проекции, которую я называю *“национальным образом мира”*». Каждый национальный мир рассматривается как единство местной природы, характера народа, его мировоззрения, ценностей, ориентиров, символов и архетипов» [Гачев, 1998, с. 364].

Литература народов Севера насыщена национальным колоритом, в ней тесным образом переплетены мифофольклорные образы и мотивы. Как подчеркивает Ю.Г. Хазанкович, «средством обращения к фольклору и мифологии писатели-северяне воплощают в своих произведениях национально-культурную самобытность, особый стиль мифомышления и мировидения. Создают и транслируют социокультурную модель мира, ценностные

ориентации и традиции народа, свою этническую принадлежность» [2014, с. 146]. Так и Г.И. Кэптукэ влетает в авторские тексты фольклорные и мифологические образы и мотивы родного народа. Произведения «Длинная дорога к Дулин Буга», «Все мы под единым небом Буга рождены», «Имеющая свое имя Желтула-река», «Человек — земли соринка», «Рэкет по-тунгуски», «Рассказы Чэриктэ» охватывают широкий круг вопросов, связанных с мировоззрением, восприятием жизни и ее осмыслением через фольклор и культурные традиции эвенков [Варламова, 2002, с. 19].

Центральным образом авторского ландшафта Г.И. Кэптукэ является Тайга, в частности образы-символы «таежного отчего края». Герои ее произведений тесным образом связаны с таежным пространством, в котором они родились, где протекало их детство, отрочество, и с которым они чувствуют глубокую духовную связь. Это своеобразное национальное видение мира обусловлено народной памятью. Герои авторских текстов воспринимают тайгу не только как пространство, откуда может исходить опасность, но и как дом, источник счастья, дарующий духовную свободу. Таковы Варвара-Балба («Человек земли соринка») и Анатолий-Чульчима («Рэкет по-тунгуски»), которые по сюжетам произведений возвращаются в родные края. Анатолий после долгих скитаний в поисках лучшей жизни находит свой жизненный путь в возвращении к истокам: *«А он возвращался в тайгу, собирался жить здесь и не хотел нарушать того, чему его учили те, кто считал тайгу родным домом... Хорошо и свободно было ему в тайге, будто сбросил он непосильный груз, наваленный на него кем-то»* [Кэптукэ, 1990, с. 15]. Концепт «тайга» — один из ключевых элементов авторских текстов Г.И. Кэптукэ, отображающий природную модель дома как хранилища древних традиций, аксиологически передающую память о прошлом.

В мировоззрении северных народов человек и природа составляют единое целое, так и в творчестве эвенкийской писательницы природа выступает одним из важнейших элементов национального образа мира, это живой организм, некая «карта», содержащая в себе целый спектр глубинных смыслов и символических кодов: *«Эвенк не выделял человека из мира природы как что-то уникальное и особое. Воспринимая мир единым и целостным, он ставил человека в один ряд со всем, что было создано природой — с животными, птицами, насекомыми, деревьями и*

травами, камнем и песком... Из принципа единства мира, неотделимости человека от природы вытекало мировидение эвенка, это — гармония, изначально присущая миру» [Кэптукэ, 1995, с. 62]. В этой «карте» человек, как и каждое живое земное существо, представляет собой «крупинку мира», «хвоинку земли», «гостя на земле».

В эпическом наследии эвенков представлена трехчастная структура мира (Верхний мир *Угу буга*, Средний мир *Дулин буга* и Нижний мир *Хэргу буга*), являющаяся одной из основополагающих категорий традиционного мировоззрения эвенков. Для раскрытия его особенностей в повести «Имеющая свое имя Желтула-река» Г.И. Кэптукэ использует сюжеты о мифофольклорном троении. Герои литературного произведения рождаются, добывают пищу, умирают в Среднем мире *Дулин буга*, где им помогают божества Верхнего и Нижнего миров, духи гор, рек, тайги [Иванова, 2017, с. 16]. «У каждой горы, реки и озера есть свой хозяин-дух. И если ты не сделал ничего плохого тайге, тебе не нужно бояться их... Боги, люди, духи и вся земная тварь — все это имеет единый корень, и весь наш мир пронизан Нитями жизни» [Кэптукэ, 1990, с. 31].

В авторских текстах Г.И. Кэптукэ идеальным образом представлена живая сила *Мусун*, которой в традиционном мировосприятии эвенков обладают все предметы в природе. Это наиболее древнее представление известный тунгусовед Г.М. Василевич называет «силой движения». Все в природе находится в движении. Даже человеческое слово имеет эту силу, поэтому у эвенков выработалась привычка быть очень осторожными в словах [Василевич, 1969, с. 227].

Сила *Мусун* связана с животворящей энергией движения. Для эвенков, у которых кочевье является одной из основополагающих сторон традиционного образа жизни, весьма важным является само понятие «движение», так как в постоянном передвижении эвенк-кочевник создает свое пространство, осмысленное и наполненное божествами. В этом их сила. Божества тоже совершают кочевья. Как отметил антрополог А.В. Головнев: «Боги — тоже кочевники, и священно не застывшее изваяние, а круговращение жизни и энергии...» [2015, с. 3].

Сила движения *Мусун* также соотносится с понятием жизни. Человек на своем жизненном пути все время находится в движении, в познании самого себя. Как и все живое на земле, имеющее силу *Мусун*, он переходит из одного состояния в дру-

гое. Данная философская идея весьма ярко раскрыта Г.И. Кэптукэ в повести «Рэкет по-тунгусски»: *«Жизнь всегда движение. И родившись, человек вовлекается в непрерывно текущую реку жизни. Движение, есть сама жизнь человека, его плавание в великой реке жизни начинается с маленькой скорости. В начале жизни время для человека течет медленно. Человек начинает свою жизнь с медленного разбега, потом он растет, и время для него тоже ускоряется. Взрослеет — время течет еще быстрее. В самый расцвет жизни время достигает высшего разбега и набирает самую высокую скорость. К старости время замедлит для него свой бег, потому что жизнь человека пойдет к закату... Дорога для человека та точка времени, когда оно набирает силу и скорость»* [1990, с. 44].

Таким образом, авторские тексты Галины Ивановны Кэптукэ позволяют выделить наиболее характерные образы и мотивы, воплотившие в себе национальный образ мира. Таковыми являются образы родного таежного пространства, образ человека Севера, ментально и духовно связанного с малой родиной, особенности традиционных отношений родного народа с окружающей действительностью. Эти образы и мотивы в творчестве эвенкийской писательницы имеют глубокую генетическую связь с общекультурной традицией. Раскрытию национального образа мира поспособствовало глубокое знание писательницей мифо-фольклорного наследия, в котором заключено национальное мировидение. Подводя итог, отметим, что авторский ландшафт Галины Ивановны Кэптукэ вплетен в вечное движение природы и человека, в котором заключена сила *Мусун*.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Варламова Г.И. (Кэптукэ). Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.

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

Гачев Г.Д. Национальные образы мира: Курс лекций. — М.: Изд. центр «Академия», 1998. — 429 с.

Головнев А.В. В добрый путь! // Лаборатория комплексных геокультурных исследований Арктики: дорожный проект. — Якутск: АГИКИ, 2015б. — С. 3.

Иванова Э.В. Вертикальная модель мира в произведениях эвенкийских писателей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2017. — № 11 (77): в 3 ч. — Ч. 1. — С. 15–19.

Кэптукэ Г.И. Рэкет по-тунгусски // Полярная звезда. — 1990. — № 3. — С. 14–45.

Кэптукэ Г.И. Все мы под единым небом — Буга рождены // Полярная звезда. — 1995. — № 3. — С. 62–69.

Хазанкович Ю.Г. Культура и литература малочисленных народов Арктики: «власть традиции» // Вестник СВФУ. — 2014. — Т. 11, № 1. — С. 142–149.

УДК 801.81(=512.1)

Денисова Эльвира Степановна,

кандидат филологических наук,

ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет»,

г. Кемерово

elvdenisova@yandex.ru

ПРИМЕТЫ КАК МАЛЫЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА ТЕЛЕУТОВ

В статье народная примета рассматривается как жанр устного творчества телеутов — малочисленного народа, язык которого находится на грани исчезновения. Анализ экспедиционных материалов подтверждает гипотезу о том, что в культуре телеутов приметы представлены достаточно обширно — почти каждый носитель языка является приметоносителем. Цель работы — систематизация и классификация полученного из разных источников фольклорного материала в соответствии с тематическим (по сути когнитивным) принципом и обоснование лингвокультурной ценности жанра приметы в репертуаре устного народного творчества телеутов.

Ключевые слова: телеуты, телеутский язык, языковая картина мира, коренные малочисленные народы, народные приметы.

Denisova Elvira Stepanovna,

Candidate of Philological Sciences,

Kemerovo State University,

Kemerovo, Russia

elvdenisova@yandex.ru

SIGNS AS A SMALL FOLKLORE GENRE OF TELEUTS ORAL FOLK ART

In the article, the folk sign is considered as a genre of oral creativity of the Teleuts — a small people whose language is on the verge of extinction. The analysis of the expedition materials confirms the hypothesis that signs are represented quite extensively in the culture of the Teleuts — almost every native speaker is a sign carrier. The purpose of the work is to systematize and classify the folklore material obtained from various sources in accordance with the thematic (essentially cognitive) principle and to substan-

© Э.С. Денисова, 2021

tiate the linguistic and cultural value of the genre of omens in the repertoire of Teleuts oral folk art.

Keywords: Teleuts, Teleut language, linguistic picture of the world, indigenous small peoples, folk signs.

Актуальность выбранной темы объясняется тем, что в современной лингвистике изучение примет телеутского языка практически не представлено. Так, в большинстве научных работ, посвященных телеутскому фольклору, приметы как жанр долгое время отдельно не рассматривались [Функ, 1992, 1993]. Хотя примеры этой разновидности фольклора при внимательном изучении все-таки можно найти в описании системы запретов, норм социального поведения, обычаев, обрядов и ритуалов телеутов [Функ, 1992, с. 48, 223; 1993, с. 129–132].

Ситуация несколько изменилась после выхода публикаций ученых кемеровской научной школы. Так, в монографии «Языковая картина мира телеутов» [2018] сопоставлены характеристики отдельных фрагментов картины мира телеутов с аналогичными у алтайцев, киргизов, китайцев. Предлагаемый в сборнике «Малые фольклорные жанры в телеутской лингвокультуре» [2019] материал раскрывает своеобразие фольклорного наследия телеутов, знакомит с тематикой и содержанием разножанровых произведений. Собранный в ходе экспедиций полевой материал автора (ПМА) также позволяет сделать вывод о том, что в культуре телеутов наряду с другими паремиями обширно представлены приметы и почти каждый взрослый носитель телеутского языка является приметоносителем. Следовательно, описание лексического культурного фонда телеутов представляет научный интерес не только для лингвистов, но и для социологов, этнологов, историков — как дополнительный источник знаний о социокультурной динамике этноса и его перспективах.

Объектом нашего исследования стали телеутские народные приметы и суеверия, описанные в научной литературе (11 единиц на русском языке) и печатных изданиях (5 единиц на телеутском языке), а также полевой материал авторов (ПМА — 104 единицы на русском и телеутском языках), собранный в ходе экспедиций 2017–2020 гг. в с. Беково и микрорайоне Телеут (Кемеровская область). Исходным для сопоставительного анализа принят русский язык, так как русские народные приметы, по сравнению с телеутскими, имеют относительно полную письменную фиксацию.

В исследованиях паремийного фонда различных лингвокультурных сообществ отмечается, что одной из универсальных составляющих сознания человека, которую ученые пытаются реконструировать, является способность прогнозировать будущее и выражать его при помощи языковых знаков и паремийных единиц, мотивированных народными приметами, суевериями, предсказаниями, предчувствиями. В литературе суеверие часто приравнивают к примете, однако в нашей работе эти термины разграничиваются. Глагол *примечать* — замечать, стараться что-то приметить, обращать на что-либо внимание, чтобы помнить, удержать в памяти признаки [Даль, 2004]. В свою очередь, *суеверие* происходит от выражения *вера в суету*: «Суета, или всуета — напрасно, даром, тщетно, попусту, без пользы, толку. Суеверие, суеверство — ошибочное, пустое, вздорное, ложное верование во что-либо; вера в чудесное, сверхъестественное, в ворожбу, гадания, в приметы, в знамения» [Козина, 2009, с. 263]. С течением времени некоторые приметы, объективные по отношению к реальности, трансформируются в ничем не обоснованные предрассудки.

В качестве гипотезы нами выдвинуто следующее положение: примета-стимул русского (или телеутского) языка не порождает в сознании носителя телеутского языка новой информации, а отсылает к уже имеющейся в родном языке, при условии, что человек является приметоносителем. Для проверки гипотезы был проведен двухэтапный лингвистический эксперимент, целью которого была актуализация в долговременной памяти телеутов паремийных единиц, характерных для их исторического прошлого. В качестве опрошенных выступили 22 билингва (носители русского и телеутского языков) в возрасте от 45 до 65 лет.

Первый этап эксперимента был проведен в форме опроса, поскольку целью было знакомство с приметами и суевериями телеутского народа, а также сбор и классификация материала. Опрос информантов проходил по схеме $S \rightarrow R$, где в качестве S (стимула) выступала бытовая / календарная / погодная примета русского языка, а R (реакция) представляла собой аналог приметы в телеутском языке или примету телеутского языка, аналог которой отсутствует в русском. В ходе опроса 15 информантов было собрано 104 приметы, которые были типологизированы как бытовые — 58 ед., погодные — 32 ед., календарные — 4 ед., приметы-суеверия — 5 ед., приметы-наблюдения — 2 ед., сновидческие приметы — 3 ед.

Приведем образцы примет-суеверий из телеутского языка: 1) *на место, где собака крутилась, наступать нельзя*; 2) *на подоконник нельзя класть завернутую еду. С подоконника кормят только мертвых* (ПМА). Как мы видим, приметы-суеверия научно не обоснованы, не имеют логического объяснения и носят бытовой характер.

В отличие от примет-суеверий соотношение сферы наблюдения — сферы прогноза в приметах-наблюдениях объясняется совпадениями и случайностями. В нашем материале образцы этого типа в основном используются для оценки внешних и внутренних качеств человека: 1) *человек по глазам виден (узнается)*; 2) *редкие передние зубы — врун* (ПМА).

В особую группу в собранном материале мы объединили приметы, связанные со сновидческой реальностью. Р.Д. Шадеева, носитель телеутского языка, наш постоянный информант, поделилась следующими приметами-сновидениями телеутского народа: 1) *у меня бывает, если покойника во сне вижу, то обязательно к покойнику бывает*; 2) *если я маму во сне вижу, то она всегда меня предупреждает, и всегда — неприятность. Я всегда настораживаюсь, к скандалу. А отец, наоборот, всегда к хорошему известию*; 3) *когда сильно часто снится покойник, нужно его покормить, либо стряпушки постряпать, раздать кому-то, особенно детям* (ПМА).

Анализ употребления погодных примет в русском и телеутском языках позволил сделать ряд выводов:

1. В русской культуре приметы деактуализируются, современные горожане знакомы с приметами плохо. Среди носителей телеутского языка снижение интереса к наблюдениям за погодой не так заметно, погодные суеверия и приметы продолжают бытовать, поскольку жители сельской местности испытывают повышенное внимание к природе. Приведем в качестве примера замечание одного из информантов: *Раньше все сходилось, а сейчас мало что сходится. Природой человек управляет, сейчас природа ничего сама не делает* (ПМА).

2. Интерес к приметам не утихает, на что указывает появление новых метеорологических примет: *Дым из трубы — я не знаю. Я всегда ориентируюсь на ЦОФские (ЦОФ — центральная обогатительная фабрика) трубы. Если направо дует, то тепло. Если налево, то холодно. Меня муж так научил* (ПМА).

3. В структуре примет активно используются опорные слова-символы культуры телеутов — береза и конь: *Определить,*

какая будет зима, можно по березе. Если осенью береза стоит голая, то зима будет холодная. Если осенью береза стоит с листочками, значит, зима будет теплая. Лошади фыркают, бьют копытом — к холоду (ПМА).

4. Приметы раскрывают языковую картину мира телеутов через обращение к кочевому образу жизни, характерному для исторического прошлого тюркских этносов [Денисова, Проскурина, 2017, с. 104]: *Раньше люди (телеуты) ходили по полям. Поэтому и возникла эта примета, если выпить из родника (свежего, который только недавно забил ключом), то будешь долгожителем (ПМА).*

На втором этапе эксперимента 7-ми опрашиваемым были предъявлены 11 примет и суеверий, полученных методом сплошной выборки из научной литературы, посвященной телеутскому фольклору:

1. *Если бревна для дома были срублены в первых числах месяца, то вскоре эти бревна могут сильно растрескаться [Функ, 1993, с. 131].*

2. *Если печь сделать в первых числах месяца, то она может быстро растрескаться и начать пропускать дым [Там же].*

3. *Если в течение трех лет в новом доме никто не умер, значит, место выбрано хорошо и дом — счастливый [Там же].*

4. *Для определения счастливого места для постройки дома на ночь в землю закапывали закрытую чашку с водой: если на утро вода немного убавлялась, то место считалось несчастливым, если же вода не убавлялась или даже немного прибавлялась, то счастливым [Там же, с. 133].*

5. *Ночью в новолуние приходили на место, где до этого раньше не было никакой постройки, и начинали слушать — либо стоя, либо припадая к земле — если слышали ржанье лошади, то дом можно было строить, если же слышали мычанье коровы, то искали другое место [Там же, с. 129].*

6. *Если на предполагаемом месте строительства дует теплый ветер, то можно было строить, если холодный — нет [Там же].*

7. *С правого плеча «катали» хлеб (калаш): если хлеб падал на землю вверх основанием, то искали другое место, если же хлеб падал так, как его обычно кладут на стол, то место считалось самым подходящим для строительства дома [Там же, с. 131].*

8. *Если новый дом часто, и днем и ночью, издает треск — это считается плохой приметой. Если треск продолжается дос-*

таточно длительное время, то дом стараются продать и уехать на новое место [Функ, 1993, с. 133].

9. *Нельзя петь плачи — сыгыт без причины, иначе будет сглаз (букв. кара сагыш ‘черные мысли’) или кто-то из близких умрет [Функ, 1992, с. 48].*

10. *Считалось плохой приметой, если во сне видели кого-либо из тех, кто позого тўленген ‘подчинялся духу порога’ [Функ, 1993, с. 214].*

11. *Если гроб был сделан не по длине умершего, то это считалось плохой приметой — вскоре мог умереть еще кто-нибудь из этого дома [Там же, с. 239].*

Все представленные выше приметы, собранные Д.А. Функом в с. Беково и микрорайоне Телеут в 1990-е годы, являются бытовыми. Сопоставление результатов первого и второго этапов эксперимента показывает, что некоторые из приведенных в литературе примет уже были указаны информантами. В частности, примета № 11 упомянута дважды на первом этапе эксперимента: *Если гроб длинный, то это ко второму покойнику (ПМА).*

На втором этапе эксперимента информантам были заданы следующие вопросы: *«Знакомы ли Вам перечисленные приметы? Может быть, Вы слышали их от родителей, старших родственников, сталкивались с ними на собственном опыте?»* Полученные ответы позволили прийти к следующим выводам:

1) все опрошенные отмечают, что не сталкивались в своей речевой практике с 4 из 11 примет из научной литературы (приметы 1, 2, 5, 6);

2) информанты солидарны в том, что 5 примет из 11 им известны (приметы 3, 8, 9, 10, 11);

3) от каждого информанта получены лингвокультурологические комментарии на 4 приметы, в которых уточняется их форма и/или содержание, попутно актуализируются другие приметы и суеверия, значимые для восприятия исходной единицы, например: *Лучше бревна рубить зимой, а не летом, чтобы они не растрескались* (комментарий к примете 1); *В подмышке правого плеча любого человека живет дух, пришедший или данный человеку от отца, в левой подмышке — дух от рода матери, на правом плече живет дух, защищающий от врагов, в сердце живет дух жизни и на голове живет дух — забыл, как называется. Всего пять вместе рожденных с человеком духов* (комментарий к примете 7); *Дом издаст треск, если он из заговоренного леса, кото-*

рый обычно взят из открытого поля. Лучше брать лес из тайги, тогда дом трещать не будет (комментарий к примете 8); Дух порога — позого. Это пограничник, защищающий дом, — он не пускает в дом наружных вредоносных духов. Позого энези или ээзи. Еще есть дух подоконника, они с духом порога родственники — пограничники между внутренним и внешним пространством. Их надо усиливать либо направлениями, либо предметами (комментарий к примете 10).

В отличие от бытовых и погодных, календарные приметы, закрепленные за одной датой и не действующие в другие дни, реже всего используются в речевой практике носителей русского и телеутского языков. Однако и между ними в сравниваемых лингвокультурах можно увидеть соответствия. Подтвердим этот тезис на примере анализа паремийного материала, опубликованного в газете «Телеутская земля». Описание строится по следующему принципу: примета, содержащая метеоним, в русской культуре — примета, содержащая аналогичный метеоним, в телеутской культуре — дословный перевод телеутской приметы на русский язык:

1 декабря — день Платона и Романа. Зимоуказатель: каков день случается — такова и зима. *1 кўс қўйрығы айда қанди кўн ползо — анди қыш полор. Кўн јулу ползо — қыш јулу полор. Сууқ ползо — сууқ полор* '1 декабря. День теплый будет — зима теплая будет. Холодно будет — тогда и зимой холодно будет'.

1 января. Если ночь на Новый год звездная — быть по лету большому урожаю ягод. Каков первый день января, таков и первый день лета. *1 чаган айда Јаңы јылда тўнде теңреде јылдыс ползо — јайғыда көп јуилек полор* '1 января. В Новый год ночью в небе звезда будет — летом много ягод будет'.

19 декабря — Никола зимний. Сколько Никола зимний даст снегу, столько Никола весенний даст травы. *19 кўс қўйрығы айда — қышқы Миколо. Қанча қышқы Миколо қар перзе — анча јасқы Миколо јажыл өлөн перер* '19 декабря. Сколько зимний Миколо снега даст — столько весенний Миколо даст зеленой травы'.

23 января — Григорий-летоуказатель. Иней на деревьях и стогах — к мокрому и холодному лету. *23 чаган айда ағаштарда, үндерде қуру ползо — сууқ, јамғырлу јай полор* '23 января. На деревьях, стогах иней будет — холодное, дождливое лето будет'.

25 января — Татьянин день. Если проглянет солнышко, то к раннему прилету птиц; если снег, то лето дождливое. *25 чаган айда кўн кўрзё — қуштар эрте учуп келер, қар ползо — жамгырлу жай полор* '25 января. Если появится солнце — птицы рано прилетят, будет снег — будет лето с дождем'.

В заключение отметим, что проблемы взаимодействия языка, культуры и картины мира по-прежнему остаются значимыми для лингвистики. Описание приметы как культурно обусловленной лексической универсалии в формировании национальной картины мира, сбор и сопоставительное изучение примет и суеверий разных лингвокультур позволяют реконструировать традиционную картину мира народа. Для формирования более четкого представления о лингвокультурных процессах, происходящих с телеутским языком, необходимо продолжение работы по дальнейшему сбору и обработке лексико-фразеологического материала, дополнению уже имеющихся словарных статей и приложений в электронном лингвострановедческом телеутско-русском словаре [Лингвострановедческий..., 2016–2021], а также изучение других малых фольклорных жанров.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. — М.: Эксмо, 2004. — 736 с.

Денисова Э.С., Проскурина А.В. Языковая картина мира в зеркале русской лексики // Вестник Кыргызско-Российского славянского университета. — 2017. — Т. 17, № 9. — С. 103–110.

Козина О. Приметы и суеверия как категория наблюдения-анализа в традиционной русской культуре // Аналитика культурологии. — Тамбов, 2009. — № 14. — С. 262–264.

Лингвострановедческий телеутско-русский словарь (2016–2021 гг.). Кемеровский государственный университет. Режим доступа: <http://ls-teleut.kemsu.ru> (дата обращения: 18.01.2021).

Малые фольклорные жанры в телеутской лингвокультуре: сборник пословиц, поговорок, загадок, примет, фразеологизмов / отв. ред.: Э.С. Денисова, А.В. Проскурина; Кемеровский государственный университет. — Кемерово, 2019. — 55 с.

Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII — первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование. — М., 1993. — 325 с.

Функ Д.А. Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов // Материалы к серии «Народы и культуры». Выпуск VIII. Телеуты. — М., 1992. — С. 5–270.

Языковая картина мира телеутов: монография. — 2-е изд., исправл. и доп. / Л.А. Араева [и др.]; Кемеровский государственный университет. — Кемерово, 2018. — 280 с.

Чарина Ольга Иосифовна,
кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
ochar@list.ru

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЗАИМСТВОВАНИЯ ИЗ ФОЛЬКЛОРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ В ТВОРЧЕСТВЕ С.П. КИСЕЛЕВА

В статье рассматриваются особенности бытования русского фольклора на северо-востоке Якутии — в Русском Устье на р. Индигирке в 40-е гг. XX в. на основе репертуара сказителя С.П. Киселева. Целью статьи является изучение особенностей взаимодействия русского фольклора с иными на примере сказок, особое внимание уделяется локальным особенностям, сформировавшимся за длительный период времени в с. Русское Устье. В работе автор опирается на известные труды по русскоустьинскому фольклору. Уточняется репертуар сказителя, изучаются возможные пути заимствования элементов иноэтничных произведений народного творчества, рассматриваются основные языковые особенности заимствований, которые проявились в творчестве сказителя.

Ключевые слова: локальный фольклор, заимствования, неопубликованные тексты, жанр, сказки.

Charina Olga Iosifovna,
Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
ochar@list.ru

SOME FEATURES OF BORROWING FROM FOLKLORE INDIGENOUS PEOPLES IN THE S.P. KISELEV'S WORK

The article examines the features of the existence of Russian folklore in the North-East of Yakutia — in the Russkoye Ustye on the Indigirka River in the 40s XX century based on the repertoire of the narrator S.P. Kiseleva. The purpose of the article is to study the features of the interaction of Russian folklore with others using the example of fairy tales, special attention is paid to local features that have formed over a long period of time in the village Russkoye Ustye. In this work, the author relies on well-known works on Russkoye Ustye folklore. The repertoire of the narrator is clarified, pos-

sible ways of borrowing elements of other ethnic works of folk art are studied, the main linguistic features of borrowing which manifested themselves in the work of the narrator are considered.

Keywords: local folklore, borrowings, unpublished texts, genre, fairy tales.

В статье рассматриваются некоторые особенности бытования эпического фольклора русского населения Аллаиховского района, расположенного на северо-востоке Якутии. Актуальность статьи заключается в том, что изучается фольклор отдельного сказителя, зафиксированный во время экспедиции Института языка и культуры при Совнаркоме ЯАССР в 1940-е годы.

Автор в своем исследовании базируется на следующих публикациях: Ю.А. Новикова [2000, 2009, 2013], привлечены архивные материалы экспедиций института начиная с 1939 по 1946 г. [РО АЯНЦ (1939–1941)]. Мы также опирались на сборники эпического фольклора, зафиксированного в Якутии, — «Фольклор Русского Устья» [ФРУ, 1986], «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [РЭП, 1991].

Для изучения особенностей бытования русского фольклора в местах постоянного длительного проживания русского населения в Якутии привлекались публикации произведений русского фольклора: тексты, собранные и опубликованные В.Г. Богоразом [1901], особое внимание уделяется исследовательским статьям С.Н. Азбелева, Г.Л. Венедиктова [ФРУ, 1986, с. 13–24; 24–29]; использованы публикации и исследования автора [Чарина, 2013, 2015, 2017, 2018]. В своем исследовании мы опираемся на записи и документы, зафиксированные в экспедициях нашего института [Шуб, 1956, с. 159].

Важнейшими местами бытования русского фольклора в Якутии являются низовья рек Колыма и Индигирка. Они были заселены примерно в одно время в XVII–XVIII вв. Село Русское Устье, расположенное при впадении в Северный Ледовитый океан р. Индигирки, является местом длительного бытования традиционной русской духовной культуры. Жизнь русскоустыинцев в силу обособленности долгое время оставалась самобытным явлением в окружении других этносов. Аборигенами края считаются юкагиры и чукчи, позднее пришли эвены и примерно в середине XVII в. в одном населенном пункте — Русском Устье — обосновались русские, еще позже пришли якуты.

Долгое время здесь продолжали рассказывать былины, и сейчас еще бытуют некоторые следы сказок, преданий, легенд, быличек, устные рассказы. В районе Нижней Индигирки, как писал Ю.И. Смирнов: «Русские первопоселенцы обосновывались поодиночке или мелкими группами. Общий фольклорный репертуар у них поэтому формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую родственных связей друг с другом. Их репертуар, несомненно, пополнялся и за счет кратковременных контактов с посещавшими их лицами» [РЭП, 1991, с. 27].

В научной литературе довольно подробно сообщается о времени записи былин на реках Колыме и Индигирке, указываются имена собирателей: в конце XIX — начале XX в. записи фольклора на р. Индигирке проводили И.А. Худяков, В.М. Зензинов, Н.Д. и Д.Д. Травины, М.А. Кротов.

В середине XX в. основную часть репертуара индигирцев записали С.И. Боло в период работы Северной экспедиции (1939–1941 гг.)*, Н.А. Габышев и Н.М. Алексеев в рамках этнографо-лингвистической экспедиции под руководством Т.А. Шуба в 1946 г.**

Т.А. Шуб написал несколько статей, посвященных итогам работы экспедиции, отметил былины и исторические песни [1956, с. 68–72; 1958]. О роли Н.А. Габышева и Н.М. Алексеева писал А.Г. Чикачев [2006, с. 62–65; 2007, с. 91–94].

Как уже сообщалось, здесь собирал фольклорные произведения Ю.И. Смирнов, в частности от Е.С. Киселева [РЭП, 1991, с. 142–330].

В 1977 г. в ходе подготовки академического издания «Фольклор Русского Устья» проводилась большая совместная экспедиция Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР и Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Известны записи остатков текстов в Русское Устье, зафиксированные Л.Н. Скрыбыкиной [1995]. К образам и сюжетам былин в Якутии обращается Ю.А. Новиков в своей монографии «Эпический мир и способы его художественного воплощения» [2013, с. 7–11].

Семен Петрович Киселев (Хунай) родился и всю жизнь провел в с. Русское Устье (1885–1947). Как писал Г.Л. Венедиктов:

* РФ ЯНЦ: ф. 5, л. 3, п. 453; 546.

** РФ ЯНЦ: ф. 5, л. 3, п. 762–781.

«исполнителями сказок были его родители Петр Михеевич и Аграфена Семеновна. Отец особо славился как рассказчик и, будучи приказчиком у купца, мог неограниченно пополнять свой репертуар. Сам же С.П. Киселев, по словам С.И. Боло, сказывал с 12 лет» [ФРУ, 1986, с. 304]. Многие произведения фольклора (былины, исторические песни, сказки) усвоил его сын Егор Семенович Киселев, правда, его репертуар был значительно меньше, чем у отца. Семен Петрович Киселев — наиболее известный исполнитель самых разных жанров на северо-востоке Якутии.

Г.Л. Венедиктов во вступительной статье к корпусу сказок в сборнике «Фольклор Русского Устья» отметил: «Основную часть текстов сборника составляют записи Н.А. Габышева, произведенные в 1946 г. <...> Н.А. Габышевым записано от него (С.П. Киселева) 11 былин, 65 сказок, 68 песен, много загадок, пословиц и поговорок» [ФРУ, 1986, с. 7, 11]. Между тем опубликовано 36 сказок, 6 былин, 10 исторических песен.

Рассматривая общее количество произведений фольклора, записанных от С.П. Киселева, видим, что из 65 записанных сказок 10 заимствованы из фольклора местных народов — это примерно 15 %, из 11 былин (практически весь известный репертуар по с. Русское Устье) известно и опубликовано 8. При этом отметим, что из 68 песен — исторические песни составляют 10 произведений (также — 15 %).

Уточняется репертуар сказителя С.П. Киселева, возможные пути внесения в его репертуар эвенских сказок. Н.А. Габышев как член этнографо-лингвистической экспедиции 1946 г. подготовил основную часть собранных материалов для научного сборника «Фольклор Русского Устья». Но не все тексты были опубликованы в сборнике. Не вошли в него записанные Н.А. Габышевым от С.П. Киселева тексты: «С аршин величиной человек», «Самоеды», «Дутки-Корба и Дилыки-Корба», «Княжна Анна», «Слуга Тороп», «Голубая кавалерия», «Олька-Шемаха»*. В комментариях Г.Л. Венедиктова упоминается «Олька-Шемаха». С.П. Киселев. Косухино. 14.IV.46. Якутская (?) сказка. [ФРУ, 1986, с. 316].

В свою очередь, Р.Н. Базилишина сообщает, что «Инонациональные по природе сказки зафиксированы в разные периоды существования “местнорусской” традиции (например: 1860-е гг. —

* РФ АЯНЦ: ф. 5, оп. 3, п. 780, 55–56, 59–62, 72–76.

“Два парня”; 1940-е гг. — “Олька-Шемаха” и др.; 1980-е гг. — “Дурак-Сибиряк”). Процент их в репертуаре русскоустынской школы к настоящему времени снизился, но подобные тексты вызывают устойчивый интерес у носителей фольклора. О живучести сюжетов с иноэтничным содержанием говорит не только сам факт их наличия в сказочной традиции [Русского Устья] в последнюю четверть XX в., но и работа эпической памяти сказителей». Далее она пишет: «Так, упомянутая “Олька-Шемаха” была слышана С.П. Киселевым от матери в юности, а сам он ее рассказал только в 1946 г. [ФРУ, с. 22], следовательно, текст мог запомниться не только из-за его удобного мнемонического содержания, но, как нам думается, прежде всего благодаря значимости семантики подобных текстов для [русскоустынской] аудитории. Даже находя соответствия подобным сказкам по ВС (полностью или отчасти), нельзя сказать, что их этническая основа носит типично восточно-славянский характер. <...> “Олька-Шемаха” (версии ВС 653 А, 312 Д, 576 С*)» [Базилишина, 2000, с. 17].

Приведем сюжеты сборника «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» [СУС, 1979, с. 115, 170, 194]:

576С* — Волшебная сабля: где герой выковывает с помощью колдуна волшебную саблю; побеждает врага.

653А — Три жениха: здесь царевна обещает выйти замуж за того, кто достанет ей лучший подарок (редчайшую вещь на свете); три жениха отправляются в путь и добывают волшебные предметы — зеркало, ковер-самолет и целебное яблоко; с помощью зеркала они узнают, что царевна при смерти; на ковре-самолете отправляются к ней, исцеляют ее яблоком.

312D =А А *312 I Катигорошек: сестра унесена змеем (вороном и др.); старшие братья ищут ее и погибают; младший побеждает змея, освобождает сестру, оживляет братьев.

В сказке сыновья царя: «Петр-саревич, Николай-саревич и Дмитрий-саревич» отправляются на поиски приключений. Встречают другого «саря», у него есть дочь «Олька-Шемаха». Кто исполнит «заповеди» царевны, тот на ней женится. Дмитрий-царевич возвращается за матерью, за это получает верблюда. Оставляет мать и братьев. Приводит верблюда ко второму царю. Чтобы спасти мать и братьев заказывает у кузнеца саблю в 20 пудов. Человек, забравший мать, живет в юрте. Дмитрий-царевич освободил мать, но братья погибли. Они возвращаются ко

второму царю. Дмитрий-царевич женится на Ольке-Шемахе. Затем едут к отцу-царю, но тот уже умер «от печали». Дмитрий-царевич стал там царствовать.

Сказка в основном имеет русские корни, событий в сказке много: постоянные странствия, подарки, поединки, женитьба. Сказка строится на повторах: три царя, три брата, синтаксические повторы типа «ехали, ехали, ехали»; «стреляли, стреляли, стреляли». Вместе с тем в сказке идет речь о том, что надо держать данное слово, не предавать родных. Местный колорит проявляется в том, что загадочный человек живет в юрте. Он иной для других героев сказки. Другой особенностью сказки является то, что к концу повествования обнаруживаются якутизмы в речи Семена Петровича: «Дэ», «юрта».

В сказках «Дутки-Корба и Дилыки-Корба», «Самоеды», «Чукчи», представленных С.П. Киселевым, в тексте пестрят слова из якутского языка: «юрта», восклицание «джэ». Орудие, которое применяет Дутки-Корба «пальма — якутское копье». Вместе с тем много русских слов, которые характеризуют С.П. Киселева как рассказчика Русского Устья: «аннезду (однажды)», «удалой человек», «шендуха».

Сказка о Дутке-Корба интересна тем, что герои стоически относятся к своей возможной гибели. Так жена Дутки-Корба замечает: «Может, он тебя убьет, нет — ты его убьешь. Это не узнать. Попусту не говори» [Там же, с. 95].

Таким образом, некоторые иноязычные предания-сказки в репертуаре С.П. Киселева отличаются небольшим размером, в них обязательно присутствуют героини-победители. Сказка «Олька-Шемаха» все же тяготеет к общеславянскому авантюрному сюжету, но также характеризуется некими резонерскими изречениями о защите своих родных. Представляет интерес, что эвенские предания и указанная сказка вошли в русский репертуар отдельного исполнителя. Надо отметить, что подобные сказки не имели вариантов, зафиксированы в единичной записи.

Тем не менее, как пишет Р.Н. Базилишина, такие полупредания, полусказки больше отражали «местный приполярный колорит» [2000, с. 17–18]. В целом эти произведения обогатили репертуар отдельного сказителя, хотя не вошли в общий русско-устынский репертуар.

Важно, что Семен Петрович Киселев был русским со знанием якутского языка, и об этом свидетельствуют сюжеты эвен-

ских сказок с якутскими образами, лексикой, частичными примерами фонетики.

Например, характерны тексты сказок «Самоеды», «Дутки-Корба и Дилыки-Корба». Г.Л. Венедиктов писал: «русские почитали здесь не только “хозяев” стихий, но даже бросали дары и “матушке-синю морю”», — и далее: «это была крестьянская вера» [ФРУ, 1986, с. 14].

Между тем прослеживается династическое наследование текстов. Так, С.П. Киселев, унаследовав часть репертуара у родителей, передал свои знания сыну — Е.П. Киселеву.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Базилишина Р.Н. Фольклорная традиция на краю ойкумены: сказки Русского Устья: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Иркутск, 2000. — 22 с.

Богораз В.Г. Областной словарь колымского русского наречия / Собрал на месте и составил В.Г. Богораз // Сб. ОРЯС. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1901. — Т. 68, № 4. — 346 с.

Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. — 374 с.

Новиков Ю.А. Динамика эпического канона. Из текстологических наблюдений над былинами. — Вильнюс: Вильнюсский педагог. ун-т, 2009. — 516 с.

Новиков Ю.А. Эпический мир и способы его художественного воплощения (Из текстологических наблюдений над былинами). — Вильнюс: Изд-во Литовского эдукологического ун-та «Эдукология», 2013. — 360 с.

РО Архива ЯНЦ (1940–1941). Рукописный фонд Якутского научного центра СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 546, 453, д. 444, 446, 452–454, 456 (1939–1941); 762–781 (1946).

РЭП — Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. — Новосибирск: Наука, 1991. — 499 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Скрыбыкина Л.Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. — Новосибирск: Наука, 1995. — 101 с.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. — Л.: Наука, 1979. — 437 с.

ФРУ — Фольклор Русского Устья / Сост. С.Н. Азбелев, Г.Л. Венедиктов, Н.А. Габышев и др. — Л.: Наука, 1986. — 384 с.

Чарина О.И. Русско-юкагирская сказка и песня «Кукша» // Традиционная культура. — 2013. — № 1 (49). — С. 91–100.

Чарина О.И. Былины как отражение культурных связей Русского Севера и северо-востока Якутии // Рябининские чтения — 2015: материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. — Петрозаводск, 2015. — С. 427–429.

Чарина О.И. Особенности проведения экспедиции 1946 г. в Русское Устье // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2017а. — № 12, ч. 3. — С. 68–72.

Чарина О.И. Особенности фиксации текстов эпического фольклора русских старожилов Якутии в арктической зоне в 1940-е гг. // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. — 2018. — № 1 (9). — С. 53–61.

Чикачев А.Г. О фольклорных записях С.И. Боло в Русском Устье // Якутский архив. — 2006. — № 2. — С. 62–65.

Чикачев А.Г. Этнографические исследования Н.М. Алексеева в Русском Устье // Якутский архив. — 2007. — № 2. — С. 91–94.

Шуб Т.А. Былины русских старожилов низовьев Индигирки // Русский фольклор: материалы и исследования: в 36 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР. — 1956. — Т. 1. — С. 207–236.

Шуб Т.А. Исторические песни из Русского Устья // Русский фольклор: материалы и исследования: в 36 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР. — 1958. — Т. 3. — С. 361–368.

Charina O.I. Dynasties of Russian storytellers in Yakutia and the features of their repertoire (bylinas and historical songs as a case-study) // Journal of History Culture and Art Research. — 2018. — N 7 (3). — P. 353–362.

УДК 82-31:574(571.56)"19/20"

Мыреева Анастасия Никитична,

доктор филологических наук,

Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,

г. Якутск

anastmyreeva@yandex.ru

ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ В РОМАНАХ ПИСАТЕЛЕЙ НАРОДОВ СЕВЕРА НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.

Рассмотрено отражение влияния процессов глобализации, экологического кризиса на жизнь малочисленных народов Севера в литературном творчестве писателей-северян на примере произведений С.Н. Курилова, П.А. Ламутского и А.В. Кривошапкина, осмысливающих уникальный духовно-нравственный опыт, народную экологическую культуру. Показано, что в исследуемых произведениях на первый план выходят общечеловеческие проблемы, забота о судьбе всего сущего на планете Земля, осознание особой значимости «человеческого» измерения экологии, «вечных» законов нравственности и духовности, ценности гуманистических идеалов.

Ключевые слова: Север, природа, человек, экология, олень, кочевье, литература, роман.

© А.Н. Мыреева, 2021

Myreeva Anastasia Nikitichna,

Doctor of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
anastmyreeva@yandex.ru

**ECOLOGICAL PROBLEMS IN THE NOVELS OF WRITERS
OF THE NORTH PEOPLES AT THE TURN OF THE XX–XXI CENTURIES**

The article considers the reflection of the influence of globalization processes, the ecological crisis on the life of the minor indigenous peoples of the North in the literary creativity of the North writers on the example of the works of S.N. Kurilov, P.A. Lamutsky and A.V. Krivoshapkin, comprehending the unique spiritual and moral experience, folk ecological culture. It is shown that in the studied works universal problems come to the fore concern for the fate of everything on the planet Earth, awareness of the special significance of the «human» dimension of ecology, the «eternal» laws of morality and spirituality, the values of humanistic ideals come to the fore.

Keywords: North, nature, man, ecology, deer, nomad, literature, novel.

Экологические проблемы выдвигаются в ряд центральных вопросов современности, поскольку от их решения зависит само дальнейшее существование человечества. Экологический кризис на стыке веков принял глобальные масштабы, технократическая деятельность человека может привести к нарушению равновесия биосферы, которое складывалось в течение миллиардов лет. Отмечая, что экология — категория нравственная, атомщик-эколог И.Е. Максимов пишет: «Мы живем в условиях всеобщего кризиса духовности и экологии. В эпоху информационного бума мы испытываем натиск массовой культуры Запада, со всей остротой стала задача вывода страны на путь духовного возрождения и устойчивого социально-экологического воспитания» [2013, с. 92].

Пришло время смены потребительской парадигмы природопользования на принципы витацентризма, т.е. спасения самой жизни на планете. Решению вопросов экологической защиты человека, сохранения его духовности, нравственности служит прогрессивная литература.

Исследователь проблем сибирского региона В.А. Роббек писал о становлении арктической этноэкологии, о формировании человека циркумполярной культуры, подчеркивая взаимозависимость экологической и этнической стабильности, необходимость сбалансированности между индустриальным освоением Севера и традиционным природопользованием [1995, с. 120].

В жизни народов, издавна населявших Якутию, много общего, что проявляется и в их духовной культуре. Это общее в немалой степени определено суровыми климатическими условиями, особенностями природной среды, которые вынуждали вырабатывать и соблюдать строгие правила общежития. Своеобразие культуры народов Севера запечатлено и в художественной литературе.

Во второй половине XX в. ведущим жанром прозы у народов Севера, проживающих в Якутии, стал роман, о чем свидетельствует творчество С.Н. Курилова, П.А. Ламутского, А.В. Кривошапкина. Для произведений этих писателей характерна тенденция создания широкой эпической картины жизни своего народа. Типологическая общность проявляется в особом внимании к истории народа, к традиционному укладу жизни, экологическим традициям.

В романной дилогии С.Н. Курилова «Ханидо и Халерха» (1969) и «Новые люди» (1975) отразилось самосознание немногочисленного, но самобытного юкагирского народа, его история, традиционный быт, система нравственно-философских воззрений. Это первое крупное произведение об историческом прошлом юкагиров, художественно воссозданное сыном этого народа. В автобиографических заметках «О себе» С.Н. Курилов писал: «Мне хотелось проследить путь своего народа, рассказать о его истории» [1970, с. 6]. Своеобразие историзма можно охарактеризовать авторским определением: «Это живое время, спрессованное в художественной прозе» [Курилов, 1979, с. 18]. Произведение во многом направлено против поверхностных представлений об отсутствии цивилизации на широких просторах тундры, о чем автор писал: «Но край этот — вовсе не вымерзшая пустыня... Напротив, обжит он давно, очень и очень давно...» [Курилов, 1970, с. 7].

Эпиграфом к роману могли бы стать слова: «В тундре все зависит от подвижности и трудолюбия — ленивых она жестоко наказывает». Традиционный уклад жизни предстает во всем его многообразии: суровые будни семьи оленевода-охотника, ведущей изо дня в день борьбу за выживание, редкие праздники — свадьба, оленегонные состязания, ярмарка.

Исторически правдивы самобытные характеры героев романа. Сама природа как бы определяет духовный мир людей племени улуро-чи — наивных и простодушных, терпеливых и находчивых. Здесь, в тундре, каждый на виду, «человека встречали

по взгляду, а провожали по уму». В концептосфере северного эпического романа значимы социально-исторические концепты семьи, рода. Как показано в романе С.Н. Курилова, особая роль в племени принадлежит мужчине — отцу, кормильцу, на нем держится все благополучие. Именно в таких героях автор видит народный идеал доброго и справедливого человека.

Литературная форма романа позволила представить жизнь юкагирского народа в сложных человеческих судьбах, в неповторимых характерах. Постоянное присутствие «мнения народного» придает произведению эпическую «стереоскопичность». Именно народ придумал сказку о богатыре Ханидо, с которым связаны надежды на светлое будущее. Люди надеются, что маленький Косчэ «всегда будет помнить людские заботы и уже не сможет смириться со злом».

Главный герой — глава юкагирского рода Куриль борется за установление новой веры — христианства. Но, с другой стороны, он понимает, что не все в шаманстве нужно отвергать: «надо окрестить тундру, верой в бога надо заменить черную веру. Сильные шаманы тогда останутся — лечить будут, советы хорошие давать, а это богоугодно».

Как одна из ранних форм религиозного сознания шаманизм существовал у большинства народов Севера. Поэтому образ шамана как истолкователя судеб, своеобразного посредника между человеком и природой, человеком и высшими силами становится одной из типологических примет ряда северных романов.

Художественное пространство романа расширяется благодаря живым картинам северной природы. Геокультурный образ северного мира характеризует постоянное «присутствие» ветра, метели, пурги, сопровождаемое неповторимыми метафорами, придуманными северным человеком. Так, тучи несутся сплошной ровдугой, мягкими меховыми шкурками ложится снег и т.п. Обыденные слова: олень, радуга, северное сияние — приобретают символическое звучание.

Взаимоотношения человека и природы в тундре — это взаимоотношения равноправных, требующие взаимного уважения: стоит человеку проявить слабость — природа проявляет свой нрав. Только такие сильные духом люди, как Куриль, Пурама, Ниникай, могут вести себя с природой на равных. И только доброта помогает выстоять в экстремальных условиях Крайнего Севера.

Произведение юкагирского писателя вывело литературу Севера на новую художественную ступень, послужило творческим импульсом для его современников.

Закономерно, что проблема «человек и природа» стала центральной в первых романах эвенской литературы, появившихся в 1980-е годы: «Дух земли» П.А. Ламутского (1987), «Берег судьбы» А.В. Кривошапкина (1988). Типологически общим является в этих произведениях особое внимание к менталитету и традиционному укладу жизни эвенского народа, стремление художественно воссоздать диалектику традиционного и современного.

Само название романа П.А. Ламутского «Дух земли» является емким художественным концептом, характеризующим менталитет северного народа. Символика названия произведения философски значима, основана на народных мифологических воззрениях. Настоящим духом земли, ее хозяином является человек, «обустроивший» эту землю, с чистой совестью и добрым сердцем.

В романе П.А. Ламутского художественно полнокровно, психологически проникновенно показан жизненный уклад эвенского народа в начале XX в. Семья является центром концептосферы национального мира в романе. В судьбах представителей трех поколений показана история семьи охотника Маркани.

Взаимоотношения человека и природы охватывают все художественное пространство романа, проявляясь многопланово. Природа — постоянный равнодушный участник сложных жизненных перипетий в судьбах героев, и в то же время она выступает как самостоятельный лирический образ родной земли.

В художественном мире романа организующую роль получает изображение взаимоотношений поколений «отцов» и «детей», сложный процесс формирования личности. В системе народных представлений о воспитании ключевым является убеждение, что сам человек является частью природы. Дети открывают красоту родного края, проходят «жизненные университеты» в совместном труде со старшими, в буднях охоты. Главный смысл своей жизни герои романа видят в воспитании достойного наследника, который сможет и дальше нести эстафету нравственных традиций народа.

Организирующим началом в романе А.В. Кривошапкина «Берег судьбы» является художественное постижение особой экологической культуры, рожденной тысячелетней историей северного народа. В одной из ранних повестей «Золотой олень» А.В. Криво-

шапки́н высказал свою глубоко выстраданную тревогу: «Как бы не потерять нам оленя и родной язык. Только при условии их сохранности живым останется мой народ». Тема северного оленя для писателя кровно близка: «Олени в жизни моей сыграли исключительную роль. Жизнь и быт оленевода, радости и тяготы его кочевой жизни мне близки и знакомы с малых лет, впитал их, как говорится, с материнским молоком. Детство мое прошло в общении с оленями. Я на всю жизнь сохранил теплоту и нежность сердца к этому доброму другу — оленю» [Кривошапки́н, 2000, с. 116].

Олень для северного народа — образ жизни, мировоззрение и познание мира, определяющее его менталитет. Эта мысль лежит в основе художественной концепции романа «Берег судьбы». Лейтмотив произведения — «природа ищет равных себе», только сильные духом люди могут сродниться с ней. Основу концептосферы произведения А.В. Кривошапки́на определяет вид человеческой общности: семьи, дома, рода. Многие существенные качества национального характера представлены в образе отца Нэгэ. Вновь утверждается: в северной семье особая роль принадлежит отцу, от которого напрямую зависит благополучие близких: «Без отца и солнце холодит».

В центре повествования сложный процесс формирования характера будущего охотника — юного Омчэни. Как писал В.М. Санги, в произведениях А.В. Кривошапки́на выражено не только «ощущение себя в природе», но и «природы в себе» [Санги, 1988, с. 4]. Глубокое знание жизни родного народа, природы северного края определяет тонкий психологизм, лирическое звучание произведения.

В романе выражены идеи толерантности, поэтизируются человеческие отношения, основанные на подлинном взаимопонимании и доброте: «У недоброго нет будущего». Представители разных народов: эвен Нэгэ, русский Семенов, якуты Новгородов, Аммосов — духовно близки своей человечностью, деятельной заботой о будущем народе.

Во второй книге романной дилогии «Снежные утесы» (2008) Максим Аммосов предстает как человек «солнечной мысли, доброты». Благодаря деятельности таких самоотверженных людей, как Аммосов, старый Нэгэ поверил в перемены к лучшему, в светлое будущее ламутского народа.

Особенным драматизмом отличается сюжет романа «Золотой олень» (1990), обращенного к современной судьбе эвенского народа. Заглавие романа основано на легенде о белоснежном оле-

не Гелтаня. Он, встретив зло на земле, превращается в птичку и улетает в небесную высь, но и там, в заоблачной дали, он продолжает творить добро: его след в виде полярного сияния освещает в темноте дорогу людям.

Легенда послужила основой повествования о жизни эвенского народа в реальных обстоятельствах второй половины XX в. Главный герой — потомственный охотник Айняри. Сам якут, он ощущает родство с эвенками, сердцем восприняв их язык, обычаи, верования. Более всего его волнует судьба северного народа в условиях нового времени, в обстоятельствах промышленного натиска.

Бригадира оленеводческого стада Орана также ранит в сердце вид изуродованной бульдозерами земли. Исконная земля его предков «Быһаабыт» («Спасшая») теперь стала полигоном промышленного освоения. Оран вынужден покинуть родные места, увести стадо. В его горестных думах — чувство потери: «без пастбища нет кочевья, без кочевья — нет оленей, а ведь олени — основа нашей жизни». Роман завершается печальным вопросом, смогут ли дети и внуки продолжить кочевье родного народа, вернется ли «золотой олень»? Один из сквозных мотивов в романе — «эвен немислим без оленя» — художественно претворен в двуединой связке человека и оленя: Орана и Гелтаня. Олень Гелтаня также «чувствует», переживает вместе с хозяином, не раз спасая его в пути.

Главные природные концепты в романе — горы, тайга. Концепт «горный утес» — сквозной в романах А.В. Кривошапкина, несущий многозначный символический подтекст, связанный с философскими раздумьями о судьбе народа, о смысле человеческой жизни.

В отношениях между людьми, между природой и людьми в романе утверждается главное — деятельное добро. Так, дед Этике убежден, что человек, творящий добро, навсегда останется в памяти народа.

Экологические проблемы не перестают волновать писателя, о чем свидетельствует роман «Оленные люди» (2012). В нем показаны носители особой цивилизации, отличающейся гармоническим единством человека и природы: «Их жизнь и развитие с давних времен, исчисляемых тысячелетиями, вращается вокруг оленя. Отсюда возникла глубокая философская мысль: есть олень — есть жизнь, есть олень — есть эвен. Другие коренные народы Севера точно так же неразрывно связаны с оленем» [Кривошапкин, 2013, с. 5].

В представителях эвенского национального наследия Дендэ показан неповторимый жизненный уклад, духовно-нравственные устои северного народа. Главный герой романа — мудрый дед Отакчан — считает, что его жизненным «университетом» является кочевье. Несмотря на свой преклонный возраст, он продолжает трудиться в оленеводческом стаде: «Мне тревожно за сородичей, останемся без оленя, исчезнем и мы, эвены. Вот почему с оленями... по тем тропам, по которым веками кочевали мои предки» [Кривошапкин, 2013, с. 76–77].

Носитель вековой народной мудрости, Отакчан с болью в сердце воспринимает острые проблемы на современном Севере, в условиях резкой перемены уклада жизни: безработица, алкоголизм, бездорожье и, более всего, — перемены в духовно-нравственной сфере, угроза потери родного языка, родной природы.

Воссоздание своеобразного строя жизни «оленного» народа основано на народно-поэтических, мифологических традициях, определяемых одушевлением природного мира.

Все в природе Отакчан воспринимает как живое, наделенное душой. В ответ на недоуменный вопрос Айчимы, разве олени мыслят, он горячо заявляет: «Все, что окружает нас, мыслит. Олень тоже... Земля все слышит. Деревья, тальники, камни, река, леса и горы — дети земли. И все звери, обитающие на ней. К ним надо бы относиться с глубоким почтением» [Там же, с. 76–77].

Как большую трагедию переживает Отакчан гибель оленей от рук озверевших браконьеров, оплакивает своего верного друга оленя Каравка — надежного передового вожака. Сцена кровавой бойни оленей в романе эвенского автора типологически схожа со сценой зверского истребления животных в Моюнкумской саванне в романе Чингиза Айтматова «Плаха».

Более всего старый оленевод тревожится за молодых,ставляя их, что надо жить не одним сегодняшним днем, а думать о будущем всего рода: «беда, если люди обленились душой» [Там же, с. 55]. Обнадеживает то, что среди молодежи есть такие, как Илани, который, как родной внук, перенял главное: доброту и соучастие в судьбах односельчан: «И у нас появляются думающие молодые люди. Они постоят за своих сородичей. Надо иметь не физическую силу, а ум, знание. Тогда сумеют найти ключи к нормальной человеческой жизни. Этого я желаю Илани» [Кривошапкин, 2013].

Думающие герои романа считают, что спасение в том, чтобы сохранить свою духовную суть, человеческое достоинство. Другим важным условием устройства жизни в экстремальных условиях Севера герои романа считают взаимопомощь и взаимопочтение между народами. «Философия жизни» — «взаимопонимание и взаимоуважение двух представителей разной нации рождает и укрепляет братство целых народов» [Кривошапкин, 2013, с. 253]. В живительной силе духовного родства представителей разных народов Илани убеждается в своей борьбе за восстановление справедливости, когда незнакомые доселе ему якуты Чагыл, Максим, эвенк и русский геолог становятся опорой в самых трудных обстоятельствах.

Узловые, мифологические символы в тексте романа: дух земли, дух огня. В геокультурной картине северного мира концептуальны образы гор, горных кряжей. В романе постоянно присутствуют картины своеобразной северной природы в разные времена года. Вновь возникают горные вершины: «Вдали, в тумане густеющих сумерек, задумчиво молчали заснеженные горные кряжи. Они напоминали собой мудрых согбенных стариков — оленных людей» [Там же, с. 342].

Как истинный патриот, А.В. Кривошапкин убежден в будущем своего народа: народы Севера, несмотря на свою малочисленность, не вымрут, не исчезнут. У них есть испытанное «временем и никогда не ржавеющее оружие — их высокая духовность, необычайно богатая и самобытная, позволяющая им с достоинством жить в мире, дружбе и братстве со своими соседями, а по большому счету со всем человечеством... сила народов Севера — в их высокой духовности» [Кривошапкин, 2007, с. 155].

Таким образом, тема «человек и природа» в конце XX в. становится в литературе Севера центральной, предопределяя и проблемное, и структурное обогащение жанра романа. Сознание великой значимости природы для человека выступает как принцип философского осмысления сложной связи традиционного и современного в народном духовном аспекте. В романах писателей С.Н. Курилова, П.А. Ламутского и А.В. Кривошапкина выразилось стремление художественно запечатлеть уникальный духовно-нравственный опыт своего народа и высокую экологическую культуру, имеющие общечеловеческое значение.

Исследование фундаментальной проблемы народной экологической культуры в литературе имеет непосредственное отношение к глобальной проблеме сохранения и развития духовно-

нравственного наследия народов Арктики, о чем писал В.А. Роббек: «Сохранение культуры народов Севера — это настоятельная необходимость современной цивилизации. Данная задача предстает не как самоцель, а гуманитарная проблема, которая включена в систему социальных необходимостей становления демократического общества России» [Роббек, 1995, с. 355].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Донской Ф.С., Роббек В.А., Шейкин Ю.И. и др. Интеграция коренных малочисленных народов Сибирского Севера, Дальнего Востока в общероссийскую культуру. — Якутск: ЯФ изд-во СО РАН, 2003. — 396 с.

Курилов С.Н. Ханидо и Халерха. — Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1970. — 423 с.

Курилов С.Н. Чаундаур: новеллы, рассказы. — Якутск, 1979. — С. 18.

Кривошапкин А.В. Сын Чиктикана. — М.: Детск. лит., 1988. — С. 4.

Кривошапкин А.В. Кочевье длиною в жизнь. — Якутск: Бичик, 2000. — 336 с.

Кривошапкин А.В. Сила народов Севера — в их высокой духовности. — Якутск: Бичик, 2007. — 136 с.

Кривошапкин А.В. Оленные люди. Роман. — Якутск: Бичик, 2013. — 344 с.

Максимов И.Е. Экодуховные родники жизни. — Якутск: Бичик, 2013. — 144 с.

Роббек В.А. Толерантность — основа циркумполярной культуры народов Севера и Арктики // Терпимость, идеи и традиции. — Якутск, 1995. — С. 120–121.

Санги В.М. Писатель из тайги. Предисловие к кн.: А. Кривошапкин. Сын Чиктикана. — М.: Детск. лит., 1988. — С. 4.

УДК 784.4(=512.157)

Ларионова Анна Семеновна,

доктор искусствоведения,

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,

г. Якутск

degerenan@mail.ru

КРИТЕРИИ ПОЭТИКО-МЕЛОДИЧЕСКИХ ФОРМ В СИСТЕМАТИКЕ ТРАДИЦИОННОЙ ПЕСЕННОСТИ ЯКУТОВ М.Н. ЖИРКОВА

В статье рассматривается систематизация якутской народной музыки М.Н. Жирковым, который впервые классифицировал напевы традиционных песен и танцев народа саха: на былыргы (древние), урукку

© А.С. Ларионова, 2021

(старинные) и билингги (новые) песни. Критериями разграничения служат средства музыкальной выразительности и особенности соотношения поэтики стиха и мелодических структур. Показана зависимость музыки в дьэирэтии ырыа и старинных дэгэрэн ырыа от поэтической структуры стиха, а в советских массовых песнях — от мелодики напева; танцевальная музыка, включая осуохай, рассматривается отдельно от якутских народных песен и критерием разграничения служит техника движения. Отмечено, что при систематизации якутских народных песен критериями разграничения служат поэтико-мелодические формы, изучение которых важно для понимания основ якутской песенной традиции.

Ключевые слова: поэтико-мелодические формы, систематика, жанр, стиль, средства музыкальной выразительности.

Larionova Anna Semyonovna,

Doctor of Culturology,

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,

Yakutsk, Russia

degerenan@mail.ru

CRITERIONS OF POETIC AND MELODIC FORMS IN THE M.N. ZHIRKOV'S SYSTEMATICS OF TRADITIONAL SINGING OF THE YAKUTS

The article deals with the systematization of Yakut folk music by M.N. Zhirkov, who for the first time classified the tunes of traditional songs and dances of the Sakha people: into bylyrgy (ancient), urukku (ancient) and bilinggi (new) songs. The criteria of differentiation are the means of musical expressiveness and the peculiarities of the relationship between the poetics of verse and melodic structures. The dependence of the music in the dьeretiya yrya and the old degeren yrya on the poetic structure of the verse is shown, and in Soviet mass songs—on the melody of the melody; dance music, including osuohai, is considered separately from Yakut folk songs and the criterion of differentiation is the technique of movement. It is noted that when systematizing Yakut folk songs, the criteria for differentiation are poetic and melodic forms, the study of which is important for understanding the basics of the Yakut song tradition.

Keywords: poetic and melodic forms, systematics, genre, style, means of musical expression.

Систематизация якутских традиционных напевов представляет собой самостоятельную проблему, которая не решена вплоть до настоящего времени. В якутском фольклоре она осложняется тем, что не устоялось терминологическое обозначение жанров и стилей в этномузыкознании. Так, термин *дьэирэтии ырыа* был введен в научный оборот Ф.Г. Корниловым в конце 1920—

1930-х гг., а *дэгэрэн ырыа* внедрен М.Н.Жирковым в конце 1940-х гг. Эти термины утвердились в якутском музыкознании с конца 1980-х гг. Термины, обозначающие региональную стилистику пения, введенные Э.Е. Алексеевым в 1960-х гг., устоялись лишь к концу 1990-х гг. Тем не менее систематизирование якутских напевов началось практически только с деятельностью М.Н. Жиркова как этномузыковеда.

Формирование его систематики началось не сразу. Так, при подготовке Вилюйской экспедиции 1943 г. М.Н. Жирков в «Инструкции для записывания народной якутской музыки» только перечисляет жанры фольклора, которые необходимо фиксировать. Он пишет: «Для целей музыкальной этнографии интересны всякие собственно-народные якутские произведения: песни исторические, бытовые, обрядовые, сказочные, рабочие, семейные, детские, игровые, хороводные, колыбельные, частушки, танцевальные, любовные и т.д., приуроченные к праздникам, другим событиям. Особенно внимания заслуживают старинные сказки, рассказы и народные обряды, постепенно исчезающие и исчезнувшие» [Жирков, 2017, с. 59].

По мере изучения якутской народной музыки у него начинает формироваться определенная система классификации якутских напевов. В его книге «Якутская народная музыка» (Якутск,

Таблица 1

Классификация якутской народной музыки по М.Н. Жиркову

Тип	Группа	Жанр	Вид
Дьэирэтии ырыа	Былинно-сказочные	Песни из олонхо	—
	Песенные	Лирические, современные	
	Былинно-сказочные	Песни из олонхо	—
Дэгэрэн ырыа	Специфическое пение	—	Тангалай ырыата Горловые песни
	Обычное пение	Лирические Протяжные Бытовые Шуточные Любовные	—
	Обрядовые	Осуохай	—
Народные танцы	Другие танцы	—	Сольные, Парные, Ансамблевые, спортивные
	Необрядовые танцы	Современные танцы	

1981), изданной по рукописи отчета НИР в период его работы заведующим сектором искусствоведения в Институте языка, литературы и искусствоведения Якутской базы Академии наук СССР (ныне ИГИИПМНС СО РАН), приведена систематика стилей и жанров якутской традиционной музыки (табл. 1).

При систематике жанров якутской традиционной песенности М.Н. Жирков следует традициям якутских фольклористов. В этом отношении при подготовке Вилюйской экспедиции 1938 г. С.И. Боло составил «Программу по собиранию фольклора Вилюйского района», в которой проведена предварительная систематизация устного народного творчества якутов. Якутские народные песни классифицированы им следующим образом: 1) старинные; 2) новые песни (советский фольклор) [Архив, ед. хр. 4а, с. 8]. В разделе «По устному народному творчеству» он перечисляет фольклорные жанры, тексты которых необходимо записывать:

«1) хороводные песни; вариант осуохай-эсиэхэй с описанием вида пляски;

2) скороговорки — чабыргах;

3) поговорки и пословицы;

4) цикл песен о мироздании, старинные с пантеоном якутских божеств и более поздние варианты согласно библейским сказаниям;

5) песня о смене времен года — цикл, состоящий из 9 песен в виде поэмы;

6) песни различных мест;

7) песни о птицах и животных;

8) песни — любовная лирика;

9) обрядовые песни — алгысы;

10) бытовые песни;

11) именные заклинания по местным юерям и божествам;

12) новые песни (советский фольклор)».

В программе Г.У. Эргиса, разработанной для этой экспедиции, деление фольклора следующее: 1) дореволюционный художественный фольклор; 2) новые песни (советский художественный фольклор) [Архив, ед. хр. 3, с. 1]. Свою классификацию жанров якутского фольклора он представил в труде «Спутник якутского фольклориста» [Эргис, 1945]. В своей классификации С.И. Боло и Г.У. Эргис придерживались диахронического принципа, так как для изучения устной литературы, по мнению Б.В. Томашевского, «в поэтике всегда должна присутствовать эволюционная точка зрения» [Томашевский, 1996, с. 26].

Следуя при классификации якутских народных песен принципам, предложенным С.И. Боло и Г.У. Эргисом, М.Н. Жирков делит напевы на: былыргы (древние) — напевы стиля дьиэрэтии ырыа, урукку (старинные) — напевы дэгэрэн ырыа и билингги (новые), к которым он относит напевы, воспевающие советскую действительность. Представленная классификация имеет некоторые отличия.

Исследователь подразделяет напевы на стили и жанры, основываясь на содержании песен и средствах музыкальной выразительности. Так, к песням, обозначенным былыргы (древние), М.Н. Жирков причисляет напевы стиля дьиэрэтии ырыа с гортанным пением кылысах, а урукку (старинными), по его мнению, являются бытовые напевы дэгэрэн ырыа, поющиеся обычным голосом, сформированные на европеизированных ладах и интонациях русских песен. К билингги (современным) он относит напевы якутских массовых песен, воспевающих советскую действительность, основанных на семиступенных диатонических ладах и интонационно близких русским народным и советским массовым песням. Современными песнями М.Н. Жирков считает также песни, исполняемые стилем дьиэрэтии ырыа, которые он именуется как «советские якутские песни», что, видимо, связано с воспеванием советской действительности. Подобное деление происходит у него, как и у филологов, по стилиевым признакам, а стиль определяется им как «художественная конструкция словесного материала», сочетающая «отдельные выражения» в «некоторые единства» [Томашевский, 1996, с. 14]. Под «отдельными выражениями» подразумеваются средства музыкальной выразительности.

Классификация якутских народных песен М.Н. Жирковым по музыкальному языку приведена в табл. 2.

Критериями разделения песенных форм якутских народных песен в систематике жанров М.Н. Жиркова служили: содержание, соотношение слова и музыки, ладозвукорядная, мелодико-интонационная и метроритмическая структуры и тембровая характеристика напевов. Подобное внимание к музыкальным элементам и поэтико-мелодическим формам может помочь не только в систематизации жанров якутского песенного фольклора, но и раскрыть содержание поэтики, так как «сущностное содержание поэтики — это та стилеобразующая система, которая может быть вскрыта во всех элементах произведения. Это то, от чего зависит выбор тех или иных средств выражения

Таблица 2

Систематика якутской народной песни М.Н. Жиркова по содержанию и средствам музыкальной выразительности

Критерии	Былыргы (древние)		Урукку (старинные)		Билингги (современные)	
	Дьиэрэтии ырыа	Песни типа «дьиэрэтии»	Дэгэрэн ырыа	Бытовые песни	Дьиэрэтии ырыа	Дэгэрэн ырыа
Тип пения	Былинно-сказочные	Песни типа «дьиэрэтии»	Дэгэрэн ырыа	Бытовые песни	Песни типа «дьиэрэтии»	Массовая песня
Группа	Песни из олонхо	Обрядовые песни, лирические песни	Тангадай ыраата, горловые, лирические, протяжные, шуточные, любовные песни		Советская якутская песня	Якутская массовая песня
Лад	Раскрывающийся лад, звукоряд из 2–5 звуков					
Содержание	Седая древность сюжета олонхо	Обрядовые песни, торжество, полевые работы, труд, любовь	Воспевание советской действительности			
Мелодия и интонация	Седая древность сюжета олонхо	Обрядовые песни, торжество, полевые работы, труд, любовь	Воспевание советской действительности			
Тембр	Гортанное пение с кылысахом	Специфическое пение Обычное пение	Обычное пение с кылысахом			
Метроритм	Свободная метрика и ритмика, напрямую связанная со словесным текстом	Четкая метроритмическая основа и тесное взаимодействие ритмики словесного текста и напева	Четкая метрика и ритмика напева структурирует словесный текст			

творческого замысла одного автора или авторского коллектива. Это то, что пронизывает все жанры фольклора» [Лазарев, 2013, с. 145].

К древним напевам (былыргы) М.Н. Жирков относит былинно-сказочные напевы олонхо, которые основаны на древних сюжетах, и в них воспевается седая древность, а также обрядовые песни, песни о природе, о радости и торжестве, о полевых работах, песни о труде и любви в стиле пения дьиэрэтии ырыа. Они характеризуются свободой метrorитмики, раскрывающимся ладом, звукорядом из 2–5 звуков, амбитусом мелодии, не превышающим тритон. Тембрально древние напевы основаны на гортанном пении кылысах. Метрика их основана на импровизации.

К старинным напевам (урукку) принадлежат, по его мнению, бытовые песни якутов с таким же содержанием, что и древние напевы, только они поются обычным голосом в стиле дэгэрэн ырыа. К старинным напевам относятся также обрядовые, лирические, протяжные, шуточные и любовные песни. Ладозвукорядная структура старинных напевов представляет собой, как и в древних, раскрывающийся лад со звукорядом из 2–5 звуков. Мелодика имеет большой звуковой объем и интонационно обладает европеизированным характером и четкой метrorитмической основой.

К современным напевам (билингги) принадлежат напевы дьиэрэтии ырыа в жанре советской якутской песни и дэгэрэн ырыа в жанре якутской массовой песни, воспевающие советскую действительность. Структура напева советской якутской песни близка древним и старинным напевам дьиэрэтии ырыа. А в якутской массовой песне дэгэрэн ырыа уже обнаруживается современный музыкальный язык с пением обычным голосом. В ладовом отношении они основаны на семиступенных диатонических ладах, интонационно близки русским народным и советским массовым песням, имеют четкий европеизированный метр, а ритмика напева уже структурирует словесный текст.

Во взаимодействии словесного текста и напева критерием разделения является степень зависимости ритмики напева от ритмики словесного текста. В древних и старинных напевах ритмика непосредственно и напрямую связана со словесным текстом. В советских якутских песнях соотношение такое же прямое, но уже в дэгэрэн ырыа связь между словом и музыкой ослабевает, и в современных напевах якутских массовых песен

ритмика словесного текста начинает зависеть от ритмики напева. Так как связь слова и музыки древних и старинных напевов определяется ритмикой словесного текста, для изучения соотношения слова и музыки в них необходимо изучать структуру текста из-за его доминирования над музыкальной частью напева. Таким образом, в традиционной песенности важную роль выполняют поэтико-мелодические формы песен.

Помимо песенных жанров М.Н. Жирков в своей работе «Якутская народная музыка» [Жирков, 1981] впервые изучил танцевальную музыку якутов, в частности, речь идет об осуохае. В своей систематике он относит его к танцевальной музыке, а не к песням, поэтому при классификации якутских народных песен осуохай исключен из систематизации. К песенному жанру осуохай начали причислять со времен Г.А. Григоряна, который отнес напевы кругового танца к дэгэрэн ырыа. Критерием разграничения в его систематике танцевальной музыки служила техника движения, собственно музыкально-поэтическим особенностям в танцевальной музыке он внимания не уделял. По словам Г.Г. Алексеевой: «Жирков нотировал напевы осуохая в процессе танца, большинство напевов даны без текста, а с традиционным зачином “оһуохайдыр оһуохай, эһиэхэйдир эһиэхэй”. Исключение составили олекминский осуохай (19) и вилуйский осуохай с тойуком (20), в которых текст дан полностью» [Алексеева, 1994, с. 41]. Хотя, по нашему мнению, обрядовый круговой песня-танец осуохай сохранился до наших дней с древнейших времен и соотношение музыки и слова в нем имеет прямой характер. Определяющим ритмику осуохая является словесный текст, когда ритмическая структура напева следует семислоговой структуре вербальной части. В танцевальной музыке выразительные средства музыки также играют важную роль. Например, о танце «Юнгкюю сиилиир ырыа» № 27, записанном в Оросутском наследии Верхне-Вилуйского района от Семена Борисова во время Вилуйской экспедиции 1943 г. [Жирков, 1943, с. 9], М.Н. Жирков пишет, что «танец имеет комичные движения» [1981, с. 39]. На это указывает хромающий синкопированный ритм напева на протяжении всего танца. Про поэтику стиха в данном случае речь вести невозможно из-за отсутствия слов, записан лишь напев.

Таким образом, при систематизации якутских народных напевов М.Н. Жирков якутские дьиэрэтии ырыа относил к древним напевам, дэгэрэн ырыа — к старинным, к современным

напевам причислял советские якутские песни дьиэрэтии ырыа и якутские массовые песни дэгэрэн ырыа, воспевающие советскую действительность. Основное внимание при классификации жанров якутского фольклора М.Н. Жирков обращал на жанры песни, напевы олонхо и танцевальную музыку якутов. Критериями для классификации жанров стали средства музыкальной выразительности. Критериями разграничения древних и старинных напевов от современных послужило содержание напевов. Соотношение слова и музыки в древних и старинных напевах имеет прямой характер, а в современных словесный текст в большей степени зависит от ритмики напева. Выявлено, что систематика традиционного музыкального фольклора якутов у М.Н. Жиркова имеет различные критерии для танцевальной музыки и песенных форм. Критериями разграничения песенных жанров становятся поэтико-мелодические формы, исследование которых может помочь в понимании основ устной песенной традиции народа саха.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Архив Рукописного отдела Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук (ЯНЦ СО РАН). Ф. 5. Оп. 7, 9, Ед. хр. 3, 4а.

Алексеева Г.Г. От фольклора до профессиональной музыки. — Якутск: Бичик, 1994. — 160 с.

Жирков М.Н. Записи Якутских песен, произведенных в группе Вилюйских районов и высказывания о якутской музыке. — 212 с. — Архивный фонд Национальной библиотеки РС (Я) им. А.С. Пушкина. Ед. хр. 4.

Жирков М.Н. Инструкция для записывания народной якутской музыки. Марк Жирков: сборник документов и материалов / Нац. архив Республики Саха (Якутия), Нац. б-ка Республики Саха (Якутия), Адм. муницип. р-на «Вилюй. улус (р-н)» Республики Саха (Якутия); [сост. Т.Н. Семенова (отв. сост.), Н.Н. Иванова; отв. ред.: Н.С. Степанова, А.П. Решетникова; отв. за вып. В.Ф. Тихонова]. — Якутск: Бичик, 2017. — С. 57–63.

Жирков М.Н. Якутская народная музыка. — Якутск: Кн. изд-во, 1981. — 176 с.

Лазарев А.И. Сущностные особенности поэзии // Вестник Челябинского государственного университета. — 2013. — № 10 (301). — Вып. 76: Филология. Искусствоведение. — С. 144–149.

Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика: Учеб. пособие / Вступ. статья Н.Д. Тмарченко; коммент. С.Н. Бройтмана при участии Н.Д. Тмарченко. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 334 с.

Эргис Г.У. Спутник якутского фольклориста. — Якутск: Госиздат ЯАССР, 1945. — 56 с.

УДК 821.554-14

Курилова Лаина Гавриловна,

лаборант,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
ladinakuril@mail.ru

ЦВЕТОВАЯ ПАЛИТРА РАННЕЙ ЛИРИКИ ПЕРВОГО ЮКАГИРСКОГО ПОЭТА УЛУРО АДО

На примере творчества юкагирского поэта Г.Н. Курилова — Улуро Адо проведено изучение колоративной символики поэтического языка и творческого метода. Анализ показал, что поэтическая цветопись Улуро Адо отразила уникальное мировидение и особенности цветоименования в юкагирской культуре и языке. Установлен наиболее частотный основной колоратив ‘белый’ *nyaaway*, другие тона белого цвета (*yarinay*, *poyiney*), определены частотные лексемы, образы и изобразительные средства. Выявлена художественная взаимосвязь образов и изобразительных средств бело-светлой символики с колоративом *toronyey* ‘черный’, особенности поэтического сознания при визуализации основных цветоименований: *nyamucheny* ‘красный’, *homonoyey* ‘зеленый’, ‘голубой’, *nyorinay* ‘желтый’. Обозначены традиционные способы цветоименования изображением животных и птиц.

Ключевые слова: юкагирская поэзия, цветовая символика, образы и изобразительные средства, поэтическая идея.

Kurilova Ladina Gavrilovna,

Institute for Humanities Research
and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
ladinakuril@mail.ru

THE EARLY LYRICS'S COLOR PALETTE OF THE FIRST YUKAGHIR POET ULURO ADO

On the example of the work of the Yukagir poet G.N. Kurilova — Uluro Ado, the study of the colorative symbolism of the poetic language and the creative method was carried out. The analysis showed that Uluro Ado's poetic color painting reflected a unique worldview and peculiarities of color naming in the Yukaghir culture and language. The most frequent basic color scheme is ‘white’ *nyaaway*, other white color tones (*yarinay*, *poyiney*), frequency lexemes, images and pictorial means have been determined. The article reveals the artistic interconnection of images and visual means of white-light symbols with the colorization of *toronyey* ‘black’, the peculiarities of

© Л.Г. Курилова, 2021

poetic consciousness when visualizing the main color names: namuchenyi 'red', homoniei 'green', 'blue', nioginei 'yellow'. The traditional methods of color naming are indicated by the image of animals and birds.

Keywords: Yukagir poetry, color symbolism, images and visual means, poetic idea.

В 1970 г. выходит первый сборник стихотворений на юкагирском языке «*Лаанньяай өдьил йахта* — Песня звонких копыт». Автор стихов — исследователь юкагирского языка, основоположник юкагирской поэзии — Г.Н. Курилов (Улуро Адо). Стихотворениям этого сборника, содержащего также якутский перевод К. Туйарского, посвящена статья С.П. Данилова «Первая ласточка юкагирской поэзии» [Данилов, 1986, с. 122], в которой литератор отметит красивый образный язык юкагирского поэта, новые, неожиданные метафоры, трогающие ум и сердце читателя. На основе стихотворений, переведенных на русский язык и опубликованных в сборниках «Юкагирские костры» (1965), «Пока дремлют олени» (1973), «Растопленные снега» (1975), «Милая Лабунмэдэну» (1992), В.Б. Окорокова составила таблицу образов, сравнений, метафор, цветов и эпитетов [Окорокова, 1998, с. 69].

Мы выбрали для рассмотрения сборник «*Лаанньяай өдьил йахта*», представляющий циклическое образование ранних оригинальных стихотворений на тундренном диалекте юкагирского языка, и предприняли попытку определить образы и изобразительные средства, раскрывающие цветовую символику художественного своеобразия поэтического языка и творческого метода Г.Н. Курилова (Улуро Адо). Идеиные, тематические и изобразительно-выразительные особенности произведений рассмотрены посредством сравнительно-функционального, сопоставительного и семантического методов.

В вадульском языке основными цветами считаются: *ньяаавэй* 'быть белым', *пойинэй* 'быть белесым', *ньамучэньи* 'быть красным', *ньоринэй* 'быть желтым', *хомоньэй* 'быть голубым', 'быть зеленым', *тороньэй* 'быть черным'. Многие колоративы являются цветообозначениями животных и птиц, например, по оперению чайки — *хулуруонь* 'сизый', *йаринэй* 'беловатый' говорят о стерхе, а масть оленя этим же цветоименованием определяют: *йаринэй* 'быть светло-серым'. Другие масти оленей: *чаальюонь* 'быть темно-коричневым', *иранал* 'олень светло-коричневой масти'. Отметим, что колоратив *ньуодьийэ* 'быть оранжевым' определен по окраске рыбы голец и др.

Цветопись поэтической лексики Улуро Адо отразила особенность мировидения в юкагирской культуре, традиционное представление в противопоставлении белого и черного, светлого и темного, дня и ночи, добра и зла. Одежда делилась на светлую праздничную и темную траурную. Так, белую одежду, шапки, рукавицы носили в праздничные, хорошие дни. Такого рода одежда считалась оберегающей. Головные уборы украшались орнаментом с чередующимися черно-белыми квадратными полосками, символизирующими, что в жизни бывают черные и белые стороны.

Рассмотрение поэтической лексики показало преобладание колоратива 'белый' *ньаавэй*, лексемы *чайлэ*, означающей 'свет' и 'день', которые в лирике Улуро Адо отражали светлые, хорошие стороны в жизни, передавали светлые и добрые чувства, мысли, мечты и стремления.

Бело-светлая символика *чайлэ* в поэзии Улуро Адо обрела истоки в фольклорных образах света — солнца, лучей, зари, световых явлениях природы. В гражданской лирике образ солнца *йэргэйэ* проявился в метафоре — *йэргэйэдьюу йуодииндьюу* 'диск солнца — зрачок', образ солнечного луча *йэргэйэдигийэ* сравнивался с камлающей колотушкой *йэргэйэбадиик*.

Эл толиилэн — йэргэйэбадиик, Это не хорей — камлающая
колотушка,
тэн йэргэйэдигийэк... это солнечный лучик...

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Образ зари *чайлэдуол* символизировал свежесть и чистый свет.

...чайлэдуолэк ...словно зарей
лоборэлгинь мэт сугудьэ! Омывается мое сердце!

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Отметим, что бело-светлая символика, характеризующая цветовую лексику лирических стихотворений, связана с национальным мировосприятием окружающего мира, что отразилось в названии сборника «*Лаанньаай өдьил йахта* — Песня звонких копыт», в котором метафора 'песня звонких копыт' изобразила езду запряженных оленей, начинающих бежать рысью по заснеженной тундре, выбивая из-под копыт хлопья искристого белого снега. В этом сравнении установилась фольклорная традиция

йахтэл личных песен юкагиров, связанная с оленеводческой обрядовостью.

В анализируемом лирическом цикле, содержащем гражданскую, философскую, любовную и пейзажную лирику, поэтический мир, чувства и мысли лирического героя и поэта передавались изображением окружающей природы. В цветовом мировоззрении юкагиров зима — мир, покрытый белоснежным снегом *ньяаавэй эримэ*. Цветовосприятие весны передавалось колоративом *пойинэй* ‘быть белесым’, ‘быть белым’, содержащемся, например, в слове *пойиндъаа* ‘подснежник’, буквально означающего ‘белое, чистое, свежее растение’.

Заметим, что колоратив *ньяаавэй* ‘белый’ в юкагирском языке считался основным цветоименованием. Поэт передавал цветовую палитру белого цвета *ньяаавэй* ассоциациями зимы, весны и лета.

Поэт созерцал весну, цветущую *пэльвиэдэвчэ* ‘пушицей’ — воздушными, белоснежными цветочками, усыпаящими кочки тундровых равнин. В любовных и пейзажных стихотворениях образ **белого облака** *ньяаавэй сукунсава* (*сукунрава*) раскрывался символом благоприятного теплого времени, воссозданного мировоззрением северного народа, где белые облака свойственны летнему времени. В любовной лирике вдохновение **образом любимой** сравнивалось с белым облаком, противопоставляемым настроению, сравниваемого с колющим холодом рыболовного крючка.

Мэт тэт йуодииндъуо
Маархан игийэ йуор,
Мэт киидъэфа ёр (йуор)

дитэ сугуруодъэ
ханчэ чундэ
ньяаавэй сукунсава нолаарэлэк,
чэндэйнунни мэт пурэн.

Твоего зрачка
один лучик увидев,
В моей душе рыболовный
крючок,
как зацепившееся
холодное настроение,
белым облаком став,
пролетает надо мной.

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Бело-светлая символика дополнилась цветообозначением *йаринэй* ‘серый’, который юкагиры воспринимали и в белых, светлых тонах — *йаринаачий уйэрэллэк* ‘с белеющими крыльями’.

*Удиль уйэ дитэ йахтэй,
Оо йаринэй көйридьэ!
Мэйуон, мэйуон, амуҕа!
Ваай тэт ноно йаруҕал!*

Стерха крылья словно поют,
Оо, серый (светлый) дым!
Вижу, вижу, как хорошо!
Опять твоя тень качается!

1965

Подстрочный перевод Л.Г. Куриловой

При определении светлых и серебристых оттенков колоратив *йаринэй* проявился в слове *йаридьаар* ‘мерцать’ в стихотворении о весне при вспоминании мерцания зимнего ветра на стороне солнца.

*Таатльэр хадьыр
Хандьэмэлэк
йаудилбилньэй илийэ
йуорхаҕанэ эвдийэлэк...
тидэн уоҕолуол чайлэпки
йуодиидэҕа йаридьаар...*

Поэтому вот
зимой
имеющий тропу ветер
через безлесье метелью...
тем ласканием света
у ее глаз начинает мерцать...

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Восприятие колоратива *ньаавэй* ‘белый’ прозрачным цветом дымки или марева *йуөндьэ*, появляющегося с утра или же виднеющегося на противоположном берегу озера, **образом пробуждающегося мира** будущего, стремления к чему-то лучшему обнаруживалось в строках о весне.

*ибан сальбари и аҕальваҕа — на наскальных улыбках
йуөндьэлэк маревом
йарудьийэк, мерцаешь,
чуоҕийэ! весна!*

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Мареву сравнивалось с отблеском счастья, излучаемого оленьими рогами, так как олень для юкагиров и других северных народов символизировал оплот благополучия.

*Монк, тэн йэрпэйэдигийэк,
Мааруол энмур йуөндьэк!
Монк...*

Скажи, это солнца лучом,
Счастья рога маревом!
Скажи...

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В гражданской лирике **образ дымки** или марева *йуөндьэ* изображался дымчатой пеленой от очага с разожженным тальни-

ком, в которой витали тальниковые листья — метафора песни Духа огня *Мэруу* как знак радости и благословения.

<i>Лачидэдуол ордьэдаба</i>	Посередине очага
<i>Ласунэй ньанмэн пугиллэ</i>	развесистые листья тальника
<i>чадбуурэни,</i>	звучат,
<i>чэнгуриэни,</i>	летают,
<i>Мэруу йахтээнолаан...</i>	Мэру песню поют...

В песне огня лучи солнца мерцали (*йаридьы*) стерхами, отражались белым сиянием, *сукунравак* ‘белое облако’, освещенное зарей, выглядывало с небес. Лирический герой, окрыленный белыми крыльями любви и радости, от горящего очага устремлялся в благословенный полет над родной тундрой.

<i>Тан йахтаба тэн удильэк</i>	В той песне стерхами
<i>Йэрпэйэдигийэ йаридьы.</i>	Лучи солнца мерцают.
<i>Ангийэ тан йуөндьэлэк</i>	Волна эта маревом
<i>Мөмдийэ нурэн пуйарчи.</i>	Над пламенем скользит.

<i>Тан йахтабат вайи тэн</i>	От этой песни даже
<i>Чайлэдуолэк мононьэй</i>	Зарей малахаем
<i>Сукунравак эгууйил...</i>	Облако выглядывает...

<i>Йэвлигил дитэ афальвийи.</i>	Любовь подобна улыбке.
<i>Тан йахтабат мэт тэньэн</i>	От этой песни я
<i>Йаринаачийй уйэрэллэк</i>	С белеющими крыльями
<i>Йуорха бурэн чэнгуриэйэн,</i>	Над тундрой летаю,
<i>Антадьиллэ ванчирэн!</i>	Волшебство ищу!

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В рассмотренном стихотворении соединились разные тона белого цвета — *удильэк* ‘белые стерхи’, *йэрпэйэдигийэ* ‘лучи солнца’, *йаридьы* ‘белое мерцание’, *йуөндьэлэк* ‘прозрачная дымка’, *чайлэдуолэк* ‘свет зари’, *сукунравак* ‘белое облако’, *йаринаачийй уйэрэллэк* ‘белеющие крылья’.

Центральный образ стихотворения — образ огня раскрылся в концепте счастья, определяемого тем, что в мифологии и фольклоре юкагиров Дух огня *Хайчиэ Лачин Мэруу* (Дедушка Огонь *Мэруу*) считался посредником в общении с другими покровительствующими духами. В данном стихотворении очевидно влияние обрядовой поэзии, связанной с почитанием огня. Фольклорная традиция благословения, связанная с образом огня, прослеживалась в любовной лирике.

<i>О мэт йэwлуу,</i>	О, моя милая,
<i>Мэт амудьил уодаwур!</i>	Моя любовь, колыбель!
<i>Тэт мааруол мэмдийэбэ</i>	На твое счастье пламя
<i>Эwдийэ эл сабандьибан!</i>	Вьюга пусть не опустится!

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Противоположность колоратива ‘белый’ *ньаawэй* — ‘черный’ *тороньэй* визуализирован словом *чингичэл* ‘ночь’ как ассоциации темных сторон существования. Мировосприятие юкагиров в философских и гражданских стихах проявилось в изображении ночи, освещенной светом луны *киндьэ*. Лунный свет в мировосприятии юкагиров обладал силой исцеления.

<i>Эйк йуодиинлаwйэ</i>	Неужто слезы, ставшие
<i>нолаальэльдэ</i>	
<i>Хайawэрльэльдэ чундэгудиэл</i>	Израненной мечтой,
<i>Киндьэдэайлэба амалэрнумэн?</i>	В лунном свете исцеляются?

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Проявлением образной картины мира северного народа, продолжительное время пребывающего в полярной ночи, в поэзии Улуро Адо явился **образ полярного сияния**, освещающего гнетущую темноту, одаривая радостью созерцания этого красочного явления природы.

Образ полярного сияния передавался словом *подьабийэ* в стихотворных строках о жизни, о надежде на будущие свершения. В лексике юкагирского языка *подьабийэ* означает ‘блеск’, ‘сверкание’ сполохов, а также лучей солнца, звезд. В лирике Улуро Адо *подьабийэ* понималось как сверкающая белизна, полярное сияние, сравниваемое со сверкающими звуками песни.

<i>Чайлэндэ чадьууньэй йахтэбан</i>	По светло-звучной песне
<i>Кэйгудэн туруусэр йуодаба.</i>	В будущее направляясь будто.
<i>Мит эдьил — караваан эдьилэк!</i>	Наша жизнь похожа
	на сказочную жизнь!
<i>Маранмэ паадьидуо идьилэк...</i>	Словно девочки поцелуй...
<i>О йахта подьабай чадьуубан</i>	О, по сверкающим звукам песни
<i>Мит эдьил харуду хон уубан!</i>	Наша жизнь всегда пусть идет!

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В юкагирском языке имеются и другие названия северного сияния: *ньаавалданньэ*, буквально понимаемое как ‘нечто бе-

лое', фольклорное название *алайи лачилэ* 'огни племени алайи' [Курилов, 2005, с. 412]. Племя *алайи* было достигнуто внезапной войной, во время бегства от преследователей по Мерзлому морю — *Чааханьил чавул* (Северному Ледовитому океану) они разожгли караван нарт, от пламени растаял лед, погрузив юкагирское племя и их врагов под воду, а отсвет этого пожара, достигший небес, длился три дня и три ночи.

Отсвет огней племени *алайи* освещал зимнюю ночь, предвещая сильные холода и предостерегая потомков о наступлении тяжелого времени. По данному мифологическому мотиву о происхождении северного сияния Улуро Адо написал стихотворение «Юкагирские костры» (196?), в котором одухотворенное созерцание красоты сполохов, осветивших темноту, сменилось мыслями о том, что это далекое сияние огней не может согреть и вдохнуть тепло. Раздумие лирического героя завершило обращение к огню, желание услышать треск — метафору разговора с Духом огня.

Включив в сюжет легенды *алайи лачилэ* смысл предостережения в поэму «*Ньяаawalданьэ мумдэл* — Гул Полярного сияния» (1985), поэт предостерегал от опасности исчезновения человечества в результате войны как мировой катастрофы.

Поэтическая лексика Улуро Адо отличалась воссозданием традиционной цветописы художественным изображением животных и птиц, что характерно для раннего цветонаименования в языке.

В любовной лирике весна сравнивалась со скачущим белым оленем — *ньяаawэйдылэлэк*.

<i>Ньяаawэйдылэлэк</i>	<i>кочэгэйэк,</i>	Белым оленем	
			бросаясь вскачь,
<i>Мэт чайлэндэ чундэ,</i>		Моя светлая мысль,	
<i>Мэт чоубаймэ!</i>		Моя весна!	

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В стихотворении гражданской лирики о родной реке образ *чулал* 'белый горноста́й', символизируя легкость и воздушность, сравнивался с белизной волос — речными волнами Алазеи.

<i>Мэт Аласэй абучиэ!</i>	Моя бабушка Алазея!
<i>Тэт монильэ ньяаawэй</i>	Твои волосы белым
<i>Чулалэк мэт киэйиэ</i>	Горностаем меня первее
<i>Йэдууйиэй</i>	Начали появляться.

1964

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Изображение розового цвета **образом хальархаа** ‘розовой чайки’ читаем в стихотворении о весне.

<i>Уусии маҕидьаа хальархаалэк</i>	Светло-красным оперением розовой чайки
<i>йалҕилҕа,</i>	на озера
<i>пуйарчийэк,</i>	налетаешь,
<i>чуобийэ!</i>	весна!

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В приведенном стихотворении лексема *уусии маҕидьаа* является обозначением светло-красной одежды юкагиров [Курилов, 2001, с. 492].

В стихотворении о родном крае поэтическое мышление Улуро Адо через молодость и свежесть определяет символику красного цвета *ньамучэньи*, сравнивая весеннее солнце с красной ягодой *ньамучэндьэ пөнкэтээлэк*. По всей видимости, имелась в виду несозревшая красная морошка.

<i>Тан Аласэй ленталэк</i>	А Алазея лентой
<i>Тэт чалдьаҕа шимидьий,</i>	В твоей руке танцует,
<i>Тан лентаткэ эвчэҕа</i>	В конце той ленты
<i>Ичуок,</i>	Смотри,
<i>Тигин солҕальун:</i>	Вон собирается
<i>Ньамучэндьэ пөнкэтээлэк</i>	Красной ягодой
<i>Чуобаймэльэ йэрпэйэ!</i>	Весеннее солнце!

1964

Подстрочный перевод Л.Г. Куриловой

Слово *пөнкэтээ* понимается в различных значениях: ‘шишка’, ‘ягода’, ‘кочка’, ‘бугорок’, ‘шар’. В рассматриваемом сочетании *пөнкэтээ* предстало вариацией всех этих значений. Вероятно, в сравнении *ньамучэндьэ пөнкэтээлэк* колоратив *ньамучэньи* ‘красный’ можно понимать и как яркий, красивый цвет, указывая на влияние русского фольклора, эпитет ‘красное солнце’.

Относительно названий ягод в юкагирском языке заметим, что колоратив *ньамучэньи* ‘красный’ содержится в названии брусники *ньамучэндьэпуриэ*, дословно ‘красная ягода’; у слова *пуриэ* (*буриэ*) значение ‘ягода’. Морошка *ньоронбуриэ* дословно означает ‘болотная ягода’ (*ньориль* ‘болото’), можно интерпретировать и как ‘желтая ягода’ (*ньоринэй* ‘желтый’).

Сравнение щекастого ребенка с красной морошкой *ньоронбуриэ*, т.е. несозревшей молодой ягодой, прочитываем в гражданской лирике.

<i>Ньамучэндьэ</i>	Краснощекий
<i>пуойндьэ</i>	
<i>о, уонодьэ,</i>	о, ребенок,
<i>о, ньоронбуриэ!</i>	о, морошка!
<i>О, амутнэн амучэк,</i>	О, очень хороший,
<i>афальвуолдэн</i>	улыбаясь,
<i>абуодьэк!</i>	стоит!

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В целом для колоративной лексики ранней лирики Улуро Адо характерно традиционное восприятие ахроматического спектра цветов. При восприятии зеленого цвета *хомоньэй* описывалась весенняя и летняя трава, листья тальника как знак новой жизни.

<i>ньуруольэлги тун мит ньанмэ,</i>	сплетенные наши тальники,
<i>ЛУКУЛ хомоньэй йараба!</i>	Земли зеленые нити!

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Хомоньэй понимался как голубой цвет неба *хуруул*.

<i>мэт йуоба хусадый</i>	в моей голове начинает прыгать
<i>сэсилэндьэ чундэ,</i>	красивая мысль,
<i>йахтаай хуруул дитэ</i>	запевающему небу подобно
<i>хоморэйнуни тэн.</i>	голубеет она.

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Ньоринэй ‘желтый цвет’ — символизировал увядание, конец жизни.

<i>ньоробойльэльдэ пугилэк —</i>	пожелтевшими листьями —
<i>йуодиилавайэлэк-лободьаай</i>	слезами начиная омывять.

1967

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

В стихотворении любовной лирики «*О мэт йэвлуу!*» — «*О, моя милая!*» (196?) эпитетом *сэсилэндьэ чундэ* ‘красивая мысль’ раскрывалось определение ‘пестрый’, в юкагирском языке понимаемое также в значениях ‘многоцветный’, ‘красивый’. Отметим, что *сэсилэ* означает пестрый фон весенней тундры во время таяния снегов [Курилов, 2001, с. 455].

Мэ тэт анадэльил Твоего голоса
маархан чадьбуу мөрир, один звук услышав,
мэт йуоҕа хусадьий в моей голове начинает прыгать
эссилэндэ чундэ... красивая мысль...

1968

Подстрочный перевод Г.Н. Курилова

Таким образом, мы изучили цветовую символику поэтического языка, особенности идейной проблематики и тематики в раннем оригинальном цикле стихов «*Лааннай одьил йахта*» Г.Н. Курилова — Улуро Адо. Поэтическая цветопись Улуро Адо отразила уникальность мировосприятия юкагирской культуры, особенности цветоименования в языке.

Исследование цветовой лексики выявило высокую частотность колоратива *ньяауэй* ‘белый’ и лексемы *чайлэ* ‘день’, ‘свет’. Данное цветоименование раскрывалось палитрой бело-светлых, серых, серебристых оттенков *йаринэй — йаринаачий уйэрэллэк* — ‘с белеющими крыльями’, *йуөндээлэк йарудьийэк, чуоҕийэ!..* — ‘маревом мерцаешь весна!..’ Прозрачным цветом *ньяауэй* ‘белый’ отобразился в образе *йуөндэ* дымки или марева, символизирующем пробуждающееся будущее, стремление к счастью и лучшей жизни.

Выявленная бело-светлая символика главным образом выражала поэтическую идею — стремление к жизни и счастью. Эта поэтическая проблематика обусловила преобладание гражданской тематики, мотива родного народа, мотива человека и природы, также содержательно повторяющих фольклорные идеи сохранения рода и племени, бережного и уважительного отношения к природе.

В бело-светлой символике определилось развитие фольклорных образов — *йэрпэйэдигийэ* ‘солнца, лучей’, *чайлэдуол* ‘зари’, явлений природы — *ньяауэй эримэ* ‘белый снег’, *ньяауэй сукунрава* ‘белое облако’ и др. Получил литературное развитие фольклорный образ традиционной обрядовой поэзии, связанный с почитанием и благословением огня (*Хайчиэ Лачин Мэруу*).

Колоратив *тороньэй* ‘черный’, лексема *чингичэл* ‘ночь’ использованы при описании размышлений об испытаниях в жизни человека и о многострадальной судьбе родного народа. Мировосприятие юкагиров проявилось в изображении ночи, освещенной исцеляющим светом луны *киндэ*, выразилось в образе полярного сияния, отражающегося белым светом — *ньяауалданньэ*, сверкающим блеском *подьаҕийэ*, холодным сиянием мифологического огня *алайи лачиллэ*.

В цветовой палитре поэтического языка воссоздалось традиционное цветоименование изображением животных и птиц (розовый цвет образом *хальархаа* ‘розовой чайки’).

В символике красного цвета *ньамучэньи* восприятие данного колоратива передавалось определением молодости и свежести. Зеленый цвет *хомоньэй*, символизируя жизнь, изображался травой и листьями тальника (*хомоньэй пугил* ‘зеленый листок’), голубой цвет *хомоньэй* в сочетании со словом *хуруул* ‘небо’ понимался символом стремления к жизненным свершениям. Желтый цвет *ньоринэй* (*ньоробойльэльдэ пугилэк* ‘пожелтевшими листьями’) вызывал представление о конце жизненного цикла.

Таким образом, выявленная колоративная специфика поэтической лексики и изобразительно-выразительных средств определила истоки поэтического мышления, богатого образного языка и творческого мастерства Г.Н. Курилова — Улуро Адо в национальном языковом сознании, фольклорной символике и мотивике самобытной юкагирской словесности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бахилина Н.Б.* История цветообозначений в русском языке. — М., 1975. — 292 с.
- Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. — М., 1989. — 405 с.
- Данилов С.П.* Первая ласточка юкагирской поэзии // Данилов Сем. Поющие снега. Из лит.-крит. наследия. — М., 1986. — С. 122–125.
- Квятковский А.П.* Поэтический словарь. — М., 1966. — 376 с.
- Курилов Г.Н.* Юкагирско-русский словарь. — Новосибирск: Наука, 2001. — 608 с.
- Курилов Г.Н.* Лексикология современного юкагирского языка: (Развитие лексики и роль в нем якутского языка). — Новосибирск: Наука, 2003. — 288 с.
- Курилов Г.Н.* Фольклор юкагириков / Сост. Г.Н. Курилов. — М.; Новосибирск: Наука, 2005. — 594 с.
- Курилова Л.Г.* Улуро Адо: литературовед. очерк. — Якутск: Бичик, 2008. — 96 с.
- Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. — М., 1993. — 190 с.
- Окорочкова В.Б.* Высокое парение потомка Великого Орла — Улуро Адо. — Якутск, 1998. — 76 с.
- Серов Н.В.* Эстетика цвета: методологические аспекты хроматизма. — СПб.: ФПБ-ТОО «БИОНТ», 1997. — 64 с.
- Словарь* литературоведческих терминов / Ред.-сост.: Л.И. Тимофеев, С.В. Тураев. — М.: Просвещение, 1974.
- Улуро Адо.* Лаанньай одьил йахта / Улуро Адо; [юкаг. Тылтан сахалы тылб. К. Туйаарыскай]. — Якутской: Кинигэ изд-вота, 1970. — 88 с.: ил., портр.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКОВ КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ) В ФОКУСЕ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

УДК 39(571.63) (=941)

Старцев Анатолий Федорович,
доктор исторических наук,
Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН,
г. Владивосток
starcev.42@mail.ru

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ О ПРИРОДЕ И ОБЩЕСТВЕ

Рассмотрена идентичность анимистических представлений жителей Приамурья и Приморья как характерная черта духовной культуры народов, говорящих на языках тунгусо-маньчжурской группы: южной (нанайцы, орочи, удэгейцы, улчи и уилта); северной (негидальцы, солоны, эвены и эвенки). Отражены их взгляды на природу и общество, верования в то, что природа — живая, что у любого объекта есть душа, с которой должен считаться человек, являющийся частью окружающего мира.

Ключевые слова: этносы, тунгусо-маньчжуры, люди, анимизм, убеждения, душа, хозяйева природы, преступление, наказание.

Startsev Anatoly Fedorovich,
Doctor of Historical Sciences,
Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples
of the Far East FEB RAS,
Vladivostok, Russia
starcev.42@mail.ru

ETHNIC VIEWS OF THE TUNGUS-MANCHUS ABOUT NATURE AND SOCIETY

The article considers the identity of animistic representations of the inhabitants of the Amur Region and Primorye as a characteristic feature of the spiritual culture of the peoples speaking the languages of the Tungus-Manchurian group: the southern (Nanai, Orochi, Udege, Ulchi and Wilta); the

© А.Ф. Старцев, 2021

northern (Negidals, Solons, Evens and Evenks). Their views on nature and society are reflected, their beliefs that nature is alive, that any object has a soul that a person who is part of the surrounding world should consider.

Keywords: ethnic groups, Tunguso-Manchus, people, animism, beliefs, soul, masters of nature, crime, punishment.

Представления о природе и обществе тунгусо-маньчжурских этносов отражают верования в божественное происхождение земли, наличие в природе добрых и злых духов, хозяев природы, существование бессмертных душ и духов предков, загробного и небесного миров и т.д. Все эти представления можно разделить на фольклорные, анимистические, магические (или промысловые), шаманские, тотемические и др.

Фольклор включает в себя не только песни, поговорки, исторические рассказы, но и предания *тэлунгу*, в которых содержатся сведения о происхождении земли, животных, людей, рассказывается об этнических конфликтах, войнах и т.д. У малочисленных народов Приамурья и Приморья наиболее известны мифы о герое и демиурге *Хадау* (нанайцы, ороки, орочи, ульчи), *Мајин* ~ *Маин* (негидальцы, эвены, эвенки) и сказочных персонажах *Егдига* и *Уза* (удэгейцы). По мнению северных тунгусов, у *Маина* был старший брат. В то время как *Маин* творил добро на земле, его брат сотворил всех «вредных» для человека насекомых и животных, по окончании этого процесса ушел в Нижний шаманский мир, получив имя *Харги* — дух-хозяин Нижнего мира [Василевич, 1969, с. 231]. Между братьями шла постоянная борьба, потому что один из них олицетворял добро и справедливость, а другой нес зло и смерть.

Разные имена героев, игравших важную роль в обустройстве мира, свидетельствуют о существовании трех мифологических пластов: сибирского (*Мајин* ~ *Маин*), амурского (*Хадау*) и приморского (*Егдига* и *Уза*).

Сибирский мифологический вариант устройства мира «под руководством» *Маина* имеет распространение среди эвенков, эвенов и негидальцев, о чем свидетельствует бытование термина *Маин* у названных народов со значением «дух-покровитель, хозяин Верхнего мира» [Сравнительный словарь, 1975, с. 521].

Амурский мифологический вариант с демиургом *Хадау* распространен среди нанайцев, ороков, орочей и ульчей. «Относительно этимологии и семантики *Хадау* существует несколько версий. По мнению А. Бурыкина, название этого персонажа за-

имствовано из мифологии народов Юго-Восточной Азии. Ряд других исследователей считает, что *Хадау / Кода* — производное от тюркского *Кудай* — бог» [История..., 2003, с. 169].

Приморский вариант создателей мира имеет распространение только в фольклоре удэгейцев, у которых сказочные герои *Егдига* и *Уза*, вместе взятые, выполняли те же функции, что *Хадау* и *Маин*.

Анимистические представления о природе и обществе характерны для всех аборигенов Приамурья, Приморья и Сахалина. Все они считают, что вселенная разделяется на три уровня — Верхний мир, или мир неба, земной, или Средний мир, Нижний, или подземный мир. Все миры населены духами и душами, управляются хозяевами природы, добрыми и злыми духами.

В каждом из этих миров имеются свои верховные хозяева и их помощники, которые управляют жизнью на небе, земле и под землей. Верхнюю ступеньку в иерархической лестнице хозяев природы у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья, Приморья и Сахалина занимает небесный правитель, или хозяин неба, *Маин* или *Эндури*. Он представляется удэгейцам в облике человека неопределенного возраста и внешности, у орочей — пожилой мужчина [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 34]. *Эндури* обладает бессмертием и никогда не показывается людям на глаза [Арсеньев, 1948, с. 204]. Законопослушным людям он оказывает помощь в промыслах, а если замечает, что люди нарушают обряды и обычаи, напускает на них разные болезни, от которых многие умирают.

У хозяина неба *Маина* или *Эндури* в подчинении находятся все природные стихии — гром, ветер, гроза и т.д. Ближайшим помощником хозяина неба является небесная старуха *Маин эвэ-кэ* (эвены и эвенки); *Сангия Мама* (нанайцы); *Тагу Мама* (удэгейцы), которой подчинены души нерожденных детей и промысловых животных.

По представлениям тунгусо-маньчжуров, жизнь в Верхнем и в Нижнем мирах такая же, как и на земле, но только там все наоборот. Если на земле лето, то в других мирах зима. По мнению эвенков, Верхний мир (*угу буга*; *угу дуннэ*) имеет вход через неподвижную Полярную звезду — *Буга Саңарин*. Входом в Нижний мир (*хэргу буга*; *хэргу дуннэ*) служат расщелины в земле, а также водовороты и глубокие водоемы [Василевич, 1969, с. 212].

В Нижнем мире (*хэргу буга/хээдгу боа*), по представлениям тунгусо-маньчжурских этносов, находится подземный мир мертвых *буни/бунии*, где живут умершие люди *бунинкэн*. Главой Нижнего мира *буни*, как считали эвенки, был старший брат *Маина — Харги* [Там же, с. 231], а нанайцы считали, что это была женщина по имени *Мамэлди* — жена мирового творца [Сем, 1961, с. 208]. В Нижний мир могли попасть только души покойников, отправленных шаманом во время больших поминок *каса*.

Все народы тунгусо-маньчжурской группы отводили особую роль шаманам. Они считались хранителями древних этнических традиций, обладали углубленными знаниями об анимистических воззрениях на природу и общество. Шаманы были разных категорий: начинающие *Нити Самани*, средние *Самани* и сильные *Сагди Самани*. Они не только «логически» объясняли сотворение мира и соподчиненность хозяев Природы от высшего звена к нижнему, но и являлись посредниками между хозяевами природы и простыми людьми, нуждающимися в материальной и духовной помощи. Только шаман мог общаться с высшими хозяевами природы, отправлять души умерших людей в загробный мир или забрать большую душу у хозяйки неба и вручить ее человеку. И только шаман мог посещать Верхний и Нижний миры, выполняя просьбы людей, связанные с ритуалом погребения усопших или лечением больных.

В мировоззрении шаманов Верхний и Нижний миры соединяла воображаемая река, которая у енисейских эвенков называлась *Энгдекит*. Выше истоков этой реки находился Верхний мир, ниже истоков реки занимал Нижний мир. Река *Энгдекит* имела много притоков — небольших шаманских рек. У каждого шамана того или иного рода была своя шаманская речка, по которой чужой шаман пройти не мог. Все эти шаманские притоки были связаны с нашей землей через водовороты на реках, поэтому аборигены их всегда обходили стороной, чтобы случайно не попасть в Нижний мир.

Верхний мир мог посещать только шаман. Он попадал туда во время камланий. Вначале, спускаясь по своей реке, затем подымаясь по *Энгдекит* и, наконец, влезая по лестнице-дереву (*туру* или *сэргэ*). Этим же путем спускался и дух — хозяин Верхнего мира для разговоров через шамана с эвенками [Василевич, 1969, с. 213]. Таким образом, шаман в родовом обществе пользовался большим почетом и уважением.

Вторую ступеньку в иерархической лестнице хозяев вселенной занимает старуха *Маин эвэксэ* (эвенки); *Сангия Мама* (нанайцы); *Тагу Мама* (удэгейцы). Она у всех народов относится к категории добрых хозяев, потому что дает людям детей и регулирует количество промысловых зверей. Таким образом, она продолжает людской род и обеспечивает его пищей, удовлетворяет иные материальные потребности.

Удэгейцы с незапамятных времен сохраняют в памяти имя хозяина моря и рек — *Ганихи*. Он представляется людям в виде седого старика, живущего в морской пучине. Главным помощником *Ганихи* является касатка *Тэму* и хозяин всех рыб *Сугдзя адзани*. В подчинении у хозяина всех рыб находятся хозяева каждого из видов рыб, имеющие свои имена. Например, у кеты *дава* хозяином является *Дава адзани*, у тайменей *дзэли* имеется хозяин *Дзэли адзани* и т.д. Таким образом, хозяину моря *Ганихи* подчиняются все рыбы и звери, обитающие в воде, и это по его приказу из моря в реки, где живут аборигены, поступают косяки рыб. Орочи хозяина моря и рек называли именем *Ган'ики*. Но это был не седой старик, а русалка, которая является помощницей хозяина воды *Тэму* [Сравнительный словарь, 1977, с. 140].

Одним из помощников верховного хозяина Неба на земле является хозяин лесов и гор *Онку*. Он имеет вид человека средних лет, который живет среди скал в горах или местах с каменистыми россыпями. У *Онку* красное лицо, покрытое шерстью, одна рука и одна нога. В руке у него копье, стрелы и пешня. Если охотник в тайге выполняет все обычаи, *Онку* оказывает ему помощь в охотничьем промысле.

В подчинении у хозяина лесов и гор находятся все лесные животные и птицы, у каждого из которых, в свою очередь, тоже имеются хозяева *адзани*. Например, у соболей *нюхо* — хозяин *Нюхо адзани*, у изюбрей *кяна* — хозяин *Кяна адзани*, у медведя *мафа* — хозяин *Мафа адзани*, у тигра куты — *Куты адзани* и т.д. Все эти помощники и хозяева зорко следят за человеком и докладывают *Онку*, что делается в тайге. «Чтобы обеспечить расположение *Онку*, нужно было осуществлять все необходимые промысловые предписания и правила, в противном случае удача покидала охотника» [Подмаскин, 1991, с. 28].

Тотемические представления народов Приамурья и Приморья в основном отражаются в воззрениях на медведя и тигра, потому что с этими животными тунгусо-маньчжуры связывали свое происхождение. Медведь считался родоначальником у всех народов, а тигр был почетным сородичем, за исключением ро-

дов *Ёминка* (орочи), *Актанка* (нанайцы) и *Канчуга* (удэгейцы), которые свое происхождение связывали с тигром. Медведь, по представлениям всех народов южной части Дальнего Востока России, в прошлом был человеком, медведь внешне похож на человека, только у него голова другая: медведь, как и человек, с помощью хитрости охотится на диких зверей, собирает ягоду, умеет играть на «музыкальных инструментах», строит на зиму жилище и т.д. Медведь — это дух предка, который сам приходил к людям в гости, отдавал им свою плоть, чтобы на следующий год вновь возродиться. Люди в честь такого медведя устраивают праздник, кушают его мясо и считают, что медведь тем самым покровительствует своим потомкам. Несколько иное отношение у аборигенов региона наблюдается по отношению к тигру. Тигр тоже относится к категории древних предков людей, но мясо его не ели, а если находили умершего зверя, то тигра хоронили как человека, надевая на него одежду, обувь, головной убор, строили специальную гробницу и ставили опознавательные знаки, указывающие, что здесь покоится древний предок.

Тотемические воззрения тунгусо-маньчжуров на медведя и тигра — яркая иллюстрация симбиоза северной (тунгусской) и южной (маньчжурской) культур, характерного для всех малочисленных этносов Приамурья, Приморья и Сахалина. Особенно наглядно это проявляется в культурах нанайцев, орочей и удэгейцев, у которых и тигр, и медведь относятся к числу тотемных животных.

Особое отношение к тигру наблюдается и у негидальцев. В их фольклоре сохранился миф о браке тигра и женщины, от которого произошли люди. Считалось, что от этого всемогущего духа тайги зависело благополучие каждого охотника и его семьи, поэтому все негидальцы относились к тигру с особым почтением. Негидальцы для удачной охоты имели амулеты с изображением тигра и носили их с собой. «В целом представления негидальцев о получении промысловой удачи ... основаны на магических воззрениях. Поэтому очень важной была роль магических компонентов в заговорных рецитациях негидальских охотников при обращении их с просьбами об удаче к духам-хозяевам» [История..., 2013, с. 186].

Магические, или промысловые, представления характерны не только для негидальцев, но и для всех тунгусо-маньчжуров Сибири и Дальнего Востока. Охотники считали, что при помощи обращений к хозяевам природы, сопровождавшихся жертвоприношениями, можно заручиться их поддержкой и быть уверен-

ным, что они окажут человеку помощь в добыче пушного или копытного зверя. Считалось, что кроме магических приемов и заговоров, существуют и волшебные *сингконы* — амулеты, позволяющие без труда добывать нужного зверя. Такими качествами обладал жук-бронзовик у удэгейцев и орочей. Считалось, что этот жук был душой лося, временно покинувшей зверя, поэтому лось в поисках своей души сам шел к охотнику под выстрел. Волшебным даром обладали шкурки соболя и лисы необычной окраски (негидальцы, эвенки), камня или палочки, собранные во время звездопада (орочи, нанайцы) и др. предметы.

Естественно, среди промысловиков из числа малочисленных этносов Дальнего Востока высоко ценились многочисленные промысловые амулеты, которые каждый охотник имел при себе и никому их не показывал, чтобы не лишиться охотничьей удачи. При этом важную роль играли разные запреты и приметы, касавшиеся не только самого охотника, но и членов его семьи и родственников. Считалось, что перед уходом на охоту жене запрещается подметать полы, желать удачного промысла, спрашивать охотника о его намерениях, предполагать о добыче. Отправляясь на охоту, было необходимо «покормить» хозяина очага в доме или помолиться перед священным деревом и т.д. Все эти и многие другие запреты, можно сказать, были в крови у каждого аборигена, поэтому охотник всегда выполнял те обряды и обычаи, к которым был приучен с детства.

В системе анимистических воззрений аборигенов Приамурья, Приморья и Сахалина на природу и общество самым независимым и сильным является хозяин огня *Лудза*. По их представлениям, огонь — это особый живой и таинственный мир, который простому смертному человеку не суждено познать. Вера в существование всесильных хозяев Природы и их помощников со временем выработала у аборигенов бережное отношение к природе, разумные способы эксплуатации природных ресурсов и оправданные меры предосторожности. Особенно это наблюдалось при обращении с огнем. Разрешалось разводить огонь только в специально обустроенных местах, запрещалось его раскладывать на тропе, в противном случае охотника ждала неудача в промысле. В огонь нельзя было плевать, тыкать в костер острыми предметами, заливать его водой и мочой, сжигать человеческие нечистоты и т.д. В противном случае хозяин огня мог наслать на виновных людей болезнь или своим огнем покарать их близких даже через одно-два поколения.

Из всех рассмотренных небесных, земных и водных хозяев особое внимание на себя обращает изолированность хозяина огня от других хозяев местности. Этот факт является свидетельством того, что вера в хозяина огня наиболее древняя и уходит в глубины веков, т.е. в те времена, когда народы Дальнего Востока еще находились на ранней стадии своего культурного развития.

Судя по подчиненности всех хозяев небесному *Эндури*, можно предположить, что верховный хозяин Неба в духовной культуре предков современных тунгусо-маньчжурских этносов появился в относительно близкое для нас время, когда единобожие в религиозной жизни общества стало постепенно превалировать над многобожием идолопоклоннических традиций. Первые признаки единобожия в культуре древних предков народов Приамурья и Приморья могли появиться только в эпоху возникновения государственных объединений, каковым было Бохайское царство, затем киданьское государство «Ляо» и, наконец, Золотая Империя — «Айсинь Гурунь», в состав которых, несомненно, входили и предки современных малочисленных народов Дальнего Востока [Старцев, 1994, с. 78].

Исходя из представлений о существовании хозяев природы, добрых и злых духов, коренные обитатели края старались не огорчать их своими неблагоприятными поступками, боялись, что кара последует немедленно в виде неудачи на охоте, рыболовстве и других видах промысловой деятельности. Вера в неминуемое наказание воспитывалась у аборигенного населения с детства, поэтому люди старались жить по своим обычаям не только на своей территории, но соблюдали правила и за ее пределами. Таким образом, анимистические, промысловые, тотемические, шаманские и другие воззрения тунгусо-маньчжуров на природу обуславливали сохранение и функционирование важнейших традиций этнической культуры.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Аврорин В.А. Ороческие тексты и словарь / В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. — Л.: Наука, 1978. — 264 с.

Арсеньев В.К. Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Соч. — Владивосток: Примиздат, 1948. — Т. V. — С. 203–209.

Арсеньев В.К. Сквозь тайгу. — М.: Географгиз, 1949. — 404 с.

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

История и культура нанайцев: историко-этнографические очерки. — СПб.: Наука, 2003. — 326 с.

История и культура негидальцев: историко-этнографические очерки. — Владивосток: Дальнаука, 2013. — 350 с.

Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки. — Владивосток: ДВГУ, 1991. — 162 с.

Сем Ю.А. Пережитки материнского рода у нанайцев // Тр. ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Серия ист. — Владивосток: Приморское кн. изд-во, 1961. — Т. 2. — С. 203–220.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / Сост. В.И. Цинциус. — Л.: Наука, 1975. — Т. 1. — 672 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / Сост. В.И. Цинциус. — Л.: Наука, 1977. — Т. 2. — 992 с.

Старцев А.Ф. Боги и хозяева трех миров в мировоззрении удэгейцев (по материалам В.К. Арсеньева) // Съезд сведущих людей Дальнего Востока: научно-практическая историко-краеведческая конференция, посвященная 100-летию Хабаровского краеведческого музея. — Хабаровск, 1994. — С. 76–78.

УДК 303.425.5(1-925.1)

Романова Екатерина Назаровна,

доктор исторических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
e_romanova@mail.ru

Степанова Лена Борисовна,

кандидат исторических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
solo007_79@rambler.ru

**СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНДИГЕННОГО
НАСЕЛЕНИЯ В СЕВЕРНЫХ РАЙОНАХ СИБИРИ
И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В 1970–1980-е гг.
(ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА И.С. ГУРВИЧА)**

В статье рассматриваются научно-исследовательские стратегии в этнографии, разработанные советской наукой в ходе изучения северных территорий на протяжении второй половины XX в., влияние про-

© Е.Н. Романова, Л.Б. Степанова, 2021

цессов их трансформации на формирование представлений об образе жизни и хозяйственно-культурной адаптации арктических сообществ на основе интеллектуального наследия ученого-североведа И.С. Гурвича. Показано, что его методологические подходы выявили источниковый потенциал визуальных методов исследования: воспроизводство изобразительных образов и контекстов «жизненного мира» северян позволило разработать авторский метод визуального картографирования культурных ареалов Севера, зафиксировать и понять взгляд самого жителя Севера на происходящие изменения.

Ключевые слова: индигенное население, Север, советский этнографический проект, гуманитарные технологии, стратегии исследования.

Romanova Ekaterina Nazarovna,

Doctor of Historical Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies
of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
e_romanova@mail.ru

Stepanova Lena Borisovna,

Candidate of Historical Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies
of the North
SB RAS,
Yakutsk, Russia
solo007_79@rambler.ru

**RESEARCH STRATEGIES FOR THE STUDY INDIGENOUS PEOPLES
IN THE NORTHERN REGIONS OF SIBERIA AND THE FAR EAST
IN THE 1970S–1980S (BASED ON THE MATERIALS OF THE
I.S. GURVICH'S ARCHIVE)**

The article examines research strategies in ethnography developed by Soviet science in the course of studying the northern territories during the second half of the twentieth century, the influence of the processes of their transformation on the formation of ideas about the lifestyle and economic and cultural adaptation of the Arctic communities based on the intellectual heritage of a northern scholar I.S. Gurvich. It is shown that his methodological approaches have revealed the source potential of visual research methods: the reproduction of pictorial images and contexts of the «life world» of northerners, made it possible to develop the author's method of visual mapping of cultural areas of the North, to fix and understand the view of the inhabitant of the North himself on the ongoing changes.

Keywords: indigenous population, North, Soviet ethnographic project, humanitarian technologies, research strategies.

Перестройка исследовательских стратегий, обусловленная изменениями, в том числе и оснований российской академической науки, способствовала освоению северных территорий страны. В 1925–1940-х гг. экспедиции Комиссии по изучению производительных сил ЯАССР (КЯР) и Совет по изучению производительных сил (СОПС) АН СССР последовательно реализовали на северных территориях страны модель комплексных академических исследований, которые с течением времени оформились в один из крупнейших модернизационных научных проектов. Это масштабное мероприятие способствовало повышению международного престижа советских ученых и одновременно подтвердило присутствие СССР на самых отдаленных северных территориях земного шара со специфическим комплексом природных условий, богатыми недрами, уникальным географическим ландшафтом, а проводившиеся научные исследования обеспечивались инфраструктурой академических экспедиций.

Комплексный синтез междисциплинарных изысканий позволил актуализировать научные данные в области современного состояния народов, произвести оценку качества окружающей среды в районах, попавших в зону активного промышленного освоения, организовать демографические, социологические, статистические, экономические и этнографические исследования, включая изучение природно-ландшафтных комплексов. Данный инновационный метод комплексного изучения определил преемственность проводившихся в последующие годы академических экспедиционных исследований СССР на всем пространстве Северной Азии.

В первые десятилетия советской власти главным принципом национальной политики в полиэтничной и многоконфессиональной стране было провозглашено национально-государственное строительство в рамках концепций добровольного объединения. Понятие «нации» стало социально-исторической категорией, а ее экономическую основу, структуру и социально-политические устремления необходимо было адаптировать под нужды социалистического государства. Поэтому вопросы национальных и этнических процессов, а также содержание этнографических исследований были определены исходя из формационного подхода. Государственное регулирование вопросов интеграции наций и этносов внутри страны было решено за счет подъема экономики, индустриализации, ликвидации культурной отсталости и неграмотности. Эта задача была решена

путем распространения образования на родном языке, использования этого языка в средствах массовой информации (пресса, радио, кино) и т.д. Политика создания письменности и литературы у бесписьменных народов, издание литературы на родном языке способствовало расширению сферы использования языков народов СССР [Бромлей, Козлов, 1970, с. 10].

В 1944 г. группа «Север» Института этнографии АН СССР под руководством проф. М.Г. Левина поставила перед собой задачи по изучению общих вопросов этнографии Сибири, вопросов этногенеза, проведению дискуссии по вопросу о циркумпольной культуре, обозрению существующих этнографических теорий, шаманизме*. Ученые, входившие в состав данной группы, в будущем стали известными учеными-североведами: С.А. Токарев, М.Г. Левин, Л.П. Потапов, Г.М. Василевич, А. Шмидт, Б.О. Долгих и другие. В этот период в советской этнографической науке формируется направление «Этногенез и этническая история народов Севера». Слабая изученность этой проблемы позволила впоследствии коррелировать новый материал с археологическими, лингвистическими, антропологическим исследованиями.

Приступив к научному изучению ЯАССР в 1940-е гг., И.С. Гурвич предпринял ставшее впоследствии планомерным исследование территорий Крайнего Севера Советского государства, охватив все проживавшие там коренные этносы. Интересно, что в своих исследованиях он придерживался старых традиций русской этнографической школы: создал индивидуальную сеть корреспондентов из числа местной национальной интеллигенции, проживавших в самых отдаленных уголках северо-восточных районов СССР, с которыми поддерживал тесную и оживленную переписку.

Северная комплексная экспедиция Института этнографии АН СССР под руководством И.С. Гурвича, работавшая на широком пространстве северных территорий СССР со второй половины 1950-х гг. (включая и ЯАССР), внесла большой вклад в изучение состояния сельского и промышленного хозяйства северных районов. В программе исследований, разработанной совместно с сектором экономики Севера Института экономики АН СССР, было уделено внимание выявлению существовавших недостатков и диспропорций в размещении отраслей хозяйства. Были внесены предложения по поиску резервов и путей улуч-

* АРАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 143. Л. 2.

шения размещения, специализации, эффективного использования природных и экономических ресурсов [НИЦКП]. Ко всем видам работ прилагались фотоматериалы и картографические данные. Одновременно производился опрос населения о степени удовлетворенности в продуктах питания, снабжении товарами, качестве оказываемых образовательных услуг и медицинской помощи. Полевая экспедиция И.С. Гурвича сопровождалась сбором статистических сведений по изучаемому району, о национальном составе и смешанных браках, по возможности изучались собрания местных архивов и музеев, собирались данные похозяйственных переписей, статистические данные об экономике отдельных семей, колхозов и совхозов.

Маршруты Северной экспедиции охватывают всю географию промышленного освоения Севера, зоны развития производительных сил и народного хозяйства, строительства новых населенных пунктов и транспортной инфраструктуры, фиксируя внимание на особенностях адаптации коренных народов к происходившим изменениям. В период работы И.С. Гурвича заведующим отдела этнографии народов Севера и Сибири Института этнографии АН СССР проводились консультации сотрудников отдела народов Севера Совмина РСФСР, а также Комиссии по Северу ВАСХ-НИЛ и сектора экономики народов Севера Института экономики Госплана РСФСР. Как начальник Северной экспедиции Института этнографии И.С. Гурвич участвовал в разработке планов маршрутов и программ отрядов, выезжавших на Север*.

Северная экспедиция ИЭ АН СССР сделала вывод, что 26 народностей Севера, дисперсно проживающие среди преобладающего пришлого населения, не имеют своих административных органов, а в связи со спецификой промыслового хозяйства и отдаленностью проживания не всегда могут квалифицированно решать назревшие вопросы развития хозяйства и быта.

В 1960–1970-е гг. активно развивается методология советской школы полевых исследований. В 1966 г. была опубликована монография И.С. Гурвича «Этническая история северо-востока Сибири», которая стала результатом 25-летних полевых и архивных изысканий. В этой работе автор воссоздал 300-летнюю историю северо-востока Сибири (с начала освоения региона русскими), проследил судьбу юкагиров, чукчей, эвенков, эвенов, северных якутов, коряков, ительменов, эскимосов, русских старожилов. Этногенез рассматривался им как исторический про-

* АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 738. Л. 28.

цесс становления и трансформации этносов вплоть до обретения ими устойчивого самосознания; каждый из этапов этого процесса был связан с конкретной формой идентификации (родовой, территориальной и т.д.); возможным итогом развития признавалось политическое самоопределение этноса. Диахронный подход к изучению народов Севера стал одной из аксиом советского североведения [Октябрьская, 2019, с. 22–23; Романова, Октябрьская, 2020, с. 10].

В 1970-е гг. основная сфера интересов ученого лежала в области изучения коренного населения Чукотки. В 1975 г. И.С. Гурвич приступил к работе над научной темой «К проблеме дальнейшего развития хозяйства, культуры и улучшения быта коренного населения севера Чукотки»*. Прогрессирующая урбанизация и промышленное освоение районов Крайнего Севера СССР оказали заметное влияние на судьбы коренных народов. Экономика, сосредоточенная на освоении энергетических и сырьевых ресурсов в местах компактного проживания коренных народов, стирала исторически сложившиеся культурные и духовные ценности, что способствовало росту девиантного поведения в этническом социуме, нарастанию меж- и внутригрупповых конфликтов. Проводя этнографо-антропологические исследования, И.С. Гурвич стремился нивелировать существующие конфликты, обращаясь к государственным структурам власти и пытаясь разрешить социальные проблемы. Им была выстроена своя цепочка научного процесса: научно-исследовательская проблема — метод — предмет — теория в отличие от принятой в советской научной мысли: теория — метод — предмет [Веселкин, 1991, с. 18].

В 1975 г. И.С. Гурвич в статье «Изучение этногенеза народов Севера в советский период» предпринял анализ этнографических, антропологических и других работ, посвященных этой проблеме, представив оценку степени ее изученности и предложив пути ее решения [Гурвич, 1975, с. 10–20]. В 1970-е гг. мировая научная общественность обсуждала вопросы определения новых задач, целей, соотношения основных понятий: культура, цивилизация, этнос, образ жизни, человеческая деятельность и др., важных для изучения сложного комплекса механизмов, благодаря которым осуществляется функционирование и развитие этносов [Старовойтова, 1979, с. 146]. Все это требовало разработки новых методологических подходов, требовавших нестандарт-

* АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 602. Л. 3.

ного разрешения. В языкознании и этнографии учеными-североведами был введен принцип ареального изучения. И.С. Гурвич ставит задачу картографирования элементов духовной культуры народов Сибири. Г.М. Василевич обратила внимание на выявление и изучение древнейших языковых связей народов Азии и Европы, предложенного под влиянием европейской концепции языкового родства. Советские ученые, противопоставляя себя американскому влиянию на мировую этнографическую науку, начали исследования в области антропологии, а также обсуждение вопросов этики этнографа в поле. Были введены междисциплинарные исследования в различных областях знания, разрабатывались новые направления советской этнографической школы. В 1979 г. советская этнографическая наука доказала, что адаптивный эффект на уровне процессов развития общественной жизни достигается внебиологическими по своей природе и источнику средствами — механизмами культуры. Стали различать собственно этническую культуру и культуру этноса (в общем случае гетерогенную, включающую заимствованные, иноэтнические элементы, а также элементы разных историко-стадиальных типов) [Старовойтова, 1979, с. 147].

Важно отметить, что отличительной стороной авторской методологии полевых исследований И.С. Гурвича было то, что он по примеру своих коллег не разграничивал две области науки — антропологию и этнографию. Широкая география полевых исследований, апробация методологии включенного наблюдения при помощи фото- и кинотехники привели ученого к изменению методологических подходов советской этнографической науки к полевым исследованиям. Начиная с 1959 г. в практику полевых исследований ИЭ АН СССР для изучения коренных народов Севера были включены методы киносъемки. Воспроизводство изобразительных образов и контекстов «жизненного мира» северян становится важной составляющей частью гуманитарного проекта советской визуальной антропологии. Анализируя результаты первых полевых сезонов Северной экспедиции, И.С. Гурвич впоследствии отметил одним из главных ее достижений выявление обстоятельств, препятствующих развитию национальных культур, улучшению условий труда и быта северных народов [Батянова, 2017, с. 18].

Сравнительный анализ основных хозяйственных укладов, традиционных промыслов, а также деятельности колхозов и совхозов в северных территориях страны, проведенный с применением визуальных методов наблюдения и фиксации, пока-

зал, что государству необходимо учитывать традиционные укладные формы жизнедеятельности в традиционных сельских сообществах. Ведение визуальных исследований, фиксация и сбор подлинных предметов материальной культуры, формирование коллекций с широким типологическим рядом повседневных предметов быта, охоты, рыболовства, одежды и транспорта были призваны служить наглядной иллюстрацией адапционных механизмов северян по освоению территорий с суровыми климатическими условиями.

В ходе реализации проекта РФФИ № 18-49-140006/18 в 2018–2019 гг., посвященного визуальному наследию ученого, мы стремились по-новому раскрыть этапы научной биографии И.С. Гурвича, масштабы и значение Северной экспедиции ИЭ АН СССР и этнографических экспедиций Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Якутского филиала АН СССР. Анализ методологических подходов программ визуальных исследований ученого за 40-летний период полевых исследований позволил сделать вывод о том, что ученый разработал и применил авторские принципы использования визуализации, планируя и фиксируя при этом не только объем и количество сюжетов, которые могли бы репрезентировать адаптивные технологии коренных арктических сообществ, но и служить базовой точкой для реконструкции уже утраченных элементов повседневности.

Методология визуальных исследований, разработанная И.С. Гурвичем, была определена нами в качестве «герменевтической процедуры» интерпретации жизнеописания народов Севера и Арктики, в этом контексте она выступает важным ресурсом в современных гуманитарных технологиях. Введение визуального наследия в научный оборот в историко-антропологическом контексте позволило раскрыть креативный потенциал северных кочевников и исследовательскую рефлексию ученого на культуру их повседневности: обычаев, обрядов, празднеств, игр, развлечений и переживаний. Авторская исследовательская стратегия ученого с методологическим инструментарием и интеллектуальными традициями советской научной школы нашла практическое применение визуальных методов исследования в социологии и антропологии, изучении культуры и образа жизни коренных народов Севера в этническом и в социальном отношении, а также в качестве самостоятельного языка самоописания культуры. Визуализация адапционных механизмов существования человека в пределах арктических территорий, традиционных ритуалов и повседневных практик стала частью

методологического гуманитарного проекта советской визуальной антропологии, посвященного исследованию повседневной культуры коренных народов Крайнего Севера.

В 1980-е гг. исследование этногенеза, этнической истории, особенностей традиционной культуры народов Севера позволило советской этнографической науке ответить на сложные вопросы освоения человеком субарктических районов Евразии, коррелируя, стыковать этнографические исследования с археологическими, лингвистическими и антропологическими*. Была проведена большая работа по сбору и фиксации быстро исчезающей архаичной традиционной материальной и духовной культуры народов Севера.

Большим достижением работы сектора этнографии народов Севера ИЭ АН СССР стала подготовка Постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему экономическому и социальному развитию районов проживания народностей Севера», принятого 7 февраля 1980 г. Постановление было направлено в том числе на поддержание традиционного хозяйства и традиционной культуры народностей Севера, разработку конкретных мероприятий, направленных на дальнейший расцвет культуры народностей Севера, в частности их языков. Академии наук СССР было поручено обеспечить расширение научных исследований в области социально-экономических и медико-биологических условий жизни народов Севера. Это постановление означало, что сектор этнографии должен усилить свою экспедиционную деятельность, более тесно увязав ее с работой других учреждений как практических, так и научных.

В 1980 г. И.С. Гурвич совместно с сектором экономики Института экономики АН СССР разработали программу по изучению развития, размещения и специализации сельского и промышленного хозяйства Севера. Главной целью программы было вскрыть существующие недостатки и диспропорции в размещении отраслей хозяйства, выявить резервы и пути улучшения размещения и специализации в целях наиболее эффективного использования природных и экономических ресурсов, определить основные линии развития сельского хозяйства и промыслов Севера СССР. Методология работы включала в себя сбор, систематизацию и анализ статистики, оперативных, отчетных и плановых материалов соответствующих исполнительных органов власти, организаций, предприятий, колхозов, совхозов, машин-

* АРАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 1257. Л. 1–3.

но-тракторных станций (МТС), моторно-рыболовецких станций (МРС) по программным вопросам, экспедиционное изучение состояния непосредственно по тому или иному объекту (области, АССР, району, колхозу, совхозу, МТС и др.), обобщение достижений и передового производственного опыта.

В научных разработках сектора были подняты вопросы трудоустройства членов семей оленеводов и охотников, системы подготовки местных кадров, современного культурного обслуживания оленеводов и охотников, находящихся на промысле, жилищного строительства, пенсионного обеспечения, снабжения, вопросы борьбы с алкоголизацией населения и т.д.

Высокую оценку, как в отечественной научной печати, так и за рубежом, получили работы сектора под руководством И.С. Гурвича по теме национальной политики Советского государства на Севере. Керстин Эйдлиц в своей монографии «Революция на Севере» (Швеция, 1979), посвященной советской политике в отношении национальных меньшинств Севера, отметила положительное влияние научно-методических рекомендаций советских ученых на национальную политику государства. Она высоко оценила вклад советских этнографов 1930-х годов, оказавших практическую помощь арктическим сообществам северных окраин страны, определив их в качестве «нового поколения миссионеров».

Вклад И.С. Гурвича в изучение культуры повседневности народов северо-востока Сибири и Дальнего Востока получил широкое признание у мировой научной общественности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

РАН. Ф. 142. Оп. 1. Д. 43. Протоколы заседания группы «Север» и Комиссии по этногенезу АН СССР. 26.05.1944-01.08.1944. На 11 л.

РАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 738. Отчет сектора этнографии народов Крайнего Севера о работе за 1976 г. и индивидуальные отчеты сотрудников. На 42 л.

РАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 602. Отчет сектора о работе за 1975 г. и индивидуальные отчеты сотрудников.

РАН. Ф. 142. Оп. 11. Д. 1257. Отчет сектора о работе за 1980 г. И.С. Гурвич. 10.11.1980.

НИЦКП НБ РС (Я). Владельческая коллекция И.С. Гурвича. Ящ. 40. Д. 6. Л. 1-18 // Программа работы сектора экономики Севера Института экономики АН СССР по проблеме: Вопросы развития, размещения и специализации сельского и промыслового хоз-ва Севера. 1957.

Батянова Е.П. Северная экспедиция института этнографии и ее роль в развитии советской школы полевого этнографического североведения // Поле как жизнь: К 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / ответственный редактор и составитель Е.А. Пивнева; Институт этнологии и ант-

ропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.; СПб.: Нестор-История, 2017. — С. 13–38.

Бромлей Ю.В., Козлов В.И. Ленинизм и основные тенденции этнических процессов в СССР // Советская этнография. — 1970. — № 1. — С. 3–14.

Веселкин Е.А. Культурная антропология США: теория и действительность (взгляд со стороны) // Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. — М., 1991. — С. 3–23.

Гурвич И.С. Изучение этногенеза народов Севера в советский период: (состояние проблемы, задачи и перспективы) // Этногенез и этническая история народов Севера. — М., 1975. — С. 5–42.

Октябрьская И.В. Памяти И.С. Гурвича. Теоретические аспекты североведческих исследований в российской советской этнографии // Эхо арктической Одиссеи: судьбы этнических культур в исследованиях ученых-североведов, посвященная 100-летию со дня рождения выдающегося российского этнолога, ученого-североведа, доктора исторических наук Ильи Самуиловича Гурвича = Echo of the Arctic Odyssey: The Fates of Ethnic Cultures in the Studies of Northern Scientists: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции с международным участием 14–16 ноября 2019 г., г. Якутск: электронный ресурс / редколлегия Е.Н. Романова (отв. ред.) [и др.]. — Якутск: Электронное издательство НБ РС (Я), 2019. — С. 21–24.

Романова Е.Н., Октябрьская И.В. Североведение в истории российской этнографии: от описания народов к конструированию этничности // Северо-Восточный гуманитарный вестник. — 2020. — № 3. — С. 9–20.

Старовойтова Г.В. Симпозиум «Методологические проблемы исследования этнических культур» // Советская этнография. — 1979. — № 6. — С. 145–148.

Eidlitz K.K. Revolution i norr: om sovjetetnografi och minoritetspolitik = [The revolution in the North]: [on Soviet ethnography and nationality policy]. Uppsala research reports in cultural anthropology, 1979.

УДК 811.512.212'272

Стручков Кирилл Намсараевич,

кандидат филологических наук,

Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,

г. Якутск

kstruchkov@mail.ru

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ЭВЕНКИЙСКОГО ЯЗЫКА В РС (Я)

Статья посвящена характеристике языковой ситуации и функционирования языка эвенков в Республике Саха (Якутия), которая отличается многонациональным и многоязычным составом населения. По-

© К.Н. Стручков, 2021

казано, что основной особенностью эвенков Якутии является их дисперсное расселение по всей территории республики. Выявлены факторы, влияющие на отрицательную динамику языковой компетенции эвенков.

Ключевые слова: эвенки, языковая ситуация, этнолингвистическая структура, двуязычие, многоязычие.

Struchkov Kirill Namsaraevich,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies
of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
kstruchkov@mail.ru

LANGUAGE SITUATION AND FUNCTIONING OF THE EVENK LANGUAGE IN THE REPUBLIC OF SAKHA (YAKUTIA)

The article is devoted to the characteristics of the linguistic situation and the functioning of the Evenki language in the Republic of Sakha (Yakutia), which is distinguished by a multinational and multilingual composition of the population. It is shown that the main feature of the Evenks of Yakutia is their dispersed settlement throughout the territory of the republic. The factors influencing the negative dynamics of the linguistic competence of the Evenks are revealed.

Keywords: Evenks, linguistic situation, ethnolinguistic structure, bilingualism, multilingualism.

Изучение взаимосвязи социальных и лингвистических процессов представляет интерес для теории социолингвистики и имеет научно-практическое значение для прогнозирования национально-языкового развития общества и выработки принципов языкового строительства и языковой политики.

Радикальные перемены в общественно-политическом строе и экономическом укладе государства и общества вызвали изменения в языковой ситуации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, проживающих на территории Республики Саха (Якутия). Языковая ситуация — явление многоаспектное и многозначное, при этом признаки, значимые для характеристики языковых ситуаций, разнонаправлены и не иерархичны [Мечковская, 2000, с. 101]. Языковая ситуация имеет до восьми типологических признаков.

Республика Саха (Якутия) отличается многонациональным и многоязычным составом населения, примерно 60 % которого принадлежит к тюркоязычным народам. В 70-ти населенных пунктах 21-го района республики проживают 16 % численности

населения коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, это 39,9 тыс. чел. — представителей пяти коренных малочисленных народов Севера (КМНС): эвенков, эвенов, чукчей, долган, юкагиров. Языки эвенов и эвенков относят к тунгусо-маньчжурской языковой семье, языки чукчей и юкагиров — к палеоазиатским, долганский — к тюркским. Особенностью республики является дисперсное расселение представителей этих пяти коренных народов по всей территории республики. Около 70,8 % представителей малочисленных народов проживают в сельской местности, из них свыше 23,6 тыс. чел. живут в границах территории традиционного природопользования и ведут традиционную хозяйственную деятельность, более 1,3 тыс. чел. заняты в оленеводстве.

По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., наиболее многочисленной группой КМНС в республике являются эвенки, численность которых составляла 21 тыс. чел., или 55,5 % от численности представителей данной народности по России в целом. Языковая компетенция населения региона — владение национальными языками своих народов различна у народов, населяющих республику (см. табл.), она варьируется под влиянием различных факторов социальной и коммуникативной ситуации.

Как видно по данным переписи 2010 г., у эвенков наиболее многочисленная группа и малое число лиц, указавших национальный язык родным. По сравнению с данными предыдущих переписей доля считающих эвенкийский язык родным постоянно снижается. Вместе с тем у эвенков отмечается повышение национально-языкового самосознания.

В результате взаимодействия русского, якутского и языков КМНС в республике сложилась уникальная языковая ситуация — интенсивно развились дву- и многоязычие в самых разных сочетаниях. В частности, у эвенков, проживающих малень-

**Численность коренных малочисленных народов Севера РС (Я)
(по результатам Всероссийской переписи населения РФ 2010 г.)**

№	КМНС	Общая численность в РФ (тыс. чел.)	В том числе в РС (Я) (тыс. чел.)	В % от общей численности	Считают родным язык (тыс. чел.)	В % от общей численности
1	Эвенки	38,396	21,008	54,7	4,802	12,5
2	Эвены	21,830	15,071	69	5,656	25,9
3	Юкагиры	1,603	1,281	80	0,370	23,1
4	Чукчи	15,908	0,670	4,2	5,095	32
5	Долганы	7,885	1,906	24,2	1,054	13,4/55

кими группами в 18-ти муниципальных районах, типы дву- и многоязычия разнятся: у эвенков в с. Иенгра Нерюнгринского района отмечается эвенко-русский тип двуязычия, большинство эвенков не говорят по-якутски [Стручков, 2005, с. 19–22]; эвенки Алданского и Олекминского районов имеют якутско-эвенкийский, якутско-русско-эвенкийский типы многоязычия; эвенки, проживающие в остальных районах РС (Я), полностью перешли на якутский — у них наблюдается якутско-русский тип двуязычия.

Статусы языков

Статусы якутского, русского и языков КМНС закреплены в Декларации о государственном суверенитете РС (Я) от 27.09.1990 г., Законе о «Статусах языков КМНС РС (Я)» III-3 № 243-III от 20.02.2004 г., Законе «О языках в РС (Я)» № 1170-XII от 16.10.1992. На территории республики якутский и русский языки имеют статус государственных, языки КМНС — статус местных официальных в местах компактного проживания этих народов и используются наравне с государственными. Эвенкийский язык имеет статус поощряемого в Республике Саха (Якутия), Республике Бурятия и Эвенкийском автономном округе [Письменные языки..., 2003, с. 594] (с 1 января 2007 г. Эвенкийский автономный округ стал административно-территориальной единицей с особым статусом — Эвенкийским районом Красноярского края). Законодательные акты РФ также признают языковые и культурные права говорящих на эвенком языке.

Функциональная дистрибуция языков в основных коммуникативных сферах

В Республике Саха (Якутия) ведется работа по созданию правовой базы поддержки малочисленных народов Севера, остается в зоне внимания и «языковой» вопрос, приняты государственно-правовые и программные основы языковой политики, закон «О правовом статусе коренных малых народов Севера» 227-3 № 461-III от 31.03.2005 г., закон «О государственной поддержке средств массовой информации, издаваемых (выпускаемых) на языках коренных малочисленных народов Севера в Республике Саха (Якутия) № 980-3 № 857-IV от 10.11.2011 г.

Однако понятие статуса официального языка в нормативных документах четко не определено. По аналогии с международной

практикой официальный статус предполагает употребление языка в публичной жизни общества:

*Сфера государственного управления
и общественно-политической деятельности*

В органах власти, государственных организациях — использование языка в процессе работы органов власти, издание законодательных и нормативных актов на родных языках, ведение документооборота, использование языка в официальной наглядной атрибутике и информации, географических и дорожных указателях, официальной переписке, официальных документах граждан, а также обеспечение синхронного перевода.

Наличие языковой среды в трудовых коллективах, квалификационные требования к работникам определенных профессий (занимающим определенные должности, включая работников органов власти) на знание официальных языков.

Сфера массовой коммуникации

В средствах массовой информации — в наглядной агитации, рекламе, при выпуске печатных изданий, ТВ- и радиопередач на родных языках, обеспечение синхронного перевода передач на русском и якутском языке на языки народов Севера в местах их компактного проживания.

Многое из вышеперечисленного кажется невероятным, но так должно быть, когда мы говорим о равноправии языков, тем более о статусе официального языка. К сожалению, многого нет: во всех 4 национальных улусах — Эвено-Бытантайском эвенском, Анабарском долгано-эвенкийском, Жиганском и Оленекском эвенкийских, в большинстве из 42 национальных наслегов и 70 населенных пунктов — в местах компактного проживания коренных малочисленных народов Севера в Республике Саха (Якутия):

— отсутствуют внешние проявления официального статуса языка, т.е. использования языка в официальных вывесках, наименованиях улиц, атрибутике и информации, встречаются только единичные примеры;

— ни в одном из населенных пунктов язык эвенков не используется в процессе работы органов власти и документообороте, включая перевод на них основных нормативно-правовых актов;

— отсутствуют языковые квалификационные требования по знанию официального языка для муниципальных служащих;

— не разработаны единые языковые стандарты оформления официальных документов и вывесок, наглядной агитации.

Фактически языки коренных малочисленных народов Севера, в том числе и эвенкийский, не выполняют полноценно роль официальных языков.

Необходимо сделать ряд шагов в этом направлении:

— перевести основные документы (для начала Конституцию и Гимн республики) на языки КМНС;

— разработать и издать справочники общественно-политической терминологии на языках КМНС;

— рекомендовать органам местного самоуправления национальных улусов, национальных наслегов, мест компактного проживания:

а) осуществить перевод официальной наглядной информации на официальный язык;

б) принять муниципальные программы сохранения и развития родных языков КМНС;

в) добиваться наличия хотя бы одного служащего администрации со знанием родного языка;

г) профинансировать выпуски приложений в местных газетах на языках коренных малочисленных народов Севера, в том числе на эвенкийском.

Сфера народного образования

В образовании — организация учебного процесса на официальных языках, т.е. не только ведение языка как предмета, но и обучение на родном языке.

Специалисты признают, что планомерное воздействие на языковую ситуацию у малочисленных народов Севера может обратить ассимиляционные процессы, приводящие к утрате языка. В этой связи концептуально важным для ревитализации языков малочисленных народов Севера является целенаправленная деятельность по обучению языкам малочисленных народов Севера в общеобразовательных учреждениях.

Изучение языков коренных малочисленных народов Севера, в том числе эвенкийского, проводится в 18 ДОУ и 40 школах республики.

Однако эти данные не отражают всей серьезности ситуации: только в двух школах есть обучение на родном языке в началь-

ной школе — это Себян-Кюельская и Березовская школы, как предмет родные языки изучаются в 21 стационарных и 7 кочевых школах. В остальных школах языки изучаются как факультатив или кружок, т.е. по 1 ч в неделю. Менее чем в трети школ ведется обучение родным языкам. Более того, в последние четыре года наблюдается негативная тенденция сокращения школ с обучением родным языкам.

Мы полагаем, что *во всех учебных заведениях* в каждом из 70 мест компактного проживания коренных малочисленных народов Севера, в которых наши языки имеют официальный статус, северные языки должны изучаться как предмет. Только в этом случае мы решим и проблему достойной оплаты труда учителей родных языков, так как меры по увеличению заработной платы не касаются факультативов и кружков, в форме которых сегодня в большинстве школ организовано изучение языков коренных малочисленных народов Севера.

Другой проблемой большинство школ указывают отсутствие учебников на языках коренных малочисленных народов Севера. Это несмотря на то что за последние три года издано более 64 наименований учебно-методической, художественной литературы на языках коренных малочисленных народов Севера (в том числе на эвенском — 37, эвенкийском — 11, юкагирском — 13, долганском — 2, чукотском — 1). Необходимо составить список рекомендуемых учебников и учебных пособий по годам обучения, а также с целью выявления реальной картины обеспеченности и потребности провести инвентаризацию используемых учебников и пособий по родным языкам, многим из которых более 40–50 лет, в школах республики.

Несколько лет назад были приняты ФГОС и утверждены новые учебные программы, в том числе и по языкам народов Севера. Но за эти годы не создано ни одного комплекта учебников даже для 1-го класса по этим стандартам. Проводимая работа над ними неоправданно затянулась. Главными причинами этого стали федерализация Института национальных школ РС (Я), в силу чего изменились приоритеты и основные задачи этого научного учреждения, и отсутствие финансирования данной работы. Поэтому необходимо Министерству образования и науки РС (Я) изыскать средства для финансирования создания УМК по требованиям ФГОС на языках коренных малочисленных народов Севера для всех классов по годам обучения.

Одним из главных условий успешности языкового образования является его системность. Немаловажную роль в изучении языков занимает дошкольное образование. Вероятность успеха многократно увеличивается при более раннем начале языкового обучения. Однако из года в год количество детсадовских групп с языками народов Севера неуклонно сокращается, на сегодня их осталось только 18. Надо обратить внимание на это.

Информационная сфера

Сейчас быстро развивается информационная сфера, ранее более ассоциировавшаяся с книгами и газетами, позднее — с радио и телевидением, а теперь — с интернетом. В ноябре 2011 г. был принят Закон РС (Я) «О государственной поддержке средств массовой информации, издаваемых (выпускаемых) на языках коренных малочисленных народов Севера в Республике Саха (Якутия)». Однако правоприменительная практика неудовлетворительна.

С начала 1990-х годов телерадиостудия «Геван» выпускает передачи на языках коренных малочисленных народов Севера. В 1990-х годах в штате объединенной студии было до 6 чел., причем было 3 диктора, ведущих передачи отдельно на эвенском, эвенкийском и юкагирском языках. Общее эфирное время теле- и радиопередач доходило до 5 ч в неделю, что составляло 5 % всего эфирного времени местной телерадиокомпании. К сожалению, в последние годы наблюдается отступление от достигнутых в начале 1990-х годов позиций. Произошло сокращение штатов, в том числе нет ведущего ТВ программ на юкагирском языке. Сегодня выпуски передач студии «Геван» на НВК «Саха» и «Саха24» включают две телепередачи по 30 мин и четыре — по 20 мин по радио. Суммарно это составляет всего 2 ч в неделю на эвенском, эвенкийском и юкагирском языках. И это на фоне увеличения теле вещания НВК «Саха» и введения круглосуточного канала «Саха24», суммарно более 200 ч в неделю, т.е. вещание на 5 официальных языках коренных малочисленных народов Севера с учетом радио составляет менее 1 % эфирного вещания. При этом, к сожалению, нет теле- и радиопередач на языках народов Севера, выпускаемых районными филиалами.

В сфере печатных СМИ единственной газетой на языках народов Севера остается «Илкэн», который выходит 12 раз в

год. Материалы на официальных языках, к сожалению, в этой газете составляют всего 25–30 %. В прошлом году в улусах предпринимались попытки издания двух газет на родных языках. Единичные заметки на языках коренных малочисленных народов Севера, носящие нерегулярный характер, встречаются в 5-ти районных газетах.

Однако имеется большой резерв расширения применения языка в информационной сфере. В сети Интернет возможно размещение материалов на родных языках на сайтах национальных школ, администраций национальных наслегов и районов.

Научное обеспечение функционирования официальных языков

В Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН в рамках государственных заданий ведутся фундаментальные и прикладные исследования языков КМНС. Недостаточен уровень финансирования прикладных исследований, о важности которых, например, говорит высокая востребованность разработанных и изданных за последние годы карманных русско-эвенского, русско-эвенкийского и русско-юкагирского разговорников. Или в связи с отсутствием официального статистического учета по народам Севера для получения объективной картины необходимы комплексные исследования и мониторинг функционирования общественно-политической лексики для приведения к единообразию оформления официальных документов, вывесок, наглядной агитации на языках народов Севера. Необходима разработка новых методов и методик языкового образования в условиях ограниченного функционирования, а также ревитализации уже выбывших из оборота языков.

Задачи общественности в сохранении и развитии языков коренных малочисленных народов Севера

Несмотря на предпринимаемые меры, языковая ситуация у эвенков ухудшается. Одной из главных проблем является утеря языком своей функциональности — служить средством общения и формирования мысли, что ведет к ее быстрому вытеснению из оборота. Ясно, что языки не умирают сами по себе, это происходит из-за действий человека, который отказывается от своего языка. Понятно, что есть много факторов, влияющих на

человека. Но обязательно должно быть чувство ответственности за свой язык и обучение ему младших поколений. Основой сохранения любого языка является семья. Общественным организациям необходимо проводить большую работу со старейшинами, носителями языка и культуры, мотивируя их на передачу своих знаний. Никто кроме нас не будет разговаривать с нашими детьми и внуками на родном языке. Одна из наиболее распространенных проблем сохранности языка заключается в том, что многие из нас считают это задачей кого-то другого, а не их самих. Эта пассивность носителей языка в отстаивании своих прав приводит к утрате языка.

Одной из сфер обращения языка должна стать обрядовая культура, основанная на возрожденных праздниках и восстановленных практиках обычаев и традиций. Здесь велика роль сельской интеллигенции и культурных работников.

Прочным основанием для сохранения языка является чувство гордости за свой народ и язык, т.е. моральная мотивация. Для повышения самосознания нужно активно пропагандировать историю и культуру народа.

Язык должен развиваться, должна быть возможность приобщения к мировой культуре посредством своего языка, включая эстраду, спорт, науку, политику, литературу, кино и т.д. Эта тенденция получила название этнофутуризма, когда происходит объединение народных традиций с современными элементами, а также с глобальной культурой. Важно помнить, что когда язык становится средством передачи «высокой» или «современной» культуры, его роль в обществе изменяется.

Одним из функциональных ресурсов родного языка должна стать литература на эвенкийском языке. Необходимо активнее развивать институт литературных переводчиков, чтобы дети имели возможность приобщаться к лучшим образцам мировой литературы на родном языке. Здесь не обойтись без поддержки со стороны СВФУ в подготовке кадров и Министерства культуры и духовного развития республики в финансовом обеспечении, а НКИ «Бичик» рекомендовать открыть ставку редактора по языкам КМНС.

Языковая ситуация коренных малочисленных народов Севера в РС (Я), в том числе и у эвенков, имеет общие черты и с точки зрения их реального функционирования не может быть характеризована однозначно. Функционирование данных языков сведено до минимума. Ситуация с родными языками народов

Севера однозначно оценивается как кризисная и может служить одним из индикаторов социально-экономического неблагополучия малочисленных народов Севера.

Необходимо найти новые основы для восстановления функциональной значимости эвенкийского языка. Сохранение родного языка возможно только при условии объединения совместных усилий и системной работы государства, общественности и самих народов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Губогло М.Н. Может ли двуглавый орел лететь с одним крылом? // Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений. — М., 2000. — 512 с.

Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. — М., 2000. — 207 с.

Письменные языки мира: языки Российской Федерации: социолингвистическая энциклопедия. — 2003. — 650 с.

Стручков К.Н. Функционирование эвенкийского языка в сфере образования Республики Саха (Якутия). — Новосибирск: Наука, 2009. — 120 с.

УДК 811.512.212'286

Варламова Юлия Александровна,
студент,

Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова,
г. Улан-Удэ
julivarlamova2017@mail.ru

«РЕКА» В КУЛЬТУРЕ ЭВЕНКОВ: ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ОРИЕНТИР И КОНЦЕПТ

Публикация посвящена исследованию символа «река» в культурных традициях эвенков. В междисциплинарном исследовании «река» рассматривается в качестве географического ориентира и концепта. Автором приводится краткая классификация концепта «река», основанная на мировоззренческих, этнографических и фольклорных традициях, выраженная в соответствии со спецификой эвенкийского языка. Результатом исследования являются выводы о специфике восприятия рассматриваемого символа в традиционном мировоззрении эвенков, выражающейся в представлениях о реке как важнейшем ориентире движения и реке как символическом образе родства и Родины.

Ключевые слова: картина мира эвенков, река в мировоззрении эвенков, картография эвенков, эвенкийский концепт река.

© Ю.А. Варламова, 2021

Varlamova Julia Alexandrovna,

Student,

Buryat State University named after D. Banzarov,

Ulan-Ude, Russia

juliavarlamova2017@mail.ru

**«RIVER» IN THE EVENK CULTURE:
GEOGRAPHICAL LANDMARK AND CONCEPT**

The publication is devoted to the study of the «river» symbol in the cultural traditions of the Evenks. In interdisciplinary research, the «river» is seen as a geographic landmark and concept. The author provides a brief classification of the «river» concept based on worldview, ethnographic and folklore traditions, expressed in accordance with the specificity of the Evenk language. The result of the research is the conclusions about the specifics of the perception of the symbol under consideration in the traditional worldview of the Evenks, expressed in the idea of the river as the most important landmark of movement and the river as a symbolic image of kinship and the Motherland.

Keywords: picture of the Evenk world, river in the Evenk worldview, Evenk cartography, Evenk concept of the river.

Северные тунгусы — исконные обитатели таежных просторов Сибири. К моменту появления первых русских поселенцев эвенки проживали от Енисея до Охотского моря с запада на восток и от лесостепной зоны Забайкалья и Маньчжурии до побережья Ледовитого океана с юга на север: «Большую часть территории Сибири занимали в XVII в. племена, говорившие на эвенкийском (эвенском) языке» [Долгих, 1952, с. 82]. Преобладающая часть топонимов таежной зоны Сибири имеет эвенкийское происхождение. В жизни многих поколений эвенков реки традиционно были важнейшими ориентирами, задающими направления для кочевий, а в мировоззрении эвенков «река» является одним из ключевых символов.

В эвенкийском языке слово река имеет два основных общих названия: словом *йэнэ* — называют самые большие реки, а словом *бира* — все остальные. Согласно эвенкийским традициям, наиболее крупные реки не имеют собственного названия, и для их обозначения используется только общий термин *йэнэ/енэ* — большая река [ЭРС, 2004, с. 226]. По мнению носителей культуры, очень большая река не может иметь названия, потому что она не обладает исключительными характеристиками, которые могли бы наиболее точно выразить ее географические, рельефные и др. особенности, ведь большая река протекает на сотни

и тысячи километров через разные ландшафты и природно-климатические зоны.

Понятие «большая река» — *йэнэ* сохранилось в современных названиях наиболее крупных сибирских рек. Этимология названия р. Лена объясняется исследователями либо непосредственно от эвенкийского *йэнэ* [Митрошкина, 1980], либо во взаимосвязи с эвено-эвенкийскими названиями большой реки [Багдарыын Сьюльбэ, 2004, с. 37–38]. От слова *йэнэ* также происходит название р. Енисей [ССТМЯ, 1975, с. 355; Поспелов, 1998, с. 151]. Это неудивительно, ведь обе эти реки входят в число наиболее крупных и полноводных рек России и мира.

По нашему мнению, обобщающее название *йэнэ* относится к древнему общетунгусскому пласту, что подтверждается присутствием схожих слов-значений не только в языке северных тунгусов (эвенков и эвенов), но и в других языках тунгусо-маньчжурской группы: *ијэ* ‘устье реки’ в ороцком; *иуэн* ‘большая протока’, *јано* ‘река’ в негидальском; *јана* ‘русло реки’, *иуосо/јогосо* ‘протока’ в удэгейском [ССТМЯ, 1975, с. 297, 299, 355]. На наш взгляд, происхождение эвенкийского названия *йэнэ* следует связывать со значением и понятием *эјэ/эе* ‘течение’, встречающимся во всех без исключения тунгусо-маньчжурских языках [ССТМЯ, 1977, с. 440–442]. Непосредственную взаимосвязь тунгусских слов-значений *йэнэ* и *эен/эјэн* обоснованно обозначил В.А. Кейметинов: «Эвенкийское слово *йэнэ* специалистами переводится на русский язык как “большая река”. Однако, на наш взгляд, такой перевод не отражает в полной мере особенность вложенного в смысл слова *йэнэ* содержания. Эвенкийское слово *йэнэ* и полностью соответствующее по значению к нему эвенское *эйэнэ* образованы соответственно от *эе* и *эйэ*, означающих в переводе на русский язык “течение”, присоединением малопродуктивного аффикса *-нэ* (*н*) и означают “большое течение” или “нечто текущее”» [1996, с. 15].

Такое объяснение этимологии *йэнэ/эенэ* представляется наиболее точным и подробным, оно находит подтверждение в эвенкийских фольклорных традициях. Если обратиться к эпическим текстам эвенков, то в описании больших рек обычно употребляется слово *эенэ*:

Эр бугава ёкун мбчй-чўкалкән
Буга биркэ бблла гуннэ
Аят уйдёнэ ичэмй биһэмдэ,

Умун далай мѳралā йрй
 Аһун-дā аксāнин эһй сāvра биракāлкāн ѳдан,
 Дулин дундэ оёлин онёвчо ѳвчā
 Эёнэ биралкāн ѳдан...

‘На средней земле, оказывается,
 Были, словно узоры, одна *большая река*
 И бессчетные [*речки*],
 Впадающие в одно огромное море...’
 [ЭГС, 1990, с. 126–127].

В эпических традициях восточных эвенков слово *эенэ* нередко заменяется словом *янэ*:

Янэ бими элэкэс киринас...
 ‘*Янэ-река* подобно горностаю...’
 [ННН, 2015, с. 12].

В некоторых случаях к корневому значению добавляется увеличительный суффикс *-ндя*:

Умусликэн нэнэтпи нэнэдевки.
 Умун *янандяла* исча...
 ‘Умусликэн же своей дорогой идет.
 К одной *реке* он пришел’
 [СВЭ, 2004, с. 115, 127].

В данном случае *эенэ* и *янэ* — диалектные варианты, имеющие единое происхождение — от понятия «течение».

Подобным образом, в соответствии с традициями мировоззрения тунгусов, возникло название одной из крупных водных артерий, соединяющих Забайкалье и Дальний Восток, — реки Амур. В.И. Цинциус обозначила прямую взаимосвязь происхождения названия Амур от тунгусского *амур/амар*, что в языке эвенков-солонгов и в арманском диалекте эвенского языка означает река [большая] [ССТМЯ, 1975, с. 40]. По мнению Е.М. Поспелова, название реки Амур проникло в эвенкийский лексический пласт от нивхов: «На языке нивхов, живущих в ниж. течении реки, она называется Дамур — “большая река”. Эвенками побережья Охотского моря и самого ниж. Приамурья это название было усвоено в форме Амар, Амур. Среднее течение реки маньчжуры называют Сахалин-Ула (“черная река”), а китайцы Хэйлунцзян (“река черного дракона”). Русские в первой четверти XVII в. приняли от эвенков название Амур и распространили его на все течение реки» [1998, с. 35].

В эвенкийском языке наиболее употребимым словом для обозначения реки является *бира*. Этим словом называют все реки, кроме самых крупных. Для обозначения небольших рек добавляется уменьшительный суффикс *-кан* — *биракан* ‘речка’ или *-качан* — *биракачан* ‘речушка’. Для обозначения достаточно крупных рек в некоторых случаях эвенки используют увеличительный суффикс *-ндя* — *бирандя* ‘речище’, но чаще используется слово *бирая* ‘большая река’. При этом при помощи суффиксов уточняется — на сколько велика эта река: *бираякан* ‘река’, *бираякун* ‘очень большая река’ [ЭРС, 2004, с. 85–86]. Однокорневые слова и производные от слова *бира/бија* существуют во всех тунгусо-маньчжурских языках [ССТМЯ, 1975, с. 84].

Большинство рек, называемых эвенками *бира*, имеют собственное название, в котором обычно отражаются наиболее характерные или уникальные характеристики: Алдан — от *алдун* ‘каменистое место’ [ЭРС, 2004, с. 36]; Зея — от *дее* ‘лезвие’ [Там же, с. 195]; Хилок — от *килгэ* ‘брусок, точильный камень’ [Там же, с. 286]; Уда — от *уда* ‘протяженная, длинная’ [Там же, с. 661]; Уркан — от *уркэ* ‘дверь, ворота’, т.е. «вход, врата в водораздел» [Там же, с. 695].

Многие названия рек имеют сложносоставное строение, т.е. образованы от корневой основы и суффиксов, уточняющих уникальную характеристику гидронима. Такие названия наиболее точно характеризуют местность, по которой протекает река, например, во взаимосвязи с хозяйственной деятельностью, прежде всего, охотой: Беркамит — от *бэр* ‘лук, самострел’ и суфф. *-кит* ‘место’, т.е. «место, где ставят самострелы» [Багдарыын Сялбэ, 2004, с. 28], либо место, где растут деревья, пригодные для изготовления луков; Хорогочи — от *хорогоми* ‘токовать, о глухарях’ [ЭРС, 2004, с. 565] и суфф. обладания, принадлежности *-чи*, т.е. «место, где есть глухариный ток». Некоторые названия рек «поясняют», как нужно двигаться в той или иной местности: *юктэли* — от *юктэ* ‘холодный родник, источник’ [Там же, с. 792] и суфф. продольного направления *-ли* [Константинова, Лебедева, 1953, с. 56–57], т.е. «двигаться вдоль родника, источника».

В эвенкийском языке есть специфический суффикс *-нга/-нгэ/-нго/-нгра/-нгрэ/-нгро*, непосредственно образующий названия рек [Там же, с. 85]. Его условно можно назвать «речным» суффиксом. Например: *Иенгра* — от *ие* ‘рог’ [ЭРС, 2004, с. 233], т.е. «река, подобная рогу (оленя)»; *Оллонгро* — от *олло* ‘рыба’ [Там же, с. 462], т.е. «рыбная река»; *Селенга* — от *сэлэ* ‘железо’

[Там же, с. 532], т.е. «железо имеющая река»; *Хоктонга* — от *хокто* ‘дорога, путь’ [Там же, с. 561], т.е. «река, удобная для пути».

«Река» в языке и мировоззрении эвенков является одним из основных концептов. С рекой тесно связаны представления о структуре мироздания — считалось, что мир живых и умерших связан особой шаманской рекой, по которой шаман доставлял души умерших сородичей. Эта шаманская река называлась *эуде-кит* — «место полного исчезновения» [Василевич, 1969, с. 212–213]. В эвенкийском мировоззрении восприятие наиболее ценного человеческого концепта «Родина» также связано с символом «река». Эта специфика сохраняется в системе ценностей разных народов, чья культура тесно связана с экосистемой того или иного ландшафта. Наиболее ярко это отражено в произведениях национальной литературы, в которых авторы отождествляют свою родную землю с рекой своих предков, местом своего рождения: «Там, где бежит Сукпай» [Кимонко, 1972], «Имеющая свое имя, Джелтула река» [Кэптукэ, 2009] и др.

Ментальное восприятие реки в мировоззрении эвенков связано с женским образом, как правило «матери [взрастившей]», т.е. реки, на которой родился (вырос) человек. Этот термин родства *эне/эни* применяется в отношении реки в торжественных и ритуальных случаях, например в обращении к реке по прибытии из других мест, либо с просьбой о покровительстве в предстоящем пути:

Бугакакун! Юри Юлтэн, ая хоктоен букэллу!
Дее-эникэн! Биракакун!
 Ая хоктое нюнџикэл!..

‘Земля родная! Солнце восходящее!
 Доброго пути ей дайте.
Зея-мать, большая река!
 Доброго пути ей пожелай!’

[Кэптукэ, 1990, с. 28, 69].

В традиционном песенном творчестве эвенков тема реки является одним из ключевых символов «родины». В запевах и песнях, посвященных реке, непременно используется эпитет *эне* ‘матушка’:

Алдан-эне кочоелбон
 Гунивчакон бия-ты-нэн...
 ‘Об излучинах *Алдана-матери*
 Говорить я буду-ты-нэн’

[ОППЭ, 2014, с. 310–311].

Применение уважительного эпитета *энекэ* ‘матушка, бабушка’ особенно характерно для обрядовой практики — в ритуалах, сопровождающих переход через реку. Например, во время ритуала переправы эвенки спрашивают у духа реки:

*Энекэ, иду идерэс?
‘Бабушка, где твоя спина?’*

Считается, что если так скажешь, то найдешь удобную переправу [Там же, с. 142–143].

Таким образом, кочевой образ жизни в сибирской тайге обусловил особенное отношение эвенков к реке как одному из основных ориентиров, задающих направление движения и неотъемлемой части ландшафта, с которым связана жизнь человека-эвенка. Лексика эвенкийского языка, связанная с понятием «река», очень точна в терминологии, классифицирующей реку по ее размеру. Названия рек точно отражают самые важные характеристики водного объекта или связанные с ним хозяйственные традиции и удобство в перемещении. В мировоззрении эвенков реке отводится особое место — образ реки связан с понятием Родина и родством по материнской линии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Багдарыын Сюлбэ. Топонимика Якутии: крат. науч.-попул. очерк. — 2-е изд., испр. и доп. — Якутск: Бичик, 2004. — 190 с.

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

Долгих Б.О. Расселение народов Сибири в XVII в. // Советская этнография. — 1952. — № 3. — С. 76–84.

Кейметинов В.А. Аборигенная (эвенская) топонимика Якутии. — Якутск, 1996. — Ч. 1. — 186 с.

Кимонко Д. Там, где бежит Сукпай: повесть / Джанси Кимонко; пер. с удэг. [и предисл.] Ю. Шестаковой. — Благовещенск: Хабар. кн. изд-во, 1972. — 158 с.: ил.

Константинова О.А., Лебедева Е.П. Эвенкийский язык: Учебное пособие для педагогических училищ. — М.; Л.: Учпедгиз, 1953. — 332 с.

Кэптукэ Г. Рассказы Чэриктэ. — Чэриктэ улгурилин: Рассказы, повесть-сказка (на русском и эвенкийском языках). — Красноярск: Кн. изд-во, 1990. — 88 с.: ил.

Кэптукэ Г.И. Имеющая свое имя Джелтула-река: повесть. — Якутск: Бичик, 2009. — 254 с.

Митрошкина А.Г. К этимологии гидронима Лена // Ономастика Востока. — М., 1980. — С. 130–131.

ННН — Ньюнун ньюнунтоно Ньюнурмок — ахаткан-куңакан. Шести-прядевые косы имеющая шестикосая Ньюнурмок — девочка-сиротка /

Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Мыреева, А.Н. Варламов. — Якутск: ЦИКЛ, 2015. — 183 с.: ил.

ОППЭ — Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г.И. Варламова, Ю.И. Шейкин. — Новосибирск: Гео, 2014. — 487 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Поспелов Е.М. Географические названия мира: топонимический словарь. — М.: Русские словари, 1998. — 372 с.

СВЭ — Сказания восточных эвенков / Сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов. — Якутск: ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. — 235 с.

ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И. Цинциус. — Л.: Наука, 1975. — Т. 1. — 672 с.

ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И. Цинциус. — Л.: Наука, 1977. — Т. 2. — 992 с.

ЭГС — Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 1990. — 392 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

ЭРС — Эвенкийско-русский словарь / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 2004. — 798 с.

УДК 81:39(571.56-22)

Захарова Наталия Егоровна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
zakharova_nataly@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО КОДА И ЗАЩИТНЫЕ МЕХАНИЗМЫ ЭТНОСА: ПСИХОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ (К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА)

В данной статье рассмотрены вопросы этнического самосознания представителей малочисленных народов Севера в условиях современных глобализационных процессов, характеризующихся растворением уникальных национальных культур в единой универсальной культуре. Представлены результаты исследования, проведенного в 2020 г. в поликультурном Анабарском регионе (РФФИ, проект 20-09-00257А). Полученные данные показывают, что этнос имеет защитные механизмы, которые необходимо выявить и применять для дальнейшего существования и успешного развития.

Ключевые слова: юкагиры, Хатанго-Анабарский регион, культурный код, языковая картина мира, языковое сознание.

© Н.Е. Захарова, 2021

Zakharova Natalia Egorovna,

Candidant of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
zakharova_nataly@mail.ru

**TRANSFORMATION OF THE CULTURAL CODE
AND PROTECTIVE MECHANISMS OF ETHNOS:
PSYCHOLINGUISTIC ASPECT (FOR THE QUESTION)**

All changes that occur in society also lead to changes in the existing picture of the individual's world. Globalization processes are characterized by the dissolution of unique national cultures in a universal culture. This article deals with the issues of ethnic self-consciousness of individuals in multicultural areas of the indigenous peoples of the North. The article presents the results of a study conducted in 2020 in the multicultural Khatanga-Anabar region (with the support of the RFBR project 20-09-00257A), and the results of comprehensive studies of the Yukaghir ethnic group. The data obtained prove that the ethnic group has protective mechanisms that need to be identified and applied for further successful life.

Keywords: Yukaghir ethnic group, Khatanga-Anabar region, cultural code, language picture of the world, language consciousness.

В век глобализации информационные технологии оказывают сильное влияние на сознание человека, изменяя его. В таких условиях образная система этнического языка у его носителя не всегда остается постоянной. Следует говорить о трансформации культурного кода — постепенной смене или корректировке ценностных ориентаций. Изменения происходят в том случае, когда существующая картина мира не может адаптироваться к новым реалиям. Комплексное описание этнической картины мира может пролить свет на явление трансформации культурного кода этноса.

На обложке коллективной монографии «Пространство жизнедеятельности “исчезающего” этноса: юкагиры Якутии в XX–XXI вв.» представлена картина юкагирского художника Николая Николаевича Курилова «Разрушенный мир». На ней изображен олов чума, жилища, одна сторона которого распалась, а вторая еще стоит. Над чумом белое солнце или, может быть, луна — возможно, символизирует одиночество или грусть, в любом случае это небесное тело, которое проецирует наше сознание на вселенную, — «все мы под солнцем (небом) единым». Малочисленный юкагирский народ мужественно доказывает свое существование на протяжении веков: «С одной стороны, это и “юка-

гирский” феномен выживания этноса, которому еще более века назад пророчили исчезновение, и быстрый темп роста численности юкагиров. С другой — сокращается численность не только носителей языка и культуры, но и просто владеющих, многие возвращают национальность только в целях получения преференций, сохраняется миграционный отток из традиционных мест...» [Пространство..., 2020, с. 305]. Пролистав монографию, еще раз убеждаемся в том, что в первую очередь среда обитания, территория проживания, хозяйственная деятельность и уже потом язык являются факторами, влияющими на национальную культуру этноса: «Общеизвестно, что окружающий ландшафт влияет на этнос, который непосредственно и тесно связан с природой через свою хозяйственную деятельность. На сегодня... они проживают и сохраняют свои традиционные занятия и культуру» [Там же, с. 77].

Почему язык сегодня не является основным маркером этнической идентификации? Языковая ситуация у юкагиров крайне неблагоприятная: «В действительности количество свободно владеющих юкагирским языком гораздо меньше. В настоящее время в РС (Я) проживает менее 10 носителей языка лесных юкагиров, в Верхнеколымском улусе живут 3 знатока юкагирского языка, в том числе 1 человек в с. Нелемное. В пос. Сеймчан Среднеканского района Магаданской области также живут 3 носителя языка лесных юкагиров — единственные в области. Все знатоки родного языка являются людьми пожилого возраста» [Прокопьева, 2016]. Процесс утраты материнского языка сопровождается переходом на языки титульных наций: «С уходом из жизни последних носителей языка и культуры лесных юкагиров одульский язык практически исчез из тех сфер, в которых он еще до недавнего времени сохранял свои определенные позиции, — это сферы традиционной хозяйственной деятельности и семейно-бытовая» [Там же, с. 618]. При этом наблюдается высокий уровень этнического самосознания, так, например, опрошенные в пос. Сеймчан юкагиры старше 18 лет — все хотели бы знать родной язык и культуру. Юкагирский язык наряду с эвенкийским и другими языками малочисленных народов внесен в Атлас языков мира, находящихся под угрозой исчезновения, ЮНЕСКО и в Красную книгу языков народов России.

В исследовании «Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия» рассмотрены национальные,

вербализованные языком эвенков образы существующего мира, в аспектах, важных для эвенкийского этноса. Результаты комплексного изучения языка, сознания и культуры эвенков показали, что: «в поликультурном обществе определяющим фактором в формировании языкового сознания будет являться, в первую очередь, место совместного проживания (далее МСП), где языком общения становится система всех языковых механизмов, обеспечивающих понимание и порождение речи в данном МСП... Здесь в ситуации смешения культур выделяются пары эквивалентных понятий “национальный язык-язык МСП”, “национальная культура-культура МСП”. Эквивалентными они становятся только благодаря константам культуры, которые представляют собой каркас культуры, культурной традиции, сознания и языка. Это образы культуры, зафиксированные в значениях слов» [Захарова, 2018, с. 19]. Также подчеркивается, что эвенки используют «второй и третий язык для выражения особенностей родной культуры» [Там же, с. 20].

Эти результаты подтверждаются последними исследованиями в поликультурном Анабарском районе Якутии: «На основе данных количественных и качественных социологических исследований, психолингвистического эксперимента и интервьюирования населения полиэтнических поселений Юрюнг-Хайа и Саскылах установлено, что функциональный полилингвизм респондентов способствует тому, что в качестве релевантного маркера этнической идентичности выступают культура и традиции» [Захарова, 2020, с. 151]. «На вопрос “Что прежде всего определяет Вашу национальность?” ответы респондентов распределились следующим образом: культура и традиции моего народа — 60,2 %; родной язык — 26,9 %; история и территория — 10,4 %. Маркер “родной язык” на первое место поставили только представители якутской национальности — 61,7 %; “культура и традиции” — 56,7 % эвенков, 73,8 % долган, 69,2 % эвенов» [Анабарский регион..., 2020, с. 503]. Так, декларация «считаю родным языком» обозначает «приверженность человека определенной культурной ценности, какой предстает язык. Для функциональных полилингвов, владеющих долганским, якутским, русским языками и идентифицирующих их в качестве родных, язык действительно есть часть культуры» [Там же, с. 504].

Сохранение единой этнохозяйственной системы и соблюдение культурных традиций представляется нам основным защитным механизмом и ядром этноса. Для возрождения, сохранения

и дальнейшего развития этого ядра необходимо рассмотрение среды обитания и природного ландшафта с точки зрения пространственной ориентации с изучением топонимики; описание традиционной деятельности и промыслов через лексику, связанную с ней, и исследование непосредственно национального языка с точки зрения текстообразования, смыслообразования, словообразования, формообразования, а также рассмотрение модели мира в фольклорных и литературных произведениях. Необходимо учесть психические и нейрофизиологические особенности народа. Все это составляющие, которые могут помочь в выявлении особенностей языкового сознания индивидов.

С этой точки зрения, исследование связи *образ-знак* представляется нам актуальным. Почему *образ-знак*?

Знак — это код. Он создается для передачи и сохранения информации, создается по определенным правилам, определенным же образом осмысливается и употребляется. Эти правила, или алгоритмы, у каждого социума свои. Знаки могут быть визуальные, звуковые, тактильные и обонятельные, вкусовые. Первые три обычно используются людьми для общения. То есть — буквы, цифры, жесты, рисунки, пиктограммы, различные символы, слова и др. Что же закодировано знаками? Образы сознания. Весь окружающий мир, можно сказать, перерабатывается сознанием индивида и отображается в виде образов. Итак, объектом исследования выступает языковое сознание. То есть образы, которые передаются во вне через любой функционирующий или употребляемый язык.

Основываясь на изложенном выше, предполагаем, что для исторического развития уникальный социум должен выработать такую картину мира, которая может адаптироваться к нововведениям и способна заменить устаревшую без каких-либо серьезных последствий. Выявление исконного ядра культуры важно не только для реконструкции и описания национальной картины мира, но и для того, чтобы выявить специфику и заимствования, способные послужить положительным фактором для дальнейшего развития языка и культуры.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Анабарский регион Якутии в XX — в начале XXI в.: особенности этнокультурного ландшафта / В.В. Филиппова, Л.И. Винокурова, Я.М. Санникова, Н.Е. Захарова, А.Е. Местникова // Научный диалог. — 2020. — № 11. — С. 495–508.

Захарова Н.Е. Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия (на материале эвенкийского, якутского и русского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Кемерово, 2018. — 23 с.

Захарова Н.Е., Местникова А.Е. Этноязыковая идентичность населения полилингвокультурного социума (на примере Анабарского района Якутии) // Социальные процессы современной России: материалы междунар. науч.-практ. конф. (19–20 ноября 2020, г. Нижний Новгород). — Н. Новгород: ООО Изд-во «Научно-исследовательский социологический центр», 2020. — С. 151–154.

Прокопьева П.Е., Шадрин В.И., Прокопьева А.Е. Коркодонские юагиры в начале XXI века // Северо-восточный гуманитарный вестник. — 2011. — № 2 (3). — С. 41–49.

Прокопьева П.Е. Язык лесных юагиров / Язык и общество: Энциклопедия. ИЯ РАН, Научно-исследовательский центр по национально-языковым отношениям. — М.: ООО Изд-во «Издательский центр «Азбуковник», 2016. — С. 614–618.

Пространство жизнедеятельности «исчезающего» этноса: юагиры Якутии в XX–XXI вв. / В.В. Филиппова, А.А. Сулейманов, В.И. Шадрин и др. — Владивосток: Дальнаука, 2020. — 324 с.

УДК 398.4(=512.212)

Унру Софья Александровна,

кандидат культурологии,
Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена,
г. Санкт-Петербург
nkult@yandex.ru

КОММУНИКАЦИЯ С ДУШАМИ УМЕРШИХ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗАХ ЭВЕНКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

В статье представлены рассказы о взаимодействии субъектов материального и духовного миров, собранные среди эвенков Якутии и Амурской области. Эти устные рассказы относятся к жанру несказочной прозы — мифологических рассказов (быличек). В мировоззрении эвенков души умерших людей способны проявлять себя в Среднем мире: в рассказах о встречах с душами предков сохраняются традиционные представления о посмертном существовании души, о мире мертвых. С душами умерших тесно связано понятие эруду — дурное предзнаменование, нередко рассказчики считают проявление духов предупреждением о грядущем несчастье.

Ключевые слова: эвенки, мифологические рассказы, души умерших, апотропические запреты.

© С.А. Унру, 2021

Unru Sofia Alexandrovna,

Candidate of Cultural Studies,

Institute of the Peoples of the North, Russian State Pedagogical University

named after A.I. Herzen,

Saint Petersburg, Russia

nkult@yandex.ru

**COMMUNICATION WITH THE SOULS OF THE DEAD
IN THE MYTHOLOGICAL STORIES OF THE EVENKS
(FIELD RESEARCH MATERIALS)**

The article presents stories about the interaction of the subjects of the material and spiritual worlds, collected among the Evenks of Yakutia and the Amur region. These oral stories belong to the genre of non-fairy-tale prose-mythological stories (true stories). In the Evenki worldview, the souls of deceased people are able to manifest themselves in the Middle World: in the stories about meetings with the souls of ancestors, traditional ideas about the posthumous existence of the soul, about the world of the dead are preserved. The concept of erudu is closely connected with the souls of the dead — a bad omen, often storytellers consider the manifestation of spirits to be a warning of an impending misfortune.

Keywords: Evenks, mythological stories, souls of the dead, apotropaic prohibitions.

Полевые исследования особенностей современного бытования фольклора среди эвенков Якутии и Амурской области, проводимые в 2014–2020 гг., позволили собрать массив повествований о душах умерших и взаимодействии с ними. Такие рассказы широко распространены в народе и могут быть отнесены к жанру несказочной прозы. В отличие от сказки, которая имеет особую художественную форму, композицию, систему выразительных средств, персонажей, семантических пространств, в несказочной прозе отражается картина мира и мировоззрение народа. В ней преломился мир так называемой «низшей мифологии», «сквозь густой слой бытовой реальности проглядывают архаические мотивы и первоначальные мифологические связи» [Мифологические рассказы..., 1987, с. 9].

В отечественной фольклористике довольно хорошо освещены такие жанры несказочной прозы эвенков, как исторические предания, легенды, бытовые рассказы. При этом устным рассказам мифологического характера — по устоявшейся терминологии русского фольклора их можно отнести к меморатам или быличкам (фабулатам или бывальщинам); в структуре жанровой классификации несказочной прозы, разработанной в отечест-

венной фольклористике, — к мифологическим нарративам [Лиморенко, 2013, с. 14–21] — уделяется гораздо меньше внимания. Между тем они составляют существенный пласт современного устного народного творчества, в котором сохраняются элементы древней системы мифологических воззрений народа. В результате исследований, проведенных в селах Иенгра, Оленек, Бомнак, мы пришли к выводу, что, в отличие от других жанров повествовательного фольклора, мифологические рассказы продолжают бытовать, сохраняя в этих достаточно отдаленных друг от друга эвенкийских поселках единство тематики и системы мифологических представлений.

Как отмечает в статье «Мифологические рассказы западных бурят» Н.Н. Николаева: «мифологические рассказы более непосредственно, чем другие жанры фольклора, связаны с обыденными представлениями древнего и современного коллектива об окружающем мире. В них отражены представления о различных антропоморфных и зооморфных существах потустороннего мира, о “хозяевах” и “духах” местности, сохранились представления об их происхождении, внешнем облике, свойствах, способностях, вредоносных или положительных особенностях, о последствиях встреч с ними» [2010, с. 150]. Записанные нами мифологические нарративы можно систематизировать по следующим сюжетным циклам: рассказы о духе леса Бальбукэ, о душах умерших людей, о духах-хозяевах, о чертях (авахи и олбуны), о говорящих животных и земле, о пропавших и появившихся предметах, о плохих приметах эруду. В данной статье мы рассмотрим рассказы эвенков о душах умерших, о случаях столкновения с ними, о правилах коммуникации с миром духов.

Забайкальский фольклорист В.С. Левашов в своем жанровом определении мифологических рассказов отмечает их особенность: «Мифологические рассказы (былички, бывальщины) — это такие народные устные рассказы, преподносимые рассказчиками как действительные, достоверные “случаи”, в которых повествуется о встречах человека с разнообразными сверхъестественными, чудодейственными способностями, с таинственными, не поддающимися объяснению явлениями в природе, в жизни» [Левашов, 1998, с. 24]. Установка на достоверность — главный жанрообразующий признак несказочной прозы, в мифологических рассказах образы демонологических персонажей рисуются не как вымышленные, фантастические, а как существующие в реальной действительности. Особенностью собранных

нами образцов фольклора является подчеркивание рассказчиком их достоверности. Информанты уверяют в правдивости своего рассказа, утверждают, что встреча со сверхъестественным существом или необычное происшествие произошло с ним, с его знакомым или родственником. *«Бальбука я встречала, когда была в тайге. У дяди долгое время я там была. Однажды он уехал в поселок, я осталась на целый месяц одна. И вот я сижу в палатке. Тут печка стоит, тут мое место, где я унты шью. Тут угол палатки. Я сижу, шью и одним глазом вижу, сидит бабушка. Сидит, как мы в тайге сидим [по-турецки], руки вот так сделала и сидит. Я вижу волосы, а лицо не вижу. И вот она сидит и на меня смотрит, я вижу, что на меня. Я начала орать, кричать: что ты тут сидишь! И кинула полено в эту сторону. Она раз — исчезла. В эту ночь я не спала долго. Через три дня она опять появляется. Но уже в платке. И сидит уже не так, а боком. И опять на меня смотрит. Но лицо не видно. Она как человек, но в тени, где-то там. Силуэт. И видно, у нее кофта на пуговицах, халат без пуговиц. И сейчас бабушки так носят. Обычная бабушка. Но в первый раз у нее волосы длинные, белые. А лицо не видно. Далеко лицо где-то и на мою сторону смотрит. Две свечи у меня, полумрак. Потом через месяц у меня мама умерла... Дух умерших, мне кажется, это бальбука»* (ПМА, информатор Т.Е. Глебова, с. Иенгра).

Основным сюжетобразующим мотивом в большинстве рассказов служит встреча со сверхъестественным существом, после чего разворачивается определенная типологическая ситуация в зависимости от того, с кем именно произошла встреча. Из записанных текстов в количественном отношении преобладают рассказы о встречах с душами умерших людей. Широкое бытование таких рассказов среди представителей разных поколений эвенков свидетельствует об устойчивости религиозно-мифологических представлений о способности умерших влиять на судьбу живущих, истоки которых находятся в культуре предков.

В отличие от рассказов бурят о встречах с душами умерших — боходоями, которые, по мнению исследователя Н.Н. Николаевой, предстают скорее в аспекте «страшных сказок» (кроме мотива встречи, в них нет развития сюжета) [Николаева, 2010, с. 151], в рассказах эвенков такая встреча становится причиной последующих трагических событий. Это дурное предзнаменование, которое влечет за собой болезнь или смерть того, кто является очевидцем события, либо его родственников. Столкно-

вание с душами умерших является частью комплекса неблагоприятных примет эруду.

Еще одно отличие эвенкийских нарративов от сюжетов бурятской несказочной прозы заключается в коммуникативном поведении представителей потустороннего мира. У бурят «духи обычно ничего не просят, не жалуются, не причиняют особого вреда или беспокойства, кроме естественного страха, испытываемого при столкновении с неведомым. Они... “существуют” в своем мире, но иногда каким-то образом все же прорываются в мир людей, и тогда их можно увидеть воочию». У эвенков зачастую души умерших являются с какой-то целью: требуют вернуть то, что человек забрал из мест старых стойбищ, лабазов, захоронений, заброшенных домов, старых шаманских обрядовых площадок; просят похоронить останки; подзывают к своей могиле; просят закурить или подвезти; просят положить в могилу любимые вещи. *«Когда-то мне подружка рассказывала, что после смерти ее родного братишки их дом совсем опустел. Мама всегда ходила на кладбище к брату. И вот однажды ей снится сын и просит ее, чтоб она принесла ему туалетную воду, которую он оставил у друга Олега. Мама проснулась, вспомнила сон, долго думала, поколебавшись, позвонила Олегу и спросила, есть ли Сашина туалетная вода, не осталась ли у него такая вещь. На что Олег пообещал покопаться в вещах, и если найдет, то вечером занесет. И в тот же вечер он нашел и отдал маме. Она отнесла на кладбище туалетную воду, после чего он опять ей приснился и поблагодарил»* (ПМА, информатор З.Н. Семенова, с. Оленек).

«Вот тут случай рассказывали. Это было давным-давно, бабушка наша рассказывала. Ехали они в табор, и им навстречу ехали тоже олениводы, они попросили якобы прикурить. А спичку зажигают, людей-то нет! Они видят оленей, слышат — колокольчики звенят. Вот они, вот они! (на расстоянии вытянутой руки) Подходят, ну прикурить, спички... нету их! Вот здесь вот это было (недалеко от поселка). Это может потому, что кладбище рядом. Ну, олени, говорит, вижу — вот едут двое навстречу. Вечером было. Те, видать, ехали к себе домой, в табор, а эти им навстречу едут. Закурить просят. Жутковато. Кто ехал, не знаю. Но с ними потом случилось что-то. Они погибли, олениводы эти, которые ехали в ту сторону, которые встречали. Я не помню, про кого это бабушка рассказывала» (ПМА, информатор Л.М. Ломаева, с. Иенгра).

В одном из рассказов дух девушки-самоубийцы просит путников захоронить ее останки: *«Виллюйский или Сунтарский тракт. Люди ездили туды. Продукты возили, людей возили на лошадях. Большинство якуты там. Ну, один вот станок называли, барак такой, в котором люди ночуют. Километров за 30, 20 ли расстояние между ними, несколько их. Ну вот, один человек никогда не ночует в том. И вот один человек пришел откель-то, говорит:*

— *Что вы не ночуете там?*

— *О, там невозможно спать, ночевать не дают.*

— *Кто не дает?*

— *Женщина приходит, гоняет нас.*

— *Ну, я ночевать буду.*

Эти поехали, он остался один. Ну, дрова готовит, кушать заготовил и спать лег. И дверь открывается, заходит. Девушка зашла, говорит мужику: вот такое-такое дело. Он рассказывает, как живая. Говорит, в такой-то год повесилась в кладовке. Как выходишь, тут кладовая же бывает. Там, говорит. Ты, друг, меня собери, что попадетя, кости мои, и похорони. Завтра отдыхай, этим делом занимайся, говорит. Он уснул, до утра спал хорошо. Утром рассвело, пошел, посмотрел. Действительно, там кости лежат человеческие. Он их собрал. Могилку долго ли сделать, без ничего. Просто в землю закопал и схоронил. И переночевал опять. И все, с тех пор начали ночевать люди. Он этих встретил, догнал. Вот я ночевал хорошо, два дня отдохнул там, еще один день. Такое-то дело, все рассказал. С тех пор начали ночевать и все другие» (ПМА, информатор М.И. Анатолев, с. Иенгра).

По рассказам эвенков, близко от мест захоронений или гибели людей (утонувших, сгоревших) можно услышать свист, зов, смех, плач, эвенкийскую речь, звук варгана — так умершие напоминают о себе. *«А еще я слышала рассказ, когда мой дядька Олег был еще молоденький, поехали они за оленями. Они же делаются, кто куда едет. И слышит свист, свист. Кто-то свистит, свистит, зовет. И не могут понять, что свистит-то? Оба они со своим напарником подъезжают, а там могилка. Уже старая, сколько лет той могилке. Они положили сигареты. Вот звал, чтоб мимо не проехали. Кресты над могилами не распространены, домик делают или просто холмик»* (ПМА, информатор С.В. Васильева, с. Иенгра).

Согласно представлениям эвенков духи могут приходить, чтобы оказать помощь. В одном из сюжетов у рассказчика сло-

мался «Буран», он пытался починить его, а друг в это время разводил костер, но безуспешно. После того, как к ним в тайге подошли двое и поинтересовались, что за беда приключилась, мотор заработал, огонь запылал, а незнакомцы исчезли. В другом рассказе женщина постоянно видела навязчивые картины камлающего у костра шамана, стала сильно бояться огня, поливая себя водой из таза, и даже попала в больницу с нервным расстройством. В это время в поселке на пожаре сгорел ее муж. Рассказчик заключает, что душа предка приходила предупредить о грядущем несчастье. В одном из рассказов души умерших приходят в палатку к жене впоследствии застрелившегося мужчины (призрак старой женщины ложился в постель, толкал, а призрак старика протягивал руки). Кроме этого предзнаменования, рассказчица упоминает еще о нескольких знаках, которые потом были расшифрованы ею как предупреждающие (пропали и потом появились сигареты с лабаза, муж видел душу умершей за 40 дней до этого девушки-родственницы, слышал зов и звук бурана). Причиной несчастья информантка считает нарушение табу: муж убил попавшую в капкан священную птицу и неуважительно отнесся к ее останкам (ПМА, информатор В.В. Гаврилова, с. Иенгра).

Иногда информантами подчеркивается, что предки заранее знают, кто из потомков погибнет, ждут или сами забирают душу в свой мир. В одном из рассказов перед смертью мальчика родственники услышали звуки застолья, эвенкийских песен в соседней пустой комнате: *«Перед тем как Вова у нас умер, я слышу какое-то торжество идет в зале. Что там гуляют по-эвенкийски! Обычно же по-эвенкийски не разговаривают, по-эвенкийски поют. Я выхожу, слышу, и главное, слышу я не одна. И Вова мой слышит, и все. Выходим в зал: тишина, ничего нет. Опять захожу и опять слышу. Среди бела дня. Какой-то знак был»* (ПМА, информатор С.В. Васильева, с. Иенгра).

В другом рассказе дух умершего пришел за душами, которым предстоит отправиться в мир предков. Информант, молодой парень, рассказал, что стоя вечером перед домом, почувствовал, что кто-то подошел сзади, положил ему на плечо руку в рукаве, вышитом бисером. Обернувшись, увидел старика в старинной одежде. Дух старика оттолкнул его и зашел в дом, некоторое время спустя вынес на плечах два тела. На следующий день в доме погибли двое — молодой человек и девушка.

В ряде рассказов души предков просто проходят мимо или появляются в палатке. Эвенки видят вдали караван оленей в сопровождении людей в традиционной одежде. Либо, устроив привал на месте старого стойбища, видят в палатке дух покойного. В этих случаях можно говорить о представлениях, основанных на космогонической мифологии, согласно которой души умерших в загробном мире буни ведут такую же жизнь, кочуют, охотятся. Судя по рассказам информантов, это параллельный мир, который иногда пересекается с миром людей. В мировоззрении эвенков места старых стойбищ и заброшенные избушки используются умершими, так как в рассказах они часто выгоняют непрошенного гостя. Как объяснил нам охотник, оленевод из с. Иенгра В.Е. Васильев *«лучше не трогать умерших людей. Вообще нельзя трогать. Раз стояли, стоянки были вот. От этого места в стороне надо ставить палатку, иначе не дадут спать. Может, какой-нибудь нехороший был, палатку ставил. “Ты что на мою палатку ставишь? Ставь в стороне”, — скажет»*.

Приведем несколько рассказов о пересечении мира живых и мира умерших: *«Я раньше в тайге жила, с покойным мужем ездила. В 1980-х годах муж покойный был оленеводом, он меня и детей забрал в тайгу. Я три года прожила в тайге, была чумработницей. Мы жили далеко отсюда. Река Нельгеу, в сторону Гонама. Отсюда километров 250–300, очень далеко. Мы все лето кочевали тогда, у нас дети были маленькие, в люльках. Мы приехали в августе на место, где должны были осенью стоять, и туда кочевали. С нами жила старенькая бабушка моей двоюродной сестры, ей было 80 с лишним, она много чего знала. А там стойбище старинное, места, где палатки ставили, изгороди старинные, они аж упали. А там для стоянки места плохие, и мы кое-как нашли место, где раньше стояли оленеводы, видать, и мы там все остановились. Мой муж искал-искал место новое, а где старое место, где палатка ставится, где люди стояли раньше — нельзя, говорят, на этом месте стоять. Я ему говорю: “Давай где-нибудь пойдем, поищем, а сюда нельзя”. А он говорит: “Почему, Нина, нельзя, все делают. Где сейчас найдешь, уже вечерет, давай сделаем”. Я говорю: “Ну ладно, давай тогда”. На старом месте палатку поставили. Первую ночь вроде ничего переночевали, может, уставшие уснули. На следующий день все мужики собрались на охоту дня на три, на четыре, а мы, три женщины, остались — две чумработницы и старая бабушка. Но-*

чью я уснула. Сплю, печка же, я лежу в сторону печки, и явно помню — открывается дверь. Я проснулась, долго потом думала — что такое? Открывается дверь и идет бабушка: вся в белом, волосы длинные и с тросточкой. Явно я видела, не во сне. Я быстро, обычно свечку наготове ставим, спички. Я как увидела, схватила спичку и быстро свечку зажгла. Раз, и дверь закрылась. Уже светало, я в результате вообще не уснула. Какой там уснешь — лежала-лежала. Утро наступило, я думаю, пойду-ка я к бабушке схожу, спрошу. Я ж молодая, нужно кого-то. Пошла, говорю: “Бабушка, так и так, такое я видела”. “О-о-о”, — она говорит, — “вы палатку поставили на старом месте, да?” — Я говорю — “Ну”. — “Зачем вы там поставили — нельзя, что, не знаешь что ли?” — Стала меня ругать. Я мужу говорила, он меня не послушал. Она говорит: “Это еще к плохому... Обкури палатку свою и сделай салама возле дома”. Я то, что она сказала, все сделала. Потом ничего. Мы остались, но по обычаю нельзя в старом стойбище ставить что-либо, и даже изгородь старую нельзя переделывать, надо другое делать, иначе олени будут болеть. Вот такое было, но я не спала, это был не сон. Это предсказание. Раньше люди жили, это мы все видим души этих людей, кто раньше стоял. Мы ставим палатку на их место, хотя нельзя. И мы видим духов этих людей, старинных. Надо это учитывать — соблюдать обычаи» (ПМА, информатор Н.П. Пудова, с. Иенгра).

«Два года назад мы с мужем ездили в заброшенный поселок Победа. Маленькая деревня на берегу реки Оленек. Я жила в этой деревне до 10 лет. Там стоят сейчас 3–4 дома. Один из них наш дом. Мы каждое лето ездим туда. Однажды ночью я проснулась от того, что на улице очень громко разговаривали дети. Они, видимо, разглядывали нашу палатку, которую мы установили во дворе дома. Они громко говорили: “Ай, какая красивая палатка! А посмотрите, лодка и мотор совсем другие, мы же такого никогда не видели, а материал палатки посмотрите, ай, ребята” и т.п. Я, услышав все это, разбудила мужа. Муж проснулся и сказал: “Что ты будишь, ничего не слышно ведь”. Я подумала, наверное, я услышала все-таки голоса из прошлого. Детские голоса» (ПМА, информатор А.К. Андреева, с. Оленек).

«Скоро уезжаю в тайгу. Там есть разваленные лабазы. Там вещи есть, вещи умерших валяются. Их нельзя трогать. Это вещи умерших людей. Вот возьми, например, металлические тазы, чайники медные. Их нельзя трогать. Это вещи умерших людей.

Как умерли, так они пусть и лежат, как они положили. Такой случай был. Старик один, недавно умер он. Рассказывал. Он оттуда взял, со старого лабаза взял медный чайник, красивый такой. Он думает: я помою его и буду пользоваться. Домой принес. И в течение трех дней во сне приходил старик, говорил: “Ты наш чайник принеси, принеси мой чайник!” В течение трех дней он все надоедал. Он подумал: надо унести. Унес, и этот не стал приходиться. Обрато положил чайник. Один парень тоже, лет 30. Ходил оленей искал. Также старый лабаз нашел. Оттуда принес медный таз. А таз такой — дно толстое, а борта тонкие. Старинный, медный. Принес, положил возле палатки. Я говорю: “Ты почему это умерших людей-то таскаешь? Откуда взял?”. А до этого я видел этот медный таз на лабазе. “Оттуда взял”, — говорит. Я говорю: “Унеси, это умерших людей, они тебе не дадут покоя спать. Приходить будут. Они ими пользуются: стирают, как мы, свои одежды, моются”. Я его заставил: откуда взял, там и положишь... Нельзя трогать» (ПМА, информатор В.Е. Васильев, с. Иенгра).

Апотропический запрет брать предметы, принадлежащие умершим, основан на представлениях эвенков о загробном мире, где человек продолжает вести такой же образ жизни, как и на земле, и поэтому ему необходимы вещи, принадлежавшие ему при жизни: таз, чайник, ружье. В собранных рассказах духи умерших являются взявшему вещь человеку и требуют вернуть. В противном случае нарушившего запрет преследует наказание, он не может найти дорогу в тайге либо вовсе умирает. По сообщению знатоков эвенкийской культуры, таежников Якова и Марины Лехановых, «вещи умерших нельзя трогать. Пожилых людей, когда старые бабушки, дедушки умирают, их вещи нельзя брать. Кто на колбо, на лабазе оставляет. У всех же свои лабазы. Духи ими пользуются».

По представлениям эвенков, души умерших чаще всего встречаются в заброшенных домах, стойбищах, местах самоубийств, близ захоронений. В с. Иенгра здание больницы построили на месте старых могил, вследствие этого, как объясняют медсестры, в помещениях слышится плач ребенка и другие звуки. «Больница наша — это старое помещение еще БАМовских времен. Но так как раньше здесь была глухая тайга, места захоронения были не только на кладбище, кладбища как такового не было, давным-давно, когда таежники по тайге кочевали. И где трагедия произошла, ребенок, или взрослый уже, когда уходили в

иной мир, захоранивали там же на месте. И когда мы в эту больницу уже полностью переехали, мы стали замечать вот такие явления: мы слышали шаги, в тот момент, когда мы точно знали, 100 % уверены, что никто не ходит по коридору. Если больные спали ночью, если кто-то выходил, но это все видели. А тут прямо шаги... Звуки какие-то посторонние помимо шагов. И часто, мы знали, кто давно работали в больнице, именно когда тишина, мы слышали звуки плача. Детский плач. Именно в определенном месте (где лари с сахаром, крупами), и многие слышали одно и то же — плач детский. Я так думаю, что эти места, когда дома строили, старые захоронения уже на этих местах были. Ни крестов, никаких опознавательных знаков не было на захоронениях. Потому что когда рядом строили здание музыкальной школы, там нашли старые захоронения, и разрешения просили у инстанций определенных, чтобы перезахоронить» (ПМА, информатор О.Б. Максимова, с. Иенгра).

Апотропические предписания рекомендуют избегать ночевки в заброшенных домах, зимовьях, где могут обитать души умерших: «Избушка есть на горе, где у дяди Вани баня. Там по вечерам слышишь голоса, на оленях как будто с дороги кто-то приезжает. Аж слышно, как стряхивают [снег с унтов]: бух, бух! Первый раз, когда я приехал, выглянул — никого нету. Потом мне сказал Ванька наш: “Это услышишь, внимания не обращай, да и все”. Первый день я ничего. А второй день просыпаюсь от того, что спать не могу и не удобно, скатываюсь. А там две нары рядом. Одна нара вот так вот [вертикально поднялась]. Я проснулся, глаза открыл, не пойму. У меня нара так, я скатился [головой назад]. Ванька здесь. Я разговаривать не могу, кое-как его ущипнул. Он меня бах! Нары вот так вот — пух! [упала, встала на место]. Он: “Что такое? Что видел?” Я говорю: “Не знаю! У меня нара вот так [вертикально] и силуэт темный [перед глазами]. Вот так вот нары поднял. Глаза открываю, а передо мной пятно и нара вот так вот задрана...” После этого я вообще в избушке днем даже боялся... Витя тоже в прошлом году приехал, тоже сначала не поверил. Я ему говорю: “Ты там поаккуратнее, в избушку придешь — угости, водки налей, накорми, поразговаривай”. Он: “Ага”. Туда уехал, еще видать не доехал, на “Буране” сидит, чувствует: что-то “Буран” тяжело так едет, и кто-то дышит рядом. У меня, говорит, сердце вот так: тук-тук-тук! Он приехал, избушку перепутал. Избушка наверху, а баня внизу. Он думал: вот она, избушка — на баню. Он там ос-

тановился, все, угостил. Ночью просыпался оттого, что свечку зажигал, а кто-то тушит. Мне жутко стало. И вот, то уронит что-нибудь, то в дверь ломится. Он утром проснулся и пошел, увидел ту избушку, что развалилась. Пошел туда, угостил, все там, водки налил, поразговаривал: «Извини, что вчера темно было, избушку не нашел». Все, после этого вроде бы нормально стало» (ПМА, информатор Н.С. Шмагин, с. Иенгра).

Рассказ о появлении душ умерших в палатке записан от информантки из пос. Бомнак. «Мой брат Василий был охотником, оленеводом. Однажды он остановился в тайге, поставил палатку, развязал оленей, разжег огонь в печке и вскипятил чайник. Попил чай и лег отдыхать на оленьей шкуре. Вдруг он услышал звон колокольчиков, ботала и голоса. Люди подъехали на оленях. Зашел человек, стал разжигать печку, кипятить чайник. Стало жарко. Брат встал и увидел, что железная печка стоит холодная, никого нет. Он вышел из палатки: ни оленей, ни людей не увидел. Он понял, что это плохое место, быстро собрал палатку и уехал. Потом его убили выстрелом в голову, в тайге, в палатке» (ПМА, информатор Н.Ф. Яковлева, пос. Бомнак).

Души умерших способны преследовать человека или преграждать ему дорогу. «Дядя, когда мы жили в то время там [в тайге]. Вот он едет на оленях. Один едет. Оглядывается, за ним едет еще один человек. Далеко, правда, но видно его. Он оглядывается и думает: кто это? Поворачивается и хочет увидеть лицо. Темнеет же, лица не видно. А силуэт плечистый, на его брата похож. Это за ним едет умерший. На нартах. Он оглядывается и кричит: «Что ты за мной едешь? Что ты меня хочешь, забрать?» — Всяко орет по-эвенкийски. Едет дальше, а он исчезает. Но после этого никто не умер. Просто он потом заболел. Оно предвещает смерть, болезнь. Что-то плохое только» (ПМА, информатор Т.Е. Глебова, с. Иенгра).

Души умерших родственников не всегда являются вестниками грядущей смерти или болезни, часто они благожелательно настроены к своим потомкам и приходят поддержать, спросить, как идут дела. Встреча с представителями мира предков может произойти не только в тайге, но и в поселке. «Случай был: когда я росла, маленькая была, мама вышла замуж за отчима, за Вадима. Он эвенк, смешанный с якутами. Я пришла к ним жить, мне было лет 7. Дед меня воспитывал и мамина младшая сестренка Люда. Я знала, что это моя мама, этот дяденька — ее

муж. Все. И знала, что я особо тут никому не нужна. Как бы и Вовка растет маленький. И дедушка, который меня любил, воспитывал меня с пеленок, я его видела каждый день. Я вижу его отражение синеватое. Он умер. Тогда мне никто не сказал, что дед умер. Я все время говорила: “Где мой деда, где мой деда?” Он уехал на охоту, поскользнулся на льду и провалился. Вот так он умер. И вот я вижу: комнатка у меня, ни двери, ничего не было, просто шторкой прикрыто. Я во сне просыпаюсь, он меня гладит по голове. Дух ко мне приходил очень долго. И гладит меня, улыбается. Я говорю: “Деда”. Я видела его силуэт у кровати своей. Я просыпалась от того, что вижу и смотрю. Я же не соображаю, ребенок, что это может быть» (ПМА, информатор С.В. Васильева, с. Иенгра). В подобных рассказах преследование человека призраком с точки зрения эвенков — это проявление покровительства умерших предков своим потомкам.

В некоторых случаях духи умерших бродят, их встречают в разных местах: «Один охотник рассказывал, покойный: поругался со своей эвенкой и поехал в тайгу. Приехал, печку затопил. Ну с собой привез (водку). Пока ехал, протрезвел маленько. Смотрит, говорит, заходят. Между прочим, одних и тех же постоянно видят: высокий, бородатый, рыжий и второй маленький. И все время ходят в этих местах, говорят. И рассказывают этой бабушке, бабке Матрене. Бабка говорит: сколько душ ходит здесь, незахороненных. И китайцы, и старатели, казаки. Белогвардейцы тут были, прятались. Кого тут только не было. Их не хоронили, и души их здесь ходят. Покоя нету. Он не протрезвевший, подумал, старатель пришел. Там старателей же много. Ой, говорит, садись, мол. Погрейся. У меня выпить есть. Обрадовался. И он, говорит, посидел, я уже свечку сжег, и вышел. Я думал, в туалет пошел. Уже платка согрелась, думаю, говорит, понесу (бутылку), погуляем, мол, с этим старателем. Вышел, говорит, кричу: “Эй, ты куда? Куда пошел?” Тишина. Я, говорит, испугался, свечку потушил и обратно в поселок: там никого же нету! Когда такое привидится всегда, говорит, всегда привязывайте тряпочку, люблю».

Леня, он у нас работал ветеринаром, тоже рассказывает. Еду, говорит, там подъем у нас, кругом горы. Еду, еду и смотрю, двое русских идут, с рюкзаками. То же самое, бородатый, рыжий. Именно, все говорят, такой. И второй, пониже, говорит. И спускаются. А я, говорит, испугался. Может, меня убьют. И думаю, то ли сворачивать обратно в поселок. То ли что де-

лать? Тихонько, говорит. Перепугался, один ехал. И смотрю, они исчезли. Я, говорит, не помню, как домой доехал» (ПМА, информатор З.М.Александрова, с. Иенгра). В этом рассказе отражены представления о том, что душа человека, не довольного своей смертью (умершего безвременно: от болезни, убийства, самоубийства, несчастного случая), а также душа человека, не захороненного (хотя уже не практикуются проводы души умершего в загробный мир шаманом, представления о необходимости проведения ритуалов похоронной обрядности сохраняются), не может попасть в мир предков и остается в Среднем мире, непокоенная.

Б.Б. Шойнжонов выделил основную группу мифологических персонажей устных повествований бурят, которую составляет «нечисть» и «нежить», «символизирующая потусторонние темные силы, олицетворяющие души бедных, обездоленных, несчастных людей; души людей, умерших неестественной смертью, погибших трагически; души грешников, самоубийц. Именно они в первую очередь противостоят человеку... Мифологические рассказы о сабдаках, душах людей, умерших неестественной смертью (вследствие насильственной смерти или трагической гибели), буряты обобщают этих духов выражением “түрэлөө олоогүйшуул” (“не нашедшие перерождения”» [Шойнжонов, 2010, с. 163–167].

В картине мира эвенков иначе представляются последствия того, что душа умершего по тем или иным причинам не попала в мир предков. Приведем размышления А.В. Семенова, молодого, но весьма компетентного в области традиций и обычаев эвенков человека. Воспитанный в тайге бабушкой-шаманкой Кульбартиновой (Сынгалаевой) Матреной Петровной (1886–1998), он впитал в себя глубинные знания в сфере мифологии и шаманизма эвенков. Разъяснения А.В. Семенова помогают увидеть стройную систему мифологических представлений эвенков, понять место, которое занимают в этой системе души умерших, бальбука, авахи и приметы эруду, помогают объединить собранный материал в целостную картину, вскрывают законы и принципы взаимодействия людей и духов. Эти принципы зачастую не осознаются самими носителями культуры, иногда возникает путаница в понятиях: что отличает бальбука от духов умерших и авахи, какие души остаются скитаться в Среднем мире, а какие приходят из мира мертвых предупредить и уберечь от несчастий, почему духи предков вместе со своими стадами слов-

но из параллельного мира являются, как мираж в тайге, продолжают пользоваться старыми загонами, стойбищами, избушками, лабазами и давно брошенной утварью, не пуская на свою территорию живых. *«О представлениях эвенков очень много трактуют неправильно в отношении трех миров. Например, если взять русскую культуру, там существует понятие ад и рай, а у эвенков такого понятия не было. Есть мир духов, мир людей и мир умерших. Вот, например, Верхний мир — это мир духов, добрых духов и Сэвэки там, Бог сидит. У каждого народа свой Бог, свое название... А у эвенков мир делится на три яруса. Когда человек рождается, у него прилетает птичка оми — детская душа. Прилетает обычно с Верхнего мира, и входит в душу, является основой души человека. И он находится в теле ребенка до того момента, когда он начинает говорить, т.е. умение размышлять. Потом у него душа оми улетает обратно в Верхний мир, и к нему уже со Среднего мира входит душа хэян, в переводе с эвенкийского «течение, река». Этот хэян находился в Среднем мире. Сейчас мы подошли к объяснению, почему он в Среднем мире. Когда человек умирает, у него душа делится на две части — на хэян и мугды. Часть души хэян остается в Среднем мире, а мугды в сопровождении шамана отправляется в Нижний мир. Нижний мир тоже делится на три яруса: верхний ярус, который ближе к Среднему миру — это мир Харги (по-русски дьявола), брата Сэвэки. Каждый человек должен понести наказание за свои поступки в своей жизни. Поэтому у эвенков существовало такое наказание, что если человек совершал плохие поступки, творил зло, то Харги его не пускал в мир умерших... Мугды в сопровождении шамана идет в Нижний мир, там Харги проверяет его жизнь, и если человек в жизни совершает много плохих поступков, Харги не пускает, и мугды вынуждена идти обратно и воссоединиться с хэян. И все: неразделенная душа хэян уже не может войти в новое тело, в новую жизнь. И душа этого человека, получается, потом находится в вечном скитании. Если Харги его пропускает, то шаман его уже сопровождает в мир умерших. И там между миром Харги и миром умерших есть река, по-эвенкийски Тунэтто. И вот через нее шаман на лодке переправляет на тот берег, где находится мир умерших. И вот там мугды, если она действительно хорошо жила, получает вечную удачную охоту, т.е. все блага получает. Почему эти представления появились? Почему одна душа уходит? Мугды — душа, мы ее больше никогда не увидим, иногда они прилетают, они имеют*

свободный доступ в Средний мир. Но они прилетают только для... Если человек видит душу, значит, человек жил честно, праведно. А душу того человека, который жил в Среднем мире и творил зло, то его уже никогда не увидят. Душа скитается в Среднем мире, но его люди никогда не видят. Он все, исчез из этого мира. Его не существует в сознании людей. Память о нем быстро исчезает, его никто не помнит. Это наказание. Он больше никогда не возродится и его никогда не увидят в Среднем мире. Он невидимый становится. Это наказание за те деяния, которые он творил, плохие, злые деяния, которые он творил в Среднем мире. Если человек видит дух умерших, они проявляют себя, чтобы помочь. Получается, если родители умерли, они творили много зла, наказание получают не только родители, но и дети. Почему наказание, потому что ему же никто не помогает, не предупреждает, не предостерегает, они остаются одни... Духи предков являются во сне. Духов природы невозможно увидеть. Чаще всего посредниками между духами и людьми являются духи предков — бабушка, дедушка, брат. Именно духов умерших чаще всего видят. И они их предупреждают, говорят» (ПМА, информатор А.В. Семенов, с. Иенгра).

В отличие от представлений бурят о том, что духи умерших могут представлять опасность (сбить человека с дороги, заставить его плутать в знакомых местах; появляются в жилых домах, душах, «дают»), эвенки расценивают встречу с этой категорией духов как предупреждение со стороны предков о будущих несчастьях. В свою очередь, духи и необычные явления, объединяемые эвенками термином бальбукэ, способны причинить вред: путника заманивает в болото призрак человека, голоса, смех, плач и иные звуки. Выработался свод правил, которые необходимо соблюдать в следующих ситуациях: в вечернее и ночное время нельзя шуметь, откликаться на призыв в тайге, даже выстрелом. Эти апотропические правила призваны предотвратить появление незваных духов, а также установление контакта с ними. Если же контакт произошел, следует провести обряды умиловивления — кормления огня, окуривания, посвящения ленточек (хулганни), оставления приклада (спичек, папирос, монет). Так регламентируется поведение человека с целью обезопасить его от влияния потустороннего. В противном случае может произойти несчастье. Рассказы о бальбукэ строятся на мотиве встречи, в сюжетах присутствует запрет действия (не откликаться, не реагировать на появление духа).

Таким образом, в мировоззрении эвенков души умерших людей способны проявлять себя в Среднем мире. Они бесплотны, но могут быть видимыми, а иногда их можно только услышать. Приходят как во сне, так и наяву: зовут, предупреждают о несчастье, просят о чем-то. В ряде рассказов души умерших вступают в контакт с человеком: садятся на нарты, просят прикурить, едут следом, тушат свечу, поднимают нары, перекладывают предметы, преграждают дорогу, шаманят, заходят в палатку, растапливают печь, кипятят чайник, выпивают вместе с живыми. С душами умерших тесно связано понятие эруду — дурное предзнаменование. Но это не говорит об их вредоносности. Скорее, это добрая воля духов, желающих предупредить человека о грядущем несчастье. Тем не менее их лучше не тревожить, ни в коем случае не брать вещи из старых лабазов и захоронений, даже если информанту доподлинно известно, что там хранится клад: золотые и серебряные предметы, старинные вещи, ружья.

Анализ собранного материала показывает, что в эвенкийской устной традиции древняя мифологическая система с ее четкой трехступенчатой организацией мира, делением пространства на Верхний мир Угу Буга, Средний мир Дулин Буга и Нижний мир Хэргу Буга, в одной из частей которого располагается мир умерших буни, сохраняет свою целостность. В рассказах о встречах с душами предков сохраняются традиционные представления о посмертном существовании души. На основе мифологической картины мира информантами объясняются апотропические запреты и поверья, связанные с сюжетами повествований. Реальный и ирреальный миры в мифологических рассказах представляются в единстве, в неразрывной слитности, что свидетельствует о сохраняющейся в картине мира эвенков характеристике древних культур — синкретизме.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Левашов В.С. Региональные особенности русского фольклора Забайкалья. — Чита, 1998. — С. 24.

Лиморенко Ю.В. Особенности жанровой классификации сказочной прозы в фольклоре народов Сибири // Сибирский филологический журнал. — 2013. — № 2. — С. 14–21.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьева; под ред. Р.П. Матвеевой. — Новосибирск, 1987. — С. 9.

Николаева Н.Н. Мифологические рассказы западных бурят (материалы одной экспедиции) // Найдаковские чтения — 3. Бурятия и тюрко-монгольский мир в литературном и фольклорно-мифологическом контексте: сб. науч. ст. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. — С. 150.

Шойнжонов Б.Б. Система образов мифологических рассказов бурят // Учен. зап. Забайкальского гос. ун-та, 2010. — № 3 (32). — С. 163–167.

УДК 811.512.211

Кузьмина Раиса Петровна,
кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
raisakuzmina2013@yandex.ru

ЮКАГИРСКИЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ЛАМУНХИНСКОМ ГОВОРЕ ЭВЕНСКОГО ЯЗЫКА

В статье представлены этимология и семантика заимствованных из юкагирского языка лексем в ламунхинском говоре эвенского языка. Показано, как в заимствующем языке вошедшие из языка-источника лексемы проходят адаптацию на всех языковых уровнях. Дialeктная лексика, анализируемая в работе, свидетельствует о длительных языковых и культурных контактах ламунхинских эвенов.

Ключевые слова: говор, диалектная лексика, язык-реципиент, лексический состав, юкагиризмы.

Kuzmina Raisa Petrovna,
Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and
Indigenous Studies of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
raisakuzmina2013@yandex.ru

YUKAGIR LEXIC BORROWINGS IN THE LAMUNKHINSKY DIALECT OF THE EVEN LANGUAGE

The article presents the etymology and semantics of lexemes borrowed from the Yukaghir language in the Lamunkha dialect of the Even language. In the borrowing language, the lexemes included in the source language are adapted at all language levels. The dialectal vocabulary analyzed in the work testifies to ethnic origin, long-term linguistic and cultural contacts of the Lamunkha clan.

Keywords: Even language, dialect, vocabulary, recipient language, lexical composition, Yukagirisms.

© Р.П. Кузьмина, 2021

Одним из говоров эвенского языка, в словарном составе которого зафиксировано наибольшее число лексем, не имеющих параллелей в литературном языке и в других говорах эвенского языка, является ламунхинский говор, относимый исследователями в разные языковые формации [Цинциус, 1947; Новикова, 1960; Бурькин, 2004]. Некоторые лексические особенности говора были рассмотрены К.А. Новиковой [1958], Р.П. Кузьминой [2010].

Возможными причинами появления особенностей говора на всех языковых уровнях является сложный этнический состав ламунхинцев и дисперсный способ расселения. Территорией проживания ламунхинского рода эвенов в настоящее время является северо-западное Верхоянье. Исследователи отмечают, что в формировании ламунхинского рода участвовали разные племенные образования, включая долган, тугочеров, алданских буюксиров, а также оламученных якутов-хоринцев» [История..., 1997, с. 21]. Помимо того предполагается, что в состав ламунхинцев вошли разные группы тунгусов — выходцев из Прибайкалья, Забайкалья, а также якутские, монгольские, юкагирские и, возможно, аборигены Севера, условно их можно назвать протоюкагиры» [Алексеев, 2006, с. 48].

Незначительное количество юкагирских заимствований в словарном составе ламунхинского говора свидетельствует о весьма давних контактах ламунхинцев с юкагирами, так как пласты лексики, проникшие в язык-реципиент, претерпели адаптацию на всех языковых уровнях. Специфической особенностью данных лексических диалектизм является ограниченность ее использования. Данные заимствования, возможно, проникли в язык ламунхинских эвенов в начале формирования рода вместе с юкагирскими родами *дутки* и *кэймэти*, как исследователи полагают, что этноним *кэймэти* — это кояты. Названия с подобной окраской эвенки и эвены нередко давали группам аборигенного происхождения [История..., 1997, с. 194; Алексеев, 2006, с. 71]. Название этнонима *кэймэти* можно также сопоставить с наименованием юкагирского рода *куоймэ* [Курилов, 1999, с. 103].

В языке ламунхинских эвенов заимствованные лексические единицы из юкагирского языка подверглись семантической адаптации и используются чаще всего со смещенным значением слова. Отдельные заимствованные лексемы из юкагирского языка зафиксированы только в ламунхинском говоре и не

имеют распространения в других говорах эвенского языка, например:

1) *мутин* 'глупый' < юк. *көдэн-мутил* 'слабак; слабый, неполноценный (по каким-либо полезным качествам)' [ПМА*; Курилов, 1999, с. 95]. По Г.Н. Курилову: «*мутил* модальн. сл. выражает пренебрежительно-презрительное отношение говорящего: (нечто) имеющее подобие, облик кого-либо, чего-либо; употр. для преднамеренного подчеркивания ничтожности кого-, чего-либо, с целью оберегания его от 'злых' глаз» [Курилов, 1999, с. 160];

2) при заимствовании лексической единицы *пайпаку* 'большезадый' от юк. *пайнэ(н)* 'женщина' [Там же, с. 216] произошло смещение значения слова. От корня *пайпа-* в ламунхинском говоре образованы лексемы, имеющие отрицательную эмоциональную коннотацию, например: *пайпандай* 'выставлять попу', *пайпани* 'выставляющий попу (о человеке, о крупе полнеющего оленя)', *пайпаникан* 'выставляя попу (о человеке, о крупе оленя)', *пайпаңчири* 'выставивший попу (о ребенке); полный, упитанный круп (об олене)', *пайпаңчаникан* 'выставив зад', *пайпанукани* 'неожиданно появляющаяся с полной задницей', *пайпануканикан* 'неожиданно появляясь с полной задницей', *пайпалдари* 'мелькающий полной задницей', *пайпалданикан* 'крутя полной задницей', *пайпалири* 'быстро бегущая с полной задницей (о человеке); быстро пробегающий с упитанным крупом (об олене)', *пайпалиникан* 'быстро мелькая с полной задницей (о человеке)', *пайпанукандай* 'вскочить неожиданно (о непоседливом человеке)' [ПМА];

3) *пөһньэку* 'о полном маленьком человеке' < юк. *помнэ-* 'быть круглым' [ПМА];

4) *өркөттэй* 'предчувствовать что-то', возможно, произошло от юкагирского слова *өйруу-* 'предсказывать, предчувствовать что-либо недоброе' [ПМА]. В этом значении в говорах восточного наречия используется слово *тайдай*.

Некоторые юкагиризмы, функционирующие в языке ламунхинских эвенов, отмечены также в нижнеколымском, аллаиховском, усть-янском, догдо-чебогалахском говорах эвенского языка:

1) *киага* в ламунхинском говоре употребляется со смысловым значением 'иносказательное наименование медведя' < юк.

* ПМА, интервью в местности Эндыбал Ламунхинского наслега Республики Саха (Якутия): зап. в сентябре 2005 г.

устар. *кагийа* ‘термин родства’, в аллаиховском, нижеколымском говорах используется со значением ‘дедушка’;

2) лексема *помпоти* ‘короткий’ < юк. *помпибай-* (3-е л. *мэ помпибач; помпибайл*) неперех. ‘стать коротким’ [Курилов, 1999, с. 226] функционирует в этом же значении в догдо-чебогалахском, аллаиховском говорах и в охотском диалекте эвенского языка;

3) фонетический вариант заимствованной лексемы *көтлэн* зафиксирован также в аллаиховском и нижеколымском говорах — *кутл’эн* ‘маленький’ от юк. тундр. *көйлэң*;

4) *көлэкэ* ‘пупок’ < юк. *куолэкээ* ‘*пуп, пупок*’, используется также в аллаиховском, нижеколымском говорах;

5) *нимба* ‘доска для обработки шкур’ < юк. кол. *нинбэ* ‘доска для кройки’, выявлена в аллаиховском, нижеколымском говорах;

6) *моми* ‘слепая кишка’ < юк. *муоминэй* ‘прямая кишка’.

Возможно, заимствованным из юкагирского языка является термин родства *унэ* ‘бабушка’ < *эпиэ* ‘тетя (старшая единоутробная, двоюродная, троюродная сестра мужа)’, отмеченный в говорах западного наречия эвенского языка.

Таким образом, результаты проведенного исследования обнаруживают, что на формирование особенностей ламунхинского говора на всех языковых уровнях повлияло взаимодействие с различными этносами в сложившихся этносоциальных условиях. Зафиксированные в лексическом составе говора отдельные заимствованные лексемы из юкагирского языка являются узколокальными и не обнаружены в других говорах эвенского языка.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПМА — полевой материал автора
тундр. — тундренный
юк. — юкагирский

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев А.А. Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX — 80-е гг. XX в.). — СПб.: ВВМ, 2006. — 248 с.

Бурькин А.А. Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. — 384 с.

История и культура эвенов: Историко-этнографические очерки / Колл. авторов: В.А. Туголуков, В.А. Тураев, Б.А. Спесивовский, Н.В. Кочешков и др. — СПб.: Наука, 1997. — 180 с.

Кузьмина Р.П. Язык ламунхинских эвенов. — Новосибирск: Наука, 2010. — 112 с.

Курилов Г.Н. Юкагирско-русский словарь. — Новосибирск: Наука, 1999. — 356 с.

Новикова К.А. Основные особенности эвенских говоров Якутской АССР // Докл. и сообщ. Ин-та языкознания АН СССР. — 1958. — Вып. 11.

Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — Ч. 1. — 263 с.

Цинциус В.И. Очерк грамматики эвенского (ламутского) языка. — Л., 1947. — 270 с.

УДК 811.512.212

Ушницкая Наталья Юрьевна,

кандидат филологических наук,
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск
maltak84@mail.ru

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЙ КОНЦЕПТ «ХОКТО/ДОРОГА» В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА ЭВЕНКОВ

В статье рассматривается лингвокультурный концепт «хокто/дорога» — ментальный фрагмент в языковой картине мира эвенков, который дает ключ к пониманию мировоззренческих установок этноса. Автор приходит к выводу, что концепт «хокто/дорога» в мировоззрении эвенков сформирован в первую очередь под влиянием охотничьего и кочевого образа жизни в сочетании с анимистическими воззрениями на природу.

Ключевые слова: языковая картина мира, концепт, дорога, хокто, эвенкийский язык.

Ushnitskaya Natalia Yurievna,

Candidate of Philological Sciences,
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies
of the North SB RAS,
Yakutsk, Russia
maltak84@mail.ru

THE LINGUACULTURAL CONCEPT «HOKTO/ROAD» IN THE LANGUAGE PICTURE OF THE EVENK WORLD

The article deals with the linguacultural concept of «hokto/road» in the language picture of the Evenk world. The concept of «hokto/road» in the language picture of the Evenk world is a mental fragment that provides a key

© Н.Ю. Ушницкая, 2021

to understanding the ideological attitudes of the ethnic group. The author comes to the conclusion that the concept of «*hokto/road*» in the worldview of the Evenks was formed, first of all, under the influence of hunting and nomadic lifestyles in combination with animistic views on nature.

Keywords: linguistic picture of the world, concept, road, *hokto*, Evenk language.

Концепт является единицей языковой картины мира. К определению данного понятия ученые подходят с разных аспектов: психолингвистического, лингвокультурного, когнитивного, философского. В данном случае мы рассматриваем концепт как лингвокультурное понятие. Так, Ю.С. Степанов определяет концепт как единицу культуры: «концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не “творец культурных ценностей” — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [Степанов, 2001, с. 43]. По С.Г. Воркачеву, «основной лингвокультурологический смысл появления термина “концепт” — его способность отражать в своей семантике национальный менталитет как совокупность мировоззренческих и поведенческих особенностей этноса и национальный характер как относительно устойчивый и целостный склад душевной жизни языковой личности, определяющий ее качественное своеобразие — ее этнос» [Воркачев, 2004, с. 113]. Концепты исследуются на материале разных языков. Так, концепт «Дорога» исследовался на материале русского, английского, чувашского и других языков. Например, в работах Н.Д. Арутюнова «Путь по дороге и бездорожью», С.Г. Дрыга «Концепт “Путь” в русской языковой картине мира», О.О. Ипполитова «Объективация концепта “Дорога” в лексико-фразеологической системе языка», Н.А. Сушкова «Концепт “Дорога” в английском языке (на примере романа Кормака Маккартни “Дорога”)», Н.С. Карпова «Концепт “Дорога” во фразеологических единицах чувашского языка». В настоящее время учеными-североведами начата работа по исследованию концептосферы эвенкийской лингвокультуры. Опубликованы работы Е.В. Мерекина «Культурные концепты как ядерная часть языкового сознания малочисленного народа (этнолингвокультурологическое исследование языка эвенков)», Е.А. Черниковой «Концепты *душа* и *дух* в русском, английском и эвенкийском языках (сопоставительное исследование на фразеологическом уровне)», Н.Ю. Ушницкой «Ба-

зовые лингвокультурные концепты в языковой картине мира эвенков и русских», С.И. Чапогир «Лексема хокто (дорога) по данным лексикографического исследования в эвенкийском языке» и т.д.

Целью статьи является описание структуры лингвокультурного концепта «хокто/дорога» в языковой картине мира эвенков. Концепт «хокто/дорога» является одним из самых давних концептов в лингвокультуре эвенков наряду с концептами «Буга/мир», «Сиңкэн/охотничья удача», «Оми/душа». На наш взгляд, концепт «хокто/дорога» в мировоззрении эвенков сформирован, в первую очередь, под влиянием охотничье-кочевого образа жизни в сочетании с анимистическими воззрениями на природу. «Реконструкция картины мира кочевого сообщества — это не что иное, как воссоздание отдельных ментальных единиц мышленияномада, его мировосприятия» [Жамсаранова, 2013, с. 59]. На сегодняшний день реконструкция концептосферы эвенкийской лингвокультуры является важной задачей для современной лингвистики. Концепт «хокто/дорога» в языковой картине мира эвенков является ментальным фрагментом, который дает ключ к пониманию мировоззренческих установок этноса. Этим обусловлена актуальность настоящего исследования.

Как ментальная сущность концепт имеет сложную структуру. Мнения ученых относительно этого вопроса расходятся. Ю.С. Степанов выделяет в структуре концепта «все то, что принадлежит строению понятия; с другой стороны, в структуру концепта входит все то, что и делает его фактом культуры — исходная форма (этимология); сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации; оценки и т.д.» [Степанов, 2001, с. 43]. По мнению В.И. Карасика, в культурном концепте как «многомерном смысловом образовании» выделяются ценностная, образная и понятийная стороны [Карасик, 2002, с. 8]. Рассматривая значение пути и дороги в сознании русских, Н.Д. Арутюнова отмечает «Референтное значение слов дорога и путь вырисовывается на фоне когнитивного комплекса, объединяющие следующие сведения: 1) среда, в которой осуществляется движение; 2) контактная поверхность (информация о том, из чего сделана или где проложена дорога); 3) ее параметры; 4) отправной и конечный пункт движения; 5) движущийся объект — человек, предмет, животное; 6) средство передвижения; 7) направление движения; 8) время движения» [Арутюнова, 1999, с. 4–5].

Для анализа структуры лингвокультурного концепта были рассмотрены материалы эвенкийско-русского словаря А.Н. Мыреевой, русско-эвенкийского словаря Г.М. Василевич, сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков; этнографических исследований А.Ф. Анисимова, Г.М. Василевич; по языку и фольклору эвенков Г.М. Василевич, Г.И. Варламовой, А.Н. Мыреевой и др. При анализе исследуемого концепта также использовались материалы полевых исследований, в частности, аутентичные тексты, записанные от носителей эвенкийского языка. Таким образом, методом сплошной выборки осуществлялся подбор примеров для анализа исследуемого концепта. В ходе работы со словарями использовался метод *компонентного анализа и анализ словарных дефиниций, которые помогли сделать подбор лексем, репрезентирующих концепт «һокто/дорога». При работе с фольклорным материалом, а также аутентичными текстами и произведениями художественной литературы применялся контекстуальный анализ.*

Прежде всего базовым репрезентантом концепта «*һокто/дорога*» в эвенкийской лингвокультуре является лексема *һокто*, об этом свидетельствуют лексикографические материалы. В эвенкийско-русском словаре А.Н. Мыреевой: *һокто* ‘тропа, дорога’; *һоктыс* ‘старая дорога’; *һоктоды-* ‘дорожный’; *һоктокон* ‘тропа, тропинка’; *һоктолдывун* ‘дорожная вещь’; *һоктомогин* ‘олень, привыкший бродить по тропам’; *һокторонми* ‘протаптывать тропу, проложить тропу; ходить, ездить часто’. *Эда тала һокторолчол, эва таду бакачал?* ‘Почему туда стали часто ездить, что там они нашли?’; *һоктыми* ‘протоптать дорогу’; *орор эли һоктычал* ‘олени здесь протоптали дорогу’ [Мыреева, 2004, с. 562].

Лексема *һокто*, репрезентирующая исследуемый концепт в лингвокультуре эвенков, встречается практически во всех тунгусо-маньчжурских языках, в сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков [ССТМЯ, 1977, с. 331] находим:

Эвенк. *һоктй* ‘протоптать тропу’; *һоктйс* ‘старая тропа’; *һокто*, *һокторон*: ‘1) дорога, путь, тропа; 2) след (на снегу); 3) строка’; *һоктоди* ‘дорожный’; *һоктојот/ч-* ‘1) идти по дороге; 2) проложить дорогу, тропу’; *һоктокйт/ч-* ‘тропа’; *һоктокбн* ‘дорожка’; *һоктокбнни-* (*һоктокоң-*) ‘проложить тропу, дорожку’; *һоктолдывун* ‘дорожная вещь’; *һоктолбуин* ‘олень, привыкший бродить по тропе’; *һоктомон-* ‘бродить по тропам’; *һокторбн*: ‘1) тропа, тропинка; 2) дорога (старая)’.

Эвен. *hõt* [*hokto*] ‘след (каравана, табуна во время перекочевки)’; *hõtоров-* ‘прокладывать дорогу’; *hõtоромдо* ‘путевой, дорожный’; *hõtорон:* ‘1) дорога; 2) тропа’; *hõtу-* ‘1) вести караван, прокладывать дорогу; 2) оставлять след’; *hõtулан* ‘опытный проводник, вожак’.

Нег. *хокто* ‘дорожка, тропа’; *хоктоуон* ‘след (заячий на глубоком снегу)’.

Ороч. *хокто* ‘1) дорога, тропа; 2) след’; *хоктоки* ‘имеющий следы: со следами (оставленными человеком, животным — о местности)’.

Уд. *хокто* ‘1) дорога, тропа; 2) след; 3) грядка’.

Ма. *оқторон* ‘следы (зайца)’.

Рассмотренный лексикографический материал, а также материал полевых исследований позволяет нам выделить следующие значения лексемы «*hokto*»:

- 1) передвижение;
- 2) движущийся объект;
- 3) цель;
- 4) полоса земли, служащая для ходьбы людей, зверей;
- 5) место для перекочевки на оленях;
- 6) сооружения, предметы, необходимые для перекочевки;
- 7) направление, путь следования;
- 8) средство передвижения;
- 9) время движения.

Таким образом, анализ лексикографического материала показывает, что понятийной составляющей лингвокультурного концепта «*hokto/дорога*» является пространство, по которому совершается перемещение с целью поиска пастбища для оленей, выбора места для охоты и жилища.

Кроме того, *hokto* в эвенкийской языковой картине мира — это жизнь, судьба, тому свидетельствуют такие выражения: *hokto — муңи бидэт* ‘дорога — наша жизнь’; *элэ минңи хокто олус эру бимэли* ‘жизнь моя может быть плохой’; *хоктос горо бигин* ‘жизнь твоя будет долгой, будешь полезен обществу, дело твое будет продолжаться’; *хоктовон кайча* ‘запретил ему, помешал ему (досл. дорогу его преградил)’; *Кэ, хоктос ая бигин!* ‘Чтобы жизнь была хорошей, т.е. чтобы все было хорошо впереди!’; *Кэ, эру-да бигин!* ‘Пусть хоть плоха дорога!’; *хокто дутэки́т* ‘дорога напрямую’. По эвенкийскому поверью, нельзя деревья валить поперек дороги, жизнь свою переkreошь (Ю.Ю. Мальчаки́тов,

1960 г.р., Забайкальский край, Каларский район, с. Кюсть-Кем-да, знает эвенкийский и русский языки).

Имеется много запретов, связанных с данным словом. *Эп-кавун нодара коксоливур хокторонмо мова* 'Деревья не вали поперек дороги'; *Амикан хокторондуви бэледапки тара эпкавун алдаина* 'Медведь делает метки на деревьях, выше его метки свою не делай и не руби это дерево' (информант Ю.Ю. Мальчаки-тов).

В языковой картине мира эвенков дорога подразделяется на летнюю — *дюгармакит* и зимнюю — *тугэрмэкит*. Эвенки кочевали по сезонам, и каждая стоянка имела свое название по сезону, в который там проводят время. Так, *дюгакит* '1) место, где проводят лето; 2) летнее пастбище'; *дюгармакит* 'тропа (летняя)' [Мыреева, 2004, с. 206]. *Дюгадяк* 'место, где провели лето' [Там же, с. 206] от *дюгани* 'лето'. *Болодекит* — 'место, где постоянно проводят осень; осенняя стоянка'. *Болодэк* 'место, где однажды провели осень' [Там же, с. 94] от *болони* 'осень'; *тугэкит* 'место зимовки' [Там же, с. 616]; *тугэрмэкит* — 'тропа (зимняя)' [Там же, с. 617] от *тугэни* 'зима'. *Неунедекит* 'весенняя стоянка; место, где постоянно проводят весну' [Там же, с. 420] от *неунени* 'весна'. Наименования жилищ также могли иметь сезонный характер: *тугэрук* — 'зимнее жилище' [Там же, с. 617]. Об этом свидетельствуют и материалы полевых исследований. Информант Авелова Анфиса Павловна рассказывает о перекочевках эвенков с одного пастбища на другое: «*Нэлкирэкин, эннэкэр баллдылактын тар тугэкиттук нэлкикиттла нулгипкил. Нэлки эннэкэр балдычипкил тадук нэлкикиттук нямагал балдыми этэрэктын, дюгакиттла янтыкаки туктывкил, нулгиһинипкил, иду иргактал, мармактал адыкундулан, угиски туктыпкил яңилдула. Тар дюгакиттук болокиттла эвулипкил тар дюгакиттук, бирала эмэпкил, иду һивэгтын биһин, иду амнуннандула нулгипкил боло. Тала нулгиксэкил, һурул һоканиһипкил. Тадук тугэкиттла, тугэнэпкил, лавуктан, иманнан сунтачи, иду иманнан эчэ дюкэт дасивра тала нулгиһинипкил, таду тугэпкил* 'Как наступает весна, начинают рождаться телята, тогда эвенки кочуют с зимнего стойбища на весеннее стойбище. Как только важенки отелятся, эвенки кочуют с весеннего стойбища на летнее, поближе к горам, где мало оводов, мошки, комаров. После кочуют с летнего стойбища на осеннее, вниз спускаются с гор к открытому широкому месту реки, там, где растет хвощ. Там у оленей начинаются брачные игры.

Потом кочуют на зимнее стойбище, где имеется достаточно ягеля, снег глубокий и не покрыт льдом. Там и зимуют' (Анфиса Павловна Авелова, 17.03.1932, Республика Саха (Якутия), знает эвенкийский, якутский и русский языки). Проведенный лексикографический анализ и анализ полевых исследований позволяют нам, кроме лексемы «*нокто*», выделить и другие лексемы, выражающие тему времени года: *дюгармакит* 'летняя дорога', *тугэрмэкиит* 'зимняя дорога', *сергадакит* 'нартовая дорога' от *серга* 'нарта'; *нулгикит* 'летняя основная выючная дорога (тропа)' от *нулгими* 'кочевать'.

Таким образом, лингвокультурный концепт «*нокто/дорога*» в языковой картине мира эвенков имеет сложную структуру, в которую входят следующие составляющие когнитивного комплекса:

- 1) окружающий ландшафт;
- 2) поверхность земли, по которой совершается процесс движения;
- 3) времена года, в которые совершается процесс движения;
- 4) движущийся объект — человек, животное;
- 5) средство передвижения;
- 6) направление движения;
- 7) время движения.

Лексема *нокто*, репрезентирующая исследуемый концепт в лингвокультуре эвенков, встречается практически во всех тунгусо-маньчжурских языках, что может свидетельствовать о том, что данный концепт существует и в других тунгусо-маньчжурских языках и может иметь некоторые общие черты с концептом «*нокто/дорога*» эвенкийской лингвокультуры. Исследуемый концепт является давним в мировоззрении эвенков и сформирован, в первую очередь, под влиянием охотничье-кочевого образа жизни в сочетании с анимистическими воззрениями на природу. Дорога выражает не только особенности перемещения эвенков, но и их образ жизни.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Арутюнова Н.Д. Путь по дороге и бездорожью // Логический анализ языка: Языки динамического мира. — Дубна, 1999. — С. 3–17.

Варламова Г.И. (Кэптукэ). Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. — Новосибирск: Наука, 2002. — 376 с.

Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. — М.: Гнозис, 2004. — 192 с.

Жамсаранова Р.Г. Концептосфера средневековой монгольской этнонимии. — Чита.: Экспресс-издательство, 2013. — 288 с.

Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. — Волгоград: Перемена, 2002. — 477 с.

Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь = Эвэды-лучады турэрук. — Новосибирск: Наука, 2004. — 798 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 3).

ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю: в 2 т. — Л.: Наука, 1977. — 997 с.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Академический Проект, 2001.

УДК 398.9(=512.157)(512.122)

Замзаева Толкын Амангельдыевна,

магистрант,

Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова,

г. Якутск

tolkyn_zam@mail.ru

КОНЦЕПТ «ВЕРОВАНИЕ» В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ ЯКУТСКОГО И КАЗАХСКОГО ЯЗЫКОВ

Статья посвящена концепту «верование» в паремиях якутского и казахского языков. В рамках изучения национального менталитета в паремиологии проведено компаративное исследование возможностей двух языковых систем на примере лингвокультурологического анализа паремий концепта. Автор пришел к выводу, что концепт «верование» или «вера» является базовым в языковой картине мира.

Ключевые слова: якутский язык, казахский язык, пословицы и поговорки, вера.

Zamzaeva Tolkyn Amangeldyevna,

Master Student

North-Eastern Federal University named after M.K. Ammosov,

Yakutsk, Russia

tolkyn_zam@mail.ru

THE CONCEPT OF «BELIEF» IN THE PROVERBS AND SAYINGS OF THE YAKUT AND KAZAKH LANGUAGES

The article is devoted to the concept of «belief» in the paremiology of the Yakut and Kazakh languages. As part of the study of the national mentality in paremiology, a comparative study of the capabilities of two language sys-

© Т.А. Замзаева, 2021

tems was carried out on the example of linguoculturological analysis of the concept's paremias. The author came to the conclusion that the concept of «belief» or «faith» is basic in the linguistic picture of the world.

Keywords: Yakut language, Kazakh language, proverbs and sayings, beliefy.

Изучение языковой картины мира с точки зрения когнитивного подхода является неотъемлемой составляющей частью концептуальной картины мира, определяемой «фоновыми знаниями, этнокультурной, социальной средой, а также всем ценностным опытом, который накоплен данной лингвокультурной общностью и передается из поколения в поколение» [Колесов, 2004, с. 142]. Отражение концептуальной картины мира можно наблюдать в фольклоре (сказках, былинах, пословицах и поговорках и т.д.). Фольклор тюркских народов богат и разнообразен, он охватывает все стороны жизни народа, его ментальность, традиции, верования, культуру, историю и т.д. В паремиях нашли отражение многие мистические представления и религиозные верования общества. В то же время пословицы и поговорки несут большую воспитательную нагрузку. «Концепт» — инновационная идея, содержащая в себе созидательный смысл. В филологии и лингвистике «концепт» — это устойчивая языковая или авторская идея, имеющая традиционное выражение.

Данная статья посвящена концепту «верование» в паремиях якутского и казахского языков. Разработка данной проблематики имеет важнейшее значение для изучения национального менталитета в паремиологии, поэтому компаративное детальное исследование возможностей двух языковых систем якутской и казахской на примере лингвокультурологического анализа паремии концепта «верование» можно считать научно актуальным. Концепту «верование» посвящен ряд научных исследований, в том числе: «Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка: Понятие веры в разных языках и культурах» [2018], Т.А. Талапова «Концепт вера/неверие в русской языковой картине мира» [2009].

Настоящее исследование проведено с применением семантико-когнитивного подхода, который подразумевает максимально полное выявление состава языковых средств, репрезентирующих концепт, и описание этих единиц.

Целью данной работы является типологический анализ паремий современного якутского и казахского языков, формирую-

щих концепт «верование». Сбор языкового материала для анализа осуществлялся методом сплошной выборки из следующих словарей: А.Е. Кулаковский «Якутские пословицы и поговорки» [1945], «Сборник якутских пословиц и поговорок = Саха өһүнхоһооннорунхомуура» [1965], «Макал-мэтелдер» [1996].

Согласно «Толковому словарю русского языка» Ожегова [2014, с. 159], «верование» определяется как «религиозное представление», в «Малом академическом словаре» дается следующее определение: «1) убеждение, вера; 2) религиозные представления кого-либо, содержание той или иной веры» [1999, т. 1, с. 151].

В современном якутском языке лексеме «верование» соответствует *итэбэл*. В «Большом толковом словаре якутского языка» слово *итэбэл* имеет следующие значения: 1) вера (уверенность в чем-либо, в исполнении чего-либо); 2) завоевание своей добросовестностью, искренностью признания людей; 3) религия, вера (в бога, злого духа и т.д.); 4) суеверное предание, поверье; 5) верный, преданный, внушающий доверие [ТСЯЯ, 2004, т. 3, с. 797–798]. Данная лексема имеет синонимы *танара* ‘бог’ и *ойуун* ‘шаман’.

Лексема *танара* ‘бог’ имеет следующие значения: 1) по религиозным представлениям: верховное существо, создавшее мир и управляющее им, бог; 2) икона; 3) день, отмечаемый церковью как религиозный праздник; 4) дух-покровитель, тотем; 5) небо [ТСЯЯ, 2004, т. 10, с. 203–204].

Лексема *ойуун* ‘шаман’ имеет следующие значения: 1) истор. человек со сверхъестественными способностями: костоправ и лекарь, ясновидящий, предсказатель, шаман; 2) у современных якутов: народный целитель, ясновидящий, предсказатель [ТСЯЯ, 2004, т. 7, с. 247–248].

В казахском же языке концепт «верование» имеет несколько лексем: *иман* ‘вера’, *дін* ‘религия’, *тәңір* ‘бог, тотем’, *қу_дай* ‘господь’, *жаратушы* ‘создатель’, *Алла* ‘Аллах’, *бақсы* ‘шаман’, *молда* ‘священнослужитель’. Данные лексемы имеют следующие значения:

Иман ‘вера’ — 1) один из пяти столпов ислама, религиозное верование; 2) добро, присущее человеку, человечность; 3) обещание, надежда, связанная с определенным действием [ҚТТС, 2008, с. 353].

Дін ‘религия’ — исповедание веры посредством внешних знаков; организованное поклонение высшим силам, Богу [Там же, с. 214].

Тәңір ‘бог, тотем’ — 1) Господь, Бог, Всемогущий; 2) обладатель могучей силы, святой, покровитель [Там же, с. 791].

Құдай ‘Господь’ — 1) создатель всего мира, Бог, Всемогущий; 2) самый могущественный, повелитель, руководитель [Там же, с. 532].

Жаратушы ‘создатель’ — 1) религ. великая сила, создавшая весь мир; повелитель; 2) создатель; дающий жизнь [ҚТТС, 2008, с. 271].

Бақсы ‘шаман’ — лекарь, врачеватель, исцеляющий посредством поклонения святым, духам; шаман [Там же, с. 102].

Молда ‘священнослужитель’ — мулла, духовное лицо (у мусульман) [Там же, с. 597].

При сопоставлении паремий современного якутского и казахского языков выявлены следующие паремиологические универсалии концепта «верование»:

Использование термина *ойуун* (в якутском языке), *бақсы*, *молда* (в казахском языке):

Якут. *Ойуун баарына киһи ыалдьымна буолбат, уус баарына иһи талдьанымна буолбат* ‘не бывает так, чтобы при шамане не хворал человек и чтобы при кузнице не ломалась посуда (т.е. когда приедут шаман и кузнец, то всегда найдутся больные люди и ломаная посуда)’.

Каз. *Басы ауырған бақсыға барады, даулы кісі жақсыға барады* ‘у кого болит голова к шаману пойдет, любящий спорить к хорошему пойдет’.

Якут. *Ойуун бэйэтин оботун үтүөрпэтихэр дылы* ‘подобно тому, как плохой шаман не излечивает своего ребенка’.

Каз. *Бақсыға ауруды қаратсаң, пақыр, — дейді, қара ешкінің өкпесімен қақтыр, — дейді* ‘если больной обратится к шаману, скажет, он лечится легкими черной овцы, т.е. не знает как лечить’ (дословно).

Якут. *Киһи өллөбүнэ аҕабыт үөрэригэр дылы* ‘подобно тому, как радуется поп, когда умирает человек’.

Каз.: *Молданы мазарда көр, делдалды базарда көр* ‘дельца на базаре увидишь, муллу на похоронах увидишь’.

Использование термина *Тангара* (в якутском языке), *Құдай* (в казахском языке):

Якут.: *Тангараҕа эрэнэр туохтааҕар де ордук* ‘верить в Бога надежнее всего’.

Каз.: *Шайдың басқа асым жоқ, Құдайдан басқа досым жоқ* ‘у меня нет друга кроме Бога (дословно: нет пицци кроме чая, нет друга кроме Бога)’.

Якут.: *Танара таптаабытын харайар* 'Бог (преждевременно) принимает любимых'.

Каз.: *Жақсы да Құдайға керек* 'хорошие люди Богу тоже нужны'.

Якут.: *Танара сэрэби таптыыр* 'Бог любит осмотрительность'.

Каз.: *Сақтағанды Құдай сақтар; Құдайға сиың, өзіңде де болсың миың* 'на Бога надейся, но сам не плошай'.

В обоих языках встречается термин *Тенгри* (*Танара* в якутском языке, *Тәңір* в казахском языке). В отличие от якутского, в казахском языке данный термин немного изменил свое значение, если в доисламский период он означал 'Бог неба', то после принятия ислама принял значение 'Бог, создатель'.

Концепт «шаман» в якутском языке выражен лексемой *ойуун*, а с появлением христианства можно проследить лексему «поп». В казахском же языке от доисламского периода остался только термин *бақсы*, больше употребляемый как лекарь, который для исцеления больного вызывает духов и святых. В пословицах и поговорках исламского периода данный термин заменен на лексему «молда», т.е. мулла (священнослужитель у мусульман), этот термин близок к лексеме «поп», используемой в якутском языке.

В паремиях как казахского, так и якутского языков, несмотря на принятие христианства и ислама, до настоящего времени сохранились элементы языческих культов в форме фетишизма, анимизма, магии и т.д.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Колесов В.В. Язык и ментальность. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. — 240 с.

Кулаковский А.Е. Якутские пословицы и поговорки = Саха өһүнхоһооно / собр. А.Е. Кулаковским; Науч.-исслед. ин-т яз., лит. и истории ЯАССР. — 2-е изд. — Якутск: Якутское государственное изд-во, 1945. — 98, [1] с.

ҚТСС — Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / жалпы ред. басқарған Т. Жанұзақов. — Алматы: Дайк-Пресс, 2008. — 968 б.

Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка: Понятие веры в разных языках и культурах / ответ. ред.: Н.Д. Арутюнова, М.Л. Ковшова. — М.: Гнозис, 2018. — 856 с.

Мақал-мәтелдер / Ред. алқасы: З. Ахметов, Р. Бердібаев, т.б.; Әдебиет және өнер ин-ты. — Алматы: Ғылым, 1996. — 464 бет. — (Қазақ халық әдебиеті көп томдық).

Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка / Под ред. проф. Л.И. Скворцова. — 28-е изд., перераб. — М.: Мир и образование, 2014. — 1376 с.

Сборник якутских пословиц и поговорок = Саха өһүнхоһооннорунхо-муура / Акад. наук СССР, Якут. фил. Сиб. отд-ния, Ин-т яз., лит. и истории; сост. Н.В. Емельянов; [отв. ред. Г.С. Сыромятников]. — Якутск: Кн. изд-во, 1965. — 246 с.

Словарь русского языка: В 4 т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. — 4-е изд., стер. — М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. — Т. 1: А—Й. — С. 151.

Талапова Т.А. Концепт «вера/неверие» в русской языковой картине мира: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Абакан, 2009. — 22 с.

ТСЯЯ — Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаахтылдьыта / Акад. наук Республики Саха (Якутия), Ин-т гуманитар. исслед.; под общ. ред. акад. Акад. наук Республики Саха (Якутия) П.А. Слепцова. — Новосибирск: Наука, 2004. — Т. 1. — 680 с.; Т. 3. — 844 с.; Т. 7. — 519 с.; Т. 10. — 575 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	
Булатова Н.Я. Анна Николаевна Мыреева (1930–2012) — извест- ный лингвист, фольклорист, лексикограф, переводчик	5
Петров А.А. Этнолингвистика и лингвофольклористика: пробле- мы взаимодействия и иерархии (на материале малочисленных народов Севера Якутии)	20
Андреева Т.Е. Звуковой строй джелтулакского говора в сопостав- лении с другими говорами эвенкийского языка	29
Новгородов И.Н., Нестерова Е.В. К вопросу иноязычных парал- лелей устойчивого словарного фонда восточного наречия эвенского языка	34
Рудницкая Е.Л. Вариативность форм глагола <i>би-</i> ‘быть’ в настоя- щем времени в эвенкийском языке: <i>бисин/бихин</i> vs. <i>бирэн</i>	40
Шарина С.И. К вопросу о статусе некоторых падежных форм в эвенском языке	46
Курилова С.Н. Оленеводческая лексика тундровых юкагиров: оленьи рога и связанные с ними представления	53
Дьячковский Ф.Н., Попов В.Г. О жизни и научной деятельности якутского этимолога, краеведа Гавриила Васильевича Попова	62
ФОЛЬКЛОРНОЕ И ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В АСПЕКТЕ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Г.И. ВАРЛАМОВОЙ И А.Н. МЫРЕЕВОЙ	
Варламов А.Н. Феномен нимнгакана в трудах А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой	72
Кузьмина Е.Н. Обрядовая поэзия эвенков в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»	77
Яковлева М.П. Фундаментальные исследования эпических тра- диций эвенков в трудах Г.И. Варламовой — Кэптукэ	85
Дьяконова М.П. Мифологический генезис эпоса в трудах Г.И. Варламовой	94
Алексеева Е.К. «Жизнь всегда движение...»: национальный образ мира в авторских текстах Г.И. Варламовой — Кэптукэ	99
Денисова Э.С. Приметы как малый фольклорный жанр устного народного творчества телеутов	104
Чарина О.И. Некоторые особенности заимствования из фолькло- ра коренных народов в творчестве С.П. Киселева	112
Мыреева А.Н. Проблемы экологии в романах писателей народов Севера на рубеже XX–XXI вв.	119

Ларионова А.С. Критерии поэтико-мелодических форм в систематике традиционной песенности якутов М.Н. Жиркова	128
Курилова Л.Г. Цветовая палитра ранней лирики первого юкагирского поэта Улуро Адо	137
ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКОВ КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ) В ФОКУСЕ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОСТИ	
Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе	149
Романова Е.Н., Степанова Л.Б. Стратегии исследования индигенного населения в северных районах Сибири и Дальнего Востока в 1970–1980-е гг. (по материалам архива И.С. Гурвича)	157
Стручков К.Н. Языковая ситуация и функционирование эвенкийского языка в РС (Я)	167
Варламова Ю.А. «Река» в культуре эвенков: географический ориентир и концепт	177
Захарова Н.Е. Трансформация культурного кода и защитные механизмы этноса: психолингвистический аспект (к постановке вопроса)	184
Унру С.А. Коммуникация с душами умерших в мифологических рассказах эвенков (по материалам полевых исследований)	189
Кузьмина Р.П. Юкагирские лексические заимствования в ламунском говоре эвенского языка	206
Ушницкая Н.Ю. Лингвокультурный концепт «нокто/дорога» в языковой картине мира эвенков	210
Замзаева Т.А. Концепт «верование» в пословицах и поговорках якутского и казахского языков	217

Научное издание

**ЯЗЫКИ И ФОЛЬКЛОР КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА:
СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ**

Сборник научных статей

Редактор *Е.В. Цвеклинская*. Художественный редактор *Л.В. Матвеева*. Художник *Ю.В. Антипова*.
Технический редактор *Н.М. Остроумова*. Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*
Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

Подписано в печать 23.12.21. Формат 60×90¹/₁₆. Усл. печ. л. 14,0. Уч.-изд. л. 12,8.
Тираж 40 экз. Заказ № 475.

Новосибирский филиал ФГУП «Издательство «Наука».
630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.
(383)343-35-45, (383)344-33-75
rednauka@yandex.ru

Сайт издательства <https://naukapublishers.ru>
Сайт интернет-магазина «Академкнига» <https://naukabooks.ru>