

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В ЯКУТИИ:
ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

Сборник научных статей
Выпуск 2

Составитель *И.С. Астахова*

Ответственный редактор
доктор исторических наук *С.И. Боякова*

Якутск
2011

УДК 009-057.4(571.56)
ББК 6/8-82(2Рос.Яку)
Г 94

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *С.И. Боякова* (отв. редактор),
кандидат социологических наук *Д.М. Винокурова*,
кандидат филологических наук *Л.Н. Романова*

Рецензенты:
доктор филологических наук *Н.И. Данилова*,
кандидат исторических наук *Л.И. Винокурова*

Г 94 Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых: сб. науч. ст. – Вып. 2 /
Учреждение Российской академии наук Институт гуманитарных исследований и проблем мало-
численных народов Севера Сибирского отделения РАН; сост. И.С. Астахова; отв. ред. С.И. Боя-
кова. – Якутск: Издательство ИГИиПМНС СО РАН, 2011. — 190 с.
The Humanities in Yakutia: the researches of young scholars. – Press 2. – Yakutsk: 2011. – 190 p.

Сборник основан на материалах республиканской научной конференции аспирантов, соискателей и молодых ученых «Этнос: традиции и современность» (Якутск, 18 ноября 2010 г.). Охвачен широкий спектр актуальных проблем северной и якутской филологии, этнографии, истории, социологии, религиоведения, политологии, философии и права. Основной акцент сделан на использовании новых подходов, изучении новейших направлений, внедрении последних данных исследований, проводимых в Якутии.

Для филологов, этнографов, историков, социологов, а также широкого круга читателей.

Editorial board:
S.I. Boyakova, Dr.Sci (History), editor-in-chief, D.M. Vinokurova, Cand. Sc. (Sociology), L.N. Romanova,
Cand. Sc. (Philology)

Reviewers:
N.I. Danilova, Dr. Sci. (Philology), L.I. Vinokurova, Cand. Sc. (History)

The book has included the materials of the «Ethnos: Traditions and Modernity» republican scientific conference of post-graduate students, candidates for academic degrees, young scholars at the Institute of the Humanities and the Indigenous Peoples of the North of SB RAS (Yakutsk, 18 November 2010). The book covers a wide spectrum of topical problems in northern and Sakha philology, ethnography, history, sociology and political science, philosophy and law. The main accent has been made on using the new approaches, studying the newest directions, introducing the latest facts of researches conducted in Yakutia.

The team of authors hopes that this edition will attract attention of the general reading public.

ISBN 978-5-902198-20-8

© И.С. Астахова, составление, 2011
© ИГИиПМНС СО РАН, 2011
© Оформление. Изд-во ИГИиПМНС СО РАН, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Основу сборника «Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых» составляют статьи молодых ученых и аспирантов, подготовленные на материале республиканской научной конференции с международным участием «Этнос: традиции и современность» (18 ноября 2010 г.), проведенной Советом молодых ученых ИГиИПМНС СО РАН в рамках юбилейных мероприятий, посвященных 75-летию института.

В отличие от предыдущих книг, в настоящее издание вошли материалы междисциплинарной дискуссии, развернувшейся вокруг ключевого понятия «этнос». В эпоху глобальных изменений в политике, экономике, культуре этнические проблемы приобрели особую значимость. Этнос как объект изучения привлекает внимание большинства представителей гуманитарной сферы знания. Исследования молодых ученых с разных точек зрения и в разнообразных ракурсах освещают основные проблемы этноса и этничности, этнического фактора в эволюции мировой культуры. Коллективный труд, объединивший широкий круг гуманитарных знаний, подводит некоторые итоги системного, комплексного подхода к изучению этносов через разнообразие их культур.

Парадигмы этнических понятий анализируются как в аспекте регионально-локальных особенностей этнических групп, проживающих на территории Республики Саха (Якутия) и Сибири, так и общей культуроведческой проблематики, мировых культурно-цивилизационных процессов. В представленных статьях на конкретном материале рассматриваются разнообразные, свойственные той или иной культуре базовые мифологемы, концепты, архетипы, образы, сюжеты, нормативы, ментально-поведенческие механизмы, надличностные и личностные уровни культуротворчества. Ставится вопрос о соотношении и взаимодействии традиционного и модернизационного в культуuroобразующих механизмах.

Архетипические схемы и модели, формы прошлого и современности, мифологическая память культуры, материальная культура этноса исследуются в трудах молодых ученых — этнографов, историков, филологов (Е.К. Алексеева, А.А. Кузьмина, Н.К. Данилова, В.О. Беленцова и др.). Проблемы этнического сознания, самосознания и идентичности, социума, коллективных матриц и личности рассматриваются в культурно-историческом, социологическом и ментальном аспектах (О.В. Осипова, С.Г. Слепцов и др.). Актуализация традиционных верований и современной религиозной ситуации позволяет по-новому взглянуть на особенности исторического мышления, философско-эстетические контексты (И.С. Астахова, Г.Н. Варавина и др.). Большой интерес вызывают статьи по музееведению (Л.Б. Степанова, Л.В. Горбатов и др.), акцентирующие уникальность культурно-исторических ценностей, формирования древних традиций.

Содержание сборника отражает многообразие мнений и высказываний по актуальным вопросам исторического, политического, социального, экономического развития городских и сельских регионов Республики Саха (Якутия) и других субъектов РФ (Я.М. Санникова, Е.Г. Маклашова, П.М. Егоров, Н.Д. Федотова и др.). Осмысление исторических фактов, исследование истории общественных движений и развития международных отношений способствует постижению историко-культурных перспектив, возникновению предпосылок для формирования новых цивилизационных традиций и культурных систем (В.В. Филиппова, А.А. Сулейманов, С.А. Григорьев, А.И. Архипова, С.Г. Слепцов, В.Ф. Осипов и др.). Примечательно, что к научным разработкам молодых якутских исследователей подключились зарубежные коллеги, что открывает новое пространство для поиска и дискуссий (М. Пендрацки, Д. Фудзивара и др.).

Соотношение традиции и инновации рассматривается на материале устного народного творчества, фольклора, языка, этнографии и литературного наследия народов Сибири и

РФ. Значительное внимание в статьях филологов уделяется анализу разных уровней якутского языка в контексте тюркских и восточных языков. Научные работы молодых ученых-языковедов (Н.А. Сивцева, А.А. Кузьмина, Е.М. Самсонова, И.Б. Иванова, Е.С. Никонов, Е.Е. Сыромятникова, А.К. Прокопьева и др.) ведутся с учетом новых методов исследований и достижений в области фонетики, морфологии, лексикографии, лексической семантики якутского и тюркских языков, позволяющих разрабатывать оригинальные методики описания отдельных фрагментов якутской языковой системы. Кроме этого, в сборник вошли материалы, отражающие общезыковые процессы Республики Саха (Якутия), национальную специфику речевого поведения и ценностные доминанты языкового сознания народов, проживающих на ее территории (М.Г. Дегтярева и др.).

Многие факторы обуславливают также возрастающий интерес к фольклору, эпическому наследию народов Сибири, что позволяет обнаружить исконно национальное своеобразие народного словесного творчества, исторического мышления. Через пристальное внимание к прошлому, к эпическим и фольклорным источникам молодые исследователи (А.Н. Данилова, Н.В. Павлова, Е.С. Куприянова и др.) попытались выявить актуальные проблемы исследования народного творчества в его связи с современностью и современным литературным движением.

Необходимость типологического подхода к изучению единого сибирского фольклорно-литературного полиэтнического пространства подчеркивается в статьях литературоведов (В.Д. Яковлева, С.Е. Ноева, М.А. Кириллина, Ж.В. Бурцева, Е.М. Ефремова и др.). Разработка типологических методов становится особенно очевидной при постановке таких исследовательских задач, как сравнительное изучение литератур и языков, сопоставление искусства с нехудожественными формами духовной деятельности человека, диалектическая взаимосвязь традиционного и новаторского в фольклоре и литературе.

Представленная панорама точек зрения приглашает специалистов к новому этапу научных исканий, исследовательских подходов и концепций.

Ж.В. Бурцева,
к.ф.н., и.о. председателя
СМУиС ИГИиПМНС СО РАН

РАЗДЕЛ I
**ПЕРСПЕКТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА,
ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА**

УДК 398.22 (=512.157)

А.Н. Данилова (A.N. Danilova),
кандидат филологических наук (Cand.Phil.Sci.),
ИГИиПМНС СО РАН,
sanaaya80@mail.ru

**МОТИВ ОЖИВЛЕНИЯ БОГАТЫРЯ-АЙЫ
В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО**

Аннотация. В данной статье рассматривается мотив оживления богатыря айы — один из самых распространенных сюжетных единиц в якутском героическом эпосе олонхо. Мотив оживления героя тесно связан с описанием живой и мертвой воды.

Ключевые слова: мотив, смерть, эпос, образ, оживление, богатырь, обряд, живая вода.

A motive of the Anyu athlete's revival at yakut heroic epos olonkho

Abstract. In given article a motive of the Anyu athlete's revival is considered, one of the most widespread subject units at yakut heroic epos olonkho. The motive of hero's revival is closely related with a description of the water of life and the dead water.

Keywords: a motive, a death, an epos, an image, a revival, an athlete, a ceremony, a water of life.

Проблема изучения структуры сюжетов и систематизации ее содержательных элементов занимает в фольклористике особое место. Сюжет рассматривается как «несущая конструкция» для более мелких единиц описания — мотивов. Исследование приемов сюжетосложения актуально для прояснения сравнительно-типологических эпосоведческих изысканий, поскольку предоставляет необходимые данные для адекватного понимания репрезентации «эпической темы» в других жанрах фольклора. Данная статья посвящена анализу сюжетно-мотивных единиц, связанных с оживлением богатыря айы в текстах якутских олонхо.

Мир олонхо огромен, необъятен, а главное — необычайно сложен. Это — прежде всего древнейшее мифологическое произведение, где сочетаются разные пласты верований и представлений. Текст олонхо — сплошной шифр, до сегодняшнего дня во многом еще не разгаданный. Раскрыть мотивы, сюжеты, события, явления, предметы олонхо — значит воссоздать жизненный уклад, психологию, верования, представления об окружающем мире наших предков.

Материалом для данной статьи послужили изданные тексты олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского, «Строптивный Кулун Куллустуур» И.Г. Тимофеева–Теплоухова, «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева и текст олонхо «Дыырай Бэргэн» У.Г. Нохсорова, изданный в серии «Саха боотурдара».

Мотив оживления богатыря айы в олонхо встречается почти в каждом тексте и является самым распространенным сюжетом. В русской фольклористике, в частности в волшебной сказке, мотив смерти и чудесного оживления героя является традиционным элементом таких сказок.

Сюжеты с темой оживления героя в текстах олонхо описываются, как и в волшебной сказке, гиперболично. Так, в оживлении героя огромную роль играет волшебный объект — живая вода. В русской волшебной сказке живая вода обладает разнообразной магической силой: оживляет мертвого, омолаживает старого, дает зрение слепому, делает героя сильным, а его врага — слабым. Специфика живой воды в волшебной сказке была подробно рассмотрена В.Я. Проппом в работе «Исторические корни волшебной сказки». Как отмечает исследователь, «не всякая вода оживляет мертвеца. Только вода, принесенная птицей из тридесятого царства, оживляет мертвеца. Отсюда видно, что есть группа предметов, волшебная сила которых основана на том, что они принесены из царства мертвых» [1, с. 167]. Волшебным считался тот предмет, который был принесен «оттуда», т.е. из иного мира, по сказочному — тридесятого царства.

Во многих текстах якутских олонхо изображены эпизоды, где богатыри айыы получают живую воду от представителей Верхнего мира. Живая вода относится к волшебным целебным природным объектам. Аналогичные объекты, обладающие такими же свойствами, как живая вода, встречаются в эпосах других тюрко-монгольских народов. Например, в бурятских улигерах описываются сюжеты, где герои получают прозрачно-черную живительную воду вечности.

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» богатырь айыы Нюргун Боотур добывает живую воду в Нижнем мире. Это объясняется тем, что живая вода была украдена женщиной абаасы у божества конного скота Кюн Джесегей Тойона, живущего в Верхнем мире. Нюргун Боотур, чтобы оживить мертвого богатыря айыы Юрюнг Уолана, производит следующие действия:

Наконец появился
Нюргун Боотур,
Череп соболий неся
Со сверкающей
Живой водой.
Живой водой Нюргун Боотур
Голову убитого оросил,
Обрызгал могучее тело его
Две-три капли в рот ему влил [2, с. 231].

Действия Нюргун Боотура можно рассмотреть как обряд оживления мертвого. Для получения живой воды богатырь превращается в необычную серую мышь с рыжей шерстью на спине. Как описано в примере, живая вода находится в черепе соболя и сверкает издалека. Затем произносит заветное заклинание для полного завершения своих действий:

Светлый защитник
Жизни земной,
Сын светозарный рода айыы,
С поводьями за спиной!
Если ты спишь —
Встрепенись, проснись!
Если умер —
К жизни вернись,
Подымись!
Пусть откроются зеницы твои,
Пусть твой взгляд блеснет!
Пусть затрепещет кожа твоя,
Пусть дыханье вернется к тебе,
Пусть твоя плоть оживет!
Уруй — уруй! Уруй — айхал! [3, с. 231].

После таких действий Нюргун Боотура умерший богатырь Юрюнг Уолан сразу встает и удивляется, т.к. он думал, что спал и приснилась ему смерть. Таким образом, смерть в олонхо всегда побеждается.

Чудесные, волшебные объекты всегда находятся и приносятся богатырям айыы из Верхнего мира. Как синоним используется слово небесная вода. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что ее приносят по просьбе богатыря айыы небесные шаманки, посланницы верховного божества Юрюнг Айыы Тойона. Кроме целебных качеств, живая вода обладает и свойством придавать эпическому герою богатырскую силу больше прежнего.

В олонхо также описывается и наличие мертвой воды. Как отмечает В.Я. Пропп, «живая и мертвая вода не противоположны друг другу. Они друг друга дополняют» [4, с. 167]. Происхождение мертвой воды исследователь связывает с верой в загробную жизнь у древних греков. «По их верованиям, человека сперва опрыскивают мертвой водой, как бы добивают, превращают его в окончательного мертвеца. Это своего рода погребальный обряд, соответствующий обсыпанию землей. Только теперь он – настоящий умерший. Только теперь, после окропления мертвой водой, эта живая вода будет действовать» [5, с. 167–168].

В якутском олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» также описываются два вида воды – живая и мертвая. Живая вода хранится в чашке из черепа соболя и ярко блестит, а мертвая вода – в черепа медведя и блестит тусклым синим цветом [6, с. 173].

В другом олонхо «Могучий Эр Соготох» богатырь айыы Кемюс Кырыктай, чтобы оживить умершего отца Эр Соготоха, убитого богатырем абаасы, живую воду достает из внутренней мышцы своей ноги и воскрешает её помощью умершего отца [7, с. 185].

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» мотив оживления богатыря айыы описывается несколько иначе, чем в других анализируемых олонхо. В данном тексте олонхо главный герой богатырь айыы Кулун Куллустуур не желает взять в жены шаманку Кюн Толомон Ньургустай Куо, поэтому его умерщвляют небесные шаманки и очищают его тело от скверны, обитавшей в его теле в образе «пестрогрудой лягушки абаасы и кулика смерти» [8, с. 405]. Очистив богатыря от этих тварей, небесные шаманки заново оживляют богатыря, используя живую воду [9, с. 406]. Кроме смазывания живой водой тела богатыря, шаманка вдвухает в него через его темя белое жизненное дыхание величиной с длинную толстую веревку [10, с. 407] и произносит магическое заклинание над телом героя.

Наряду с живой водой в текстах якутских олонхо многократно встречаются аналогичные по функциям целебные объекты. Так, например, в олонхо «Дыырай Бэргэн» описывается «юрюнг илгэ» (белый божественный напиток) [11, с. 194]. Этот волшебный напиток наделен свойством придавать героям богатырскую силу, дар богов. Когда богатыря Дыырай Бэргэна начинает одолевать в бою богатырь абаасы, то его верный помощник – богатырский конь просит верховное божество Юрюнг Аар Тойона помочь его хозяину. Юрюнг Аар Тойон посылает на помощь герою небесную шаманку Алакаайы Куо. Шаманка сбрасывает сверху божественный напиток прямо в рот богатыря айыы. После этого сила Дыырай Бэргэна удесятеряется, и он одерживает победу над противником.

Таким образом, в якутских героических сказаниях олонхо мотив оживления богатыря является традиционным сюжетобразующим элементом и описывается как обряд. Образ живой и мертвой воды тесно связан с иным миром. При оживлении мертвого богатыря всегда используется живая вода. Также имеется ряд и других волшебных объектов, обладающих целебными свойствами.

Примечания

1. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2010. – С. 167.
2. Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1975. – С. 231.
3. Там же. – С. 231.
4. Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 167.
5. Там же. – С. 167–168.
6. Нюргун Боотур Стремительный. – С. 173.
7. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 330 с. (Сер.: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60 т.). – С. 185.
8. Строптивный Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М.: Наука, 1986. – С. 405.
9. Там же. – С. 406.
10. Там же. – С. 407.
11. Дыырай Бэргэн: олонхо – Дьокуускай: Бичик, 2009. – С. 194.

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ЯКУТСКОЙ СКАЗКИ (проблемы и задачи)

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые вопросы изучения якутских сказок, анализируются основные проблемы комплексного исследования этого жанра.

Ключевые слова: сказка, изучение, проблемы, собирание, классификация, систематизация, публикация, исполнитель, перечень.

To a question of studying of the Yakut fairy tale

Abstract. In given article some questions on studying of the Yakut fairy tales are considered, the basic problems of complex research of this genre are analyzed.

Keywords: a fairy tale, studying, problems, collecting, classification, ordering, the publication, the executor, the list.

Якутские сказки обратили на себя внимание ученых еще во второй половине XIX в. Впервые их записал известный русский революционер и фольклорист И.А. Худяков, отбывавший ссылку в Верхоянске в 1867–1875 гг. Однако интерес к ним носил эпизодический характер. Начиная с конца 1930-х гг. сотрудники Института языка и культуры (ныне – ИГИиПМНС СО РАН) стали систематически собирать произведения фольклора. Для этого организовывались фольклорно-диалектологические экспедиции и работа корреспондентов в районах. В советское время до крупной работы по якутским сказкам Г.У. Эргиса было издано всего лишь 32 текста и столько же переводов в отдельных фольклорных сборниках. Таким образом, первой крупной публикацией якутских народных сказок с научным аппаратом стал сборник «Якутские сказки» в двух томах Г.У. Эргиса (I т. – 1964, II т. – 1967 г.). Он содержит 132 текста с переводом на русский язык, отобранных из 600 записей, собранных сотрудниками Института языка, литературы и истории и лично составителем сборника. Тексты сказок в сборнике подаются в основном в том виде, в каком они записаны со слов сказочников. В конце второго тома издания имеются библиография и указатели якутских сказок [1, с. 5–7]. Относительно данной публикации известный российский фольклорист Ю.И. Смирнов отмечает следующее: «Достоинство сборника состоит в том, что сказки опубликованы на якутском языке с подстрочным переводом на русский язык. Будь сказки напечатаны только на якутском языке, они оказались бы трудными для восприятия даже лицам, имеющим тюркские корни и страстно ищущим в якутском фольклоре подтверждение своим прапратюркским теориям. Если бы эти сказки вышли только на русском языке, всегда оставались бы сомнения в точности передачи частей текстов. Естественный язык оригинала являет миру свою подлинность, а подстрочный перевод должен только удостоверить ее. Тем достигается мера, которую превыше всего ценили еще древние греки» [2, с. 20].

Проделав огромную работу по якутским сказкам, Г.У. Эргис отметил имеющиеся в этой области трудности и проблемы: «Пока якутские сказки не собраны в достаточной мере и совершенно не изучены, нелегко систематизировать и собранные материалы. Сказки вообще трудно поддаются классификации, до сих пор не существует общепринятой научной классификации их. Принятая в русской фольклористике классификация не совсем подходит к якутским материалам. Так, например, якутские сказки о животных этиологического характера трудно отделить от мифов, также нелегко разграничить волшебные и бытовые сказки, исторических сказок, отдельно от преданий, пока не обнаружено» [3, с. 11].

В 1990 г. в Ленинграде вышло в свет монографическое исследование Ю.Н. Дьяконовой «Якутская сказка: Русско-якутские взаимосвязи», где путем анализа всего якутского сказочного репертуара в сопоставлении с русскими сказками на уровне сюжета, персонажей, поэтики были выявлены некоторые национально-специфические особенности якутских сказок. В своей монографии автор указывает на проблемы, имеющие существенное значение для изучения народной сказки: «Не исследовано ее национальное своеобразие, взаимодействие со сказками других народов, состояние якутских сказок в разные эпохи, ее жанровые особенности и своеобразие поэтики. Между тем выявление национального и интернационального в сказке представляет большую трудность, ибо национально-специфическое может быть определено лишь путем анализа всего сказочного репертуара в сопоставлении со сказками других народов» [4, с.7].

Работа по якутским сказкам продолжилась в 2008 г., когда в 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» вышел том «Якутские народные сказки», подготовленный к печати сотрудниками сектора якутского фольклора ИГИиПМНС СО РАН. Этот труд представляет собой вторую после издания, предпринятого Г.У. Эргисом, крупную академическую научную публикацию якутских народных сказок. В нее вошло 36 текстов, отобранных из Архива ЯНЦ СО РАН, ранних публикаций сказок, а также из материалов комплексных фольклорных экспедиций ОИИФиФ и ИЯЛИ ЯНЦ СО АН СССР по районам Якутии (1986, 1987 гг.).

Во вступительной статье тома «Якутских народных сказок» Ю.И. Смирнов, изучив работы по сказкам, тщательно проанализировав исторические факты якутской фольклористики, сделал обзор по собиранию, публикации, классификации, систематизации, изучению якутских сказок. В этом обзоре он верно указал на наличие ряда проблем и недостатков:

1) по собиранию:

- собиратели избегали записывать варианты одной и той же сказки в одном месте, следовательно, нет возможности раскрыть историю бытования фольклорного текста в одной местности [5, с. 16] ;

2) по публикации:

- некоторые публикации якутских сказок подвергались литературной обработке, отчего они утратили научную значимость [там же, с. 16–19],

- отсутствие полного репертуара якутских сказочников значительно обедняет представление о масштабе сказочной традиции в Якутии, о мастерстве рассказчиков, о стиле самих сказок [там же, с. 21];

3) по классификации:

- существует вероятность того, что старинные названия различных видов народной прозы сохранились до сих пор, но детального опроса по местностям Якутии никто не проводил [там же, с. 22];

4) по систематизации:

- опыт систематизации якутских сказок был осуществлен Г.У. Эргисом и его сотрудниками. Теперь этот указатель нуждается в основательном обновлении [там же, с. 24–25];

5) по изучению якутских сказок:

- тексты нередко записывались чисто механически, степень их достоверности не выявлялась, печатались они по усмотрению публикатора и без обязательного аппарата, их нередко не умели правильно классифицировать и систематизировать [там же, с. 26],

- остались неясными степень распространения хотя бы одного мифологического персонажа во всех местах расселения якутов и тип сказок, где он встречается, и т.д. [там же, с. 26–27],

- одной из неотложных задач якутской фольклористики остается составление мифологического словаря, в основу которого бы легли произведения всех фольклорных жанров и сведения из нефольклорных источников [там же, с. 27],

- в статье «Семейно-родовые обряды и обычаи в якутских сказках» Ю.Н. Дьяконовой (1991 г.) осталось неизвестным, одинаково ли отображается в сказках какой-либо один обряд в разных местах расселения якутов, существуют ли параллельные обрядовые формы и пр. [там же, с. 27],

- изучение вопросов русского влияния на сказки еще далеко от завершения. Нужно раскрыть подробности процессов заимствования и якутизации [там же, с. 28],

- не составлены подробные перечни изобразительных средств, без чего нельзя изучить художественный мир якутских сказок [там же, с. 29],

- не исследовано происхождение образа главного этнического героя разных сказок – Мэргэнэ (Бэргэнэ) [там же, с.34],

- до сих пор не решен вопрос о происхождении и эволюции образа Мангыса [там же, с. 35].

Рассмотрев материалы по изучению якутских сказок, мы пришли к выводу, что якутским фольклористам, будущим сказковедам предстоит огромная работа по решению выявленных проблем. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

1) по сборанию:

- продолжить сбор фольклорных произведений для изучения и систематизации отдельных жанров во всех улусах Республики Саха (Якутия),

- записывать, фиксировать все имеющиеся варианты одной и той же сказки в одном месте, чтобы добиться раскрытия истории ее бытования на местной почве, равно как и любого другого фольклорного текста,

- провести детальный опрос по местностям Якутии для определения народной классификации фольклора;

2) по публикации:

- издавать сказки, не подвергая их литературной обработке, так как при этом тексты фольклорных произведений утрачивают объективную значимость и самобытность,

- записывать весь репертуар исполнителя фольклорных произведений для представления о масштабе сказочной традиции в Якутии, о мастерстве рассказчиков, о стиле самих сказок;

- отбирать для печати достоверные записи и сопровождать их аналитическими размышлениями и справочным аппаратом (различными словарями и указателями);

3) по систематизации:

- обновить указатель якутских сказок, составленный Г.У. Эргисом;

4) по изучению:

- провести типологические исследования путем сравнительного анализа сказок разных народов,

- изучить состояние якутских сказок в разные эпохи,

- исследовать их жанровые особенности и своеобразие поэтики,

- выяснить степень распространения хотя бы одного мифологического персонажа в сказках во всех местах расселения якутов, в каких типах сказок он встречается и т.д., для получения научного ответа использовать тщательно исследованные примеры,

- составить мифологический словарь, куда привлекались бы произведения всех фольклорных жанров и сведения из нефольклорных источников, после чего научное освещение мифологических представлений якутов станет само собой разумеющимся,

- выяснить, одинаково ли отображается в сказках какой-либо один обряд в разных местах расселения якутов, существуют ли параллельные обрядовые формы и перенесения и пр.,

- раскрыть подробности процессов заимствования и якутизации. Работы этого рода необходимы также для того, чтобы, освобождая якутский сказочный репертуар от заимствованных текстов и их составных частей, получить корпус собственно якутских сказок и раскрыть сказочные репертуары якутов накануне появления русских на Вилюе и Лене,

- составить подробные перечни изобразительных средств для изучения художественного мира якутских сказок.

В заключение приведем высказывание В.Я. Проппа о том, что «область сказки огромна, для ее исследования требуется работа нескольких поколений ученых. Изучение сказки – не столько частная дисциплина, сколько самостоятельная наука энциклопедического характера» [6, с. 24].

Примечания

1. Якутские сказки / изд. подгот. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. – Якутск: Кн. изд-во, 1964. – Т. 1. – 309 с.; 1967 – Т. 2. – 284 с.

2. Якутские народные сказки / сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др.; авт. примеч. Ю.И. Смирнов. – Новосибирск: Наука, 2008. – Т. 27. – 462 с. (Сер.: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60 т.).
3. Якутские сказки / изд. подгот. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. – Якутск: Кн. изд-во, 1964. – Т. 1. – 309 с.; – Т. 2. – 284 с.
4. Дьяконова Ю.Н. Якутская сказка: Русско-якутские взаимосвязи. – Л.: Наука, 1990. – 183 с.
5. Якутские народные сказки. – Т. 27.
6. Протт В.Я. Русская сказка / вступ. ст. К.В. Чистова. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 335 с.

УДК 81:39 (571.56)

Е.С. Куприянова (E.S. Kuprianova),
ИГИиПМНС СО РАН,
lena.kupr@mail.ru

КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА ЯКУТСКОГО ФРАЗЕОЛОГИЗМА *САНЫЛ САБАЛАН*

Аннотация. Рассматривается лингвокультурологический аспект исследования якутского фразеологизма с компонентом-зоонимом. Показан опыт языкового и культурологического изучения анимального символа. Исследована фразеологическая единица с учетом изменения культурных смыслов.

Ключевые слова: культурная традиция, семантика фразеологизмов, компонент фразеологизма, зооним, мировоззрение якутов, анимальный код культуры, зооморфный классификатор, культурная семантика, метафора.

The cultural semantics of the Sakha phraseologism

Abstract. The article considers the linguo-culturological aspect in studying the Sakha phraseologisms with zoonymic components. The article shows the experience in the linguistic and culturological study of animal symbol. The article studies a phraseological unit taking into account the changes in cultural senses.

Keywords: cultural tradition, phraseologism's semantics, phraseologism's component, zoonym, religious tradition, Sakha world outlook, animal code of culture, zoomorphic classifier, cultural semantics, metaphora.

Якутский язык богат фразеологизмами. Большой интерес для исследователей представляют экспрессивность идиоматических средств, средства ее достижения. Экспрессивность является одним из самых важных и существенных компонентов семантической структуры фразеологической единицы. Выразительность идиоматического средства тем больше, чем живее образ [1, т. 1, с. 35]. Интересным и перспективным в плане раскрытия семантики и символики образов якутских паремий представляется лингвокультурологический аспект. Между тем эта научная тема мало изучена. В данной статье мы приводим опыт исследования фразеологизма с компонентом-зоонимом *саһыл сабалан*.

Обращение к образам животных не случайно, так как история народа саха связана с эпохой язычества и шаманизма.

Роль животных в мировоззрении и сакральных сторонах жизнедеятельности всех народов удивительно многогранна: тотемизм, промысловый, природно-хозяйственный и социально-религиозный культы, магия и связанные с нею суеверия и т.д., приписывающие разным представителям фауны свои «сверхъестественные» места в космоприродном мире и особую связь с человеком [2]. Этот диапазон присущ и якутской мифолого-религиозной традиции. Обращает на себя внимание вездесущность и обилие зооморфных образов. Они

входят в представления о пространстве и времени, в воззрения на природу и болезни; понижают обрядовую, изобразительную и вербальную системы; отражаются в номенклатуре физических, эмоциональных, интеллектуальных и прочих свойств людей, в этнонимии. Одно это перечисление свидетельствует о важности выявления и исследования якутских народных представлений о животном мире, которые мало исследованы отечественной и зарубежной наукой. Образующие особый фрагмент традиционного мировоззрения якутов, эти представления позволяют существенно продвинуться в деле его изучения, осмыслить так называемый «зоологический код» якутской культуры.

Между тем в последнее время все более возрастает интерес современных исследователей к изучению взаимосвязи языка и культуры, языка и таких символических систем, как фольклор, обряды, мифология, которые обнаруживают удивительную семантическую общность идей и образов.

Взаимодействие языкового и поэтического смыслов слова происходит очень тесным образом в фольклорном тексте, который имеет две порождающие его системы: словарь и грамматику языка, словарь и грамматику мифа, другими словами, язык знаков мифологии. Слово в фольклорном тексте нередко приобретает вторичную значимость. Коннотативное значение слова связано с так называемой «затекстовой» информацией: с поверьями, ходячими представлениями, приметам, обычаями и другими стереотипами коллективного сознания. Например, слово *кыталык* служит не только названием определенной птицы, образ стерха в якутской фольклорной традиции связан с понятием небесной чистоты, невинности и является эталоном женской красоты.

В фольклорных текстах разных народов зоонимы имеют устойчивые коннотативные значения. Образы животных в мифопоэтических текстах служат наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могут использоваться как определенная модель жизни человеческого общества и природы в целом. Например, в поэтических клише олонхо животные являются зооморфными классификаторами основных зон космоса, сторон света, времен года. «Модель мира является программой поведения для личности и для коллектива, так как она определяет набор операций, служащих для воздействия на мир, правила их использования и их мотивировку. Модель мира может реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т.д.)» [3, с. 28].

Цель исследования – описание культурной семантики якутского фразеологизма с компонентом-зоонимом на основе его языковых коннотативных значений и символики.

Основным источником служат фразеологизм с компонентом-зоонимом, этнографические источники, сказки о животных. Лингвокультурологический взгляд на фразеологию основывается на том положении, что культура воплощает свое ценностное содержание в языке как наиболее универсальном средстве означивания мира; язык способствует сохранению и трансляции «общего запаса культурных ценностей» [4, с. 85].

В этой культурной функции языка особая роль принадлежит фразеологизмам – знакам, которые описывают происходящее в мире с помощью образов, вызывающих эмоционально-оценочную реакцию. Проводником в культурное пространство служит сам образ фразеологизма – он «будит» в сознании смыслы, ассоциации, установки культуры, связь с этими культурными смыслами осуществляют компоненты фразеологических образов [5, с. 224–232].

Данное лингвокультурологическое исследование образа животного в якутской фразеологии обращено к культурным истокам «животной» метафоры, поиску тех или иных смыслов, которые были закреплены за ним в процессе познания человеком мира и отразились в семантике фразеологизма. С помощью «животного» компонента в образе фразеологизма «выражаются те или иные идеи <...> отыскиваются мотивационные источники или наследники данных смыслов» [6, с. 33].

Лингвокультурологический подход предполагает анализ того, как зооморфные образы с уже приобретенными в культуре смыслами участвуют в создании фразеологических оборотов, как, иначе говоря, особые символические значения «надстраиваются над всеми прочими уровнями значения» [7, с. 163–164].

Проведем лингвокультурологическое описание на примере фразеологизма, образованного благодаря «животной» метафоре. Исследуем единицу: саһыл сабалан.

1. Значение фразеологизма саһыл сабалан – ‘поправлять свое материальное положение, богатеть; букв.: ‘иметь лисий воротник’ [8, т. 2, с. 107]. Имеется в виду человек, разбогатевший за относительно короткий промежуток времени.

Ср. иллюстрации: «Үлэлиир-үлэлиир да, саһыл сабаламмыта баара биллибэт. Үйэтин тухары саһыл сабаланыа суох муннаах». Софрон Данилов [там же].

Фразеологизм *саһыл сабалан* выходит из активного употребления, как следствие, его коннотативное значение утрачено и современным носителям языка неизвестно.

Лишь обращение к мифологии, фольклору и этнографии поможет восстановить утраченное семантическое значение этого и многих других фразеологизмов. Компоненты-зоонимы в них являются классификаторами гендерных и социальных различий, определяющих коннотативное значение фразеологизма.

Компонент фразеологизма *саһыл* ‘лиса’ полисемантичен и имеет в якутской мифологии и фольклоре ярко выраженную символику. В «Словаре якутского языка» зафиксировано четыре значения слова саһыл [ср. сасар]: «лиса: 1. лиса, лисица; 2. лисий мех; 3. желтый, желтый цвет (саһыл өлүү ‘желтуха’); 4. название рода [9, т. 2, стб. 2119–2120]. Однокоренная лексема сасар означает ‘желтеть’, ‘краснеть’ [там же]. Очевидно, что цветовой признак лег в основу зоономинии. Многозначность этого слова указывает на большую смысловую и символическую значимость.

Как и во многих культурных традициях разных народов мира, лиса символизирует хитрость, лукавство, в якутских фольклорных текстах ее называют не иначе как *албын саһыл* ‘хитрая лиса’. Сопоставление хитрого человека с лисой лежит в основе многих языковых выражений с разной семантикой, так или иначе указывающих на качества человека. Ср. фразеологизмы: *саһыл буолан ньылбый* ‘вести себя притворно смиренно, лицемерно’, *саһыл мэйиши* ‘хитрый, лукавый (человек)’ [7, т. 2, с.107]. Чаще всего образ лисы встречается в сказках.

У якутов, как и у любого другого народа, сказки всегда были неизменными и любимыми фольклорными произведениями.

Завязкой сюжета многих якутских сказок о животных служит мотив дружбы и совместной жизни. Происхождение этого мотива связано с укладом жизни якутов, в котором существовал обычай *дьюкаахтаһы* ‘совместного проживания двух семей’ [10, с. 340]. Чаще всего этому обычаю следовали бедные семьи, которым было легче совместно пережить долгую зиму.

Образы животных в сказках переданы с высокой художественной силой. Характеры персонажей соответствуют внешнему виду, повадкам и образу жизни. И в то же время в их обликах угадываются человеческие типажи. Так, журавль – крупная птица семейства журавлиных – олицетворяет самодовольного, туповатого человека [11, с. 40]. Поразительна меткость и емкость слова, характеризующего журавля, например, *кэкэрдээн* (от *кэкэй* ‘откидывать назад шею, затылок’), зримо передающего осанку и манеру держаться самодовольного человека.

В сюжетах многих сказок попытки животных вести с лисой совместное хозяйство оборачиваются крахом из-за ее плутовства. Она не смогла ужиться ни с журавлем, ни с медведем, ни с волком, ни с росомехой и т.д.

В сказке «Лиса и журавль» нашел отражение этиологический миф о возникновении рыжего окраса меха лисицы. По ходу развития сюжета становится понятно, что конфликт неизбежен: обман раскрывается, и наступает развязка. Лису настигает кара, постигшая ее из-за плутовства. Журавль бросает ее в огонь за то, что она украдкой съела все запасы еды, отложенные на зимовку [12, с. 31–34]. Содержание сказки носит дидактический характер, наглядно показывая взаимосвязь и причинность событий, а также необратимая сила сказанного слова. В содержание также вкрапливается этиологическое объяснение того, как лисица стала рыжей [10, с. 40]. Рыжий цвет становится маркером лжи и плутовства.

Дидактический характер якутских сказок о животных отметили многие исследователи. По мнению Ю.И. Смирнова, характеры животных в них уподоблены человеческим, но это уподобление не опосредованное. По ходу развития сюжетов антропоморфизм зверей углу-

бляется. К примеру, в сказке «Медведь и лиса» лиса предстает мстительной и хитрой, а медведь — доверчивым и простоватым. Концовка носит поучительный характер: в ней причина конфликта объясняется несхожестью их повадок [11].

В сказке находит отражение вечная тема борьбы добра и зла, а тропы являются не только «украшением речи», но и средством компрессии, хранения и передачи культурно-значимой информации в условиях бесписьменного общества [13, с. 66].

В большинстве сказок лиса соотносится с женским началом: она и повитуха невесток Харах Хаана, она и *дьуккаах* ‘сожительница’ волка в сказке «Лиса и волк».

Образ лисы, являвшийся символом женского начала, соотносился с социальными низами. Это, в свою очередь, отразилось и на декоре традиционной одежды якутов. Лишь в одежде представителей социальных низов мог использоваться лисий мех: верх шапки-ермолки ‘дьорбуонка’ шили из лапок лисы [14, с. 18]. Калькированное название изделия указывает на влияние русской культуры.

Интересной для раскрытия символики образа лисы является также семантика постоянного эпитета *албын*. В «Этимологическом словаре якутского языка» дается такое толкование этому слову: «лукавый, лъстивый, лицемер; лживый, лжец; лгун; обманщик, плут, мошенник»; 2. ‘хитрость, лукавство, коварство’, ‘монг. *албин* ‘бес, злой дух, обманывающий людей’». По семантике можно было возвести к тюркскому корню *ал* ‘обман, уловка, ухищрение’ [15, с. 69]. Удивительным образом этимология эпитета переплетается с народным представлением о лисе как о нечистом животном. Многие исследователи-этнографы отметили то, что древние якуты относили лису к нечистым животным. Как известно, у нее земляная нора и она добывает себе корм в земле: роясь, отыскивает мышей. По народной классификации животные, соотнесенные с землей, считались нечистыми животными [2]. Не случайно якутские охотники по традициям промысловой магии, добыв лису, зарывали ее тушку в землю.

По данным В.М. Ионова и А.Е. Кулаковского, лисицу нельзя было показывать огню [16, с. 20]. «Чистый дух огня брезгает несъедобным, а следовательно, и нечистым животным — лисой» [17, с. 31]. По сведениям А.Е. Кулаковского, в старину был и такой обычай: убитую лису вносили в жилище через выставленное ледяное окно, предварительно украсив ее женским серебряным ожерельем [18, с. 93]. Тушку лисицы заворачивали в сено и клали в такое место, где бы она не могла стореть, зарывали в землю или защемляли на дереве в лесу [19, с. 226].

Согласно А.Е. Кулаковскому, «Ничего нечистого, по понятию самих якутов, бросать в огонь нельзя, в противном случае дедушка огонь брызнет на дерзкого нечистой кожей болезнью. В особенности, не нравится огню лисица по неизвестным мне причинам. <...> Якуты для выражения более сильной непримиримой вражды употребляют поговорку: «Ты вылил в огонь лисьего супу» (‘Уокка саһыл минин куттаһын’)» [17, с. 31].

Материалы археологических раскопок древних якутских захоронений, также показывают, что лисий мех не использовался для шитья и оторочки шуб [19, с. 44, 62–63]. Таким образом, на наш взгляд, древние якуты считали неуместным употреблять мех нечистого животного для пошива одежды.

Для полного раскрытия образа фразеологизма необходимо обратиться к семантике второго компонента. Полисемантность слова *саба*, восходящего к тюркскому *јаба* (*јака*, *јаха*, *јака*), указывает на большую смысловую значимость этой лексемы в паремии. В «Словаре якутского языка» зафиксированы, к примеру, такие значения слова: «1. ворот, воротник; 2. край, граница, опушка, творило, отверстие верши, лесная опушка; 3. шуба на меху, шаманская одежда и т.д.» [9, т. 2, стб. 2015–2016].

Компонент фразеологизма *саба* ‘воротник’ соотносился с сакральной стороной жизнедеятельности древних якутов. В культурной традиции многих народов мира ворот одежды украшали особым образом, соблюдая ритуальную символику. Большое значение придавалось выбору орнамента, меха определенных видов животных (только «благородных»), металла и выгравированным на нем узорам, имевшим функцию оберега.

Как свидетельствуют этнографические источники, отложным меховым воротником (бобровым или собольим) начали украшать одежду знатных якутов лишь со второй половины XIX — начала XX в. [19, с.60]. В традиционной одежде воротник отсутствовал, вплоть до 1920-х гг. XX в. якуты наматывали на шею моойторук — длинное меховое боа [там же, с. 63].

В христианскую эпоху *саба* ‘воротник’ как сакрализованная деталь одежды постепенно утратил прежнее значение и больше соотносился с другим кодом, так как одежда в мировой культурной традиции подчеркивала социальный статус человека. Как система знаков, она служила для определения статуса, возраста и профессии того, кто ее носил. К примеру, у древних австрийцев, по костюму можно было определить семейное положение его владельца (женат, разведен, вдов) и даже количество детей, что отражалось, например, в вышитом орнаменте [21].

Древние якуты, как будто следуя какому-то неписаному правилу, выбирали для оторочки зимних шуб знатных вельмож определенные виды меха. К примеру, для оторочки бууктаах сон ‘пальто с меховой оторочкой’ использовался мех рыси и соболя [13, с. 26]. Женские нарядные зимние шубы (таналай сон) обшивались бобровым мехом [19, с. 38]. Возможно, использование меха других животных было табуировано. На наш взгляд, выбор меха рыси и соболя не случаен. Ведь уже в древности по воззрениям каждого народа животный мир членился на классы животных, и критерии этого членения отличались от научных. Помимо этого внутри классов проводилось четкое членение животных, птиц, рыб, насекомых на «благородных» и «нечистых». Это разделение нашло отражение в фольклоре, мифологии и культуре народа [2].

По мнению И.Ю. Винокуровой, локус или, говоря иначе, среда обитания животных указывает на соотнесенность этих животных с определенной стихией, влияющей на народную классификацию животных «благородный» / «нечистый» [там же]. В соответствии с этим разделением, на наш взгляд, рысь и соболь, как хищники, локус которых связан с деревьями, соотносились древними якутами с верхней, космической зоной и считались благородными животными, а лиса, соотнесенная с землей, — нечистым.

Интересные материалы в свое время были собраны исследователем охотничьего культа древних якутов А.А. Поповым. Перед тем, как идти за рысью, охотники пели особые песни. Далее, если «...рысь попадала в ловушку, охотник, перед тем как взять зверя, притворно плакал, говоря: “Вот жаль-то, что благородный зверь темного леса погиб, забежав сюда” [22, с. 286]. Таким образом, древние якуты относили рысь к благородным животным. Совершенно другое отношение у них было к лисе.

С XVII в. с христианизацией и проникновением в якутский быт европейской культуры, а в последующем с политическими и экономическими преобразованиями в ментальности якутов произошли большие изменения, приведшие к смещению ценностных ориентиров. Это можно проследить и на примере данного фразеологизма, когда мех некогда презренного животного стал символом достатка и благополучия. Под влиянием христианской веры многие сакральные элементы древних якутов утратили прежнее значение (к примеру, воротник как оберег). *Саба* ‘воротник’ с начала XX в. стал ассоциироваться с богатством или высоким статусом.

Таким образом, метафора, лежащая в основе фразеологизма ‘*саһыл сабалан*’, указывает на богатство или статус, добытые хитростью или нечестным путем, при этом образ лисы выступает символом плутовства, обмана. Очевиден негативный оттенок значения идиоматического выражения, который впоследствии утратился под влиянием экстралингвистических факторов.

Компонент фразеологизма *саһыл* ‘лиса’ соотносится с анимальным кодом культуры, *саба* ‘воротник’ — в древности с сакральным, впоследствии с социальным. Тесное переплетение этих кодов в образе фразеологизма не случайно; их объединяет древнейшая аналогия: ‘животное — человек’. Как видим, мифологическая символика образа животного в этой фразеологической единице стала доминантной при определении его значения.

Значимость анимального кода культуры обусловлена уходящей в глубь истории огромной ролью животных в жизнедеятельности человека, в его развитии. В ходе познания мира животные были награждены тем или иным символическим смыслом, и в культурной традиции якутов, в частности в фольклорных текстах, были маркерами гендерных и социальных различий, сторон света, антагонистических начал и т.д.

Рассмотренный нами фразеологизм, в основе создания которого лежит «животная» метафора, претерпел изменение семантического значения согласно тем или иным культурным

идеям, которыми оказались «награждены» в процессе их освоения человеком. Полученные нами материалы показали, что фразеологизмы не только сообщают о происходящем в действительности, но и транслируют культурные идеи. «Животная» метафора фразеологизмов воспринимается в соединении с теми или иными культурными идеями, что и создает дополнительную семантику фразеологизмов, которая «вплетается» в собственно языковую семантику, составляя ее важную смысловую часть.

Примечания

1. *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – Т. 1: А – К. – 287 с.
2. *Винокурова И.Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): автореф. дис. ... д-ра ист. наук [электронный ресурс]. – URL: http://www.kunstkamera.ru/files/doc/vinokurova_autoreferat.doc (дата обращения: 09.09.2010).
3. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
4. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – 798 с. – Ил.: 1 фот.
5. *Ковшова М.Л.* О репрезентации культурных смыслов во фразеологии // Проблемы представления (репрезентации) в языке. Типы и форматы знаний: Сб. науч. тр. – М.; Калуга: Эйдос, 2007. – С. 224–232.
6. *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. – М.: Индрик, 2007. – 600 с.
7. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vessel-) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов (Братислава, сентябрь 1993 г.): докл. рос. делегации. – М.: Индрик, 1993. – С. 162–186.
8. *Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002. – Т. 2: Л–Э. – 418 с.
9. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка: В 3 т. – М., 1959. – Т. 2, вып. 5–9. – Стб. 1280–2508.
10. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. – Новосибирск: Наука, 1995. – 400 с. (Сер.: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
11. Якутские народные сказки / авт. предисл. Ю.И. Смирнов, сост. В.В. Илларионов, Ю.Н. Дьяконова, С.Д. Мухоплева и др. – Новосибирск: Наука, 2008. – 462 с.; ил.+ компакт-диск (Сер.: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: в 60 т. – Т. 27).
12. *Эргис Г.У.* Саха остуоруйалара. Якутские сказки. – Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1994. – 392 с.
13. *Габышева Л.Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 143 с.
14. *Иванова С.Р.* Саха танаһа. Якутская одежда. – Якутск: Кн. изд-во, 1993. – 32 с.
15. *Попов Г.В.* Этимологический словарь якутского языка. – Новосибирск: Наука, 2003. – А–Дь. – Ч. 1. – 179 с.
16. *Ионов В.М.* Медведь по воззрениям якутов // Живая старина. – 1915. – Прил. № 3. – С. 51–58.
17. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
18. *Кулаковский А.Е.* Материалы для изучения верования якутов. // Зап. Якутского краеведческого геогр. об-ва. – Якутск: Кн.изд-во, 1923. – Кн.1. – 108 с.
19. *Ястремский С.В.* Остатки старинных верований у якутов. // Изв. Вост.-Сибирского отдела Импер. Рус. Географ. общества. – СПб., 1897. – Т. 28, вып. 4. – С. 226–269.
20. *Носов М.М.* Одежда и украшения якутов XVII–XX вв. / [науч. ред. С.К. Колодезников]. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 2010. – 94 с.
21. *Самойлова А.* Национальная одежда Австрии. // Новый венский журнал [электронный ресурс]. – URL: http://www.reisen.ru/Austria/info/Austria_info_65 (дата обращения: 22.10.2010).
22. *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сб. Музея антропологии и этнографии. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 255–323.

Анг. Аф. Кузьмина (A.A. Kuzmina),
аспирант СВФУ им. М.К. Аммосова,
angelinaaspirant@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗОВАНИЯ НАЧАЛЬНО-ОТКРЫТЫХ И КОНЕЧНО-ЗАКРЫТЫХ ТИПОВ КОРНЕВЫХ ОСНОВ ИМЕН СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ ЯКУТСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ТЮРКСКИМИ, МОНГОЛЬСКИМИ И БУРЯТСКИМИ ЯЗЫКАМИ

Аннотация. В статье изложены результаты исследования корневых основ имен существительных якутского языка в структурно-семантическом аспекте. Осуществлен сравнительно-исторический анализ фонетических структур с другими тюркскими, монгольскими языками. Впервые для якутского языкознания проведено исследование корневых основ имен существительных. Выявлены неизвестные факты якутского языка и конкретизированы закономерные явления.

Ключевые слова: якутский язык, имена существительные, типы корневых основ, структурно-семантический аспект, этимологическое исследование, праформы, фонетические изменения, соответствия, сравнительный анализ, закономерные явления.

Peculiarities of formation of types first vowel and close consonant nouns of the Yakut compared with Turkic, Mongolian and Buryat languages

Abstract. In article researches of root bases of nouns of the Yakut language in structural-semantic aspect are stated. The comparative-historical analysis of phonetic structures with others Turkic, Mongolian languages is given. For the first time research of root bases of nouns is conducted in the Yakut linguistics. Thereby conclusions and the research conclusions elicit the unknown facts of the Yakut language and the natural phenomena are concretized.

Keywords: the Yakut language, nouns, types of root bases, structural-semantic aspect, etymological research, праформы, phonetic changes, conformity, the comparative analysis, the natural phenomena.

Корневые основы имен существительных с односложными, двусложными и трехсложными основами по звуковому составу представляют собой различные типы сочетания гласного с согласными. В якутском языке типы глагольной основы подсчитал и проанализировал Л.Н. Харитонов [1].

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые в якутском языкознании проводится исследование корневых основ имен существительных. Анализ указанных корневых основ, сделанный по типам согласования гласного и согласного в именах существительных из тюркских, монгольских и бурятских языков, позволяет установить общие этимологические истоки. Поэтому актуальной представляется задача исторического объяснения фонетических образований и модификаций.

Нами исследованы 284 односложные корневые основы и выявлены следующие типы и подтипы корней (таблица).

Начало и конец слога	Начально-открытые	Начально-закрытые
Конечно-открытые	ГГ- 3	СД - 19 (-СГГ)
Конечно-закрытые	ГС- 58 (-ДС), ГГС- 20 (-ГСС)	СГС - 114 (-СДС), СГСС - 68 (СГГС) СГСС - 2 (СДСС)

В типах ГС (-ДС) нами исследованы семь односложных имен существительных, имеющих тюркские, монгольские и бурятские параллели. А в типах ГГС (-ГСС) односложные корневые основы, соответствующие данным параллелям языка, отсутствуют. В начале слова наиболее употребительна гласная фонема **ө**, которая практически полностью соответствует данным языкам. Не употребительны из дифтонгов **-иэ**, монофтонги, а также **краткие** фонемы: **о, ы, и, у, ү, э**.

Наблюдаются следующие фонетические процессы:

I. Гласная фонема **ө** без фонетических изменений встречается во всех трех языках: в бур. **өнтө** 'цвет', монг. **өнге** 'цвет, наружность' [2, т. II, стб. 1947]. В тюркских языках имя существительное **өнг** имеет следующие значения:

1. кирг., каз., алт. — 'облик'; як. — 'наружность, красота, дебелость, полировка, мездра, изнанка шкуры'; каз., як. — 'вид'; переносные по происхождению значения: каз., алт., тув. — 'лицевая сторона материи';

2. кирг., каз., осм — 'цвет лица'; 'розовый цвет'; 'притирание', 'румяна';

3. алт. — 'лоск'.

Второе значение **өнг** вытекает из уйг. **өнгэ** < **өнг-гэ** 'пестрый', 'линячий'; 1. 'терять цвет' — ног., 'бледнеть' — др.-уйг.

Основными в приведенном семантическом составе второго смысла слова **өнг** являются значения, из которых путем обобщения развилось наиболее распространенное и старейшее значение 'цвет'.

В. Банг, сопоставлял тюрк. **уң** 'краска' и монг. **öngge** 'то же'. Г. Рамстедт объединял в качестве родственных монг. **önge** 'цвет', 'передняя сторона/часть', тюрк. **öң**, осм. **öң**, чув. **um** 'то, что впереди'. Э.В. Севортян в своем этимологическом словаре также сопоставляет тюрк. **öң** с монг. **önge** [3, с. 534].

Таким образом, основа с коротким гласным якутского языка является первичной, корень которой дошел до наших дней от древних тюрков.

II. Различное формирование дифтонга:

1) образование дифтонга в результате слияния звонкого согласного **б** с гласными в тюркском языке: як. **ыал** 'двор, жилой дом, жильё, дом с населением', тюрк. **абыл**, **аул**, **аил**, **әл**, **аул** 'село, деревня';

2) в бурятском и монгольском языках гласные имен существительных заимствованы без изменений: **аил** 'сосед, деревня, селение', монг. **ајил** 'сосед, селение, аул, юрта, дом' [4, т. III, стб. 3740]. Анализ лексико-семантических гнезд тюркско-монгольских параллелей показал, что во многих случаях разность их количеств — в пользу тюркских параллелей во всех их семантических и фонетических связях. В этих языках именные односложные корни по сравнению с тюркскими языками характеризуются бедностью и неполнотой гнезд производных, что свидетельствует о монгольском и бурятском заимствованиях из тюркских языков.

III. Полное соответствие краткой якутской гласной широкой фонемы **а** в бурятском и монгольском языках: як. **ап** — бур., калм., монг. **аб** 'волшебство, волхование, колдовство, чародейство, магия, оболыщение, чары' [5, с. 85].

IV. Образование дифтонга от слияния звонкого согласного **г** с гласными в тюркском языке: як. **үөр** 'стая, стадо'; монг. **егүр**; бур. **уур** 'гнездо'; тюрк. **өр**, **үр**, **өгүр**, **өүр**, **өйөр** 'стадо, толпа, стая'; калм. **үүр** 'гнездо, компания, общество' [6, т. III, стб. 3145].

V. Соответствие якутской краткой **ө** тюркской, бурятской и монгольской краткой фонеме **ө**: як. **өй** 'память, ум, разум', тюрк. **ой**, **өг** 'ум, разум, память, мнение', бур. **өй** 'ум, разум', монг. **ой** 'ум, память' [7, т. II, стб. 1915]. Имея в виду древний параллелизм нёбных и ненёбных гласных в ряде корней, можно предположить связь имени существительного **өй** в якутском языке с глаголом **ө** 'думать' (напр., тюрк. **өйт** 'думать, предполагать, полагать').

VI. В имени существительном, заимствованном из монгольского языка, дифтонг образован от слияния звонкого согласного **б** с гласными: як. **уор** 'ярость, гнев', бур. **уур**, монг. **аур** 'гнев, вспыльчивость' [8, т. III, стб. 3040].

VII. Соответствие гласных фонем **ө~ө~ү**: як. **өл** 'первая степень насыщения' < монг., стп.-м **цл** 'пища, жизненные припасы', х.-монг. **өл** 'питательность', бур. **үл** 'питательность, закуска' [9, с. 87].

Таким образом, видно, что большинство корневых основ заимствованы из тюркских языков. Но с давних пор в алтаистике отдельными сторонниками генетического родства алтайских языков утверждается точка зрения, что языковые контакты между тюрками и монголами не были достаточно глубоки и продолжительны и что значительное число тюркско-монгольских параллелей объясняется тем, что они восходят к общему праязыку. Однако сами эти языки необычайно контрастны и очень мало похожи друг на друга. Б.А. Серебренников, справедливо отмечал, что для доказательства родства языков, прежде всего, необходимо реконструировать общую праязыковую схему вокализма и консонантизма. Таким образом, исходя из этой концепции, он доказывал, что все слова с ротацизмом, ламбдаизмом в монгольских языках заимствованы из тюркского языка [10, с. 37].

От монгольского языка в тюркский язык заимствованы односложные корневые основы: «өл», «уор», «ап». Это доказывается совпадением фонетического состава и семантики монгольского с якутским языком при условии отсутствия этого слова в древнетюркском языке и в современных тюркских языках. При этом якутские односложные слова совпадают с фонетическими реликтами старописьменного монгольского языка. При взаимных заимствованиях из тюркского в монгольский язык и, наоборот, из монгольского в тюркский язык произошла артикуляционная адаптация, определяемая особенностями фонологической системы заимствующего языка, так как заимствование было устным.

Крупнейший исследователь тюркского языка В.И. Рассадин о предположительном периоде влияния монгольского языка сообщил следующее: «Во всех тюркских языках, независимо от современного расселения их носителей, имеются монголизмы. При этом степень насыщенности ими этих языков совершенно разная. Любопытно, что наибольшее количество монгольских заимствований (около 2500 лексем) выявилось в якутском языке, где они носят характер средневекового монгольского языка, хотя непосредственного длительного контакта якутов с монголами Чингисхана и его преемников, как известно, не было. Есть предположение, что якуты столкнулись с ранее поселившимся и освоившимся на Лене каким-то монгольским народом и взяли у него в процессе длительного двуязычия множество лексических и грамматических элементов.

Как показал анализ, монголизмы по тюркским языкам Сибири распространены неравномерно. Так, наибольшее их количество выявлено в якутском (около 2500 слов) и тувинском (около 2200) языках» [11, с. 92]. Результаты, полученные в ходе исследования, говорят о ярко выраженном взаимном языковом процессе заимствования.

Данная концепция подтверждается научной теорией С.С. Харьковской: «Монголы и тюрки, проживая в одном регионе Центральной Азии, сталкивались и вступали в контакты еще с доисторических времен. Поэтому не подлежит сомнению, что в условиях теснейшего культурного и языкового контактирования носителей тюркские и монгольские языки приобрели общие черты не только в лексике, но и в самой языковой структуре. В связи с этим первоочередная задача при исследовании алтайской проблемы состоит, прежде всего, в выявлении результатов взаимовлияния алтайских, в частности тюркских и монгольских, языков друг на друга. Это позволит выделить в данных языках контактные заимствования, что, в конечном счете, приблизит решение проблемы о характере родства тюркских и монгольских языков» [12, с. 75].

Таким образом, мы пришли к выводу о том, что все представленные выше тюркско-монгольские фонетические параллели достаточно хорошо сохранившиеся в односложных корневых основах образовались в результате взаимовлияния тюркских, монгольских и бурятских языков в рамках общего географического ареала. Поэтому для дальнейшего исследования тюркского и монгольского языков необходимо реконструировать общую праязыковую схему вокализма и консонантизма и тем самым выявить этимологию корневых основ имен существительных как основного состава лексики якутского языка.

Примечания

1. Харитонов Л.Н. Типы глагольной основы в якутском языке. — М.; Л.: АН СССР, 1954. — 312 с.
2. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. — 2-е изд.: В 3 т. — М.: Наука, 1958–1959.

3. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М.: Наука, 1974. – 767 с.
4. *Пекарский Э.К.* Указ. соч. – Т. III.
5. *Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. – М.: Наука, 1980. – 114 с.
6. *Пекарский Э.К.* Указ. соч. – Т. III.
7. Там же. – Т. II.
8. Там же. – Т. III.
9. *Рассадин В.И.* Указ. соч.
10. *Серебрянников Б.А.* Критерий выделения алтайской языковой общности // Проблемы монгольского языкознания. – Новосибирск: Наука, 1988. – 159 с.
11. *Рассадин В.И.* Указ. соч.
12. *Харькова С.С.* Об одном критерии выявления тюркизмов в монгольских языках // Проблемы монгольского языкознания. – Новосибирск: Наука, 1988. – 159 с.

УДК 811.512.157'366

Е.С. Никонов (E.S. Nikonov),
ИГИиПМНС СО РАН,
fedjatschkov0801@mail.ru

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АФФИКСА *-ААҺЫН* В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. В данной статье излагается краткая история изучения продуктивного словообразовательного аффикса *-ааһын* в якутском языке.

Ключевые слова: словообразование, аффиксация, имя действия, терминологизация, якутский язык.

From the history of studying the affix – *aahnn* in the Sakha language

Abstract. This article sets the forth the brief history of studying the productive word-forming affix – *aahnn* in the Sakha language.

Keywords: word-formation, affixation, action noun, terminologization, Sakha language.

Аффикс *-ааһын* (*-ээһин*, *-оохун*, *-өөһүн*), как и другие словообразовательные аффиксы, имеет свою историю. Обычно он присоединяется преимущественно к глаголам, оканчивающимся на долгие гласные и согласные *-й*, *-р*, *-к* [1] и образует предметные имена со специфической семантикой. Например: *хамсааһын* «движение» (*хамсаа+ааһын*), *тэрээһин* «организация, организационный» (*тэрий+ээһин*), *хатылааһын* «повторение» (*хатылаа+ааһын*), *куорбаллааһын* «вредительство, подрывная деятельность» (*куорбаллаа+ааһын*), *итийээһин* «нагрев» (*итий+ээһин*), *дабааһын* «прилагательное» (*дабай+ааһын*), *ыгааһын* «сжимание» (*ык+ааһын*), *кигээһин* «подстрекательство» (*кик+ээһин*) и т. п.

В дореволюционный период развития языка, как отмечается в Грамматике-82, этот аффикс обладал невысокой продуктивностью и встречался в сравнительно немногих словах: *салааһын* «облизки, остатки пищи, которые можно слизывать» (от *салаа* «лизать, облизывать»), *солоохун* «расчистка, раскорчеванное место» (от *солоо* «раскорчевывать, расчищать»), *ыйааһын* «вес, весы» (от *ыйаа* «взвешивать»), *тэрээһин* «обзаведение, снаряжение» (от *тэрий* «обзаводить, устраивать») и т.д.

Аффикс *-ааһын*, по мнению польского лингвиста Ст. Калужинского, монгольского происхождения и встречается в заимствованных из монгольских языков словах: *бүрүөһүн* «обивка, обшивка» (п.-монг. *бүрийэсүн*), *салбааһын* «наставка» (п.-монг. *дылбаҕасун*) [2].

О.Н. Бётлингк рассматривал аффикс *-ааһын* как вариант аффикса *-сын* и включил его в число омертвевших [3]. Он приводит такие примеры, как *холуоһун* (от *холуо*) «промеривание», *ыйааһын* (от *ыйаа*) «вес, весы», *сурааһын* (от *суруй*) «линия, черта» и др. С.В. Ястремский вообще исключил этот аффикс, очевидно считая его нечленимым.

В трехтомном словаре Э.К. Пекарского слова с аффиксом *-ааһын* даются без указания на корневую основу, т.е. как неразложимые. Таковы, например: *малааһын* «пир, обрядовое угощение, пир при новоселье», *сомооһун* «инструмент для выделки ровдуги», *сындааһын* «сухожилия на ногах», *сөрөөһүн* «плетение клеткой», *ханчааһын* «нежирный, немощный», *хадьяаһын* « меховая обшивка» и т.д.

В 30-х гг. XX в. аффикс *-ааһын* более активно употреблялся для создания терминов. Об этом справедливо подчеркнул профессор П.А. Слепцов, который уделил значительное внимание рассмотрению данного вопроса в своей работе «Якутский литературный язык. Истоки, становление норм» [4, с. 205–208]. В начале происходит активизация тех единичных неологизмов, которые появились в конце 20-х гг., в частности: *хамсааһын* «движение», *холбоһуктааһын* «коллективизация», *тэрээһин* «организация», например: *Холбоһуктааһын туһунан өйдөтүүлээх үлэ суох* (К. 1931, 7 июня) «Нет разъяснительной работы о коллективизации»; *Кэнники сылларга Саха сиригэр кэрэспэдьиэн хамсааһына улаханньык күүһүрэн турар* (К. 1933, 6 авг.) «В последние годы в Якутии усилилось корреспондентское движение»; *Оскуола ис тэрээһинин үлэтигэр биһиги улахан ситиһиһит суох* (К. 1932, 18 апр.) «Во внутренней организационной работе школы у нас нет больших достижений».

В 30-х гг. XX столетия на страницах газет появилось несколько весьма активных новообразований с аффиксом *-ааһын*. Самым популярным и значительным из них был дери́ватив *үөрэхтээһин*, под которым понимались распространение образования, ликвидация неграмотности среди взрослых, насущные задачи культурной революции. Неологизм *үөрэхтээһин* обычно употреблялся в составе нескольких стереотипных словосочетаний: *дэхси үөрэхтээһин* «сплошная грамотность», *улахан дьону (киһини) үөрэхтээһин* «обучение взрослого населения, ликвидация неграмотности среди взрослых», *үөрэбэ суоҕу үөрэхтээһин* «обучение неграмотных, ликвидация неграмотности», *булгуччу үөрэхтээһин* «обязательное образование» [4].

Также в начале 30-х гг. XX в. с некоторыми вариантами довольно активно употреблялись формы: *бултааһын* «охота», *үбүлээһин* «выделение средств, субсидия», *абырахтааһын* «ремонт», *ноһуомнааһын* «удобрение навозом», *кириитикэлээһин* «критика», *бэрэбиэркэлээһин* «проверка», *нолуоктааһын* «обложение налогом», *эппиэттээһин* «ответственность», *үлэлээһин* «выполнение работы», *олохтооһун* «внедрение оседлости», *барыллааһын* «приблизительность», *көлөһүннээһин* «эксплуатация», *сиһлэстээһин* «силосование», *кэмнээһин* «измерение» и др.

Неологизмы с данным аффиксом, безусловно, свидетельствуют о первоначальном рождении термина.

Однако до середины 30-х гг. новообразования с аффиксом *-ааһын* еще не завоевали прочной позиции в лексико-семантической системе языка. В первых школьных учебниках их было мало, но приведем несколько примеров: *баттааһын* «давление» (физика для V кл., 1933 г.), *сурааһын* «линия» [там же], *сабардааһын* «объем» [там же], *итийээһин* «теплота» [там же], *тутааһын* «построение» (физика для VII кл., 1934 г.), *түмүктээһин* «заклучение» (геометрия для V кл., 1934 г.), *тойоннооһун* «суждение» [там же] и др.

В словаре С.Н. Донского слова с формой *-ааһын* единичны. В словаре Күндэ их также мало – около 20. В большом количестве они встречаются в переводной части словаря П.А. Ойунского. Он по лексикографическому принципу старался употреблять эти новообразования для выражения значения русских слов с определенной морфологической структурой. Наибольшее количество образований с аффиксом *-ааһын* приходится на перевод слов с морфологическим элементом *-ние*: *изображение* – *дүһүннээһин*, *возвышение* – *үрдээһин*, *приказание* – *бирикээстээһин*, *командование* – *хамаандалааһын*, *мышление* – *санааһын*, *обвинение* – *буруйдааһын*, *основание* – *төрүттээһин*, *расширение* – *кэнгээһин*, *сравнение* – *тэнгнээһин* и др., с окончанием *-ство*: *банкротство* – *банкуруоттааһын*, *господство* – *баһылыктааһын*, *мастерство* – *маастардааһын*, *хулиганство* – *күлүгээннээһин*, *вредительство* – *куорбаллааһын* и др., с окончанием *-(а)ция*: *моторизация* – *мотуордааһын*, *авторизация* – *ааптардааһын*,

тарификация – тарыптааһын, регистрация – эридьиэстээһин, нумерация – нүүмэрдээһин и другие. Кроме того, переведены единичные имена существительные с отвлеченным значением типа: заметка – бэлиэтээһин, ленивость – сүрүбэлдьээһин, арест – хаайааһын, грабеж – халааһын и др.

Таким образом, позиция и словарная тактика П.А. Ойунского немало способствовали тому, что с середины 30-х гг. деривативы с этим аффиксом употребляются все больше и больше. Это отразилось и на проектах принципов якутской терминологии.

В последующие годы (примерно с начала 50-х гг.) число неологизмов заметно увеличивается. В лексикографических источниках середины 50-х гг. зафиксированы: *бахылааһын* «овладение, господство», *билгэлээһин* «ощущение», *көбүлээһин* «инициатива», *кулуттааһын* «рабство», *линчэлээһин* «линчевание», *приемнааһын* «прием», *санааһын* «мышление», *таһымнааһын* «прилив», *тулалааһын* «окружение», *тынгааһын* «напряжение», *угуттааһын* «орошение», *усталааһын* «долгота», *харгытааһын* «застой» и др. [5]. Производное имя с помощью аффикса *-ааһын* может быть образовано от любого глагола, имеющего аффикс *-лаа*.

В «Якутско-русском словаре» за 1972 г. образования с аффиксом *-ааһын* приравнены к образованиям с аффиксом *-ыы* [6]. Обобщенность, однотипность значения образований с аффиксом *-ааһын* получила соответствующее лексикографическое отражение. В тех случаях, когда авторы «Якутско-русского словаря» не находят в дериватах специализированного терминологического значения, они приравнивают их к грамматическим дериватам путем ссылки на основу с пометой «имя действия» от основы: *киһиргээһин*, *көмүскээһин*, *баттааһын*, *ыгааһын* и др.

В современном литературном якутском языке этот аффикс используется как средство образования терминов, обозначающих отвлеченные понятия имени действия, и приобрел высокую продуктивность. При этом аффикс приставляется не только к первичным, но чаще к отыменным глаголам (так как конечные долгие гласные больше всего встречаются у этих глаголов): *хамнааһын* «движение» (от *хамнаа* «двигаться»), *баттааһын* (физ.) «давление» (от *баттаа* «давить»), *босхолоһун* «освобождение» (от *босхолоо* «освобождать»), *холбоһуктааһын* «коллективизация» (от *холбоһуктаа* «коллективизировать»), *былааннааһын* «планирование» (от *былааннаа* «планировать»), *сүүмэрдээһин* «отбор» (от *сүүмэрдээ* «отбирать»), *агитациялааһын* «агитирование» (от *агитациялаа* «агитировать») и т.д.

Из лексикографических источников четко прослеживается, что аффикс *-ааһын* широко использован при переводе русских слов с окончанием на *-ние (-ание)*, *-ция*, *-зация*, *-фикация*, *-ство*, *-овка* на якутский язык. К примеру, *приказание* – *бирикээстээһин*, *обоняние* – *сытырбааһын*, *централизация* – *кииннээһин*, *агитация* – *агитациялааһын*, *авторизация* – *ааптардааһын*, *тарификация* – *тарыптааһын*, *мастерство* – *маастардааһын*, *банкротство* – *банкуруоттааһын*, *голодовка* – *аччыктааһын*, *блокировка* – *блакировкалааһын* и др. Таким образом, данный аффикс выступает не только как словообразовательный аффикс, но и как средство обогащения словарного состава якутского языка в целом. В настоящее время в создаваемом Большом толковом словаре под общей редакцией акад. П.А. Слепцова слова с аффиксом *-ааһын* зафиксированы в полном объеме со всеми их семантическими оттенками и нюансами. Но это требует отдельной статьи с другим содержательным анализом.

Таким образом, история словообразовательного аффикса *-ааһын* весьма широка, и сама модель занимает в языке сильную позицию.

Примечания

1. Антонов Н.К. Лексика современного якутского языка. – Якутск: Кн. изд-во, 1967. – С. 60.
2. Kaluzynski S. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. – Warszawa, 1961. – S. 70–71.
3. Бётлингк О.Н. О языке якутов. – Новосибирск, 1989. – С. 264–399.
4. Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Истоки, становление норм. –Новосибирск: Наука, 1986. – С. 206.
5. Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 105.
6. Там же.

СООТНЕСЕННОСТЬ ЯКУТСКИХ АФФИКСОВ МНОГОКРАТНОСТИ СО СРЕДСТВАМИ ВЫРАЖЕНИЯ МУЛЬТИПЛИКАТИВНОЙ МНОЖЕСТВЕННОСТИ РУССКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. В рамках функционально-семантического подхода производится анализ синтетических форм многократности якутского языка в сопоставлении с разноуровневыми языковыми средствами, участвующими в выражении многоактности ситуации в русском языке.

Ключевые слова: количественная аспектуальность, мультипликативная множественность, якутско-русские соответствия, класс мультипликативных глаголов, способ действия, аффиксы многократности, звукоподражательные и образные глаголы.

The correlation of the Yakut affixes of iterativity with the means of expressing multiplicative plurality in Russian

Abstract. We undertake within the framework of the functional semantic approach a comparative analysis of semantic forms of iterativity of the Yakut language with various-level linguistic means which take part in the expression of the multiple-act status of a situation in Russian.

Keywords: quantitative aspectuality, multiplicative plurality, Yakut-Russian correlations, multiplicative verb class, manner of action, iterative affixes, onomatopoeic and depictive verbs.

В современной тюркологии наметилась тенденция к компаративным функционально-семантическим исследованиям в неродственных языках. Аспектологическим и количественным проблемам разноструктурных языков посвящены исследования М.Н. Закамулиной [1], Г.Ф. Лутфуллиной [2], А.В. Степановой [3] и др.

В якутском языкознании, несмотря на имеющиеся работы по сопоставительной грамматике якутского и русского языков Е.Н. Дмитриевой [4], М.М. Фомина [5], Н.Н. Ефремова [6] и др., нельзя признать достаточной степень изученности категории итеративности в компаративном плане. Исходя из этого, целью данного исследования становится выявление якутско-русских соответствий средств выражения одного из семантических типов категории итеративности – мультипликативной множественности.

Якутский язык относится к языкам, обладающим специализированными синтетическими средствами выражения итеративности – аффиксами многократности (*-талаа*, *-ыалаа*, *-алаа*, *-таа*, *-аттаа*, *-ннаа* и др.). Наличие в их семантике двух основных оттенков – многократного и множественного – было отмечено еще Л.Н. Харитоновым [7, с. 18]. Собственно-многократное значение в свою очередь можно подразделить на многоактное (мультипликативное) и итеративное.

Термин «мультипликативный» Ю.С. Маслов выделяет как наиболее удачный для обозначения многоактного способа действия [8, с. 393]. Мультипликативы характеризуются двумя признаками: в отличие от итеративного типа глагольной множественности, повторение происходит в единый период времени, а в отличие от дистрибутивов, в повторяющихся микроситуациях мультипликативной ситуации участвуют одни и те же актанты [9, с. 24-25]. Таким образом, при мультипликативном процессе ситуация многократно повторяется с одним и тем же набором участников, но занимает при этом один промежуток времени и рассматривается как единое целое.

В большинстве языков, как отмечают исследователи, мультипликатив принадлежит к сфере акциональной семантики [10, с. 54]. Но если в русском языке в качестве ядерного средства выступает класс лексических мультипликативов типа *кашлять, чихать, шептать, толкать, лаять* и т.п., то в якутском языке наиболее выраженным является аффиксальный способ выражения мультипликативной неоднократности (*хаамыталаа* ‘расхаживать’, *быгы-аалаа* ‘выглядывать’, *суурэлээ* ‘бегать’ и т.п.). В отличие от продуктивных якутских аффиксальных форм, многократные глаголы русского языка, образующиеся при помощи префикса *по-* и суффиксов *-ыва-/-ива-* (*похаживать, поговаривать, похваливать, попивать, поглядывать* и т.п.), как правило, употребляются только в форме прошедшего времени и связаны с архаизацией стиля или стилизацией под обиходно-разговорную речь.

Для якутского языка не характерно выделение лексических мультипликативов в виде отдельного класса глаголов с четко определенным составом. Исключение составляют лишь звукоподражательные и образные глаголы, подавляющее большинство которых реализуют многоактное значение (кроме однократных): *кылырбаа, талырдаа, хардыгынаа, дьалкылдьый* и т.п. Но и в русском языке, с семантической точки зрения, многие многоактные глаголы можно характеризовать как звуко-, свето- изобразительные: *булькать, громыхать, звякать, мерцать* [11, с. 134].

Кроме того, и в русском, и в якутском языках значение мультипликативной неоднократности выражается в предложениях с глаголами неоднаправленного (разнонаправленного) движения: русск. *бегать, ходить, летать, плавать, ползать, возить, катать* и якут. *хаамп, суур, кэт, сыыл, харбаа, тас* и т.п.

Если для выражения единичных актов подобных многоактных действий в русском языке используются только специальные семельфактивные глаголы – *чихнуть, шепнуть, кивнуть*, то в якутском языке некоторые из подобных глагольных лексем содержат в себе и мультипликативную, и семельфактивную формы: *ытырт* ‘чихнуть, чихать’, *сөтөлүн* ‘кашлянуть, кашлять’, *дьааһый* ‘зевнуть, зевать’ и др. Остальные могут приобретать различные формы: *ас* ‘толкнуть’, *анньыалаа* ‘толкать’; *сибис гын* ‘шепнуть’, *сибигинэй* ‘шептать’; *тонхох гын* ‘кивнуть’, *тонхонноо* ‘кивать’ и т.п.

Выявление специфических различий между сравниваемыми языками в сфере аспектуальной интерпретации действия предполагает регистрацию и классификацию смысловых эквивалентов одного языка для видовых категорий другого. Глаголы с аффиксами многократного способа действия выражают следующие разновидности многоактности ситуации:

1. Глаголы с аффиксом *-ыалаа* наиболее часто выражают значение **собственно мультипликатива**: *Вася тула кэтө сылдьан уол муннун тобо охсон кэбистэ, саппыкынан тэбиэлээтэ* [12]¹. ‘Вася, бегая вокруг мальчика, разбил ему нос, стал его пинать сапогами (несколько или много раз)’; *Хатааһыннаах ааны тардыалаатылар*. ‘Подергали запертую дверь’. В рассмотренных примерах действия состоят из одинаковых квантов, например, *удар ногой, одно дерганье двери*.

В русском языке значение собственно мультипликатива реализуется, прежде всего, в предложениях с глаголами **многоактного способа действия**, к которым принято относить формально непроизводные, непередельные глаголы несовершенного вида (*ахать, капать, хрустеть, прыгать, трясти* и т.п.). Схожее значение мультипликативной неоднократности реализуется также в предложениях с глаголами начинательного и ограничительного способов действия, которые образуются от исходных многоактных глаголов с помощью префиксов *за-* и *по-*: *задергать, заблестеть; попрыгать, постучать* и т.п. Исключение составляют производные формы от *махать* (*помахать, замахать*), относящиеся к альтернативному подтипу.

2. Аффикс *-ннаа*, широко распространенный в образных глаголах, но встречающийся и в некоторых глаголах действия-состояния, выражающих движения или действия, связанные с движением, чаще всего приобретает значение **дупликатива**: *симингнээ* ‘часто мигать’ (часто закрывать и открывать глаза), *атыннаа* ‘раскрываться многократно’ (раскрываться и

¹ Здесь и далее примеры взяты из кн.: Мординов Н.Е. – Амма Аччыгыя. Сааскы кэм. – Дюккуускай, 1994. – 360 с.

закрываются), *уһуланнаа* ‘шататься, болтаться, выдергиваться из вместилища’ (сниматься, выдергиваться и обратно надеваться, вталкиваться), *ылланнаа* ‘сжиматься и разжиматься’ (о парном скреплении), *сыстаннаа* ‘липнуть, лнуть многократно’ (прилипнуть и отлипнуть) и т.п. Например: *Обонньор абыяхтык атыллаат, тохтуу түстэ, анар утулугун харабар чугаһатан эрбэбин төрдүн атыгнатан көрдө*. ‘Старик, сделав несколько шагов, остановился, поднес к глазам одну из рукавиц и раскрывал (несколько раз открывал-закрывал) на ней основание большого пальца (проверял на наличие дыры на рукавице)’.

Для русского языка не характерно использование каких-либо специализированных средств для выражения дубликатива. Данное значение передается глаголами несовершенного вида, совмещающими в себе и другие значения, относящиеся к сфере предикатной множественности: *мигать, раскрываться, сжиматься, прилипнуть* и т.п., поскольку описывается в первую очередь «повторение одного из пары микрособытий, а повторение второго просто с необходимостью из этого следует» [13, с. 56].

3. В якутском языке аффиксы *-алаа, -акаала, -талаа* придают значение **альтернатива** глагольным лексемам с семантикой однонаправленного движения (*хаамп-, сүүр-*): *сүүрэлээ, сүүрэкэлээ* ‘бегать взад-вперед, туда-сюда’, *хаамыталаа* ‘ходить туда-сюда, расхаживать’: *Эбирдэнэ кытарытыбыт хотостугас сирэйигэр тимиччи олорубут быыкаайык харахтара тухха да тохтообокко быһаарыта суохтук сүүрэлэхэллэр*. ‘На его впалом красновато-рябом лице глубоко посаженные крошечные глазки бегают бессмысленно и безостановочно’ и т.п.

Но в большинстве случаев данные формы глаголов реализуют значение альтернатива при наличии в предложении обстоятельств места, имеющих взаимно направленную семантику, *төттөрү-таары* ‘взад-вперед’, *өрө-таннары* ‘вверх и вниз’: *Тойон муостаны тыастаахтык үктээн, төттөрү-таары хаамыталаата*. ‘Хозяин, громко стуча по полу, зашагал взад-вперед’; *Тишко, ыадаһыйбыт бэйэтэ, наһаа сылбырбатык төттөрү-таары сүүрэкэлээбит*. ‘Тишко, при всей его чрезмерной грузности, весьма проворно забегал взад-вперед’; *Туох да сылтаба суох, иккис мэндизмэнтэн кирилизэ устун хаста да өрө-таннары сүүрэлээтэ*. ‘Он беспричинно несколько раз пробежался по лестнице, ведущей на второй этаж (со второго этажа на первый и обратно)’ и т.п.

В русском языке значение альтернатива выражается в предложениях с глаголами прерывисто-смягчительного способа действия с префиксом *по-*, образующимися от многоактных глаголов с помощью итеративных суффиксов *-ыва-/-ива-/-ва-* (*помахивать, повиливать, похаживать, поглядывать*, и т.п.).

Необходимо отметить, что в русском языке обозначение неупорядоченного перемещения является одной из основных функций ненаправленных (моторно-кратных) глаголов перемещения типа *бегать, ползать, лазать* [14, с. 220]. Кроме того, значению данных форм соответствуют глагольные лексемы несовершенного вида в сочетании с лексическими средствами со взаимонаправленной семантикой: *двигаться туда-сюда; ползти то вправо, то влево; глядеть по сторонам*.

4. Глаголы действия-состояния с аффиксами *-ыалаа, -алаа* могут передавать так называемый **квазимультимпликативный** тип значения, когда «единство мультипликативной ситуации обеспечивается тем, что отдельные действия направлены на части одного объекта, а вся сумма действий воспринимается как единый процесс, направленный на этот целостный объект» [15, с. 239]. Данное значение в основном реализуется с глаголами, относящимися к приему пищи, например, в якутском языке *убалаа, хабыалаа*: *Мүһэни эһэ охсон ылаат, этин сулуйа тардан, абыяхтык убалаан кэбиспитэ*. ‘Он схватил бедренную кость, отделил мясо и вмиг его проглотил (жадно и торопливо съел)’. В данном примере процесс *убалаа*, направленный на обглаживание бедренной кости, состоит из квантов – субъект кладет в рот один за другим куски мяса.

В русском языке подобное значение выделяется в тех случаях, когда кванты обычного процесса получают свое выражение при помощи лексических средств: *есть ложка за ложкой, пить жадными глотками* и т.п.

Таким образом, проведенный сопоставительный анализ средств выражения многоактности действия в якутском и русском языках позволяет говорить о значительных формальных расхождениях в способах образования, что во многом обусловлено их стилистической

окрашенностью в русском языке. Но в смысловом отношении представляется возможным нахождение несколько приближенных соответствий. В обоих рассматриваемых языках используется идентичная группа глаголов с семантикой многоактности. Ряд общих черт является в части, касающейся степени соотносимости оттенков значений якутских аффиксальных форм многократности с глаголами способов действия русского языка, образованными от исходных мультипликативных глаголов. Кроме того, и в якутском, и в русском языках значительную роль при выражении данного значения играют лексические средства.

Примечания

1. *Закамулина М.Н.* Аспектуальность в татарском и французском языках. – Казань, 1999. – 127 с.
2. *Лутфуллина Г.Ф.* Сопоставительный анализ средств выражения способов действия кратности во французском и татарском языках: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2004. – 24 с.
3. *Степанова А.В.* ФСП количественности в разноструктурных языках (на материале английского, русского и чувашского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Чебоксары, 2007. – 24 с.
4. *Дмитриева Е.Н.* Сопоставительная грамматика русского и якутского языков. – Ч. I: Фонетика и морфология. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2000. – 128 с.
5. *Фомин М.М.* Сопоставительный анализ лексико-грамматических систем английского, русского и якутского языков. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1987. – 84 с.
6. *Ефремов Н.Н.* О некоторых вопросах сопоставительного изучения грамматического строя саха и русского языков // Памяти Н.Н.Неустроева. – Якутск, 1996. – С. 42–47.
7. *Харитонов Л.Н.* Формы глагольного вида в якутском языке. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 179 с.
8. *Маслов Ю.С.* Избранные труды: Аспектология. Общее языкознание. – М.: Языки славян. культуры, 2004. – 840 с.
9. *Храковский В.С.* Семантические типы множества ситуаций и их естественная классификация // Типология итеративных конструкций. – Л., 1989. – С. 5–53.
10. *Шлуинский А.Б.* К типологии предикатной множественности: организация семантической зоны // Вопросы языкознания – 2006. – №1. – С. 46–75.
11. Теория функциональной грамматики. Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис / под ред. А.В.Бондарко. – Л., 1987. – 347 с.
12. *Мординов Н.Е.* - *Амма Аччыгыя.* Сааскы кэм. – Дьокуускай, 1994. – 360 с.
13. Шлуинский А.Б. Указ. соч. – С. 46–75.
14. *Князев Ю.П.* Мультипликативные предикаты: значение и форма // Типологические обоснования в грамматике: К 70-летию проф. В.С. Храковского. – М.: Знак, 2004. – С. 216–223.
15. *Долинина И.Б.* Количественность в сфере предикатов // Теория функциональной грамматики. Качественность. Количественность / под ред. А.В. Бондарко. – Л., 1996. – С. 219–245.

УДК 811.512.157

Н.А. Сивцева (N.A. Sivtseva),
кандидат филологических наук (Cand.Phil.Sci.),
ИГИиПМНС СО РАН,
sivna@mail.ru

ИМЯ ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ-НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. Статья посвящена исследованию категории определенности-неопределенности. Имя числительное рассматривается как средство ее выражения в якутском языке.

Ключевые слова: фундаментальная грамматика, категория определенности-неопределенности, средство выражения, якутский язык, имя числительное.

The Numeral as means of expression of the definite-indefinite category in Yakut

Abstract. The article is devoted to the definite-indefinite category. The Numeral as means of expression of the definite-indefinite category in Yakut are considered.

Keywords: fundamental grammar, definite-indefinite category, means of expression, Yakut, Numeral.

Категория определенности-неопределенности (далее – КОН) с позиции как философии, так и лингвистики определяется по-разному. Тем не менее в обоих случаях общим является логический подход к ее толкованию: «То, о чем говорится, не знакомо, а значит, является неопределенным, либо знакомо, поэтому является определенным» [1, с. 31].

В лингвистике анализ КОН в основном осуществлялся в связи с изучением артиклей. Однако артикль не является основным или единственным показателем, определяющим данную категорию, что было доказано в исследованиях последних лет. В каждом языке выражение КОН по внутренней организации, по функциональной семантике специфично, имеет свои индивидуальные особенности. Считается, что в языках без артикля КОН является «скрытой» и выражается комплексом взаимодействующих средств, принадлежащих к разным языковым ярусам. В безартиклевых языках КОН – это не грамматическая, а функционально-семантическая категория: все средства ее выражения (морфологические, лексические, синтаксические) зависят от семантического содержания. Таким образом, в настоящее время ее понимание в лингвистике представлено с трех позиций: грамматической, текстологической и функционально-семантической.

Проблема КОН подробно исследована на материале славянских и балканских языков, существуют исследования, посвященные средствам ее выражения в современном русском языке. Во многих изысканиях КОН в русском языке проанализирована в сравнительно-сопоставительном аспекте. Основные заключения по исследованию КОН обобщены в сборнике «Категория определенности-неопределенности в славянских и балканских языках» [2], а также представлены в монографии «Теория функциональной грамматики: Субъектность. Объектность. Коммуникативная перспектива высказывания. Определенность/неопределенность» [3]. КОН исследована на материале туркменского, монгольских, лакского, ненецкого языков [4]. В якутском языкознании специальных работ, посвященных проблеме КОН, нет, существуют лишь замечания обобщенного характера в работах по грамматике и стилистике [5]. В безартиклевом якутском языке исследование КОН осуществляется с позиции функциональной грамматики и опирается на опыт изучения данной категории в других безартиклевых языках. Таким образом, актуальность исследования определяется необходимостью изучения КОН в якутском языке в свете проблем и принципов функциональной грамматики, стилистики, культуры речи.

Рассмотрим КОН на примере имени числительного.

Количественные числительные. Являются исходной основой, от которой образуются другие формы разрядов имени числительного [6, с. 171]. Указывают на конкретный количественный признак существительных, при этом представляют их определение: *Торбос баран биир хабдыны бултаан кэлэр.* ‘Торбос добыл и принес одну куропатку’ [7, с. 98–99]. *Бизс хонугу быһа көрдөөн көрдө да, ынахтарын булбата.* ‘Пять дней подряд искала коров, но не нашла’ [там же, с. 110–115]. *Эмиэ тэһиин тутуохпут диэн, абыс кыыс дьахтар сэргэ төрдүгэр мустубуттар.* ‘Восемь девиц собрались у основания коновязи, чтобы принять повод лошади’ [там же, с. 119–122].

Сочетание имени существительного с числительным *биир* имеет характер неопределенности: *Былыр биир ыалга биир киһи күтүөттээри хоно кэлбит.* ‘В старину к одним жителям приехал на ночевку один человек, чтобы высватать себе невесту’ [там же, с. 280]. *Биир аптаах аҕабыт олорубут үһү.* ‘Жил, говорят, один поп-колдун’ [там же, с. 189]. *Былыр биир атыһыт, уончалаах уол оҕолообун батыһыннара, Сибири кэрийэ сылдьан, эргинэрэ эбитэ үһү.*

‘В старину один торговец, сказывают, торговал, разъезжая по всей Сибири, вместе со своим сыном, лет десяти’ [там же, с. 196–197].

Числовые понятия, выражаемые количественными числительными, обладают индивидуальностью и определенностью. «Число само является точным показателем количества предметов» [8, с. 178].

Порядковые числительные. Образуются от количественных числительных посредством афф. *-с, -ыс* [там же, с. 180]. Обозначают порядок предметов по счету или их определенное место в ряду других предметов: *Бэһис күнүгэр илин диэки баран истэбинэ, биир тураах тиккэ олорор эбит.* ‘На пятый день, идя на восток, она увидела ворону, сидящую на дереве’ [9, с. 110–115]. *Сэттис күнүгэр эмээхсин отонноон аһатар оҕолоро суох буолан, дьэтигэр хаалбыт.* ‘На седьмой день старухе стало некого кормить ягодами и она осталась дома’ [там же, с. 96]. *Онтуката баран, иккис үрүн көмүс балаһанна кэлэн түһэр.* ‘Полетела и опустилась у второй серебряной избы’ [там же, с. 146].

Приблизительные числительные. Морфологические формы приблизительных числительных образуются от названий круглых десятков и сотен с помощью афф. *-ча/-чэ, -чака/-чэкэ*; синтаксические формы – посредством попарного сочетания названий чисел первого десятка [10, с. 182]. Указывают приблизительное или неточное количество предметов: *Бу ыал сүөһүлэрэ кыралыын-улаханнаын уонча эрэ.* ‘У этой семьи вместе с маленькими и большими было всего скота лишь около десяти голов’ [11, с. 275]. *Ол буруйун иннигэр кини аны уйа диэни билбэтин, иккиэйэх эрэ сымыты атын чыычаах уйатыгар сымыттаан биэрэр буоллун.* ‘За эту вину пусть она впредь лишится своего гнезда, пусть сносит только два яичка в гнездо других птичек’ [там же, с. 71]. *Ити курдук арай биирдэ уол икки ытын батыһыннаран, үс-түөрт хоно бултуу барар.* ‘Таким образом, однажды парень с двумя собаками, бежавшими за ним, отправляется на промысел на три-четыре дня’ [там же, с. 103]. *Ол икки ардыгар биэс-алта ампарга хаалан турар барааннары, ааннарын аһан, таһаарталаан кэбиһэр.* ‘Марба открыл двери пяти-шести амбаров и выпустил загнанных баранов’ [там же, с. 213–217]. *Уонна биэс-алта ынабы сүөрэн баран, муостарыгар ынабын оһоһобун ылан илтэлээн-баайталаан кэбиспит.* ‘Отвязал с привязи пять-шесть коров, на их рога навесил-намотал кишки своей коровы’ [там же, с. 223–224].

Разделительные числительные. Образуются от количественных и приблизительных числительных с помощью афф. *-лыы/-тыы/-дыы/-ныы* [12, с. 183]. Представляют определенное количественное распределение: *Бу киһи куннэтэ тахсан илимиттэн биирдии көмүс хатырыктаах куннүбэй балыгы бултаан абаан олорор.* ‘Этот человек жил тем, что каждый день вытаскивал из сети по одной рыбке-кондевке с серебряной чешуей и питался ею’ [13, с. 87–89]. *Уолаттар үстүү хонукка хаайыыга олорон тахсаллар.* ‘Парни отсидели трое суток’ [там же, с. 227–229].

Собирательные числительные. Образуются при помощи афф. *-ыа, -ыан, -ыайах.* Указывают определенное количество предметов, понимаемое как совокупность [14, с. 183]: *Уонна иккиэн дэ ол эһэлэрин оҕотугар Миискэ Мэхээлэбэ ас бэлэмниллэр.* ‘И обе начинают готовить пищу для медвежьего сына Мишки Михайла’ [15, с. 146]. *Ону үс оһуһу, үс сыарбаҕа тизэйн баран, үһүөннэрин соһон дьэтигэр киллэрэр.* ‘Положил он трех коней на трое дровней и сам притащив их троих домой, вывалил сено на дворе’ [там же, с. 152]. *Үс хонон баран, үһүөн биирдии атынан бултуу хоннубуттар.* ‘Через три дня они втроем поехали на конях на охоту’ [там же, с. 183–185].

Дробные числительные. В якутском языке выделяют простые и составные дробные числительные [16, с. 186]. К простым относятся такие числительные, как *анар* ‘половина’, *чиэппэр* ‘четверть’, *суотай* ‘сотая’, *балтараа* ‘полтора’. Составные дробные числительные образуются от количественных числительных при помощи причастия от служебного глагола *гын* ‘делать’ [там же]. Дробные числительные являются определенным названием части целого числа или предмета: *үлэ анара* ‘половина работы’, *үөрэх сылын чиэппэрэ* ‘четверть учебного года’.

Таким образом, в якутском языке имя числительное является одним из средств, выражающих КОН. Исследование КОН в якутском языке с позиции функциональной грамматики имеет значение в теоретическом плане, фундаментальную перспективу и должно

осуществляться не только на основе описательного подхода. Определив весь набор средств, выражающих КОН на материале якутского языка, описав их структурно-семантическую характеристику, в дальнейших исследованиях необходимо также попытаться углубиться в суть данной категории и в плане интерпретации. В теоретическом аспекте актуальным является изучение КОН на материале, представляющем различные функционально-смысловые типы речи, функциональные стили языка, что позволит выявить особенности использования ее средств выражения. При разработке теоретической базы КОН особый интерес представляет изучение индивидуального стиля писателя, также текстов фольклора, художественной литературы в их жанровом и видовом разнообразии. В рамках теории перевода не менее интересным является анализ передачи средств выражения КОН с безартиклевового языка на артиклевый (например, с якутского на английский), с безартиклевового языка на безартиклевый язык, отличных (с якутского на русский) или схожих (с якутского на другие тюркские языки) по своей структуре, и наоборот. Универсальная природа понятия определенности-неопределенности непосредственно проявляется в культуре, менталитете каждого народа [17, с. 33], поэтому в дальнейшем составление основательной теоретической базы КОН должно стать подспорьем для исследований практического назначения.

Примечания

1. *Лаптандер Р.И.* Категория определенности/неопределенности в структуре простого предложения ненецкого языка: дис. ...канд. филол. наук. — СПб., 2008. — 168 с.
2. *Категория определенности-неопределенности в славянских и балканских языках.* — М., 1979. — 367 с.
3. *Теория функциональной грамматики: Субъектность. Объектность. Коммуникативная перспектива высказывания. Определенность/неопределенность.* — СПб.: Наука, 1992. — С. 232-280.
4. *Курамбаева Т.С.* Выражение определенности-неопределенности в туркменском языке: автореф. дис. ...канд. филол. наук. — Л., 1963. — 23 с.; *Григорян А.С.* Категория определенности-неопределенности в монгольских языках: дис. ...канд. фил. наук. — Улан-Удэ, 2001. — 190 с.; *Магомедова М.А.* Категория определенности-неопределенности в лакском языке: дис. ...канд. филол. наук. — Махачкала, 2007. — 162 с.; *Лаптандер Р.И.* Категория определенности/неопределенности в структуре простого предложения ненецкого языка: дис. ...канд. филол. наук. — СПб., 2008. — 168 с.
5. *Бётлингк О.Н.* О языке якутов. — Новосибирск: Наука, 1989. — 646 с.; *Харитонов Л.Н.* Современный якутский язык. Фонетика и морфология. — Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. — 160 с.; *Винокуров И.П.* Саха тылыгар падеж системата. — Якутскай: СГУ изд-та, 1977. — 102 с.; *Собакина И.В.* Русско-якутские соответствия при переводе форм выражения категории множественности (имена существительные): дис. ...канд. филол. наук. — Якутск, 2004. — С. 28–30 и др.
6. *Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика и морфология.* — М.: Наука, 1982. — С. 171.
7. *Эргис Г.У.* Якутские сказки. — Якутск: Бичик, 1996. — С. 98–99.
8. *Грамматика современного якутского литературного языка...* — С. 178.
9. *Эргис Г.У.* Указ. соч. — С. 110–115.
10. *Грамматика современного якутского литературного языка...* — С. 182.
11. *Эргис Г.У.* Указ. соч. — С. 275.
12. *Грамматика современного якутского литературного языка...* — С. 183.
13. *Эргис Г.У.* Указ. соч. — С. 87–89.
14. *Грамматика современного якутского литературного языка...* — С. 183.
15. *Эргис Г.У.* Указ. соч. — С. 146.
16. *Грамматика современного якутского литературного языка...* — С. 186.
17. *Лаптандер Р.И.* Указ. соч. — 168 с.

МИКРОПОЛЕ ЕДИНИЧНОСТИ В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ (функционально-семантический аспект)

Аннотация. В статье рассматриваются различные языковые средства, выражающие функционально-семантическую категорию количественности в якутском языке (на примере микрополя единичности). Цель исследования – определить специфику и полный набор языковых средств выражения данной категории.

Ключевые слова: функционально-семантическая грамматика, категория количественности, определенная количественность, микрополе единичности.

Microfiel of the oneness in Yakut language (functional-semantic aspect)

Abstract. The article examines various language means expressing functional-semantic category of the quantitative in Yakut (in example of he microfiel of he oneness). The study aims to determine the specificity and complete set of language means of expression in this category.

Keywords: functional-semantic grammar, category of the quantitative, defined quantitative, microfield of the oneness.

Объектом данного исследования являются структурно-семантические единицы языка, выражающие понятие единичности в якутском языке.

Количественность, будучи философской категорией, является результатом познания свойств окружающего нас объективного мира. Основой количественного мышления является объективная дискретность, расчлененность вещей и процессов. Основная функция категории количественности заключается в противопоставлении единичности и множественности реальных действительности, т.е. она характеризуется оппозицией «единичность – множественность». Структура функционально-семантического поля количественности является полицентрической [1, с. 22]. Выделяются поля определенного и неопределенного количества. Поле **определенного** количества членится на три микрополя: микрополе нумеральности, единичности, нулевого количества. Поле **неопределенного** количества состоит из микрополей приблизительного, неопределенно большого и неопределенно малого количества. В зоне соприкосновения единичности и множественности находится микрополе собирательности. В зоне соприкосновения полей определенного и неопределенного количества располагается микрополе тотального множества [5, с. 5].

Одним из главных принципов построения функциональной грамматики является направление «от семантики к средствам выражения» [1], которое используется для того, чтобы выявить средства выражения мыслительно-речевой деятельности говорящего. Понятие единичности в языке употребляется говорящим человеком для выделения некоторой единицы из множества подобных единиц, а не только для обозначения количества. Другими словами, категория единичности указывает на то, что обозначаемый предмет мыслится как отдельная единица.

Существительные в единственном числе представляют ядро данного микрополя, они несут в себе информацию о количестве субъектов: *Катя кинигэ ааҕар* 'Катя читает книгу'. В состав ядра микрополя единичности входят местоимения 1-, 2-, 3-го лица единственного числа: *мин, эн, кини*. Также средством выражения единичности являются антропонимы, топонимы, названия предметов, которые считаются единственными в своем роде: *Күн, Блй*,

Дьокуускай, Ойуунускай и др. Далее в составе ядра располагаются глаголы единственного числа. Например: — Уой даа, **ытыы олоробун дуо?** — ‘Ой, **плачешь**, что ли?’ [2, 169].

В якутском языке существуют, помимо морфологических средств, определенные лексические, метафорические, фразеологические средства, образующие периферию микрополя единичности. Единичность в основном выражается именем числительным **биир**: **Биир кинигэ** ‘Одна книга’; **Биир большевигы биллэрбэккэ эрэ тутуохха наада** ‘Надо тайком арестовать **одного** большевика’ [там же, с. 39].

Слово «биир» в сочетании с прилагательными используется в значении целостности, нерасчлененности: *Культура отделын актыыбын кытта сүбэлэ»ии түмүгэр биир чопчу санааҕа кэлбиппит.* ‘В результате переговоров с активом отдела культуры пришли к **единому** решению’ [там же, с. 17].

За словом «биир» закрепляется категориальное значение числительного «биир» — «единица», «один из нескольких»: *Оһуор үгкүүтүн С.А. Зверев биир бөдөн айымньытынан ааһахха сөп* ‘**Одним из основных произведений** С.А. Зверева можно назвать танец «Узоры»’ [там же, с. 17]. *Ити [Милэкэ] Сунтаар оройуонун биир саамай ыраах сытар учаастага* ‘[Милэкэ] является **самым** отдаленным участком Сунтарского района’ [там же, с. 18].

В результате процесса субстантивации в семантической структуре слова «биир» появляются семы предметности и обобщенности, но при этом сема количества не исчезает полностью.

- *Хайа, бу туох буоллун? — диэн биирэ өрөөлөһөөрү гыммыт* ‘ — Ты, чего? — взбудоражился **один** (из двоих)’ [там же, с. 19].

Такое многообразие функций, лексико-грамматических признаков и семантики делает это слово незаменимым структурным компонентом устойчивых выражений, где оно выполняет определенную роль.

Периферию микрополя единичности составляют прилагательные с семой «исключительный, единственный в своем роде». Понятие единичности используется для выражения исключительности: *Чорон биир ынахтаах киһи ынаҕын тутан ыллылар* ‘Забрали **единственную (последнюю)** корову’ [3, с. 33].

Чорон соботох

Чуочайбыт сэргэлээх

Чоҕоох алааспар...” [там же, с. 140].

Слово *чорон* используется как усилительный компонент сложного прилагательного: *чорон биир, чорон соботох.*

Имя прилагательное *соботох* в значении ‘единственный’ активно употребляется по отношению к человеку:

Киһи кэлэр соботох,

Киһи барар соботох,

Киһи өрүү соботох...

— так пишет известная якутская поэтесса Сайа об абсолютном одиночестве человека. Несмотря на большое количество окружающих нас людей, человек очень одинок, он рождается на свет один и умирает один. Развивая данную тему, далее будут рассмотрены смысловые содержания, несущие в себе сему единичности человека.

1. Понятие **единственного, при этом самого ценного** человека (например, в отношении единственного ребенка) выражается устойчивыми оборотами, фразеологизмами: *Көрдөр харабым дьүккэтэ, көтүрдэр тиийим миилэтэ* ‘единственный ребенок’. *Аны баар суох оҕобун мүччү тутуом диэн хайдах эрэ олус куттанар, дыксинэр буоллум* ‘Еще я стал сильно бояться, что лишусь **единственного** ребенка’ [2, с. 53]. Выражение *баар суох* обозначает ‘единственный, потому очень дорогой и любимый’ [6, с. 71].

2. Имена прилагательные *тулаайах, төгүрүк тулаайах* имеют значение ‘сирота, ребенок без родителей’. Устойчивое сочетание *сэрии тулаайаҕа* означает ‘сирота войны’, где данное имя прилагательное субстантивируется. Существительное *огдообо* ‘вдова, вдовец’ обозначает человека, у которого умерли жена или муж, т.е. оставшегося в одиночестве.

3. В отношении любимого и единственного человека используются устойчивые выражения, типа *күндү көмүс*: *Күн сириттэн көстө күрэммит күндү көмүспүн кууһан, тымныйбыт уостарыттан ууруу-ууруу ыгыра сатаабытым* [2, с. 53]. Слово *күндү* используется в якутском языке и в качестве прилагательного, и в качестве существительного, при этом имеет одно

основное значение 'дорогой, ценный, любимый'. Слово *көмүс* имеет значение 'благородный металл (серебро или золото)', в переносном значении используется в отношении к дорогому и любимому объекту. Единичность выражают обороты *киниттэн атын ким да буолбатах* 'никто кроме него' в сочетании с существительным или местоимением в единственном числе. *Эйигиттэн атын миэхэ ким да наадата суох* 'Мне нужен только ты, **кроме тебя никто**'.

Имена прилагательные *ангардас, соботох* в сочетании с частицей *эрэ* выражают «исключительную» единичность субъекта: *Агардас мин эрэ туспунан саныы сылдыар үһүгүөн* 'Неужели ты думаешь **только обо мне одной**' [там же].

4. Понятие несравненного, выдающегося, талантливого и при этом единственного в своем роде человека передается посредством различных сложных устойчивых выражений: *Сахаба тэҥнээбэ суох тойуксут, үҥкүүһүт этэ* 'Среди якутов он единственный талантливый танцор и певец, что ему нет равных' [4, с. 30].

Ураты кэрэ уһулучулаах дьобур киниэхэ [Зверевкэ] эрэ баара 'Исключительный дар был **только** у него' [там же, с. 7], т.е. 'он был единственным, у которого был исключительный талант'. *Үйбэ биһрдэ көстөр талааннаах киһи* 'Человек – огромный талант, который рождается один раз в сто лет' [там же, с. 17].

5. Выделение важного и единственного человека происходит посредством сравнения: *мин саба көмөлөһөр киһи суох буолуо, мин курдук киһини хантан да булуоххут суоҕа* 'Такого, как я, вы нигде не найдете' и т.д.

Микрополе единичности представляет собой элемент функционально-семантического поля количественности, который обладает самостоятельностью в плане как содержания, так и выражения. Приведенный фактический материал показал, что микрополе единичности в якутском языке выражается не только при помощи числительного *биһир*, но и целого арсенала других языковых средств, основная смысловая суть которых заключается в усилении и ограничении единичности предмета.

Примечания

1. *Бондарко А.В.* Основы функциональной грамматики: Языковая интерпретация идеи времени. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – 260 с.
2. *Данилов С.П.* Күн сырдыга: Кэпсээннэр. – Якутск, 1982. – 448 с.
3. *Ефремов С.* Пьесалар. – Якутск, 1984. – 302 с.
4. *Зверев Д.С.* Аҕам туһунан Аман өс. – Якутск, 1995. – 175 с.
5. *Степанова Е.В.* Функционально-семантическое поле количественности в разноструктурных языках (на материале английского, русского и чувашского языков): автореф. дис. ...канд. филол. наук. – Чебоксары, 2007. – 24 с.
6. Толковый словарь якутского языка. – Т. II – «Б». – Новосибирск: Наука, 2005. – 909 с.

УДК 811.512.157'37+811.521'37

Е.Е. Сыромятникова (E.E. Syromyatnikova),
ИГИиПМНС СО РАН,
jenyasyr@mail.ru

ФОНОСЕМАНТИКА ОБРАЗНЫХ СЛОВ ЯКУТСКОГО И ЯПОНСКОГО ЯЗЫКОВ

Аннотация. Целью данного исследования является сравнение фоносемантических особенностей якутского и японского языков. В работе использованы материалы якутского и японского языков, выбранные из академической картотеки ИГИиПМНС и художественной литературы.

Ключевые слова: фоносемантика, образные слова, якутский и японский языки.

Phonosemantic of onomatopoeic vocabulary in ykut and japanese languages

Abstract. The dissertation is devoted to the comparative study of phonosemantic peculiarity of Yakut and Japanese. We used the materials of both language collected in academic card catalogue of the Institute of Humanities and the Problems of Indigenous Peoples of the North and literature.

Keywords: phonosemantic, onomatopoeic vocabulary, Yakut and Japanese languages.

Изучение образных слов, прежде всего, было связано с проблемой взаимоотношения звука и его значения. Многие ученые в различные периоды развития науки придавали огромное значение данной проблеме. На существование некоторых соответствий звука и значения слова указывал еще Платон. Позже вопрос отношений между звуком и значением слова затрагивался также в работах М.В. Ломоносова, В. Гумбольдта, А. Шлейхера, А. Поттебни и других исследователей. С XX в. начались экспериментальные исследования данного явления (Э. Сепир, В.В. Левицкий, Г.Н. Иванова-Лукьянова, Е.В. Орлова). В тот же период С.В. Воронин рассмотрел образные слова в рамках фоносемантики. Установлено, что определенным звукам на ассоциативном уровне присвоены некоторые значения. В разных языках психологическое восприятие звуков носителями может отличаться.

Значение отдельных звуков в составе образных слов якутского языка в рамках диссертационного исследования было выявлено и описано Л.А. Афанасьевым. По его мнению, в основе образных слов якутского языка лежит ротово-звуковая имитация внешних форм проявлений предметов. Поэтому следует уделять внимание артикуляционным особенностям каждого звука. Так, например, при произношении звуков [а, о, ө, э] рот открывается шире, чем при узких звуках. Это отражается на семантике. Широкие гласные изображают большой, широкий или объемный вид. А узкие гласные [ы, у, ү, и] воспроизводят маленькое или удлиненное пространственное проявление.

При произношении губных звуков [о, у, ө, ү] идет вытягивание губ, что становится копией выпуклых и удлиненных форм (в данном случае речь идет о форме лица). При артикуляции негубных звуков [а, ы, э, и] губы не выпячиваются, поэтому эти звуки обозначают большой, широкий вид.

Губно-губные звуки [б, м, п] моделируют губообразную форму. При произношении [б, п] губы принимают плоское положение и при выходе воздуха они резко расходятся. Эта особенность переходит в значение, образуя впечатление плоско-выпуклого вида. При произношении [м] губы, замыкаясь, преграждают поток воздуха в полости рта и воздух выходит через нос. Эта особенность отражается в семантике, образуя значение плавной, мягкой выпуклости.

Артикуляция [л] сводится к тому, что язык принимает ложкообразную форму, образуя гладкие щели для прохода воздуха между языком и коренными зубами. Ощущение языка переходит в значение, образуя представление гладко выпуклого вида.

При артикуляции [с] пространство в полости рта, занятое воздухом, представляет собой тонкий слой, распрямленный по поверхности языка. Именно это свойство произношения переходит в значение. Поэтому звук [с] изображает вспухший, или распрямленный по какой-либо форме вид [1, с. 17–19].

В работе Афанасьева звуки рассматриваются как идеофонемы, так как звуки, составляющие основу образных слов, содержат определенное значение, т.е. отражают отдельный элемент образности. Свое образное содержание они проявляют в составе основы. При этом основное значение слова содержится в согласных звуках, а гласные придают значению добавочный оттенок. Например, модель *м-л-й* рисует картину лица, а форму ему придают гласные:

малай – ‘иметь широкое толстое лицо’;

молой – ‘иметь полное, заостренное книзу лицо’;

мөлой – ‘выделяться удлиненным выпуклым лицом’;

мэлэй – ‘иметь широкое плоское, круглое лицо’.

Японские исследователи (С. Уэмура, И. Тамори) в своих трудах воспринимают идеи других лингвистов о звуковом символизме и подтверждают их на материале японского языка. В частности, есперсеновской теории символизма [i] соответствуют оноματοпоэтические слова *kirakira* «сверкать», *biribiri* «как удар током» и т.д., имеющие семантические компоненты «скорости», «света», «маленького» [2, с. 102].

Особенность фоносемантического исследования образных слов (гитайго) японского языка заключается в том, что звуки рассматриваются в зависимости от строения основы: односложная или двусложная. В односложных основах гласные могут передавать форму, размер, направление и степень концентрированности явления. Например, общие значения – плоскость, широта, движение во все стороны, [i] – линейность, стянутость, направленность внутрь, [u] – ограниченный объем, направленное движение, движение наружу, [o] – ограниченное пространство, незаметность. В конкретных случаях допускаются определенные семантические вариации. Так [a] передает энергичность, [o] – легкость, [u] – внезапность. Согласные звуки в односложных основах в целом соответствуют тем, что выделяются для многих языков мира: взрывные согласные описывают жесткое, упругое столкновение, сонорные – мягкое соприкосновение, продолжительные – свободное движение. За согласными закреплена комплексная функция передачи общих свойств веществ и характера их соприкосновения.

В двусложных основах гласные представляются как оппозиции. Сравнение производится по группам основ, изображающих сходные признаки предположительно одинаковых символических механизмов. Так, для выявления контрастных признаков [a] и [i] выясняется взаимоотношение единиц в группах оноματοпоэтических слов, изображающих контакт поверхностей, движение, свет, внутреннюю структуру предмета. Например, из характеристик контакта поверхностей (разлом в *paka – paki*, отдираемое в *bera - beri*) выводится, что единицы с [a] описывают «широкое», «плоское», а с [i] – «узкое», «вытянутое».

В двусложных основах первый согласный может характеризовать поверхность, внешние признаки предмета, а второй – внутреннюю структуру предмета, характеристики взаимодействия предметов, движения [3, с. 113].

Таким образом, в якутском языке, по мнению Л.А. Афанасьева, способ образования звука переходит в значение идеофонемы в составе образного слова. В японском языке учитывается положение звука в основе слова.

Подробное рассмотрение якутских гласных в сравнении с японскими привели к следующим выводам. И в якутском, и в японском языках звук [a] ассоциируется с большим объемом, со значительной величиной (*баллай* – ‘быть большим, толстым’). Однако в якутском языке он также несет дополнительное значение увесистости (*бадьай* – ‘тяжелый, неуклюжий’), поскольку является заднеязычным гласным. Л.А. Афанасьев считает, что заднеязычные гласные несут значение твердого состояния и увесистости, так как здесь значимым является мускульное ощущение языка. При произношении задних гласных язык идет назад, совершая движение, он напрягается. Именно это напряженное состояние переносится в значение твердости и массы. В японском языке звук [a] передает дополнительное значение ощущения светлого (*sappari* – ‘ясно’).

Звук [o] в обоих языках выражает некую округлую ограниченную форму (*моотой* – ‘небольшой круглый’). Но в словах, где проявляется плотность, звук [o] в якутском языке выражает твердость (*согдой* – ‘тяжеловатая, плотная фигура’) (так как тоже является заднеязычным гласным), а в японском – мягкость (*sotto* – ‘мягко, нежно’).

Совершенно разные значения образным словам придает звук [e] ([э]). Малая распространенность этого звука в оноματοпоэтической системе японского языка выделяет у него устойчивое значение «вульгарного», «некрасивого» (*eheraehera* – о грубом хохоте, *sekaseka* – о суетливом). В якутском же со звуком [э] связано дополнительное значение мягкости, легкости (*сэгдэй* – ‘легкая фигура’), так как он является переднеязычным гласным, и язык находится в естественном положении без напряжения.

Звук [u] в обоих языках удлиняет и вытягивает форму, также описывает ощущения мрачного и тусклого (*urouro* – ‘растеряться, смутиться’). Это, по мнению Л.А. Афанасьева, связано с тем, что вытянутые губы способствуют затуханию звучания.

Звук [и] часто ассоциируется с небольшим размером, так как является узким гласным. Кроме того, [и] в якутском языке имеет значение мягкости и увесистости (*билгий* – ‘низкий, мясистый’), в японском – остроты и пронзительности (*chikuchiku* – ‘колючий о боли’).

Дифтонги якутского языка имеют расширяющийся характер. Сперва произносится узкое гласное, за ним следует широкое. При слитном произношении пространственное значение гласных сливается. В результате форма, выраженная дифтонгом, приобретает изменяющееся пространственное развертывание: *ыачай* – ‘широкий, раздавшийся’.

Подобное «расширение» гласных можно обнаружить и в японском языке. Только в данном случае гласные находятся в разных слогах двусложной основы: *рака* (широкая поверхность), *рока* (менее широкая поверхность), *рика* (ограниченный в начале объем).

Все якутские гласные имеют свои долгие варианты. Долгие гласные в основах образных слов встречаются достаточно часто. И их наличие всегда вызывает изменение содержания слова. В основном можно выделить два вида семантической нагрузки, связанных с удлинением гласных: 1) усиливается проявляемое состояние: *дьяадьай* (признак кривости ног усиливается) или подчеркивается постоянно проявляемое состояние: *ордьоо* (крупные, выдвинутые вперед – о зубах); 2) подчеркивается двигательная характеристика формы, именно замедление, неуклюжесть: *боотой* (невысокий, круглый, медлительный) [4, с. 10–13].

Удлинение гласных в японских образных словах также передает силу признака, кроме этого длительность явления и его больший пространственный охват (площадь, длину, ширину или глубину) [5, с. 99].

Что касается согласных, то их значения в якутском и японском языках резко отличаются. Губные взрывные [б, п] якутского языка несут значение выпуклости, объемности: *быдай* (о выпяченном животе). В японском языке эти звуки указывают на неровную поверхность (*botsubotsu* – ‘выпуклости, шишки, точки’).

Звук [м] передает значение мягкости, выпуклости. Однако в якутском языке особенность артикуляции образует дополнительное значение углубления *амныйй* (о втянутых, опавших губах). В японском языке этот звук означает нечто «круглое» (*marumaru (to shita)* – ‘пухленький, округлый’).

Звук [т] изображает вертикально стоящий, невысокий вид, иногда воспроизводит переднюю часть тела: грудь (*таатай* – ‘выставлять грудь вперед’). В японском языке при описании признаков поверхности [т] означает «эластичность», «вязкость», движения – «кратность», «неожиданность» (*totto (to)* – «быстро», «сразу»).

Звук [с] в якутском языке воспринимается как нечто «распростертое по форме», «медлительное» (*саллай* – ‘вспухший’), в японском языке – наоборот, как «ограниченное по форме», «стремительное» (*sassa (to)* – ‘внезапно, резко’).

Таким образом, рассмотрев структуру образных слов якутского и японского языков, мы пришли к следующим выводам:

1. В основе образных слов якутского языка лежит ротово-звуковая имитация внешних форм, подробно описанная Л.А. Афанасьевым. В основе семантики звуков в японском языке лежит ассоциативное восприятие отдельных звуков.

2. Все звуки, входящие в состав основы образных слов, имеют свои определенные значения. Гласные звуки якутского и японского языков в основном несут одинаковые семантические нагрузки. Согласные звуки воспринимаются носителями языка по-разному.

Примечания

1. Афанасьев Л.А. Фоносемантика образных слов якутского языка: автореф. дис. ...канд. филол. наук. – Якутск, 1992. – 25 с.
2. Чиронов С.В. Ономатопоэтические слова в современном японском языке (проблемы функционирования): дис. ...канд. филол. наук. – М., 2004. – 221 с.
3. Там же.
4. Афанасьев Л.А. Указ. соч.
5. Румак Н.Г. Теоретические и практические проблемы межъязыковых соответствий (на примере перевода ономатопоэтической лексики в японском языке): дис. ...канд. филол. наук. – М., 2007. – 163 с.

СИСТЕМА ЛИЧНЫХ МЕСТОИМЕНИЙ ПО УКАЗАНИЮ НА ОБЪЕКТИВНЫЕ ДАННЫЕ О ПРЕДМЕТЕ

Аннотация. Личные местоимения юкагирского языка относятся к важнейшим разрядам местоименных слов, наряду с указательными и вопросительными. Для юкагирского языка характерна двучленная система личных местоимений по выражению числа.

Ключевые слова: юкагирский язык, тундровый диалект, лесной диалект, местоимение, личное местоимение, указательное местоимение, род, лицо, число.

System of personal pronouns on indicating objective data of subject

Abstract. The personal pronouns of the Yukaghir language belong to the major category of the pronouns, along with the indicative and interrogative ones. The binomial system of the personal pronoun is characterized to the Yukaghir language.

Keywords: Yukaghir language, Tundra dialect, Forest dialect, pronoun, personal pronoun, indicative pronoun, gender, person, number.

Универсальным противопоставлением личных местоимений является лицо с референциальной точки зрения, т.е. выделяются три лица – 1-е, 2-е, включая 3-е, охватывающее все референты (за исключением говорящего и слушающего), независимо от личности, разумности, одушевленности и т.п. 1-е и 2-е лица относятся непосредственно к участникам беседы, не могут указывать на не-людей и не способны ничего замещать. Сфера же 3-го лица охватывает все референты, но отрицает участие обозначаемого им объекта или субъекта в речи, может замещать существительные, указывать на любые предметы или лица и употребляться анафорически [1].

В юкагирском языке нет ярко выраженного противопоставления людей и не-людей, одушевленности и неодушевленности средствами личных местоимений.

тндр. Тунг уон илэба лыиэльэнь, мэр ичуом пуннунгудэбанэ. Тадаат мэ халдэйльэнь, *тудэл* мэ лыкуолльэнь. 'Находясь при оленях, мальчик видел, как убивали. Потом убежал, он был маленьким' [2];

тндр. Мэт Якутскайлэ йуолбуньмэн. *Тудэл* идьйэ современной город дитэ бани. 'Мне хочется осмотреть Якутск. Он сейчас имеет вид современного города' [3];

лесн. Мит андьэ митин чумутин эпиэлэк, мит эпиэ Энньаа. *Тудэл* ходо мони, таат чуму ууйуннугаа. 'Всем нам начальником была наша бабушка Энне. Как она говорит, так все и делают' [4];

лесн. Ураса аанунгидэ, / *Тудэгэлэ* шинбарэ тоунунга. 'Когда урасу делают, / Её корой покрывают' [5].

В лесном диалекте используется указательное местоимение *табун* 'он', 'она', 'оно' и 'тот', при помощи которого говорящий говорит о предметах, имеющих отношение как к людям, так и не-людям, это могут быть птицы, животные, различные неодушевленные предметы:

лесн. Иркийдэ таа эйрэт титтэ шоромо шобушаангилэ, *табун* ангиит эйрэт йуэльэлнаа: иилэ эндьоон эл лэгул чуөн льэни, иилэ ньэлэгут льэни. 'Однажды так ходили и своего человека потеряли, пошли *его* искать и видят: некоторые животные без еды, некоторые друг друга едят' [6];

лесн. Йаалмаштэ машльуоги укэсь. *Табун* аай шиньэльгэ игизэй. ‘Третья её (здесь: лисья) дочь вышла. *Она* тоже в сруб попалась’ [7];

лесн. Чобул пугильпэ нодоньэй. *Табун* йаан ньэмољилгэ мэрэт йахай өрдьюол лэбиэгэ. ‘У Хозяина моря есть птица. *Она* три года летит, чтобы достичь Средней земли’ [8];

лесн. Мэт чобойэ йонжаальэльдэ. *Табун* мундэйк. ‘Я забыл свой нож. Принеси его’ [9].

Фонетическим вариантом, возможно, выступает *тамун*:

лесн. Эсьиэ, нигэжэлмэ чуулэк кэсьиимэлэ. – Тэт *тамун* ход аамэк? ‘Отец, вчера (мать) принесла мясо. – Что ты с ним сделал?’ [10].

Грамматическая категория рода не характерна для личных местоимений юкагирского языка, они не указывают ни на естественный пол денотата, ни на грамматический род замещаемых существительных, как и во многих финноугорских языках [11]. Если в русском языке род определяется по смыслу или выражается синтаксически (я узнал – я узнала, какой ты смелый – какая ты смелая), то в юкагирском языке местоимение наполняется грамматическим содержанием рода в контексте:

тндр. Ванарэк тилбарэйк: / Маархан пуриэбатэн - / Йуодин лавйэ пулгэч!.. / Валдьич тудэл, э-э!!! ‘Языком придави: / От одной ягодки / Слёзы вышибает!.. / Кислая она, э-э!!!’ [12];

лесн. *Тудэл* йуобии модольэл, тан пулут. ‘Он, тот старик, жил в лесу’ [13].

Грамматическая категория числа также, как и категория лица, является универсальной для личных местоимений. По выражению числа системы личных местоимений двучленны у большинства языков, т.е. форма единственного числа противопоставляется форме множественного числа. Такая двучленная система характерна для юкагирского языка.

Число	Лицо	Тундровый диалект	Лесной диалект
Ед.	1	<i>мэт</i> ‘я’	<i>мэт</i> ‘я’
	2	<i>тэт</i> ‘ты’	<i>тэт</i> ‘ты’
	3	<i>тудэл</i> ‘он’, ‘она’, ‘оно’	<i>тудэл</i> ‘он’, ‘она’, ‘оно’
Мн.	1	<i>мит</i> ‘мы’	<i>мит</i> ‘мы’
	2	<i>тит</i> ‘вы’	<i>тит</i> ‘вы’
	3	<i>титтэл</i> ‘они’	<i>титтэл</i> ‘они’

Из таблицы следует, что форма множественного числа 1-го и 2-го лица образуется фонетически, т.е. изменяется основа (*мэт* ‘я’ – *мит* ‘мы’, *тэт* ‘ты’ – *тит* ‘вы’). 3-е лицо по числу различается супплетивно (*тудэл* ‘он’ – *титтэл* ‘они’).

Личные местоимения и имена существительные по способу образования форм множественного числа различаются, хотя для обоих случаев характерна двучленная система. При этом множественность для имён существительных может быть выражена двумя способами: если говорящий просто хочет сказать, что он говорит не об одном, а двух и более предметах, то к именной основе примыкает показатель *-нэ* (*саримэ* ‘гость’ – *саримэнэ* ‘гости’), если же он имеет в виду собирательное множество, т.е. некое абстрактное, неразложимое на единицы число предметов, то именная основа оформляется формантом *-пул* (*лабунмэ* ‘куропатка’ – *лабунмэпул* ‘куропатки’, ‘стая куропаток’, *илэпул* ‘олени’, ‘стадо оленей’) [14, 15].

Тундровый и лесной диалекты	
Ед. ч.	Мн. ч.
<i>мэт</i> ‘я’	<i>мит</i> ‘мы’
<i>тэт</i> ‘ты’	<i>тит</i> ‘вы’
<i>тудэл</i> ‘он’, ‘она’, ‘оно’	<i>титтэл</i> ‘они’

Тундровый диалект		Лесной диалект	
Ед. ч.		Мн. ч.	
<i>авур</i> ‘стрела’	<i>авурнэ</i> ‘стрелы’	<i>пугиль</i> ‘хозяин’	<i>пугильпэ</i> ‘хозяева’
<i>илэ</i> ‘олень’	<i>илэпул</i> ‘олени’	<i>шоромо</i> ‘человек’	<i>шоромопул</i> ‘люди’

Форма множественного числа имени существительного и местоимения может образовываться одинаково в том случае, если для указания на предмет нет специальных личных местоимений и в их функции выступает указательное местоимение, как, например, местоименное слово *табун* ‘он’, ‘она’, ‘оно’ лесного диалекта.

Лесной диалект	
Ед. ч.	Мн. ч.
<i>табун</i> ‘он’, ‘она’, ‘оно’	<i>табуннэ</i> ‘они’

лесн. Чугуоон, купец адуок оожиигэ лөудуул. *Табун* тэтин мони, кэйльоодьэ омосьэ ньи-эргэлэ йангэн. ‘Скорее, сын купца в воду упал. *Он* тебе сказал, чтобы ты послал хорошую сухую одежду’ [16];

лесн. Мэтүл эл лэйлэк. Нумөгэ атахун уөнъэйэ. *Табуннэ* лэк. ‘Не ешь меня. У меня дома двое детей. *Их* ешь’ [17].

Таким образом, в системе личных местоимений юкагирского языка выделяются сфера 1-го и 2-го лица, выражающая противопоставление говорящего и собеседника, и сфера 3-го лица, указывающая как на лицо, так и на предмет. Наблюдается отсутствие ярко выраженного противопоставления личных местоимений по признаку одушевленности-неодушевленности и по категории рода, что можно определить лишь контекстуально. Для юкагирского языка характерна двухчленная система противопоставления форм числа – единственное и множественное. Форма множественного числа личных местоимений 1-го и 2-го лица образуется фонетически, а 3-го лица – супплетивно.

Примечания

1. *Блягоз З.З.* Функционирование личных местоимений в разносистемных языках: дис. ... канд. филол. наук. – М.: РГБ, 2003. – С. 67.
2. *Курилов Г.Н.* Фольклор юкагириков. – М.; Новосибирск: Наука, 2005. – С. 126.
3. *Атласов Е.И., Курилов Г.Н.* Русско-юкагирский разговорник. – Якутск: Розовая чайка, 1992. – С. 11.
4. *Шалугин В.Г.* Ньидьиипэлэк уөрпэнтин: учеб. пособие. – Якутск: ЯГУ, 2004. – С. 4.
5. *Прокопьева П.Е.* Юкагирский (одульский) язык для дошкольников: пособие для воспитателей и родителей. – Якутск: Офсет, 2005. – С. 85.
6. *Жукова Л.Н.* Фольклор юкагириков Верхней Колымы: Хрестоматия / сост. Л.Н. Жукова, И.А. Николаева, Л.Н. Дёмина. – Ч. I: Сказки. – Якутск: ЯГУ, 1989. – С. 42.
7. *Курилов Г.Н.* Указ. соч. – С. 260.
8. Там же. – С. 328.
9. Там же. – С.380.
10. Там же. – С. 384.
11. *Майтинская К.Е.* Местоимения в языках разных систем. – 2-е изд., испр. – М.: Кн. дом «Либроком», 2009. – С. 167.
12. *Курилов Н.Н.* Ыахтэридыаапэ: стихи. – Якутск: Бичик, 2009. – С. 126.
13. *Курилов Г.Н.* Указ. соч. – С. 310.
14. *Крейнович Е.А.* Юкагирский язык. – М.; Л.: АН СССР, 1958. – С. 72.
15. *Курилов Г.Н.* Современный юкагирский язык. – Якутск: Офсет, 2006. – С. 69.
16. *Жукова Л.Н.* Указ. соч. – С. 56.
17. *Курилов Г.Н.* Указ. соч. – С. 292.

МУЖСКИЕ ТЕРМИНЫ РОДСТВА И СВОЙСТВА В ЭВЕНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. Исследование посвящено анализу мужских терминов родства и свойства в эвенском языке.

Ключевые слова: эвены, эвенский язык, термины родства, мужские термины родства по свойству.

Men's terms of kinship and property in the Even language

Abstract. The research is devoted to the description of the men's terms of kinship and property in the Even language.

Keywords: the Evens, Even language, terms of kinship, men's terms on property.

В настоящее время терминология родства и свойства эвенского языка используется крайне редко, так как она сохранилась только у старшего и среднего поколения, да и то не у всех. В основном пользуются только теми терминами родства и свойства, которые употребляются в форме обращения. Целью данного исследования является описание мужских терминов родства и свойства в эвенском языке, что определяется возрастающим интересом к проведению исследований лексической системы, раскрывающей материальную и духовную картину мира эвенского этноса.

Термины родства относятся к наиболее архаическим пластам лексики [1].

Вопросов родства и его терминологии у эвенов и других тунгусо-маньчжурских народностей касались такие тунгусоведы, как В.И. Левин, В.И. Цинциус, Г.М. Василевич и др. [2]. Также термины родства аллаиховских эвенов в своё время были зафиксированы А.А. Саввиным, В.Д. Лебедевым и другими учёными [3]. Эти разделы лексики эвеноведами зафиксированы частично и введены в научный оборот не полностью [4].

В данной работе будут освещены некоторые мужские термины родства и свойства в эвенском языке.

Терминологию родства в основном можно разделить на две группы – это термины, обозначающие родственников по крови и родственников по свойству.

Термины **бэй** 1) *человек*, 2) *мужчина* и **ньари** *мужчина* употребляются в значении любой человек мужского пола.

Амандя *батюшка*. Данная лексема использовалась в качестве особо почитаемой формы обращения к отцу. **Ама** *обращ.*: 1) 'отец, папа'; *ср.* **аба**; **амму** 'мой отец', **аммун** 'наш с тобой отец', **аманти** 'наш отец'; 2) *отцовский*: **амму дюн** 'отцовский дом'. **Аман** (*мн.* амтил) 'отец, папа'. **Аманга** *обращ.* 'папа, отец'. **Амму** 'мой отец'. **Амтил**: 1) 'отцы'; 2) 'родители'. **Аба** *обращ. зап.* 'папа, отец' (*в языке детей*); *ср.* **ама**. Напр. «**Аба!** Би-дэ хиннюн көснэмсэм», – *гөнни көчүкэн Мико*. – «**Папа**, и я хочу пойти с тобой пасти оленей», – говорит маленький Коля.

Абага *тотем.*: 1) 'дедушка' (*медведь*); 2) *зап.* 'дед'; *ср.* **этэ**. **Абага** (*мн.* абаганил): 1) 'дед'; 2) 'дедушка' (*одно из названий медведя*). **Этэ** (*мн.* этэнил): 1) 'дед, дедушка'; 2) 'дядя' (*старший брат отца, матери*).

Ака: 1) 'брат, братец'; 2) *обращ.* 'дядя'. **Акадмар**: 1) 'старший'; 2) 'старше'. Напр.: *Мико Пачадук акадмар*. Коля **старше** Павла. **Акан** (*мн.* акнил): 1) 'старший брат'; 2) 'двоюродный брат' (*сын старшего брата отца, матери*); 3) 'дядя' (*младший брат отца, матери*). **Акан** (*мн.* акнил): 1) 'старший брат'; 2) 'младший брат отца'. **Акантадай**: 1) 'доводиться старшим братом'; 2) 'доводиться двоюродным братом'; 3) 'доводиться дядей'. **Аканун** 'братья' (*старший и*

младший). **Аканур** ‘братья’ (родные). Напр.: *Дөр хилри аканур биддйтэн*. – Два бедных брата жили. **Акага:** 1) ‘брат, братец’; 2) *обращ.* ‘дядя, дядюшка’. **Гулан тотем.** ‘старший брат’. **Нө** (мн. нөнгил, нөнүл) (местн. п. нөлэ) ‘младший’ (брат, сестра). **Эмдэ:** ‘младший брат’. **Нөдмэр:** 1) ‘младший, младший брат, младшая сестра’; 2) ‘моложе, меньше’ (по возрасту). **Эвнун:** 1) ‘братья’ (старший и младший). **Хагдаг:** 1) ‘старший по возрасту’; 2) ‘старший брат’; 3) ‘дядя’.

Дангта ‘дядя’ (младший брат отца, матери); **дангтав** ‘мой дядя’.

Хани ‘родственник’ (кровный). **Дя** (мн. дял, дянил): 1) ‘кровный родственник’; 2) ‘друг, товарищ, спутник’ [5].

Помимо терминологии, обозначающей кровных родственников, существуют и термины, обозначающие родственников по свойству.

Амрани ‘отчим’. **Амдани (Дт, Ил) ~ Амдони (Тг, Лм, Нл)** – ‘отчим’.

Хэвкилэн ‘крестник, крестный отец’.

Тэрукэчимгэ ‘опекун’. **Иргэчингэ** ‘кормилец, воспитатель, опекун’.

Этке *обращ.:* 1) ‘тесть’; 2) ‘свекор’. **Этки:** 1) ‘тесть’; 2) ‘свекор’; 3) ‘старший брат мужа’; 4) ‘шурин’ (старший брат жены); 5) ‘медведь’ (одно из названий).

Навун, навын ‘вдовец, вдова’.

Авас: 1) ‘зять’ (муж старшей сестры); 2) ‘дядя’ (муж младшей сестры отца, матери). **Матак** ‘зять’ (муж дочери, муж младшей сестры), **матакал** (мн.ч.) ‘зятья’.

Акнани лам. ‘сводный брат’ [6].

Бэнэр: 1) ‘младшие братья и сестры мужа моложе меня’; 2) ‘младшие братья и сестры жены моложе меня’. **Нөгэнур** ‘дети младшей и старшей сестёр’.

Да (мн. данил) ‘шурин – старший брат жены’, ‘зять – муж младшей сестры’. **Инан:** 1) ‘шурья, шурины, свояченицы’ (братья, сёстры жены); 2) ‘девери, золовки’ (братья, сёстра мужа); 3) ‘племянник, племянница’.

Түнгүр (<як.) (местн. п. түнгүрлэ) ‘сват, родственник, свойственник’; ср. маннадь.

Кэли (мн. кэлинил) ‘своjak, свояки’ (мужчины, женатые на сёстрах, по отношению к другу другу).

Хурсэни ‘пасынок’.

А:вос (Тг, Лм, Нл) ≈ а:вах (Дт, Ил, У-я) – ‘муж младшей сестры отца, матери’.

Дан та ‘младший брат жены’ [7].

В лексике эвенов старшего поколения и сейчас можно заметить запрет на употребление некоторых терминов родства и некоторых родственников по имени. Согласно обычаю близкие родственники не должны обращаться друг к другу по имени, это выступает как один из способов защиты близких людей от злых духов, которые «витают» вокруг человека [8].

Так, основные термины родства у эвенов рода Дуотки и Илкан *ама* «отец» и *эньэ* «мать» употребляются только со стороны собственных детей, а другими родственниками эти слова не произносятся. Вместо этого обычно употребляются словосочетания типа: *Кунал амантан* «отец детей». Даже отец, обращаясь к детям, не называет их по именам, а произносит слово *киэ* «друг, товарищ» [9].

Для подчёркивания особой роли в семье старших братьев и сестер, как наследников родителей, употребляются особые сочетания со словами *эгдһэн* «большой, огромный», *өйдэли* «выше», например: *эгдһэн акму* «большой старший брат» [10].

Некоторые понятия выражаются в эвенском языке описательно – с помощью свободных или устойчивых сочетаний слов, например: *һуту һутэн* «внук, внучка» (букв. «ребёнок моего ребёнка») [11].

Изучение такого ранее неисследованного пласта лексики эвенского языка вызывает определённый интерес у специалистов – тунгусо-маньчжуроведов. Это связано с тем, что лексика эвенского языка представляет собой ещё сравнительно слабо изученную область и требует продолжения исследования.

Примечания

1. Емельянова Н.М. О терминах родства, связанных с пережитками родового строя у азиатских эскимосов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: Материалы Всесоюзной конференции 14-16 июня 1973 года. – Томск: Изд-во ТГУ. – С. 155.

2. Дуткин Х.И. Термины родства в аллаиховском говоре эвенского языка // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1980. – С. 75.
3. Дуткин Х.И., Белянская М.Х. Тундренный диалект западного наречия эвенского языка: Этнолингвистическое и этногеографическое исследование. – СПб.: Бельведер, 2009. – С. 110.
4. Там же. – С.109.
5. Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь=Эвэды-нючиды төрэрүк / В.А. Роббек, М.Е.Роббек. – Новосибирск: Наука, 2004. – 356 с.
6. Кейметинов В.А. Эвенско-русский словарь. Толкование и этимология. = Эвэди-нючиди төрэрүк. Төрэн йук дьүгүлин үкчэнүтकिन ньидук ньан онут идук һиэдэнгэн / В.А. Кей-метинов: М-во образования РС (Я), научно-исслед. ин-т нац. шк. – Ч. 1. – 2005. – 200 с.
7. Роббек В.А., Роббек М.Е. Указ. соч.
8. Дуткин Х.И., Белянская М.Х. Указ. соч. – С. 110.
9. Там же.
10. Дуткин Х.И. Указ. соч. – С. 79.
11. Новикова К.А. Лексика эвенского языка // Народы и языки Сибири. – Новосибирск, 1980. – С. 132.

УДК 81'367(812.512.157:82–2)

А.К. Прокопьева (А.К. Prokopyeva),
Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ
СВФУ им. М.К. Аммосова,
alonachoo@mail.ru

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ СЛОЖНОПОДЧИНЕННЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ В ДРАМАТИЧЕСКОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ С. ЕРМОЛАЕВА–СИЭН ЕКЕР «СОСНА, СТОЯЩАЯ ПОСРЕДИНЕ АЛАСА»

Аннотация. Исследуется стилистическое употребление сложных предложений в разговорной речи. Материалом послужило драматическое произведение С. Ермолаева-Сиэн Екер «Сосна, стоящая посередине аласа».

Ключевые слова: разговорный стиль, сложноподчиненное предложение, экстралингвистический фактор, парцелляция, инверсия, моносубъектные предложения, сложное предложение усложненной структуры

Stylistic features of the use of compound sentences in drama product S.Ermolaev-Sien Eker «The pine standing in the middle alasa»

Abstract. The stylistic use of compound sentences in informal conversation is investigated. As a research material drama product S. Ermolaeva-Sien of Eker «The Pine standing in the middle alasa» has served.

Keywords: colloquial style, a compound sentence, the extralinguistic factor, parcellation, inversion, monosubject offers, a compound sentence of the complicated structure.

В якутском языкознании исследование стилистики сложного предложения только начинается. Ранее было изучено функционирование сложного предложения в художественном, официально-деловом, публицистическом и научном стилях. Для выявления полной картины функционирования сложноподчиненных предложений (СПП) предстоит исследовать их во всех пяти функциональных стилях. Разговорный стиль реализуется и в разговор-

ной, устной речи, и в письменных художественных текстах (в стилизованной разговорной речи). Для выявления функционирования СПП в разговорной речи выбрано драматическое произведение С. Ермолаева «Сосна, стоящая посреди аласа» (6 437 слов).

Таким образом, нам предстоит изучить функционально-стилистические особенности сложноподчиненных предложений в разговорной речи, а именно выявить частотность употребления СПП в разговорной речи, стилистические функции, особенности употребления СПП в данном функциональном стиле (ФС), а также типы СПП.

Предложения данного произведения классифицированы на **простые** с подклассом *моносубъектные полипредикативные предложения*, на **сложносочиненные** (ССП) – с подклассом *сложносочиненные предложения, осложненные сложноподчиненными предложениями* (ССП, осл. СПП), и на **сложноподчиненные** – с подклассом *сложноподчиненные предложения усложненной структуры* (СПП услож. структуры).

В данном произведении рассказывается о судьбе двух людей вынужденных эмигрировать из страны во время Гражданской войны. Двадцатипятилетний Илья и пятидесятилетний Силип (бывший главарь белогвардейской армии в Якутии) уже третий год ютятся в подвале японского города Йокохама в ожидании письма, визы от друзей, эмигрировавших в Китай. Отношения некогда близких людей (Силип Илье был вместо отца, а Илья ему как сын) на грани срыва: нет писем – нет адреса из-за минувшего землетрясения, нет работы из-за незнания японского языка, к тому же Силипа выгнали с работы, потому что он заболел туберкулезом.

Герои находятся в депрессии, речи срываются, недоговариваются: «*ЫЛДЪАА. Суох! Суох! Оннук буолбатах! Мин эмиэ ол кэнниттэн эмиэ үгүстүк итини толкуйдаабытым... Суох, ол итинник буолбатах. Ити Дьылба Хаан Тойон сорууан биһиги уйаммытын-хатаммытын билээри сорууан туруулаан көрөр. Киристиэс Тангараны эмиэ Тойон Тангара хайдах гыммытай?...* (с. 289*) ИЛЪЯ. Нет! Нет! Это не так! Я тоже после этого много думал об этом. Нет, это вовсе не так. Это Дьылба Хаан Тойон специально испытывает нас, насколько мы тверды. Как же Господь Бог поступил с Христом?...». Произведение эмоционально насыщено: широко используются восклицательные предложения, оборванные предложения, инверсии, парцелляции. Надо заметить, что здесь парцелляция и инверсия осуществляются не только в простых, но и в сложноподчиненных предложениях.

Разговорная речь отличается использованием большого количества простых предложений, в данном произведении их употребление достигает максимума: вместе с моносубъектными предложениями с неоднородными сказуемыми они составляют 84,8% (см. табл. 1).

Таблица 1

	Простое предложение	МППК	ССП		СПП		Всего предл.
			ССП	ССП, осл. СПП	СПП	Услож. структуры СПП	
С.Ермолаев-Сиэн Өкөр «Алаас ортугар соботох бэс»	784*	45	45	3	90	10	977
	80,2%	4,6%	4,6%	0,3%	9,2%	1,1%	
	84,8%		4,9%		10,3%		

* Количество предложений.

Прерывистые диалоги в данном произведении говорят о том, что здесь звучат два сильных голоса, свидетельствующих о двух сильных характерах с разным мировоззрением.

* Здесь и далее примеры приведены из кн.: Ермолаев С. Сиэн Екер. Алаас ортугар соботох бэс. – М.: Изд-во «Айыына», 2000. – 366 с.

Типы СПП. При исследовании употребления типов СПП было обнаружено: синтетических СПП (синт. СПП) – 68,1%, синтетико-аналитических (синт.-аналит. СПП) – 8,0%, аналитических (аналит. СПП) – 23,9%. Налицо высокий показатель аналитического типа СПП в данном ФС. Ни в одном другом ФС не было замечено столь активного употребления аналитического типа СПП (см. табл. 2).

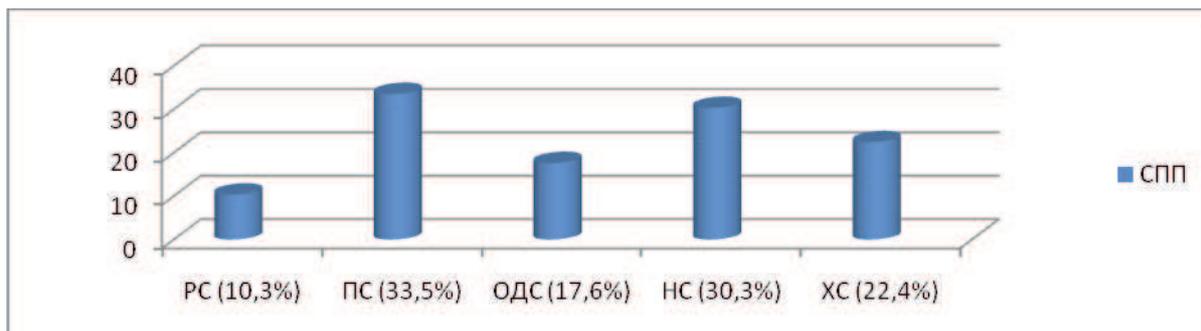
Таблица 2

Типы СПП	РС			ПС			ОДС			НС			ХС		
	С	С-А	А	С	С-А	А	С	С-А	А	С	С-А	А	С	С-А	А
	68,1%	8,0%	23,9%	84%	6,6%	9,4%	79,4%	20,6%	0%	79,5%	17,5%	3,2%	81,9%	16,9%	1,2%

Примеры:

- (Миигин оннук акаары эбэтэр уоһугар уоһаба куура илик молохочоос) **дии** саныыгын дуо? (с. 288) – изъяснительная ЗПЕ СПП ($S_1 - P_1$) [$S_2 - P_2$], где P_1 выражен N_{adj} ;
- Дьылба Хаан Тойон биһиэхэ кыһыһар. (Дойдуларын бырахтылар) **диэн**... (с. 289) – причинная ЗПЕ СПП;
- (Бүтүн улахан куорат көрүөх бэтэрээ өттүгэр күл-көмөр буолара) **диэн**... (с. 289) – подлежащная ЗПЕ СПП.

Употребление СПП в разговорном стиле составляет 10,3%, что намного ниже, чем в других ФС (см. диаграмму).



Употребление ЗПЕ СПП. Исследование употреблений СПП показало, что в разговорном стиле используются СПП с *изъяснительными* (34,5%), *условными* (15,9%) и *подлежащими* (12,4%) ЗПЕ, примеры:

Изъяснительные ЗПЕ:

- [Мин биһи эрэ билэбин] – (кени кыһыл буолбатабын...) (с. 292) [$S_1 - P_1$] ($S_2 - P_2$), где P_2 выражен T_v батах // винит. П;
- (Сурук, сурук кэллэ) [диибин!..](301) ($S_1 - P_1$) [$S_2 - P_2$], где P_1 выражен T_v та.

Условные ЗПЕ:

- (Өскөтүн кени миигин сэрэппэтэбэ буоллар) [биһиги кыһыларга тутуллуу этибит]. (с. 294) ($S_1 - P_1$) [$S_2 - P_2$], где $P_1 - T_v$ батах // имен. п. буоллар;
- (Үлэбэр хойутаатахпына) [тойонум сиир буолаба] (с. 299) ($S_1 - P_1$) [$S_2 - P_2$], где $P_1 - T_v$ тах // на.

Подлежащие ЗПЕ:

- (Ээ... уһуктубутум) [ыраатта...] (с. 297) ($S_1 - P_1$) [$S_2 - P_2$], где $P_1 - T_v$ быт // имен. п.;
- [Билэр буолаба дии] (кенилэр тугу саныылара!) (с. 306) [$S_1 - P_1$] ($S_2 - P_2$), где $P_2 - T_v$ быт // имен. п. (см. табл. 3).

Выражения зависимого сказуемого

Таблица 3

№	ЗПЕ	Модели	С. Ермолаев «Алаас ортотугар соботох бэс»			
			Кол-во предложений	СПП	СПП усложн.	ССП, осл.
1	Подлежащие	T _v ар, ыыр //	14 (12,4%)	3	3	–
		T _v быт//		5	–	–
		T _v тах// ол		1	–	–
		Баар//имен.п.			–	1
		T _v ар// диэн		1	–	–
2	Определи- тельные	T _v ар, ыыр	10 (8,8%)	8	–	–
		N буолуо диэн...			1	–
		T _v ыахтаах		1	–	–
3	Изыяснительные	T _v быт//н	39 (34,5%)	7	1	–
		T _v ар//н		4	1	–
		T _v та диибин		1	–	–
		T _v ыахха диир		1	–	–
		T _v ыахтаах// диэн		1	–	–
		T _v быт,батах //ар		3	1	–
		N прил//н		1	–	–
		N прил буолбатах//н		1	–	–
		T _v ыахтаах//н туһунан		1	–	–
		T _v диэбиттэр		2	–	–
		N диэн		1	–	–
		T _v диэн		7	1	–
		T _v ар кэпс с.бын диэ		1	–	–
		N дии санаа		3	–	–
		T _v ар//н		1	–	–
4	Условные	T _v тах//на	18 (15,9%)	8	1	–
		T _v тар		3	1	–
		Өскөгүн T _v тах//на		1	–	–
		Өскөгүн T _v тах//на оччобо эрэ		1	–	–
		Өскөгүн T _v тах//на оччобо эрэ		1	–	–
		Өскөгүн T _v тар		1	–	–
		T _v да		1	–	–

5	Причинные	T _v ар диэн	10 (8,8%)	1	—	—
		T _v диэн		—	1	—
		T _v ан		2	5	—
		N диэн		1	—	—
6	Места	Баар//гар	2 (1,7%)	—	1	—
		T _v быт сиргэр		1	—	—
7	Градации	T _v тах// аайы өссө	1 (0,9%)	1	—	—
8	Цели	T _v ар, ыыр//н туһугар	1 (0,9%)	1	—	—
9	Образы действия	T _v ар//н курдук	1 (0,9%)	1	—	—
10	Сравнительные	T _v ар, ыыр //н курдук	2 (1,8%)	2	—	—
11	Временные	T _v быт//гар	9 (7,9%)	3	1	—
		T _v тах//на		2	—	—
		T _v быт//н кэннэ		1	—	—
		T _v ыах//н эрэ кытта		—	1	—
		T _v быт//ттан ыла		1	—	—
12	Противительные	T _v тах//н аайы	6 (5,5%)	1	—	—
		T _v уобу		1	—	—
		T _v ар, ыыр да		1	2	1
Итого			113	90	21	2

В данном драматическом произведении отмечено большое количество инверсированных и парцеллированных ЗПЕ СПП.

Инверсированные ЗПЕ составляют 23% от общего числа СПП (при переводе на русский язык структурная особенность данных предложений не передается). Примеры:

- [Этэллэр диш], (*Харбин куорат отой нуучча куората диэн...*) (с. 296) – изъяснительная ЗПЕ. [S₁ – P₁] (S₂ – P₂), где P₂ – N // диэн;
- [Мин эпитим диш] – (*Варфоломеев полковник буллабына булуу диэн...*) (с. 301) – изъяснительная ЗПЕ. [S₁ – P₁] (S₂ – P₂), где P₂ – T_v ыах // диэн;
- [Эн эрэ буруйдааххын] (*мин манна кэлбиһэр!*) (с. 306) – изъяснительная ЗПЕ. [S₁ – P₁] (S₂ – P₂), где P₂ – T_v быт // дат. п.;
- [Улуу дьоптуон омуга оттон туох да булуу суоҕа, ымыр да гыныа суоҕа] – (*икки саха өлбүтүн аайы...*) (с. 286) – противительная ЗПЕ с пренебрежительным оттенком [S₁ – P₁] (S₂ – P₂), где P₂ – T_v быт // омертв. родит. п. аайы;

• [Варфоломеев полковник тиксэриэбэ], (оскотун биһиги дьоммут Харбинтан ханна да көһөн хаалбатах буолахтарына) (с. 287) – условная ЗПЕ [S₁ – P₁] (S₂ - P₂), где P₂ – T_v тах//на.

Парцеллированные ЗПЕ составляют 20% от количества СПП. Парцеллированы изъяснительные (8 случаев), причинные (3 случая), целевые, условные, определительные (по 2 случая), противительные, сравнительные, подлежащие (по 1 разу) ЗПЕ. Примеры:

1. СИЛИП. *Ити барыта Дьылба Хаан Тойон биһиэхэ соруйан ытар... Соруйан... Тобо диэтэххэ биһиги айыбыт-харабыт баһаам элбэх... Дьылба Хаан Тойон биһиэхэ кыһыһар. (Дойдуларын бырахтылар диэн...)* (с. 289) ‘СИЛИП. Это Господь Бог специально нам посылает... Специально... Потому что у нас грехов много... Дьылба Хаан Тойон на нас гневается. (Что мы покинули землю родную...)’.

2. СИЛИП. *Суох... Мин саныбын ээ... (Билигин Мэхээлэ хайдах сылдьара буолла диэн...)* (с. 291) ‘СИЛИП. Нет... Я вот думаю... (Как он сейчас проживает...)’.

3. ЫЛДБАА. *Кистиигин... (Ити Мэхээлэ кыһыллар тоһуурдарыттан сэрэппитин...)* (с. 294) ‘ИЛЬЯ. Скрываешь... (Что Мэхээлэ предупредил нападение красноармейцев...)’.

4. *Бу айанныр харчыбыт этэ дии! Өйдүүгүн дуо? (Дойдубутугар айанныр!..)* (с. 303) ‘Это были деньги, на которые мы должны были уехать! Понимаешь? (На которые мы должны были уехать!..)’

Здесь при помощи парцелляции усиливаются, выделяются наиболее важные моменты предложения. Таковыми являются прежде всего изъяснительные и причинные ЗПЕ. Будучи новым рематическим центром, они передают чаяния, страдания героев, которые все время находятся в поиске причины случившегося. Широкое использование парцеллированных конструкций придает произведению эмоциональную насыщенность, экспрессивность.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. В драматическом произведении С. Ермолаева–Сизн Екер «Сосна, стоящая посредине аласа» употребление СПП по сравнению с другими ФС значительно ниже (10,3%). Но они столь эмоционально выражены: 23% – инверсированные конструкции, 20% из них – парцеллированные (итого 43%).

2. Из типов СПП (синтетических, синтетико-аналитических и аналитических) замечено большое употребление аналитического типа – 23,9% (ср. в ПС – 9,4%, в ОДС – 0%, в НС – 3,2%, в ХС – 1,2%). Это объясняется тем, что здесь аналитические конструкции оформлены в основном с союзом *диэн* ‘говоря’, участвующем в оформлении косвенной речи;

3. В разговорном стиле из СПП замечено употребление СПП с *изъяснительными* (34,5%), *условными* (15,9%) и *подлежащими* (12,4%) ЗПЕ.

УДК 812.512.157:82–2

М.А. Кириллина (M.A. Kirillina),
кандидат филологических наук (Cand.Phil.Sci.),
ИГИиПМНС СО РАН,
alamaj@mail.ru

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕМАРОК В ДРАМАХ А.И. СОФРОНОВА

Аннотация. В данной статье рассматриваются особенности функционирования ремарок в драматических произведениях А.И. Софронова. Выявляются ремарки, указывающие на место и время действия, характеризующие действия героев, особенности их интонации, ремарка-пауза, финальная ремарка.

Ключевые слова: драма, конфликт, характер, ремарка, подтекст

The functional peculiarities of remarks in A.I.Sofrov's dramas

Abstract. This article discusses the features of the remarks in a dramatic works of A. Sofronov. Identifying remarks indicating place and time, act of the heroes, peculiarity their intonation, remark-pause, the final remark.

Keywords: drama, conflict, remark, subtext

В драматургии одним из специфических средств создания подтекста служат авторские ремарки. Основная функция ремарок – выражение интенций автора. Одновременно это средство выражения авторского голоса служит способом непосредственного воздействия на режиссера, актеров и читателя драмы. Можно сказать, что ремарки всегда прагматически обусловлены и определяют адекватность интерпретации драматического произведения.

В плане выявления особенностей использования ремарок интерес представляет творчество Анемподиста Ивановича Софронова–Алампа (1886–1935), основоположника якутской драматургии и театра, талантливого поэта и прозаика. На примере драматических произведений А. Софронова «Любовь» (1915), «Споткнувшийся не выпрямится» (1917), «Тина жизни» (1918), «Скупой без завещания» (1918), «Игра жизни» (1918–1921) мы выявили следующие функции ремарок: ремарки, указывающие на место и время действия, ремарки, характеризующие действия героев, особенности их интонации, ремарка-пауза, финальная ремарка.

В пьесах А.И. Софронова особую смысловую нагрузку содержат сценические указания времени, места и обстановки действия. Так, сюжетно значимой представляется ремарка, связанная с временами года. У Софронова действие драм «Любовь» и «Тина жизни» начинается весной. Во втором действии в «Тине жизни» в монологе Маайыс читаем: *«В это время у меня на родине бывает очень красиво. Деревья, травы расцветают, цветы на лугах, птички заливаются. Дети играют, бегают. Как все это было дивно»*. Воспоминания героини о счастливом детстве, о родных краях составляют контраст с происходящим: *«А теперь вот живу, называясь невестой, в чужих краях, как будто, забившись в мешок. Здесь, даже солнце, как будто, по-другому светит»*.

Если весна семантизирует жизнь, цветение, то с осенью связано увядание, конец жизни. Так, в финальном действии «Тины жизни» в ремарке указано: *«Осень. Лес. Лунная ночь»*. Действие обеих драм завершается осенью и физической гибелью героинь.

Все действие «Скупого без завещания», как на это указывают ремарки, протекает *поздним вечером, в сумерках*. Скупой богач Кыымаах (Крохобор) Василий прогоняет из дома гостя, попросившегося остаться на ночлег. Трагикомизм ситуации заключается в том, что гостем оказался улусный голова. Образ тьмы и мрака усиливается еще и тем, что действие происходит *зимой и осенью*. Ремарки, являясь структурообразующим компонентом драмы, развивают главный ее мотив: *холод и мрак зимнего вечера и осенней ночи* связаны с нравственной деградацией героев, с отсутствием взаимопонимания, теплоты в их отношениях. Об этом свидетельствует еще одна авторская ремарка – когда к ним заходит гость (улусный голова), *«долгое время никто не разговаривает, заканчивают чаепитие»*. Финальная сцена окрашена в мрачные тона – скупой богач умирает в полном одиночестве, не оставив наследства даже единственному сыну.

Ремарки в «Игре жизни» имеют аналогичную функцию: действие начинается *вечером*, исходная конфликтная ситуация разворачивается *глубокой ночью* (похищение Уйбааном имущества соседа Кузьмы). Данная ремарка приобретает дополнительный смысл в репликах сумасшедшего Басымны Якова: *«Дьааһык кизэһэ!» («Ночь поминок!»)* в его рассказах о чертях, «заполонивших всю землю».

В пьесах А.Софронова ремарки, указывающие на место действия, связаны с внутренним конфликтом действия. Так, пьеса «Любовь» открывается монологом Кэтириис на фоне алааса. Отмеченные в ремарках лес, озеро на заднем плане сцены размыкают сценическое пространство, усиливая мотив *свободы и воли*. Своеобразным маркером *неволи* служит завершение действия в темном балагане Сис Семена, где от побоев мужа погибает Кэтириис.

В «Тине жизни» действие разворачивается в четырех стенах балагана, откуда от невыносимых условий жизни Маайыс («как будто в плену живу») вынуждена бежать к родным. Но гибель героини в лесу от рук своего мужа служит знаком того, что, даже находясь «на воле», свободу она не обретает. Здесь звучит мысль автора о вопиющем трагизме человеческого существования в конкретных социально-исторических условиях, в которых любые волевые решения человека, направленные на созидание собственной судьбы или изменение ее, обречены на неудачу.

В «Скупом без завещания» также символична нелокализованность последнего действия. *Боккуо «выходит из балагана», Огдооччуйа кричит, выглядывая из балагана; Василий выходит из балагана и умирает под деревом, где скрыт клад.* Стремление выйти героев из мрачных стен ненавистного им дома указывает на то, что герои пытаются освободиться из-под власти зачерствелых, бездушных отношений.

Кроме того, нелокализованное пространство способствует тому, что к действию подключаются внесценические персонажи:

Первый: *Говорят, Кыымаах Василий лежит при смерти.*

Второй: *Ну и пусть. Вот бы знать, кому достанется его наследство?*

Первый: *Думаешь, он свои деньги кому-то просто так даст, где-нибудь да оставит, грешные деньги пользы не принесут.*

Второй: *Неужто, так и будет? Ну, посмотрим... (Проходят).*

В ремарках, указывающих на место и обстановку действия, особая роль отводится окну. Окно, как известно, в литературных произведениях — традиционный символ «просвета», выхода в мир и одновременно дистанцирования от него. У Софронова ремарка «смотрит в окно» встречается в особых случаях и связана с трансформацией сознания героя. В «Игре жизни» в последнем действии Уйбаан *смотрит в окно: «Жизнь начинает преподносить свои подарки, ... присвоив себе чужое, я ничего для себя не приобрел. Хоть бы питался, как следует».*

В драмах А. Софронова особым смыслом наполнены ремарки, указывающие на действия героев или их интенции. Очень часто автором вводится ремарка, связанная с чаепитием, что обусловлено жанром социально-бытовой драмы, где особое внимание уделяется детальному изображению бытовых подробностей.

Например, в «Скупом без завещания» ремарки, комментирующие чаепитие, соотносены с центральной идеей пьесы, мотивом скупости и нравственной деградации героев. В контексте пьесы процесс чаепития, сопровождающийся диалогом-ссорой героев, служит одним из средств самовыражения каждого из них. Автор фиксирует внимание на поведении скупого хозяина за столом: *«заглядывая в чашку с молоком», Василий отчитывает домочадцев за «излишнюю щедрость».*

В сценических указаниях особую смысловую нагрузку несет слово «молча», указывающее на положение невестки в доме: *«Боккуо молча ставит на стол три стакана, берет из-за печки деревянную чашку с молоком».*

В авторских ремарках, таким образом, не только развиваются сквозные мотивы драмы, но и выявляются ее ключевые символы. Так, в ремарке *«Огдооччуйа берет зачерствевшие лепешки, делит их пополам»* предметом-символом служит зачерствевшая лепешка, указывающая на душевную черствость героев. Аналогичную функцию несет и образ разорванной веревки в ремарке к первому действию: *«Василий заходит, покашливая, с разорванной веревкой в руках».*

Совсем иначе строятся ремарки, связанные с чаепитием, например, в «Игре жизни». Третье действие открывается ремаркой: *«Балаган Ефима. Утро. На печи кипит чайник».* По сравнению с предыдущими ремарками здесь создается идиллия счастливой семейной жизни Ефима и Мавры: *«Мавра заглядывает в чайник; берет лепешки; в деревянной чаше взбивает сливки-күөрчэх; обмакивает лепешки в сливки, разливает чай, садится, пьют чай».* Кроме того, изображение беззаботной будничности понадобилось автору для создания контраста с последующим эпизодом, полным драматизма, когда, обвиняя за кражу, задерживают главу семейства Ефима.

Значимым для драмы является и количество ремарок, сопровождающих монологи и реплики персонажей. Так, в драме «Игра жизни» наибольшее число ремарок связано с обра-

зом Уйбаана, в то время как монологи и реплики остальных персонажей оформляются минимальным их количеством. Большое количество ремарок, сопровождающих речь Уйбаана, показывает, что для раскрытия внутреннего мира именно этого персонажа требуется «голос» автора. Речь данного персонажа сопровождается ремаркой «пауза», призванной выразить постоянные размышления, сомнения, переживания героя.

Сценические указания, характеризующие действия персонажей в драмах Софронова, отличаются внутренней динамикой. Ярким примером этому служат ремарки, комментирующие поведение персонажа по имени Бурбаат Ньюкулай в драме «Споткнувшийся не выпрямится». Так, он идет *«заложив руки за спину, смотрит по сторонам. Смеется»* или *«Смеется. Лежит на боку»*. Ироничная речь героя вкупе с грубым и вызывающим поведением создает образ циничного и бывалого человека. Психологическая доминанта поведения героя определяется ремаркой «смеется». Почти каждая реплика этого персонажа сопровождается «смехом» (во втором действии данная ремарка встречается более двадцати раз). Мотив игры-обмана усиливается авторскими пояснениями действий героя: *«Лежа на боку, украдкой наливает себе вино, прячет бутылку. Молча протягивает Федору стакан»*. Во время игры в карты Бурбаат *«обращаясь к зрительному залу, смеется, подмигивает»*. Игра в карты как выражение неискренности, обмана в отношениях героев является атрибутивным дополнением к данному образу.

В драматургии А. Софронова значимым становятся повторяющиеся ремарки, которые не только концентрируются в одной драме, но и продолжаются в других текстах. Они не только определяют развязку драмы, но и непосредственно участвуют в развитии ее ключевых мотивов и образов. Причем повторяющиеся ремарки могут служить лейтмотивом текста. Такова ремарка «смех детей»/ или «дети смеются, играют». В драме «Игра жизни» эта ремарка подчеркивает мысль автора о быстротечности жизни.

Эта же ремарка в драме «Любовь» направлена на усиление внутреннего конфликта, представленного антитезой воля/неволя. Подобные ремарки, выполняя описательную функцию, способствуют усилению драматического конфликта, раскрытию подтекста художественного произведения.

Иной смысл приобретает смех Басымны Якова в «Игре жизни». Приведем пример ремарки из финального действия:

Басымны (*посреди сцены*): *«В среднем мире одним человеком стало меньше. Чертей одним стало больше. Ночь поминок... Такова игра жизни... (Смеется громко.) И смех, и плач словно сестры, одни рождаются, другие играют, смеется... Ночь поминок!»*.

Работник. *Ушел!.. Мой господин! (плачет)*

Басымны (громко). *Ушел! (Смеется).*

После занавеса слышится плач.

Авторское пояснение «смеется», таким образом, неразрывно соотносимо не только со смыслом речи героя, но и с художественной концепцией всей пьесы. В то время, когда одни герои плачут, Басымны смеется. Смех героя-резонера выделяет его среди других персонажей, указывая на его особенное положение в действии, его сквозной характер. Смехом подчеркивается, с одной стороны, главная мысль пьесы — амбивалентная природа жизни, сотканная из двух полярных сил — добра и зла, света и тьмы. С другой стороны, в драматическом действии смех Басымны в сочетании с репликой Болтосо: *«Мы все — игрушки жизни»* и комментариями Ефима: *«Вот это и есть игра жизни: кто-то смеется, кто-то плачет! Все — игрушки жизни»* — служит своеобразным выражением авторской позиции. Автор в лице Басымны смеется над героями, пытающимися каждый по-своему найти свое место в жизни.

Таким образом, ремарки в текстах А.И. Софронова отличаются многофункциональностью и не являются чисто служебным сценическим указанием. Определяя основной принцип построения драмы, подчеркивая сквозные мотивы пьесы, они выражают голос автора. Особый характер использования ремарок, многоплановость и философская глубина — все это особенности поэтики драматургии А.И.Софронова.

**ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ИНОЯЗЫЧНЫХ ТРАДИЦИЙ
ПРИ ПЕРЕВОДЕ ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА В ТВОРЧЕСТВЕ
И.Д. ВИНОКУРОВА–ЧАГЫЛГАНА
(на примере перевода стихотворения «Сергею Есенину» В.В. Маяковского)**

Аннотация. В данной статье на примере сопоставительного анализа стихотворения «Сергею Есенину» В. Маяковского с переводом И. Чагылгана выявлены следующие виды творческого освоения: использование говорной ораторской интонации, поэтической «лесенки», графическое выделение наиболее важных в смысловом отношении слов и выражений, подчеркивание роли рифмы в стихе и т.д.

Ключевые слова: художественный перевод, эквивалентность, творческая интерпретация, смысловая и формально-эстетическая структура текста.

**Characteristic of Foreign Tradition Perception in Translation of Poetical Text in Works
of I.D. Vinokurov–Chagylgan
(by Example of Translation of the V.V. Mayakovsky's Poem «To Sergey Esenin»)**

Abstract. The paper uses a sample of comparative analysis of the V. Mayakovsky's poem «To Sergey Esenin» and its translation by I. Chagylgan to show definite types of creative mastering as well as use of speaker's oratorical intonation, mastering of poetical «ladder», graphic emphasis of the language being the most important to its sense, and stress of significance of rhyme in a poem.

Keywords: literary translation, equivalence, creative interpretation, semantic and formal-aesthetic structure of text.

Переводные произведения, будучи неотъемлемой частью национальной литературы, способствуют обогащению и развитию ее поэтики через творческое освоение инонационального опыта. Якутского поэта, переводчика И.Д. Винокурова–Чагылгана тяга к новаторским поискам в области формы и содержания привела к практике художественного перевода, став для него основой для развития художественного мастерства, расширения поэтических возможностей. В якутском литературоведении выявление роли и значения художественного перевода в развитии жанрово-стилевого своеобразия индивидуального творчества является одной из исследовательских перспектив. Виды и особенности освоения традиций иноязычной поэзии можно обнаружить на основе сравнительно-сопоставительного анализа текстов оригинала и перевода с точки зрения эквивалентности и характера интерпретации смысловой и формально-эстетической структур.

Рассмотрим перевод И.Д. Винокуровым–Чагылганом стихотворения В. Маяковского «Сергею Есенину» (1926), написанного в виде посвящения погибшему поэту. Здесь В. Маяковский с огромной поэтической страстностью утверждает свое понимание задач поэта и поэзии. Поэтическая структура данного стихотворения такова, что свои мысли и переживания автор формулирует через непосредственное обращение лирического героя к Сергею Есенину, используя при этом разговорную интонацию. Эта простота, обыденность поэтической речи достигается при помощи прямых обращений от лица поэта к адресату с намеренным снижением лексики.

«Вы ушли,
как говорится,
в мир иной»
Пустота...
Летите,
в звезды врезываясь.
Ни тебе аванса,
ни пивной.
Трезвость.
Нет, Есенин,
это
не насмешка.
В горле
горе комом —
не смешок...

Горячие обращения, призывы автора к Сергею Есенину придают стихотворению особый интимный контекст, когда появляется возможность выразить душевное беспокойство. В своем переводе И. Чагылган сохраняет такое построение мыслей автора, которое позволяет в доступной форме некоего душевного разговора, с прямыми обращениями к адресату передать свои мысли и чувства:

Эн бардын,
этэргэ дылы,
ол дойдуга.
Сымыйа...
Көтө тур
сулустары супту сүүрэн.
Пиибэлиир,
аванса ылар дьэ уурайдаба.
Аны наада
санаа өлүөрэ.
Суох, Есенин,
манна
күлүү-элэк суох, -
Күөмэйи хам тутта
эрэй.

Переводчик также соблюдает смысловую структуру произведения В. Маяковского, в котором выделяется следующее логико-тематическое развитие: в контексте стихотворения наблюдается ряд вопросительных предложений, обращенных к Есенину, вслед за которыми идут пространные размышления автора о назначении поэта и поэзии с глубоко личным и обобщенным содержанием. Следовательно, данные вопросы воспринимаются как наводящие, они служат прежде всего для развития основной мысли автора. Сравним отрывок из стихотворения В. Маяковского с его переводом:

Почему же
Увеличивать
число самоубийств?
Лучше
Увеличь
изготовление чернил!
Навсегда
Теперь
Язык
в зубах затворится.

Тяжело
и неуместно
разводить мистерии.
У народа,
у языкотворца,
умер
звонкий
забулдыга подмастерье.

Перевод И. Чагылгана:

Тоѳо
өлөрүүнү
ахсаанын элбэтэбит?
Чэрэниилэ онгоруутун
кичэйимнэ?
Кини
саас-үйэ тухары
сангарбат буола нымийдэ.
Наада суох
манна
мистерия!
Тыл айааччы
норуот кизнэ,
Өллө хатан куоластаах
холуочук подмастерье.

Наибольшей выразительности В. Маяковский достигает за счет вкрапления необычных сюжетных линий и средств образительности в поэтическую структуру стиха. Так, на данном примере мы видим, что, по В. Маяковскому, поэт – это подмастерье, создание стихов – это мастерство, умение, способность («Вы ж // такое // погибать умели, // что другой // на свете // не умел»). Поэту нужно всегда творить, а для этого нужна свобода слова, поэт без свободы не поэт, несвобода для него как «отсутствие чернил». Вот поэтому он восклицает: «Почему же // увеличивать // число самоубийств? // Лучше // увеличь // изготовление чернил!». «Изготовление чернил» для В. Маяковского – значит творить свободно, и он призывает к борьбе за это. Простота поэтического выражения В. Маяковского позволяет И. Чагылгану перевести его стихотворение без особого ущерба для смысловой стороны текста. Здесь мы наблюдаем некоторые трансформации в плане перестановки отдельных строк или словосочетаний («у народа // у языкотворца...» – «Тыл айааччы // нуруот кизнэ»), а также видоизменения метафорического высказывания: «Навсегда // теперь // язык // в зубах затворится» – «Кини // саас-үйэ тухары // сангарбат буола нымийдэ» (досл.: ‘Он на веки вечные замолк’). При этом И. Чагылган старается, прежде всего, подобрать более или менее подходящий вариант передачи содержания, что позволяет сохранить исходный смысл с опущением метафоры, которая перестает существовать как самостоятельное поэтическое средство. И. Чагылган в своем переводе сохранил одну из метафор, несущих, на наш взгляд, основную идейную нагрузку: «Почему же // увеличивать // число самоубийств? // Лучше // увеличь // изготовление чернил!» – «Тоѳо // өлөрүүнү // ахсаанын элбэтэбит? // Чэрэниилэ онгоруутун // кичэйимнэ?». Как видно из примера, здесь сохранено поэтически значимое средство, но при этом исходный текст некоторым образом изменился. Метафора «Лучше увеличь изготовление чернил», на наш взгляд, дословно звучала бы таким образом: «Ордук чэрэниилэ онгоруутун үксэпэккэ». И. Чагылган преобразует ее следующим образом: «Чэрэниилэ онгоруутун кичэйимнэ» (досл.: ‘Не экономя на изготовлении чернил’). В целом суть высказывания сохраняется. И. Чагылган не совсем верно подбирает эквивалент к образному сравнению «забулдыга-подмастерье» и переводит его буквально: «холуочук подмастерье». По мнению В. Маяковского, одним из неизменных свойств поэзии является подпитывание языка, а С. Есенин был звонким забулдыгой-подмастерьем у народа-языкотворца, которого

неоднократно декламировали, а произведения растаскивали на цитаты и пословицы. Здесь трудность для перевода представляет собой слово-реалия «забулдыга», которое является отклонением от литературной нормы и обозначает в просторечии «пьяницу, беспутного человека». В. Маяковский использует его в качестве образного сравнения, который в переводе И. Чагылгана утрачивает свою исходную смысловую и эмоциональную нагрузку.

По мнению русского поэта, в любой ситуации поэт должен стремиться воспеть жизнь, в этом заключается его предназначение:

Марш!
Чтоб время
сзади
ядрами рвалось.
К старым дням
чтоб ветром
относило
только
путаницу волос.
Для веселия
планета наша
мало оборудована.
Надо
вырвать
радость
у грядущих дней.
В этой жизни
помереть
не трудно.
Сделать жизнь
значительно трудней.

В этих заключительных строках заключен основной идейный замысел данного стихотворения – жить, чтобы «сделать жизнь» и воспеть ее.

И. Чагылган в своем переводе точно передает содержание и формальное оформление исходного текста:

Марш!
Кэннигэр бириэмэ
ядро буолан
эстэр гына,
ааспыт күнгэ
баттах эрэ
холбоспутун
тыалынан
силэйэ үрэр гына.
Көрүлүүргэ
биһи планетабыт
тэрилэ ситэ туолбатах.
Үөрүүнү
кэлэр күнтэн
ылыахха.
Өлөр диэн
улахан буолбатах.
Олобу айар
Ол
улахан.

Излюбленным приемом В. Маяковского является яркая метафора, с помощью которой он подчеркивает свое отношение к описываемому. Например, он не скупится на резкие, иногда и на бранные слова в адрес тех, кто «несут заупокойный лом» («бездарнейшая по-

гань», «калеки и калекши»). Кроме того, есть в стихотворении и «бронзы звон», и «гремящий скандалист», и «трехпалый свист» и др. И. Чагылган в своем переводе попытался эквивалентно передать настроение переводимого стихотворения с сохранением смысловых сторон образов. Однако индивидуальные метафоры В. Маяковского сложно перевести на якутский язык, поэтому переводчику пришлось некоторые из них немного изменить. Например, метафора «бездарнейшая погань» переводится как «идэтэ суох куһаҕан», где основа ключевого слова «дар», по И. Чагылгану, преобразовано в «идэ» (досл.: 'профессия, занятие'), что искажает смысл сказанного и утрачивает свой метафорический характер как изобразительное средство поэзии. Кроме того, переводчик вместо образов В. Маяковского использует наиболее близкие к ним варианты: «калеки и калекши» — «доҕолоннор, соххордор», «гремящий скандалист» — «ампаалыктаан айдааран турбут», «бронзы звон» — «бронза тыаһа», «трехпалый свист» — «төхтүрүйэн иһиирэн».

Особая выразительность стихотворного посвящения «Сергею Есенину» достигается, прежде всего, его ритмической организацией, в данном случае за счет излюбленной поэтической «лесенки» В. Маяковского. Она позволяет ему не только интонационно выделять наиболее значимые в смысловом отношении слова и сочетания, но и в целом придавать речи особую эмоциональность:

Вы ушли,
как говорится,
в мир иной.

Благодаря тому, что В. Маяковский некоторые слова выносит с конца строки на новую, таким образом выделяя их, останавливая на них внимание, создается впечатление сбивчивой, отрывистой, несколько взволнованной речи.

Стихотворение В. Маяковского написано тоническим стихом. В своем переводе И. Чагылган, в связи с тем, что для якутского языка не приемлема такая система стихосложения, в которой учитывается количество ударных слогов в строке, использует свободный стих с сохранением ритмического рисунка стиха В. Маяковского:

Эн бардын,
этэргэ дылы,
ол дойдуга.

Выразительности речи способствует и смелое использование В. Маяковским приема аллитерации, которую мы видим, например, в следующих строках:

Вам
и памятник еще не слит, —
где он,
бронзы звон,
или гранита грань?

Основными организаторами стиха И. Чагылгана также являются аллитерация и ассонанс:

Суох, кэбис,
тохтоо!
Бу туох буолабын?
Сырайын
өлүү курдук
кубарыйбыт.

В стихотворении В. Маяковского мы наблюдаем использование перекрестной рифмы: точной (смяло — мало, вина — вина, классом — квасом), корневой (до драк — дурак), что придает мыслям автора четкость, законченность. Рифма в стихах зачастую не точная (врезываюсь-трезвость), благодаря чему стихотворению придается характер настоящего, живого разговора. Завершая можем сказать, что достижения новатора-поэта в области рифмы обогатили не только отечественную и национальную поэзию, но и зарубежную. Благодаря

многочисленным переводам русской поэзии, в том числе и произведений В. Маяковского, их творческому освоению И. Чагылган обогатил якутскую поэзию в отношении метрики: ввел новые принципы звуковой, ритмической организации строфы, построения рифмы. Например, нам известно, что в якутской устной поэзии основным ритмическим организатором являлось созвучие начальных звуков в строке, а также рифм, образованных от глаголов или существительных определенной грамматической формы. В 1920–1930-е гг. у поэтов встречается в основном такая форма стихосложения, на фоне которой совершенно по-иному прозвучал стих И. Чагылгана.

И. Чагылган в переводе стихотворения В. Маяковского «Сергею Есенину» сохранил перекрестный способ рифмовки, а также формальную особенность рифм, основанных на приблизительном созвучии гласных и согласных и относящихся к различным частям речи (таайыаҕай – аҕыйаҕа, баллыргыыр – арыгы), составную рифму (олордон – ханар дуо, күөрэйбэт- кизэр диэбэт и др.). Эти рифмы были новыми не только для стихов И. Чагылгана, но и для всей якутской поэзии. Однако якутский поэт не соблюдал смысловую акцентировку рифмы в стихе, так как сохранить в переводе хоть в какой-то мере неповторимое своеобразие В. Маяковского чрезвычайно трудно и во многих случаях невозможно. Изначально И. Чагылган не задавался целью сохранить и передать необычные и значимые рифмы В. Маяковского, однако переводы его произведений послужили хорошей школой для якутского поэта в плане формальных особенностей и освоения рифменной системы.

В тексте стихотворения В. Маяковского мы встречаем ряд используемых автором неологизмов (брeдь, рассоплено, калекши), которые также придают звучанию речи разговорный характер. Неологизмы у В. Маяковского чаще индивидуально-авторские, не входят в состав русского языка и воспринимаются как художественное словесное новаторство. К ним трудно подобрать точный эквивалент, поэтому И. Чагылган передает в своем переводе лишь суть содержания.

Таким, образом, в поисках своего творческого пути И. Чагылган обратился к переводу произведений В. Маяковского, так как ощущал необходимость остроты и простоты поэтического выражения, замены традиционного напевного стиха говорной ораторской интонацией, декламационным стихом. Обращаясь к переводу новаторской поэзии В. Маяковского, И. Чагылган сознательно стремился развивать не только поэтическую форму, интонацию, рифму, образность, но и расширять тематический диапазон. Расположение поэтической строки «лесенкой», разнообразие ритмического построения речи, усиление интонационно-ритмической самостоятельности через графическое выделение наиболее важных в смысловом отношении отдельных слов и фраз, подчеркивание звуковой и смысловой роли рифмы в стихе – вот основное из поэзии В. Маяковского, что послужило хорошей школой для творческого мастерства И. Чагылгана.

УДК 812.512.157(81'33:82–31)

С.Е. Ноева (S.E. Noeva),
кандидат филологических наук (Cand.Sc.Philology)
ИГИиПМНС СО РАН,
Laanka@mail.ru

АРХЕТИП СЛОВА В ХРОНОТОПЕ РОМАНОВ И.М. ГОГОЛЕВА–КЫНДЫЛА

Аннотация. Рассматривается своеобразие функционирования архетипа слова в романах И.М. Гоголева–Кындыла. Выявляется роль архетипа слова в композиции художественного текста, исследуются мотивы, сюжеты, система образов в контексте данной проблемы, религиозные и фольклорно-мифологические истоки архетипа слова.

Ключевые слова: роман, поэтика, хронотоп, ментальность, архетип.

The archetype of word in the chronotope of I.M. Gogolev—Kyndyl's novels

Abstract. S.Ye.Noeva's article considers the original ways in which the archetype of word does function in Ivan Gogolev-Kyndyl's novels. The article analyzes the category of dialogism, reveals its role in the compositional structure of artistic text, studies the motifs, the plots, the system of types in the context of this problem, the religious and folklore-mythological sources of the archetype of word. The writer's archetypics has been considered as a basic aspect in modeling a national world of Sakha novel.

Keywords: novel, poetics, chronotope, mentality, archetype.

Архетипическое пространство романов «Черный стерх» (1977, 1982, 1987), «Богиня милосердия» (1993), «Третий глаз» (1999), «Манчаары» (2001) якутского писателя И.М. Гоголева—Кындыла представляет собой сложную многоуровневую структуру и смоделировано из различных архетипических матриц, в том числе восходящих к ним фольклорно-мифологических элементов.

Архетип слова занимает основную позицию в интерпретации идейной основы произведений писателя и определяет своеобразие сюжетно-тематического, образного планов. Сюжет романа-трилогии «Черный стерх» строится на фоне активных политических действий (революция как великое противостояние идеологий, концепций, слова).

В романе существует множество сюжетов, когда герои что-то слышат, обнаруживают в ненадлежащих местах письма (письмо можно рассмотреть как инвариант слова), пишут жалобы, получают тайные записки. Разгадка тайны золотой коновязи, знакомой читателю понаслышке, опять же по слухам, сплетням (подвыпивший Сата Байбал случайно *рассказывает* про золотую коновязь купцу Ньюкуу), становится сюжетным ядром, вокруг которого выстраиваются образы, переплетаются различные сюжеты, перекликаются судьбы.

Мотив запрета голоса — стремление к подмене истинного слова лже-словом, принуждение героя не говорить, слышать, видеть — представлен наиболее четко и приобретает функцию, противоположную диалогической. Вспомним сюжет в романе «Черный стерх», когда Хабырыыса, героя-революционера, стремившегося к правде, запирают в амбаре и поджигают.

Распространяется ложный слух, что Хабырыыс, сожженный заживо, превратился в духа абаасы (оборотня). Причиной трагедии послужило опять же слово: Хабырыыс произнес на ысыахе речь, затронувшую честь некоторых богатых людей наслега, что вызвало их возмущение: («До сих пор ты *злословил* против нас, теперь мы отправим тебя в место, где ты *будешь молчать*. Там и можешь *говорить, что заблагарассудится*») (пер. наш. — С.Н.) [2, с. 185]. Слова «кулгуй», «чыбырггаа», «куолулаа» обозначают действие говорящего человека и в то же время обладают негативным стилистическим оттенком. Другого героя романа — Нэмэлчэ, возлюбленного Чэрэлийэр, убивают люди купца Ньюкуу, так как он оказывается случайным свидетелем их тайного разговора.

Слово-правда занимает противоположную позицию лже-слову (сплетне, различным слухам). Ограничение слова представлено наиболее глубоко в легенде о Кыталык-Куо (Девушке Стерхе), организующей основное сюжетное ядро в романе «Черный стерх». Птица-стерх выражает в песне радость жизни, красоту срединного мира, любовь. Пение — это отражающая эмоционально-окрашенные идеи, видоизмененная, интонационно обобщенная человеческая *речь*.

Вспомним Аппырыыс, несчастную жену Тойон Киси, которая всегда жила под гнетом мужа, не познала радости материнства. Ее сыновья умирали младенцами, а Хабырыыса, младшего сына, она не имела счастье воспитывать сама. Несчастливая Аппырыыс так и не увидела своего сына — Тойон Киси после рождения отдал сына на воспитание нищей старухе Хараанай (так вынуждены были поступать, чтобы спасти ребенка от злого духа, пожирающего детей). Тойон Киси вспоминает жизнерадостную молодую Аппырыыс, которая всегда была *заводилой* в осуохае, очаровывала всех своим звонким, чистым *голосом*.

Запрет права голоса ограничивает личный мир героев. В культуре народа саха певец, олонхосут представлен как выразитель менталитета народа. Олонхосуты Чоргулла,

Дьюрюсютэр («Хара кыталык»), Куйусутар («Иэйэхсити кэлэтии») — это глубоко несчастные люди, ставшие жертвами беспощадного государственного механизма. Образ олонхосута Чоргулла (он же Сымасыт) двойственен. Способность к диалогу у Сымасыт и Чоргулла определено различная: здесь усматривается двоякая природа одного образа: он и культурный герой (олонхосут) и антипод-трикстер (заготовщик гнилой рыбы).

Рассмотрим семантику слов «чоргулла» и «сымасыт», между которыми четко прослеживается явная бинарная оппозиция. Имя олонхосута Чоргулла исходит от корня «чоргуй», что значит «(чуор, чоргуй) — громко звенеть, издавать громкий (звонкий) звук, кричать (об орле, кукушке и о многословном человеке), говорить речитативом, звонко говорить» [7]. Номинативная характеристика героя «Сымасыт» имеет явно пренебрежительное негативное значение (в старину сымасытом был человек, в основном низкого социального положения, занимающийся заготовкой рыбы. Рыбу квасили в ушатах или в ямах, где слежавшись, она приобретала противный гнилостный запах разложения). Номинация «Сымасыт», как мы видим, в этом контексте имеет выраженную связь с закрытостью, помещением в яму, ограниченностью. Это тот случай, когда посредством номинативной характеристики выражается отношение героя к пространству. В данном случае автором противопоставляются открытые и закрытые реалии.

Однако потребность в диалоге не отпадает, а обретает иную форму. Загнанное в себя, не имеющее выхода слово героя становится «подпольным». Хобороос-чревовещательница, героиня романа «Черный стерх», не получив свободы говорить открыто, вынуждена была требовать внимание голосом абаасы, говорившем якобы из ее «чрева».

Но и этот потаенный голос Хобороос выражает скрытую угрозу князю Ноолур и писарю Сиидэркэ. Попытка насильно выдать Хобороос замуж за глухонемого Аата Суох вызвана желанием запретить ее голос. «Вот за него и надо отдать, а коль заартачится — Аата Суох живо ее обуздает» (пер. — А.Ленская) [1, с. 194]. Следует обратить внимание на контрастирующие функции героев, наполненные символическим содержанием: обладающая *словом* героиня и обделенный человеческого голоса Аата Суох олицетворяют вечное противостояние двух антагонистических сторон.

Хабырыыс, стремясь отгородиться от людской молвы, с помощью чревовещательницы Хобороос прикидывается невидимкой и передает свои послания-наказы посредством других людей. Отчетливо наговаривает судьбу Хабырыыса ворожей Сэрбэкэ: «Вот посмотри сам: возле твоего сына примет смерти нет, зато пламенем бушует злословье...» (пер. — Д.Чупрыни) [4, с. 358]. Злое слово (проклятье) приравнивается к смерти и представляет реальную угрозу герою, который предпочитает быть невидимым (не существовать).

Если герои романов «Черный стерх», «Богиня милосердия» — люди без права голоса, то в последующих романах безголосый герой сменяется «говорящим». К героям данного типа можно отнести удаганку Кыраса, также Манчаары, известного в народе как певец-тойуксут. В поэтике Гоголева наблюдается постепенное усиление прозиметрии текста от романа к роману, что обогащает ритмическое и смысловое целое художественного произведения. В романе «Третий глаз» насчитывается около тридцати разного рода вставок (песни, благопожелания-алгысы, шаманские камлания и т.д.), тогда как в романе «Манчаары» — сорок пять поэтических текстов. Тексты прозиметрического характера, в которых наиболее ярко отражена функция «говорящего», буквально «поющего» героя, подчеркивают новое состояние героя обновленного пространства — его способность к диалогу.

Слово является основным и основополагающим достоянием героя. Оно напрямую связано с главным героем романа Хабырыыс, недаром он мечтает учиться в институте *языка*. «Когда советская власть воцарится везде, я уеду учиться. В институте *языка*. Буду учить свой родной язык» (пер. наш. — Н.С.) [3, 275–276].

Революционеры, наставники Хабырыыса — Ярославский, Староватов являются талантливыми ораторами, блестяще владеющими образной речью (словом). Герои романов — шаманы (Кысалга, Орджонумаан, Садыкка, Маган Ойуун, Кыраса) — также посредники между мирами, обладающие сакральным словом. Они выполняют миссию передатчика *слова*: просьбы-слова людей — богам, а наставления-слова духов — обратно в срединный мир.

Вспомним образ Бюетючэ (супруг сестры Хабырыыса Кемюс): настроенный против угнетающей власти богачей, он занимается тем, что подает от лица *безмолвующего* народа жалобы в суд. Жалоба также может рассматриваться как форма слова, видоизмененная в письменное обращение.

Образы гадалщика на карте, больного мэнэрик, женщины-чрево вещательницы также выполняют функцию проводников *слова*, раскодировывающих знаки в слова. Особенность этих образов устойчиво проявляется в том, что они обладают возможностью передавать обращения извне (смысл карт, послания с ино-мира). Например, болезнь мэнэрийи (“– припадочное кликушество женщин, нервный припадочный крик, наитие злого духа на человека, обладающего “открытым телом”) [6] сопровождается в основном речью-причитанием, плачем больного от имени третьего лица – души умершего, абаасы, духа-юер. Об удаганке Алысардаах говорится, что она умеет с помощью слова-заклинания останавливать кровь больного: “Здесь лежит моя тяжелобольная жена. У нее сильное кровотечение. Почтенная старуха заговаривает так, что кровотечение сразу останавливается” (пер. наш – С.Н.) [3, с. 10].

Герой с запрещенным правом голоса предстает как человек глубоко несчастный, отрешенный от всего мира, он отчуждается от людей, общества, от себя. Безмолвие есть страшная участь героя. Кулусун: «Поляна “Сердце” молчит. Покрыта черной пылью. Окружающий лес безмолвует. Потемнел. Вокруг все молчит...» (пер. наш – С.Н.) [5, с. 84].

В поэтике романа «Черный стерх» из темы диалога выделяется *мотив слухов*, занимающий оппозиционное положение диалогу. Роман строится на основе «противостояния голосов»: оппозиция разнообразнейших слухов (сплетен, разговоров, диспутов, мнений) переплетается в сюжете романа-трилогии «Черный стерх».

Легенда (слух) в структуре романа используется часто. Легенды о черном стерхе, чучуне, шамане Орджонумаан, удаганке Дырылаан и других составляют важное сюжетное ядро романа. В его структуре часто используются подобные формулы: «Во время прилета весенних птиц в этом тихом наслеге разошлась страшная весть» или «Весть о том, что появился новый шаман, разнеслась из елани в елань», или «О Хабырыысе уже успели разнести диковинные рассказы». Быстрота распространения вести отнюдь не зависит от тайной природы слуха: «Его рассказ, который он тайком поведал от тойона-хозяина, в один день дошел до всех», «Писарь рассказал об этом старосте наслеге, и его рассказ распространился в один день по всему наслегу».

Одно звено лже-слова порождает много сплетен и превращается в длинную цепь слухов: «Улус заполнился такими рассказами, дошли слухи и до исправника». Лже-слова, наполненные вымыслом и фантазией, и слова, носящие правдивую информацию, жителями наслеге особо не разграничиваются: «Назавтра услышали еще более пугающую весть: Черный Чеечен с Теллярисом отправились к могиле великого шамана поклониться, и увидели – старец камлал рядом с могилой наяву»; «Весть о том, что шаман исцелил сумасшедшего, разошлась по всему улусу», «Пошли разговоры о том, что глава-тойон в это году сам организует ысыах-праздник». Чем меньше вероятность правдивости слуха, тем шире радиус его распространения: «Пугающая весть о том, что сын головы улуса Хабырыыс сгорел в амбаре и превратился в призрак, распространилась по всему улусу» или: «Рассказ о том, что у старухи Хараанай поживает чертенок, разошелся из семьи в семью».

Объяснение феномена слуха в романах можно найти в словах писателя: «Обычно в небольшом селении сплетни распространяются больше всего» (пер. наш. – С.Н.). Оппозиция «большая сплетня» и «маленькая деревушка» особо подчеркивается писателем: контраст «большого» и «маленького» усиливает восприятие трагедийности бытия, так как внешний хаос (хаос слова) является индикатором внутреннего хаоса в человеческой душе. Проблема диалоговых отношений в этой маленькой деревушке высока: коллизия между новой властью и представителями старой идеологии, вражда между князцом, писарем, купцом Ньюкуу и Тойон Киси, противостояние бедного слоя населения богачам, непонимание между сыном и отцом.

И в то же время стоит обратить внимание на такой аспект, как особое отношение к Слову. «Беспорядок» во владении словом есть пренебрежение традицией, культурой. Владение словом воспринимается как нечто сакральное. Возможность говорить изначально дана богом только избранным, например, шаману. Но вопреки воле богов людям суждено было менять уклад жизни, традиции, нарушать табу.

Исполнены глубокого смысла слова татарки Фатимы: «Раньше не было никого прямодушной и скромней якутов. А теперь все *горлохваты!* Раньше я не слыхала, чтобы якут *выступал на собрании*. О великий Аллах! Подумать только – девчонки, гимназистки *писк подняли*» [1, с. 7] (пер. – А. Ленская). Понятие «слова», особо акцентированное автором в данном контексте, приобретает смысловую нагрузку как основа порядка, гармонии, и наоборот, отчуждение Слова от человека характеризует хаос (бескультурие, распад, революцию).

По степени достоверности слова (слуха) оцениваются все происходящие вокруг персонажей действия. Когда Хабырыыс сообщает радостную новость об установлении советской власти бедняку Кимбилэрдогоор, тот принимает это известие настороженно: «Да властей у нас сколько! И не сосчитаешь! А кто его знает! Неизвестно, может это правда, а может быть и нет!?!..» (пер. наш. – С.Н.). Стоит подчеркнуть, что номинативная характеристика данного персонажа Кимбилэрдогоор играет не меньшую роль в трактовке проблемы диалога – выражение «Ким билэр, догоор» можно перевести как «А кто его знает». Имя здесь выполняет функцию защиты человека от воздействия лже-слов. Защищается от человеческого слова и Тыасыт, наиболее близкий к природе, сохранивший чистоту разума и помыслов. Он любовно именуется природу Матушкой: «Матушке нашей я вполне доверяю. А вот к людям веры нет. Природа не соврет, не обманет, а люди без этого жить не могут» (пер. – А. Ленская).

Старушку Огдооччуйа, помогающую всем страждущим, поминает добрым словом скупой на благодарность Тойон Киси: «Милый она человек, пусть ее возблагодарит бог, за то, что она не испугалась людской *молвы*, не насторожилась *сплетен*, и совершила благое дело!». И вправду, бабушка Огдооччуйа, имевшая удивительную способность отличать правду от лжи, действовать по велению сердца, достойна благодарности.

Архетипическая матрица романов И.М. Гоголева составляет единство пространства романов, является важнейшим аспектом в моделировании национального мира писателя. Специфика ментальной основы поэтики писателя находит выражение через особую организацию архетипического фонда – собственно архетипов, мотивов, сюжетов, системы образов и т.д.

Примечания

1. *Гоголев И.М.* Месть шамана: Роман Пер. с якут. – М.: Сов. писатель, 1992. – 416 с.
2. *Гоголев И.М.* Черный стерх. – Якутск: Кн. изд-во, 1977. – 358 с. – На якут. яз.
3. *Гоголев И.М.* Черный стерх. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – Кн. 2. – 288 с. – На якут. яз.
4. *Гоголев И.М.* Черный стерх. – М.: Сов. Россия, 1990. – 272 с. – На якут. яз.
5. *Гоголев И.М.* Богиня милосердия. – Якутск: Кн. изд-во, 1993. – 272 с. – На якут. яз.
6. *Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. – Т. II. – 1554. – 1959.
7. *Там же.* – Т. III. – Л., 1927. Стб. 3648.

УДК 821.512.157–14.07

Е.М. Ефремова (E.M. Yefremova),
ИГИиПМНС СО РАН,
Efremova-84@mail.ru

СТИЛЕВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ АВТОРСКОГО «Я» В ПОЭЗИИ Л.А. ПОПОВА (типология лирических субъектов)

Аннотация. Приведены результаты исследования субъектной структуры поэзии Л.А. Попова. Выявлены два основных уровня типологии лирических субъектов: а) типология, основанная на взаимодействии субъектной организации с жанровой модальностью; б) типология, основанная на степени индивидуализации лирического «я» (превалирование / минимализация лирического Я) в тексте, что приводит к выводам, связанным со стилевым своеобразием авторского «я».

© Е.М.Ефремова, 2011

Ключевые слова: поэзия Л. Попова, субъектная структура, авторское сознание, лирическое «я», лирический герой, проблемно-тематический и жанровый комплекс, стиль.

The stylistic originality of the author's ego in L.A. Popov's poetry (typology of lyrical subjects)

Abstract. The article gives the results of investigating the subject structure of L.A. Popov's lyric poetry. The two main levels of the typology of lyric subjects have been revealed: a) the typology based on the interaction between the subject organization and the genre modality; b) the typology based on the degree of individualization of the lyric self (prevailing / minimizing of the lyric self) in a text that leads to the significant conclusions connected with the stylistic originality of the author's self.

Keywords: L. Popov's poetry, subject structure, author's consciousness, the lyric self, lyric character, problem-thematic and genre complex, style.

В последнее время в западной и отечественной науке усилился интерес к субъектной сфере лирического произведения. Предпринята попытка рассмотреть субъектную проблематику как центральную для понимания самой «идеи лирики». Этим определяется качественно другой уровень рассмотрения вопросов лирической образности, сосредоточенной на субъектной проблематике. В якутском литературоведении (так же, как и в литературах Сибири и Дальнего Востока) вопросами субъектной организации произведений специально не занимались, анализ лирической образности чаще всего производится в аспекте фольклорного своеобразия. С этой точки зрения, предлагаемый материал представляет попытку нового подхода к изучению вопросов лирической образности в якутской поэзии в целом.

В качестве материала исследования послужила поэзия народного поэта Якутии Леонида Андреевича Попова (1919–1990). Результаты исследования подтверждают, что выбранный нами теоретико-методологический аспект, который логически сочетается с особенностями и диапазоном поэзии якутского поэта, позволил раскрыть своеобразие творчества автора в ракурсе современных теоретических концепций об образе лирического Я. Это формирует качественно новый взгляд на субъектную сферу якутской лирики. На данный момент якутская поэзия представляет собой обширный исследовательский материал, который требует дальнейшего изучения, апробации новых подходов. В литературоведении Якутии многие существенные вопросы, в том числе проблема субъектной структуры лирики, пока ещё находятся за пределами возможностей науки.

В процессе анализа лирического текста нередко употребляется термин «лирический герой», как наиболее яркий образ в поэтическом творчестве. Это исходит из самой сущности лирики, где в качестве основного структурообразующего компонента выступает авторская субъективность. Однако во многих работах данное понятие используется для обозначения любого носителя речи, от лица которого ведётся высказывание, что приводит к неверному пониманию термина, «стиранию» его природной специфики и познавательного смысла. Специальное изучение теоретической литературы в этом направлении (работы И. Анненского, М.М. Бахтина, С.Н. Бройтмана, А.М. Гаркави, Л.Я. Гинзбург, М. Зусман, Ф.Х. Исрапова, Б.О. Кормана, Т.М. Марченко и др.) позволяет сделать следующий вывод: лирический герой – это тип лирического субъекта, ограничивающийся в своих функциональных особенностях. В сфере лирики он возникает и функционирует при учёте определённых условий: а) если прослеживается единство сознания, сосредоточенность на определённом круге проблем, настроений, тем, мотивов; б) если возникающий образ самостоятелен и облекается устойчивыми характерными чертами; в) когда образ выполняет двойную функцию – становится субъектом-в-себе и субъектом-для-себя (терминология С.Н. Бройтмана); в) когда личность раскрывается в ходе развития лирического сюжета. Основная его функция – объединять отдельные произведения определённой тематической группы или лирики в целом, выявляя тем самым целостное единство авторской идеи.

По логике вышеизложенного, несомненно, возникает вопрос о других, помимо лирического героя, типах лирического субъекта. Рассмотрев наиболее существенные классифи-

кации субъектов в лирике (С.Н. Бройтман, И.Н. Исакова, Б.О. Корман, Т.Т. Савченко, А.Н. Соколов), а также исходя из особенностей исследуемого материала, можно выделить следующую типологию — повествователь, лирическое «я», лирическое «мы», лирический герой, ролевой герой. Избранная нами типология условна и строится на основе степени индивидуализации авторского «я» в тексте, что исходит из самой специфики лирического рода. В качестве отправной точки опираемся на концепции, предложенные в работах С.Н. Бройтмана [1; 2; 3] и Б.О. Кормана [4], которые вооружают продуктивной методикой дифференциации субъектов сознания в лирике.

Лирическая поэзия Л. Попова характеризуется, с одной стороны, многогранностью субъектных форм, с другой — вариативностью жанровых модификаций, что позволяет нам выделить два основных уровня типологии авторского «я»:

1) типология, основанная на взаимодействии субъектной организации с жанровой модальностью, в результате чего субъектные образы претерпевают трансформацию в пределах конкретного жанра;

2) типология, основанная на степени индивидуализации лирического «я» (превалирование / минимализация лирического Я) в тексте, в результате чего авторское сознание предстает в произведении как высказывание, имеющее свою конкретную субъектную форму.

Для того, чтобы связать два уровня внутренней логикой, предположителен был бы анализ, где конкретному жанру соответствовал определенный тип лирического «я» (помимо жанрового субъекта), выявленный на основе степени индивидуализации «я» в тексте. Например, это наблюдается в некоторых стихотворениях военной лирики поэта (ода — одический тип лирического «я» — обобщенное «мы»). Однако специфика материала исследования — особенность поэзии Л. Попова — не позволяет произвести анализ по логической спирали подобного плана, где принцип жанрово-типологического аспекта был бы преобладающим. Следовательно, основной упор делается на выявление типологии по второму уровню, а виды лирического «я» в жанровом отношении (ода, послание, баллада, элегия) выявляются в ходе анализа.

В стихотворениях ранней лирики, посвящённых военной тематике, раскрываются три основные субъектные вариации, представленные *обобщённым лирическим «мы»* одического плана («Будь яростен в бою», «Мы обязательно встретимся», «Докуда дошёл ты, юноша саха?» и др.), *лирическим «я»* («Друзьям», «Друзьям моим, вечно живым», «Снег 1945 года»), а также субъектной конструкцией *«безличный повествователь + „чужой голос“* («В родном аласе», «Гостинцы») [5]. Раскрытие мировосприятия человека поколения 1940–1950-х гг., особенностей его сознания, психологии осуществляется посредством типологически разных видов субъектов, что расширяет диапазон лирических переживаний в изображении окружающей действительности. Однако самобытность поэтического стиля Л. Попова не только в многогранности, вариативности выражения авторского сознания, анализ стихотворений выявляет важную особенность творческой позиции поэта как автора психологической лирики. Проявление психологизма, философский аспект переживаний во многом помогают раскрыть своеобразие творческой индивидуальности Л. Попова.

Результаты анализа подтверждают, что характерным показателем поэтического стиля якутского поэта является многогранное раскрытие авторского «я», совмещающего также и другие виды субъектных вариаций.

Безличный повествователь — в лирике позднего периода эта форма встречается в произведениях, где раздумья связываются в основном с осмыслением вопросов нравственности. Выявлено, что данная форма чаще всего используется при выражении переживаний наиболее глубокого, философского характера. В стихотворениях обнаруживается иллюзия полного слияния автора и героя, а также установка на воспроизведение абстрагированного сознания («В жилище предков вещи, разбирая...», «О полезных людях...», «Смелость сердца потеряешь...», «Не найдёшь...»). В текстах раскрываются определённые «жизненные истины», выраженные и оформленные в форме нравоучения, обращения с поучительным и воспитательным подтекстом. Мысли о том, что делает человека человеком, становятся тематическими ориентирами для раскрытия идеи — раздумий о духовных началах жизни. Характерной особенностью выступают отсутствие заглавий и небольшой объём текстов (от 6 до 12 строк).

Лирический повествователь выявляется в стихотворениях с более «простым» содержательным контекстом, яркой особенностью которых является установка на «объектность», но в то же время осязаемое присутствие лирического субъекта в тексте. Это положение объясняется несколькими причинами: а) стремлением поэта выразить свою точку зрения, мнение, пожелание по поводу изображённого явления; б) тем, что автор находится в одном пространственно-временном континууме с объектом изображения; в) желанием выразить общность, причастность лирического субъекта к изображаемой действительности. Форма лирического повествователя определяется как нечто пограничное между безличным повествователем и лирическим «я». Он становится самостоятельным образом, темой высказывания, максимально сближаясь с образом лирического героя («Вечерняя Лена», «Лето», «Осенний вечер», «Ночь», «Легенда о песне», «Ботобуя», «Сунтар» и др.).

Лирическое «я» раскрывается в основном в текстах, где идейно-тематическое содержание не отличается завуалированностью идеи, где выражаются наиболее непринужденные, сиюминутные переживания и ощущения. В зону сознания лирического «я» попадают в основном образы конкретных предметов или образы реальных людей, современников поэта («Моя струна», «В твой день рождения», «Девушке учительнице», «Жаворонок» и др.).

«Повествователь + лирическое 'я'» – подобная субъектная конструкция представляется целесообразной для характеристики формы, которая осуществляется посредством повествовательного выражения системы мыслей, оформляемых от лица грамматически маркированного «я». В отличие от лирического «я» эта форма сосредотачивается на изображении более широкого ракурса действительности, что в структуре произведений подчёркивается предпочтением «длинного стиха». В этой связи строка в стихе обычно длиннее, чем в текстах, где в качестве субъекта сознания выступает собственно лирическое «я» без мотива повествователя («Рыбаки», «Тойбохой», «Об одном разрушенном доме»).

Лирическое «мы» – данный тип лирического субъекта встречается в основном в ранней лирике и чаще всего в стихотворениях, тема которых посвящается воспеванию общественных явлений. Особенность в том, что лирическое «мы» Л. Попова не является своеобразной «призмой, которая преломляет вещественный мир» (Л.Я. Гинзбург), – он сам выступает в качестве объекта произведений. Функционирование в лирике модели с обобщённым субъектом, речевая стратегия которой совмещает несовместимую семантику – общезначимую и индивидуальную (мы = я + ты + он / каждый), определяется стремлением поэта выразить принадлежность субъекта к общей массе – он представитель народа, коммунист, гражданин своей страны («Душа народа», «Мое поколение», «Комсомолу», «Завтрашнее» и др.).

В целом в ходе анализа установлено, что в зависимости от характера излагаемых мыслей, переживаний поэт варьирует субъекты сознания и речи, меняет позиции лирического «я», создавая тем самым типологически разные виды субъектов. Каждый тип лирического субъекта выступает в качестве своеобразной «призмы», способствующей наиболее эффективной передаче лирических переживаний, чувств того или иного характера.

Особенность поэзии Л. Попова в том, что в центре его лирической системы стоит индивидуальное сознание, представленное образом *лирического героя*. В отличие от вышерассмотренных типов субъекта, его основная функция – объединять отдельные произведения определённой тематической группы или лирики в целом, выявляя тем самым единство авторской идеи. Следовательно, посредством именно данного типа субъекта прослеживаются эволюция творчества и особенности мировосприятия автора. В итоге систематизации материала выявились следующие особенности художественного воплощения образа героя.

Во-первых, конкретный проблемно-тематический комплекс стихотворений способствует раскрытию своеобразной бинарной оппозиции, выявляющей отличительную черту сознания лирического героя.

«Автобиографический» генезис переживаний в *интимной лирике*, представленный посредством реализации субъектной ситуации «я» как «другой», наделяет героя способностью к внутренним противопоставлениям антагонистического характера, что выражается в выявлении лирических эмоций в бинарном ракурсе. С одной стороны, в лирике Л. Попова любовь ощущается как возвышенное состояние человеческой души, выражаются искренние, душевные переживания, вызванные взаимной любовью («В моей руке как будто рука твоя...»,

«Когда твои глаза...», «Протягиваю руку к Тебе...» и др.). С другой — поэтом параллельно осмысливается и проблема «конца любви» (или возможного конца) — наряду с поэтическим воспеванием возвышенной любви гамма чувств интимной лирики вбирает в себя мотивы сомнений, страха, боли, разочарования («Царица», «Расстались бесповоротно...», «Не радуюсь, не грущу...» и др.). Переживания героя зачастую раскрываются на фоне драматического мотива: именно поэтому многие стихотворения поэта стали известными песнями романсного типа. Можно определить, что жанровая форма романса в лирике Л. Попова предстает в модифицированном варианте (высокая степень драматизации лирического повествования, проникновение в сюжет эпических элементов).

В примерах любовной лирики наглядно прослеживается динамика переживаний, эволюция сознания лирического героя. Немаловажное значение при этом имеет образ рук, в целом, выступающий в лирике поэта как символическое воплощение взаимопонимания. Результат визуализации картины с образами рук даёт возможность интерпретировать её содержание как знаковую систему, символизирующую олицетворение любви, взаимопонимания, что обуславливает мотив отрицания одиночества. Являясь одним из центральных элементов любовной лирики Л. Попова, образ рук выполняет характерологическую функцию имплицитного смысла. Выступая в одном и том же значении, он вызывает разнообразные ассоциации, связанные с разноаспектным уровнем интерпретации лирических переживаний, является своеобразным методом определения душевного состояния героя, в результате чего обнаруживаются его вариативность и смысловая многогранность («В моей руке не стало твоей руки...», «Волны», «Мимо проходя, дорогая...» и др.).

В стихотворениях гражданской тематики образ родной природы нередко сопоставляется с пейзажем южных стран. Оппозиция юг/север — характерная особенность гражданской лирики Л. Попова. Их взаимное притяжение и отталкивание образуют особый бинарный контекст переживаний, определяющий специфику раскрытия темы Родины. В стихотворениях этой тематической группы на фоне экзотического пейзажа как настоятельная потребность происходит дальнейшее самоопределение пейзажа национального, подчёркиваются эстетика, специфика Севера. Актуализация темы «выбора» между тёплыми, южными странами и суровым Севером, где неизменное предпочтение лирического героя отдаётся родным местам, специфичным образом раскрывает гражданскую патриотическую идею («Вспоминую родной алас...», «Чайки», «Горы Карпат», «На берегу Днепра» и др.). Следовательно, одна из граней гражданской тематики тесно переплетается с пейзажной лирикой, которую представляется возможным разделить на два вида: экзотический и национальный. Причём особенности национальной природы представлены в обеих её составляющих. Вклад Л. Попова в формирование национального пейзажа определяется тем, что он в сопоставлении с гражданской лирикой создал обобщённую картину суровой, но прекрасной природы северного края, воспел красоту и неповторимость родной природы. Сравнение пейзажа южных стран с особенностями природы Севера, их бинарное соотношение, подчёркивающие самобытный характер образных представлений, ассоциаций, выявляющих специфику национальной природы, формирует индивидуальный поэтический стиль («На берегу черного моря», «На Эльбрусе» и др.). На фоне этого своеобразия в качестве характерной особенности художественного стиля выступает психологическое отображение души и эмоциональных переживаний лирического героя через природные образы, мотивы («Я был росинкой, а потом...», «Огонь», «Прошу от жизни», «Восхождение», «Буря» и др.). Национальные образы и сравнения обуславливаются ментальностью народа, придающей стихотворениям непреходящую эстетическую ценность.

В стихотворениях о поэте и творчестве мир Поэзии строится и существует на взаимодействии двух противоположных понятий: страдания и счастья. В этих произведениях обнаруживаются мотивы, раскрывающие специфику профессии поэта — человека, живущего творческой жизнью. Он вечно находится в поисках, его терзают муки вдохновения. В то же время его наполняет чувство безмерного счастья оттого, что он творит, он не может представить жизни без поэзии, без творческого вдохновения. Героем глубоко осмысливается «двойственная» сущность философии жизни поэта, построенной на сочетании драматизма и гармонии, что способствует развитию лирической мысли в бинарном аспекте («Не познай, друг», «Раздумья» и др.).

Размышления лирического героя в философской лирике концентрируются вокруг интерпретации проблемы жизни и смерти, что также способствует развитию лирических переживаний в бинарном контексте («Пристрастия жизни», «Моё детство» и др.).

Во-вторых, в жанрово-типологическом отношении единичные состояния лирического героя претерпевают характерное изменение в зависимости от типов стихотворений, формируя разнообразные вариации. Своеобразную жанровую грань поэзии Л. Попова составляют стихи-посвящения, близкие жанру послания. Особенно чётко это проявляется в тематической группе стихотворений о поэте и поэзии, где отдельный пласт посвящается собратьям по перу («Назыму Хикмету», «Моему ровеснику-поэту» и др.). Композиционная структура стихотворений формирует тип субъекта, соответствующий жанру послания, в основе которого лежит обращение к определенному адресату. Введение собственных имён реальных личностей активизирует в стихотворениях биографический подтекст, в результате чего лирический герой выражает переживания, возникшие на основе сугубо личных ассоциаций и представлений.

В отличие от этого в жанре баллады, в форме которого написано стихотворение «Сожалдия», выявляется лирическое «я», которое можно определить как «подвижное» (термин Ю.М. Лотмана), ибо его подсознание отличается потенциальной возможностью пересечения границ ирреального потустороннего мира, что в очередной раз подчёркивает неординарность мышления Л. Попова. Формируется балладный тип лирического «я», обусловленный, прежде всего, инвариантным развитием лирического сюжета. Во-первых, сюжет возникает из семантической неоднородности художественного пространства — оно оказывается «двойным»: с одной стороны, это реальное человеческое измерение, с другой — это мистическая непостижимая сфера, где герой видит красавицу Сожалдия. Во-вторых, лирический сюжет мотивирован отчуждением героя от «бытового» мира, несоответствием его реальному пространству.

Своеобразие авторского «я» в жанре элегии сосредотачивается на раскрытии идеи времени, его циклической необратимости и принципиальной значимости для него. Переживания лирического героя связываются с диалектикой жизни и смерти, быстрым течением времени, что обуславливает мотивацию элегического тона. Циклическое движение времени вызывает у лирического героя чувство глубокой тоски — старость для него служит грустным воспоминанием о прошедшей юности («В детство своё я вернулся», «Старость», «На волосах зимний иней...» и др.). Таким образом, особенности подсознания, мировосприятия лирического героя обуславливаются аспектами жанровой модальности.

В-третьих, характерной особенностью образа героя Л. Попова является внутренняя семантическая неоднородность — он может быть связан как с объектным планом произведения, так и авторским лирическим «я». В этом смысле выявляются две формы взаимодействия авторского и героического планов: «я как другой» и «другой как я», нашедшие выражение на уровне двойственности образа лирического героя. В субъектной ситуации «я как другой» прослеживается некоторая определенность внешнего и внутреннего облика, раскрываются единство авторского сознания, биографическая, социальная характеристика, что позволяет выразить идею концептуального плана. Ситуация «другой как я» определяет стремление автора объективировать себя в героя, для того, чтобы отстраниться от самого себя, чтобы увидеть себя глазами «другого» — объективировать себя (например, стихотворения «Поэту», «Берега и редактор», «Тяжелая ноша хвалы»).

Наряду с вышерассмотренными формами, в поэзии Л. Попова раскрывается *ролевой герой* — особый тип лирического субъекта, открыто выступающий в качестве «другого», близкого, как принято считать, к драматическому герою.

В творчестве поэта примеры изображения переживаний, присущих другим лицам, многочисленны, что, несомненно, свидетельствует о том, что его лирика является по преимуществу автопсихологичной. Стихотворения Л. Попова с ролевыми героями условно разделяются на три группы. К первой относятся тексты, написанные от лица женщины: «Песня девушки», «Песня обиженной девушки», «Другу-студенту», «Почему же ты встретился» (песня девушки). Героическая ипостась субъекта речи в этих произведениях вполне очевидна, поскольку структуру текстов организует монолог героини, отражающий её эмоционально-

психологическое состояние, восприятие мира и действительности даётся глазами женщины. Женский образ, от лица которого ведётся высказывание, предполагает возможность рассмотрения лирического переживания в гендерном аспекте. В стихотворениях этой группы поэт раскрывает внутренний мир другого человека, и ему в полной мере удаётся воспроизвести и имитировать чужую субъективность.

В якутской поэзии примеры ролевой лирики чаще всего встречаются в текстах сатирического модуса, а также в произведениях, ориентированных на эстрадный тип (И. Гоголев, П. Тобуроков и др.). Однако в стихотворениях, отнесённых нами ко второй группе, Л. Попов отказывается от этого традиционного хода. Если в ролевой лирике в название текста выносятся социальная и культурно-бытовая номинативная идентификация героя, что способствует обозначению и выделению субъекта переживания, то произведения этой группы по жанровому признаку близки к стихам-посвящениям. Специфика текстов в том, что носителями речи в них являются субъекты, чьи имена даются, наряду с заглавием произведений: «Булгуняхтах» (С.П. Ефремову), «Моление» (Таллану Бюрэ), «Кони» (поэту С.С. Васильеву), «Белая береза» (скрипачу С.И. Гоголеву). Имена адресатов посвящений служат композиционным элементом, указывающим на образ конкретного человека с биографической определенностью, переживание которого раскрывается в произведении. При выражении «чужого», отличного от авторского сознания, главным и основным фактором в этих текстах послужило знание материала – предпочтения, вкусов, принципов и т.д. адресатов посвящений. Отнесение этих образов к ролевым героям осуществляется по нескольким параметрам: а) автором сознательно придерживается характерная речевая манера, своеобразие которой выступает на фоне литературной нормы; б) значительную роль играет фактор знания биографии поэта или понимание того, что изображённое не может иметь места в жизни автора-творца; в) выделение автором в заглавии имён конкретных адресатов входит в стилевую данность стихотворений.

В качестве третьей группы ролевой лирики выделяются стихотворения, посвященные воспеванию родного края, Севера, тундры: «Северное сияние», «Песня оленевода», «Потому что в Севере родился», «Я живу в Золотинке». Национальное своеобразие стихотворений отражается в раскрытии образов, в тропеическом арсенале, в системе изобразительных средств, ритмике, применяемых в устном народном творчестве.

В целом, герой ролевой лирики, являясь основным субъектом сознания, соотносит факты действительности, жизненные обстоятельства со своими представлениями о реальности, и наделяется при этом характерной речевой манерой. Внешнее по отношению к нему авторское сознание раскрывается в заглавии стихотворений. Однако в отдельных примерах наблюдается естественная неразличимость субъектов, поэтому в одних случаях героя можно определить как принципиально отличный от автора персонаж («Песня оленевода», «Песня охотника» и др.), а в других герой и автор обретают форму «нераздельности и неслиянности» (терминология С.Н. Бройтмана) («Моление»). Посредством образа ролевого героя Л. Попову удается прочувствовать и передать «чужое» сознание, воспроизвести переживания, принадлежащие «другим», что свидетельствует о стремлении поэта придать лирическим раздумьям наиболее универсальный, «гибкий» и обобщённый характер.

Таким образом, исследование типов субъекта в поэзии Л. Попова приводит к выводам, связанным с особой моделью авторского «я»:

Во-первых, многогранность лирического объекта, разносторонность его отношений с субъектом и предметом изображения определяют своеобразную структуру лирики Л. Попова, многообразие форм выражения в ней авторского сознания. Различная степень присутствия «я» в тексте обуславливается стилевым своеобразием авторского «я», в целом тяготеющего к синкретической модели.

Во-вторых, лирический субъект Л. Попова претерпевает изменения в зависимости от соотношения его с различными жанрами и своеобразными устойчивыми жанровыми формами (в данном случае – ода, послание, элегия, баллада).

В целом, в поэзии народного поэта раскрываются традиционные тематические линии – любовь к Родине, воспевание красоты северной природы, интимная лирика, тема о поэтах и поэзии. Однако у Л. Попова аспекты изображения художественной картины мира отлича-

ются оригинальными образными сопоставлениями, своеобразными авторскими интерпретациями, раскрывающимися посредством необычных сравнений, поэтических ассоциаций и представлений, специально подчёркивающих категорию национального. Углубленное мировосприятие, самобытное образное мышление отражаются в проблематике поэтических текстов, раскрывающихся через национальное мировидение в переживаниях, оформленных в особом бинарном контексте. Внутренние оппозиции, своеобразные со- и противопоставления в раскрытии лирических переживаний определяют самобытный авторский стиль. Философский, психологический аспекты переживаний, гармонично сочетающихся с лаконичной формой высказывания, также служат показателем индивидуального авторского стиля. Причём образная система, лексический, тропический арсенал, звуковая организация, поэтическая интонация – всё выдает в нём глубоко национального поэта. Лирические образы его поэзии пронизаны национальным колоритом, что в целом даёт возможность представить самобытную поэтическую модель мира с присущими только ей особенностями. Это определяется высокой поэтической культурой, концептуальной волей автора, его индивидуальной творческой манерой. Можно определить, что именно поэтому авторское «я» Л. Попова многогранно и представляется в разноаспектном ракурсе лирического индивида, способного синтезировать различные модуляции авторского и «чужого» голоса.

Примечания

1. *Бройтман С.Н.* Субъектная структура русской лирики XIX – начала XX вв. в историческом освещении // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. – 1988. – Т. 47. – №2. – С. 527–538.
2. *Бройтман С.Н.* Лирика в историческом освещении // Теория литературы. Роды и жанры: (Основные проблемы в историческом освещении). – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – Т. 3. – С. 421–465.
3. *Бройтман С.Н.* Лирика. Три теории лирики // Теория литературы: (Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика) / Н.Д. Тмарченко и др. – М.: Издат. центр «Академия», 2008. – Т. II. – С. 333–347.
4. *Корман Б.О.* Избранные труды по теории и истории литературы. – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1992. – 236 с.
5. *Попов Л.А.* Гори огнём, сердце моё: стихи, поэмы. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 704 с. – На якут. яз.

УДК 812.512.157:82–1

Ж.В. Бурцева (G.V. Burtseva),
кандидат филологических наук (Cand.Phil.Sci.),
ИГИиПМНС СО РАН,
gvburtseva@mail.ru

ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА: ОСОБЕННОСТИ СИМВОЛИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ПОЭЗИИ А. МИХАЙЛОВА И Б. ДУГАРОВА

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию национально-культурного компонента в литературе пограничья на примере творчества А. Михайлова и Б. Дугарова: системы символов, представлений и образов, формирующих этническую картину мира.

Ключевые слова: символ, этническая картина мира, литература пограничья, концепт воды, концепт дерева.

Ethnic picture of the world: particularly symbolic images in russian-language poetry A. Mikhailov and B. Dugarov

Abstract. This article is devoted to research of national and cultural component as an example in literature of borderland in works of A. Mikhailov and B. Dugarov: a system of symbols, beliefs and images that make up the ethnic picture of the world.

Keywords: symbol, ethnic picture of the world, literary of borderland, the concept of water, concept tree.

Национально-культурный компонент в художественном произведении находит свое отражение в авторском мироощущении, созданной в тексте картине мира. Художественные тексты как репрезентанты культурного пространства в той или иной степени вбирают в себя национально обусловленную систему символов и ассоциаций. В этом плане русскоязычное творчество якута А. Михайлова и буряты Б. Дугарова представляется наиболее характерным для выявления определенных фольклорно-мифологических мотивов, системы представлений и образов, формирующих этническую картину мира.

В произведении всегда присутствует идея, реализуемая посредством символа, осуществляющего целостность познаваемого мира. Из множества определений символа за основу берем следующее: «вещественный, графический или звуковой условный знак или условное действие, обозначающее какое-либо явление, понятие, идею; образ, взятый в аспекте своей знаковости, и он есть знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа» [1].

По мнению С.С. Аверинцева, смысл, просвечивающий сквозь образ, соединяет множество пластов реальностей. Смыслы символических сцеплений не только одновременно присутствуют в художественном произведении, но и «переливаются один в другой», что открывает «бесконечную смысловую перспективу» воспринимающему. Такая структура символа позволяет через один смысловой уровень увидеть другой – более глубокий, понять сущность явления или вещи» [2].

Именно в таком направлении рассмотрим некоторые особенности символической реальности в поэзии А. Михайлова и Б. Дугарова. При обращении к сравнительному анализу можно обнаружить типологическое сходство не только этико-философских концепций поэзии двух поэтов, но и образных систем их лирических произведений. Во-первых, оба поэта выражают один тип отношения к природе как естественной среде обитания, что является репрезентативным воплощением культурного сознания. Модель мира в творчестве А. Михайлова, так и Б. Дугарова мыслится как природное пространство. По словам Л. Дампиловой, «для лирического героя Баира Дугарова гармония человека и природы – единственно приемлемая форма существования...» [3]. Во-вторых, оба поэта раскрывают свое отношение к проблемам сосуществования человечества и природы через близкие друг другу мифологические образы, такие, как мифологемы реки, дома, образы-концепты дерева, неба, звезд, снега и др. Однако Баир Дугаров – поэт Центральной Азии, и его творчеству свойственны символы кочевого пространства: степь, конь, горы, огонь. В этом заключается главное отличие их художественных ориентиров. Если у Б. Дугарова одним из концептуальных образов является образ кочевника, то у А. Михайлова на первом плане образ охотника, рыбака.

Ключевые образы поэзии А. Михайлова соотносятся с ключевыми символами (вода, река, растительный мир, дерево, дом, небо, звезды, ночь и т.д.). Специфика образов в этом контексте состоит в изображении природного пространства и местном колорите звучания. Так, комплекс философских вопросов, связанных с постижением образа воды как одной из фундаментальных стихий мироздания, занимает особое место в художественном мире поэта: **вода:** «*Быть водою, как роса, омывающей*» и др.; **река:** «*Ленская лирическая*», «*Камлание на Колыме*», «*На берегу Амги*», «*Амга*», «*У человека быть должна река*», «*Ледоход*», «*Лена*», «*На левом, на Ленском стоим берегу*», «*Рыбак и Колыма*», «*Притча о рыбаке*», «*Мне обида нанесена*», «*Стадом белых оленей ледоход бредет по Лене*» и др.; **озеро:** «*К спорам о чудовище из озера Хайыр*», «*Озеро Ытык-Кюель*», «*То не блюдечко передо мной с золотой каемочкой*» и др.; **дождь:** «*Дождь Петрова дня*», «*В луже свежей дождевой*» и др.).

Вода – один из первичных архетипов, т.е. наиболее общий и общечеловеческий мифологический мотив, изначальная схема представлений, лежащая в основе любых художественных, в том числе мифологических структур.

В стихотворении *«Мне обида нанесена»* лирический герой выступает как лицо страдающее, и в данном контексте образ «воды» знаменует собой начало и конец всего сущего, соединяя в себе мотив зарождения жизни.

Почему-то в шуме волны,
В ее мерном, простом качанье
Исчезают обиды, как сны,
Незаметно уходит отчаянье?

Оттого ль, что когда-то все мы
Появились из водного лона,
Из немой голубой полутьмы
В нас и ритмы ее, и звоны?

Не стремясь это мыслью объять,
К ней стремимся, ведь сердце чует:
Первородная наша мать
Мудрой ласкою нас врачует.

По мнению С.С. Аверинцева, именно «с мотивом воды как первоначала соотносится значение воды для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте» [4]. Отсюда символика ритуального омовения как второго рождения, нового выхода из материнской утробы. В стихотворении воссоздается ситуация отчаяния лирического героя и согласно фольклорно-мифологической традиции герой «при виде реки,/всей ее непридуманной мощи» находит утешение и очищение.

Река как образ истока становится воплощением вод материнского чрева, символом начала в стихотворении *«На берегу реки Амги»*. Она способна повернуть время вспять и вернуть лирического героя к материнской груди. Река ассоциируется с идеалами прошлого, воспринимается как неизменный символ родины и вечности, метафора первозданности и эмбрионального мира.

Материнского соска
Я ль забыл родную млечность?

В отличие от мифологемы воды «река» по определению не может быть аморфной, она имеет пространственно-временные ориентиры и является элементом сакральной топографии. Так, в художественной концепции А. Михайлова есть несколько рек-символов в обозначении родины, воспеваемых в якутском фольклоре и литературе на протяжении веков: великая река Лена, Амга, Колыма, Вилюй. В стихотворении *«У человека быть должна река»* утверждается одна из главных идей художественного мира поэта, доказывающая исключительное божественное значение реки в жизни человека. Под символическим образом реки может выступать художественно переосмысленная главная река конкретного региона.

У человека быть должна река,
В которой мамы ловкая рука
Его купала, где сказал отец,
Увидев крепкий взмах: «Ты молодец!»..

У человека быть должна река,
Амур иль Волга, Лена иль Ока,
Которую увидишь в час крутой
Пред роковой, итоговой чертой.

У А. Михайлова знаковые реки Лена и Амга являются не только географическим, но и мифопоэтическим, нравственным стержнем художественного мира писателя. В натурфилософской картине мира поэта река наделяется правом судить человека. Постигание водной стихии связано еще и с основным назначением воды — быть источником биологической жизни: «У этой прозрачной и вольной воды/ Нам выпало счастье родиться» («На левом Ленском берегу»).

Так, например, лирический герой Б. Дугарова на берегу реки Онон, которая в монгольском фольклоре и литературе употребляется в качестве топонима-символа, также возвращается к своим историческим истокам: «И вновь из мифа зарождался мир» («На берегу Онона»). На берегу Онона по преданию монголоязычных народов родился Чингисхан. «Бродя по ононской степи», хранящей память о древности, лирический герой Б. Дугарова ощущает зов далекой забытой песни: «где-то здесь мне завещан мотив/ моей песни, по-новому древней». По словам Л.С. Дампиловой, этот неоднократно повторяющийся мотив «прапесни» звучит в самых заветных сакральных пространствах родины.

В художественном мире Михайлова выявляется и другой контекст, в котором развивается эсхатологический мотив воды и реки. В стихотворении «Рыбак и Колыма» вода — метафора опасности, угрозы, гибели, к которой приводит жадность и эгоизм.

Мерно колыхнется злая вода...
День закипает в закатном огне.
Шарит старик в холодной мотне.

Нет ничего. Отказала река...

Помнить неплохо бы, наверняка
Есть на любого такая река!

«Злая вода» несет реальную угрозу, поскольку выступает способом осуществления воздаяния за содеянные грехи. Река заслуженно карает или, напротив, утешает людей — в зависимости от их намерений и поступков. Литературную рецепцию подобного мотива можно встретить во многих поэтических традициях.

Различные оттенки значений воды реализуются А. Михайловым также в различных философских контекстах. Так, в стихотворении «То не блюдечко передо мной с золотой каемочкой» упоминание водного пространства запечатлено в образе «озера». Картина природы в своей величественности задает эмоциональный тон стихотворения в целом. Описание пейзажа сменяется размышлениями о судьбе, когда лирический герой обращается к живительной силе воды, выступающей символом мудрости: «И в ответ я услышал от волны закачавшейся». Образ реки соединяет в себе все родное и близкое автору: «Реке, как душе, внимая» («На левом, на Ленском берегу»). Идентификация реки или озера с речью основывается на моменте перетекания и акустическом эффекте журчания воды, что напрямую принадлежит к числу архетипических образов.

Образ воды в творчестве поэта имеет целый ряд символических значений. Являясь эквивалентом первобытного хаоса, водная бездна иногда внушает суеверный страх. Так, в восприятии «естественного» человека именно движение вод реки создавало модель циклического времени, поскольку жизнь реки неизменна в периодичности паводков. Стихия ледохода, бурного, пугающего течения реки воссоздает и другую сторону образа реки, выражающуюся в символике непостижимого круговорота жизни, изменчивости («Камлание на Колыме»).

Когда на Колыме камлает
Природа поздней весной,
То лед реки она взрывает
И гонит в океан волной.

И льдин ломающихся грохот,
И птичий перелетный гам,
Как — будто бы и плач, и хохот
Лихой шаманки — удаган.

Здесь шумная река соединяет в себе дополнительные эмоциональные оттенки, связанные с мотивами холода и страха, в отличие от изображения ледохода в другом стихотворении. Движение льдин на реке в данном случае выражает гармоничные отношения человека с природой.

Ах, ледохода полоса,
Родное, северное чудо,
Когда хрустальной посудой
Льдин оживают голоса!

Казалось, эти огоньки,
Что изредка с небес летели,
Как будто бы они звенели
В порыве счастья и тоски.
(«Ледоход»)

Из сказанного следует, что в лирике А. Михайлова есть определенные контексты, в которых образы реки и воды, не отделенные от описываемой поэтом якутской или северной природы, проявляют свои архетипические значения.

Природные образы как факторы смыслообразования наиболее ярко выражают авторскую индивидуальность, национальное своеобразие, вместе с тем общечеловеческое, сущностное, извечное.

О степени важности для лирического героя А. Михайлова окружающего его растительного мира можно судить по количеству и разнообразию стихотворений, доминирующими, центральными или фоновыми образами в которых являются деревья, травы, цветы. **Растительный мир** (дерево: «Зеленеет сосна», «Монолог сосны», «Все суета сует», «Под ветром верба тонко-тонко плакала», «Сосны, ели – вы, мои деревья», «Баллада о кедрах» и др.; лес: «Бывает, вечером из леса», «В сосновом лесу», «Зеленеет сосна», «Быть при деревьях» и др.; цветы, травы: «Подснежники», «Подорожник» и др.)

К образам, символизирующим «родное», «национальное», следует причислить у А. Михайлова мифопоэтический образ «сосны». В контексте творчества это центральный образ, символ «малой родины», северного края, а не России в целом.

Способы формирования художественной картины мира, атмосфера творчества поэта основаны на идее сближения концепта судьбы человека и представлений об окружающем мире. Стихотворение «Монолог сосны», в котором происходит процесс отождествления понятия дерева и человека, вплоть до полного их слияния, – наиболее характерный пример особенности концептуальной мировоззренческой картины мира поэта.

Трансформация образа дерева репрезентирует мифопоэтическое сознание, косвенно воплощает инвариантность «мирового древа», «древа жизни», «древа плодородия», «древа восхождения», «небесного древа» в культуре большинства народов мира. Образ дерева и в целом леса представлен живым существом во многих мифоэпических и художественных системах мировой культуры. Так, в романе-притче русскоязычного писателя корейского происхождения А. Кима «Отец – Лес» разворачивается концепция жизненной силы деревьев, их магической сопричастности с жизнью человека, где образ «большой раздвоенной сосны» становится центральным. В восточной мифологии дерево священно, особенно одинокое дерево. У Б. Дугарова образ дерева в стихотворении «В тени одинокого дерева» является воплощением мудрости, памяти. «Вершина дерева, как и вершина горы, – связующее звено с небесным миром, и здесь знаменательно, что вершина дерева является «безмолвным» свидетелем. Эпитет «безмолвный» подчеркивает наполненность внутренней энергией одинокого дерева как вершителя судеб» [5].

Сосна А. Михайлова не просто наделяется антропоморфными признаками, но в большей степени выступает метафорическим выражением самоидентификации.

Мифологизм мироощущения заключается в том, что дерево в философской концепции поэта выступает местом пересечения макро-микрокосма, т.е. Вселенной и человека. Для анимистического мировоззрения характерна вера в то, что деревья и растения способны

мыслить, говорить между собой и с людьми, превращаться в человека. Посредством образа дерева как живого существа поэт раскрывает также проблему оппозиции цивилизации и природы. В монологе сосны выразилось экзистенциальное состояние спиленного или подрубленного дерева:

И вдруг в мое тело вонзилась пила...,
Я не поняла, что я умерла...
Но с дымом ушла и на небе проснулась,
На небе, к которому так я тянулась...

Целый ряд подспудных мотивов-антиномий выявляется в контексте стихотворения: жизнь/смерть, цивилизация/природа, добро/зло, высокое/низкое, красивое/безобразное, нравственность/беснравственность, этическое/неэтичное, слава/позор. Образ дерева, взятый как целостное художественное образование, выступает в качестве символа родины и национальной судьбы:

Прошу тебя, сосну не погуби.
Смотри как к солнцу
тянется она...
Прошу тебя, березу не губи:
Пусть на ветру
шумит своим листом.

(«Прошу тебя...»)

Из вышесказанного следует, что трансформация концепта дерево в поэзии А. Михайлова происходит на метафизическом уровне в отождествлении дерева с человеком. Ключевые философские понятия, такие, как судьба, родина, проблема оппозиции цивилизации и природы, осмысливаются у А. Михайлова через созданный им образ дерева.

Согласно натурфилософской концепции, образы животных также наделяются антропоморфными признаками, «очеловечиваются». Они переоцениваются поэтом даже как превосходящие человека по разуму, мудрости и красоте («Якутская лошадь», «Просторная птичья душа», «Три коровы», «Не утренней птицей», «Белка», «Стерх на Пресне», «Стерх», «Воробей» и др.). Традиционные образы как растительного, так и животного мира рисуются поэтом как живые персонифицированные существа, что является самым распространенным художественно-изобразительным средством фольклора.

Таким образом, природные образы как факторы смыслообразования наиболее ярко выражают авторскую индивидуальность, национальное своеобразие, вместе с тем общечеловеческое, сущностное, извечное.

В целом, осмысление проблемы дома и внедомности, проблемы идентичности, концептов: человек и природа, вода, душа, судьба, дерево, небо, семантика и символика цвета, падение снега, обозначение символов родины и др. позволяет выявить национально-культурный компонент в его соотношении с кодом истории, эпохи, культуры, определяемых «онтологической» памятью о национально-этическом, этноментальном характере той или иной литературы.

Примечания

1. Аверинцев С.С. Символ // Краткая литературная энциклопедия: в 8 т. – Т. 6 / под ред. А.А. Суркова. – М.: Сов. энцикл., 1971. – С. 826–831.
2. Там же. – С. 826.
3. Дампилова Л.С. Символика кочевого пространства в поэзии Б. Дугарова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – С. 103.
4. Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев: в 2 т. – М.: Сов. энцикл., 1980. – Т.1. – С. 240.
5. Дампилова Л.С. Указ. соч.

РАЗДЕЛ II
ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

УДК 069.7, 069(091), 069-051, 069.158, 069.424

Л.Б. Степанова (L.B. Stepanova),
кандидат исторических наук (Ph.D.),
ГУ ГМХК «Национальный художественный музей РС (Я)»,
Solo007_79@rambler.ru

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ МУЗЕЙНОГО СОБИРАТЕЛЬСТВА:
ИССЛЕДОВАТЕЛИ, ИДЕИ, КОЛЛЕКЦИИ. 1865–1968 годы**

Аннотация. Автор обосновывает концепт «интеллектуальный ландшафт музейного собирательства». Историю становления музейной деятельности в Якутии рассматривает как часть общероссийского научно-просветительского движения, трансформированного в социальное явление, способствовавшего развитию русской этнографической школы. Также предлагает свою периодизацию становления музейного этнографического собирательства на территории Якутии: первый этап – 1865–1915 гг.; второй этап – 1926–1945 гг.; третий этап – 1951–1968 гг.

Ключевые слова: собиратель; историческая антропология; этнографическая коллекция; интеллектуальный ландшафт; программа, научное общество.

**Intellectual landscape of museum collecting:
investigators, ideas, collections. 1865–1968 years**

Abstract. The author substantiates the concept of “intellectual landscape of museum collecting. The history of formation of museum activity in Yakutia considers as a part of the Russian scientific-educational movement transformed into social phenomena, which has contributed to the development of Russian ethnographic school. The author suggests periodization of ethnographic museum collecting’s establishment in the territory of Yakutia: the first stage – 1865–1915 years. and the second stage – 1926–1945 years. and the third stage – 1951–1968 years.

Keyword: the collector, historical anthropology; ethnographic collection; Intellectual landscape, the program, scientific society.

Традиции русской этнографической школы неразрывно связаны с музейной деятельностью. Во второй половине XIX в. на территории Якутии были инициированы масштабные этнографические исследования, наравне с которыми шел сбор музейных коллекций. История их собирательства тесно связана со становлением сибирских отделов этнографических музеев – НИИ Музей антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) им. Петра Великого (МАЭ РАН им. Петра Великого) и ФГУ «Российский этнографический музей» (РЭМ) в Санкт-Петербурге, а также старейшего на северо-востоке Сибири Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского (ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского). В настоящее время в них сосредоточены наиболее репрезентативные якутские этнографические коллекции, представляющие огромный интерес для специалистов.

Впервые процесс формирования якутских этнографических коллекций в собраниях музеев гг. Якутска и Санкт-Петербурга рассматривается с позиций микроистории, где особое значение играет индивидуально-деятельностный подход, позволивший выделить этот про-

цесс в качестве интеллектуальной деятельности группы собирателей на фоне исторических процессов, происходивших как в России, так и на её окраинах. Автор рассматривает необходимость актуализации этнографической коллекции или группы предметов, поступивших в определенный промежуток времени от одного или группы собирателей в рамках их совместной деятельности в научно-исследовательском обществе для дальнейшей реконструкции особенностей их сбора. Это дает возможность понять внутренние механизмы отбора и личных предпочтений собирателей.

Концепт «*интеллектуальный ландшафт музейного собирательства*» развился на основе междисциплинарного статуса интеллектуальной истории, в фокусе исследования которой лежит одна из сфер человеческой деятельности, в данном случае музейная. Этот подход основан на теоретических разработках Л.П. Репиной по интеллектуальной истории и на введенном ею в научный оборот понятии «интеллектуальный ландшафт» [1]. Понятие «интеллектуального ландшафта» включает исследовательские перспективы и профессиональные идеологии интеллектуального пространства: школы, направления, поколения гуманистариив разного профиля – преимущественно социологов, а также историков, культурологов и общественных деятелей. В данной статье под «интеллектуальным ландшафтом музейного собирательства» автор понимает совокупность людей, научно-исследовательских учреждений и обществ, вовлеченных в процесс музейного собирательства; разработанных ими собирательских инструкций, этнографических программ и методик собирательства коллекций, характеризующих область музейной деятельности. В комплексе это позволит рассмотреть процесс музейно-этнографического собирательства как важную часть деятельности российской интеллигенции, которая видела в организации музейного дела форму мобилизации общественных сил.

В конце XIX – начале XX в. сформировался тип действительного знатока и любителя редких вещей, которым стал представитель третьего сословия. Характерной особенностью России конца XIX в. явилось то, что «невольными» бытописателями, этнографами, фольклористами и даже музейными хранителями на ее окраинах становились политические ссыльные. Известный революционер и общественный деятель П.А. Кропоткин, характеризуя этот период, писал, что постепенно выработался даже особый тип интеллигентов – собирателей песен и прочего этнографического материала [2, с. 86]. То есть в качестве музейного деятеля выступил представитель интеллигенции, практик-универсал с широким кругозором, но в первую очередь человек с особой системой морально-ценностных установок. Нередко от его вкуса, личных пристрастий и образованности зависела судьба будущей коллекции.

Биографический метод изучения широкого круга музейных деятелей – этнографов, музейных хранителей, корреспондентов и собирателей, позволил определить руководящую роль научно-исследовательских обществ в организации музейно-этнографического собирательства и становлении музейного дела. Здесь проявилась организационная работа Императорского Русского географического общества (1854), Санкт-Петербургского общества естествоиспытателей (1868), Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (1863), Общества изучения Сибири и улучшения ее быта (1908), которые поставили своей целью инициирование исследований в области изучения народов Сибири, сопровождавшихся сбором естественно-исторических, этнографических и археологических коллекций. Их просветительская миссия была предопределена происходившими в обществе изменениями. Они взяли на себя инициативу по восполнению лакун обширного исследовательского поля, выпавшего из сферы интересов Российской академии наук. В 1865 г. Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете (далее – ОЛЕАЭ) впервые инициировало сбор этнографических коллекций в Якутской области для организации Этнографической выставки и музея. Именно научные общества разработали принципы отбора предметов, инструментарий полевых этнографических исследований, издали первые комплексные собирательские и этнографические программы, заложив тем самым начало формирования будущих музейных собраний. Широкое распространение ими программ, организация промышленных и этнографических выставок, научных экспедиций в начале XX в. способствовали привлечению к собирательской работе местных жителей. Они же положили начало традиции собирательства этнографических коллекций при помо-

щи постоянно бывавших в разъездах чиновников и разветвленной сети корреспондентов из числа местного населения. Тесная связь музейного дела с научно-исследовательскими обществами объясняется тем, что в этой среде на протяжении конца XIX – первой трети XX в. обсуждались различные методы научного изучения окраин страны, где музею, как научно-просветительскому учреждению, отводилась роль научного центра, осуществляющего изучение и накопление репрезентативной источниковой базы по материальной культуре народов России. В этот период на заседаниях научных обществ все чаще стал подниматься вопрос о состоянии местных музеев, необходимости создания научной ассоциации для руководства музейным делом, о созыве Всероссийского съезда музейных работников и т.д. [3, с. 17]. Научная общественность предприняла своеобразное «хождение в народ», обратив внимание на необходимость этнографического исследования народов многонациональной Российской империи, что обрело черты «музейного бума». Музейная деятельность стала своеобразной формой взаимоотношений власти и интеллигенции. Идеей вдохновителями этого явления – Д.А. Клеменц и Н.М. Мартьянов опирались в своей работе на идеи народничества, экспериментальной площадкой реализации которых стали музеи.

Так, например, основатель сибирской школы краеведения Н.М. Мартьянов считал, что музей должен был не только стать исследовательским центром, но и активно влиять на экономическую и общественно-культурную жизнь края, оказывая практическое содействие крестьянскому хозяйству, местной промышленности, просветительским учреждениям, в этом, по его мнению, заключалась основная миссия музея. Он не ограничивался узкими рамками академической науки, полагая, что музей должен быть центром общественной жизни. Главное, что отличало Мартьянова как музейщика, – это широкий подход к пониманию целей музея как научного и просветительского учреждения. Он стремился развивать в обществе начала гражданского сознания через пробуждение активного интереса к природе и истории родного края [4].

В 1890–1891 гг. на страницах журнала «Живая старина» его редактор В.И. Ламанский поставил вопрос о необходимости перераспределения труда между столичными и местными научными силами, а на местах – между губернскими и уездными музеями. Он считал важным поощрение создания музеев в уездных городах, которое он считал полезным для развития как науки, так и внутренней жизни провинции. А также подчеркивал необходимость активности со стороны местной интеллигенции, земства, священников и учащейся молодежи [5]. Журнал «Живая старина» настойчиво проводил мысль о значении этнографических работ для «внутреннего и внешнего» развития Отечества на основе дружбы и доверия между народами огромной страны. Цели, преследуемые этим изданием, справедливо назывались «программой всех действий русского общества в отношении инородцев» [6, с. 27].

Концепция создания «идеального музея», над которой работали В.В. Радлов и Д.А. Клеменц, способствовала дальнейшему развитию полемики между этнографами – представителями научных кругов, и этнографами из среды политссыльных, которая развернулась в 1890-е гг. на страницах периодических изданий ИРГО, ВСОИРГО, «Живая старина», а также в частной переписке. Бурные обсуждения не только целесообразности издания итогов отдельных исследований, но и характера и методов собирательства коллекций, научной подготовки потенциального музейного корреспондента показали имеющиеся глубокие расхождения во взглядах на этот вопрос [7]. По мнению Д.А. Клеменца, правильный сбор нужных и редких этнографических предметов мог осуществить лишь человек местный, проживший какое-то время рядом с изучаемым народом. Поэтому, на его взгляд, важным являлось инициирование научной жизни в провинции, которое воспитало бы местных сотрудников и исследователей в одном лице. Его оппонентом выступал известный сибирский общественный деятель Г.Н. Потанин, считавший, что сбор коллекций и исследования должны проводиться специально подготовленным ученым, способным в отведенные сроки справиться с поставленными перед ними задачами [8]. Аналогичного мнения придерживался В.Г. Богораз-Тан, не признававший научный характер этнографических изысканий этнографов-самоучек. В 1923 г. в своем докладе «Изучение и охрана окраинных народов, как первоочередная задача», он высказал мнение, что российские экспедиционные исследования конца XVIII –

начала XIX в. значительно превосходили по своему размаху и результативности вторую половину XIX – начало XX в. [9]. Впоследствии эта полемика получила новое направление в 1920-е гг., когда Академии наук поступил заказ от государства на проведение демографо-статистических, экономических и этнографических исследований окраин СССР. Споры о методах собирательства музейных коллекций и этнографических исследований привели к формированию концепции универсального краеведческого музея, явившегося переходным этапом от музея «кунсткамерного» образца.

Интересным явлением в истории музейного дела и этнографической науки рубежа XIX–XX вв. стала организация крупными этнографическими музеями корреспондентской сети собирателей коллекций для музеев, охватившая все провинции Российской империи. После учреждения при МАЭ РАН (Кунсткамера) и ЭО Русского музея (РЭМ) статуса «корреспондента» появилась возможность пополнения коллекций подлинными вещами, иногда даже очень громоздкими. Важно, что музеи старались приобрести вещи в хорошем виде, но обязательно бывшие в употреблении. Коллекции должны были характеризовать культуру и быт всех классов общества, в случае большой дороговизны отдельных предметов их возмещали зарисовками или фотографиями [10, с. 148].

На территории Якутской области корреспондентскую сеть по сбору коллекций для центральных этнографических музеев наладили, выступив в качестве их руководителей, политссыльный Э.К. Пекарский и советник Якутского областного статистического комитета А.И. Попов. В собирательскую работу был вовлечен широкий круг частных собирателей как из среды политссыльных (П.В. Оленин, В.М. Ионов, Н.А. Виташевский и др.), так и из числа местной интеллигенции (Н.Н. Грибановский, И.В. Попов, М.М. Носов, П.В. Слепцов, В.В. Никифоров и др.). Из них статус официальных корреспондентов МАЭ (Кунсткамера) и ЭО Русского музея им. Александра III в Якутской области получили В.Н. Васильев, И.В. Попов, торговая фирма А.И. Громовой, политссыльные – П.В. Оленин, А.П. Курочкин, В.М. Ионов и Г.Н. Кутоманов. Они вели собирательскую работу по присланным музеем программам комплектования коллекций. Почти у каждого собирателя был свой куратор-этнограф, даже частная инициатива местных собирателей обязательно подкреплялась программой или же инструкцией, специально издававшимися этнографическими музеями либо опубликованными в специальных изданиях научно-исследовательских обществ. Сотрудники ЭО Русского музея Н.М. Могиланский и Б.Ф. Адлер предварительно обговаривали с якутскими корреспондентами характер и количество предметов, которые они должны были собрать. Особое внимание было посвящено документированию сборов. Необходимо было сообщить точное местное название, название предмета и наименование каждой его отдельной части. При отправке коллекций к посылке прилагалась подробная опись, а все предметы соответствующим образом пронумеровывались [11, с. 6–7].

Распространение комплексных собирательских программ способствовало появлению первых частных коллекционеров и меценатов в Якутии. Меценат А.И. Громова, глава торгового дома «А.И. Громова и сыновья», являлась членом Общества изучения Сибири и улучшения ее быта (1908), почетным членом ВСОРГО и Парижского географического общества (Франция), корреспондентом ЭО Русского музея и МАЭ РАН (Кунсткамера). Это была очень деятельная и неординарная женщина, стоявшая во главе крупнейшей на северо-востоке Сибири торговой фирмы. Она являлась официальным поставщиком грузов Якутского областного статистического комитета, предназначенных для этнографических музеев Санкт-Петербурга и для участия во всех крупных всероссийских и международных выставках. Из личных средств она профинансировала экспедиции Э.В. Толля, Ф. Матисена и А.В. Колчака, помогла шведским ученым в розыске экспедиции Андрэ. И даже по собственной инициативе организовала экспедицию В.И. Иохельсона, заказав ему изучение торговли мехами в Колымском округе Якутской области, где были сосредоточены ее торговые интересы, а собранные им материалы издала на свои средства [12]. По сведениям А.А. Калашникова, Якутский музей своим существованием всецело был обязан А.И. Громовой, большие услуги она оказывала и ВСОРГО, Парижскому географическому обществу и Российской Императорской Академии наук [13, с. 402]. «*Кажется, нет ни одной научной экспедиции за последние 25 лет, которые проходили бы без содействия этой женщины...*», – писали «Русские ведомости» в апреле 1912 г. спустя три дня после ее смерти [14].

Среди добровольных корреспондентов и сочувствовавших делу собирательства этнографических коллекций по народам Сибири заслуживает внимания студент юридического факультета Томского университета А.Н. Никифоров, собравший под руководством Л.Я. Штернберга в 1910 г. весьма примечательную коллекцию якутских предметов культа. В 1910 г. он предпринял командировку в Якутскую область для записи шаманских текстов. О жизни и личности А.Н. Никифорова нет сведений, известно, что в 1924 г. о нем писал А.Н. Самойлович как о талантливом студенте-якуте, рано погибшем от туберкулеза [15, с. 185]. В 1915 г. сборы для МАЭ осуществлял будущий основатель якутского алфавита С.А. Новгородов. Это стало возможным благодаря обширной научной переписке, проводимой В.В. Радловым и Л.Я. Штернбергом.

Участие многих видных ученых и деятелей культуры в собирательстве этнографических коллекций, иллюстрирующих быт и культуру народов Северо-Востока Сибири, свидетельствует о размахе проводившейся обществами пропаганды. В сборе якутских коллекций для МАЭ РАН приняли участие видные ученые и общественные деятели: Л.И. Шренк, Л.С. Берг, А.А. Бунге, А.Н. Липский, А.Л. Биркенгоф. Весомый вклад внесли такие видные этнографы, как Д.А. Клеменц, В.В. Радлов, П.И. Небольсин, К.М. Рычков. Предметы якутского быта также вошли в число сборов чиновника особых поручений при приамурском генерал-губернаторе П.П. Шимкевича, в 1895–1896 гг. собравшего для МАЭ интересную коллекцию по этнографии эвенков, якутов, негидальцев, нанайцев. В 1906 г. в музей попали материалы по нивхам, нанайцам, эвенкам, айнам, якутам и ольчам, собранные врачом Красного Креста Я.И. Трусевичем в Приамурском крае. Определенный интерес представляет коллекция, собранная в Колымском округе публицистом и беллетристом И.В. Шкловским, с 1886 по 1892 г. находившимся в ссылке в г. Среднеколымске. Здесь одновременно с бытом инородцев он изучал местные языки и собирал этнографические предметы. Сбором коллекций для музея также занимались представители разночинной интеллигенции, работавшие в Якутской области в составе различных экспедиций и изыскательских партий: военный топограф М.Я. Кожевников, инженер Н.Г. Малявкина. Собранные ими материалы ныне хранятся в МАЭ РАН (Кунсткамера) им. Петра Великого.

Обзор якутских коллекций РЭМ показал, что на первом этапе их формирования в собрании музея сбор предметов осуществлялся исключительно за счет налаженной корреспондентской сети; поступления от путешественников и экспедиционных сборов практически отсутствуют. В сборе якутских коллекций для ЭО Русского музея приняли участие видные ученые и общественные деятели: С.А. Бутурлин, Ф.К. Волков, П.Е. Островских, Д.Т. Янович, Л.Ф. Пантелеев. В 1920-е гг. собрание музея существенно пополнилось за счет передачи экспонатов из Зимнего, Аничкова, Гатчинского, Екатерининского в Царском Селе и других дворцов. В их число попали и предметы якутского происхождения. В период с 1924 по 1927 г. поступления составили незначительные передачи фотоколлекций от Б.Д. Шмаро, Е.Е. Тевашева, А.М. Грязнова, фотолаборатории ЭО ГРМ, от Якутского землячества ЯАССР и материалы Охотско-Камчатской горной экспедиции А. Кондыба. Затем в поступлении якутских коллекций, вплоть до сборов М.А. Каплан и Л.Г. Лельчук в 1950–1960-е гг., наметился большой перерыв.

Начало XX в. ознаменовалось постепенным увеличением темпов этнографического изучения Якутской области и широким размахом собирательской работы при существовании определенной конкуренции между собирателями российских и зарубежных этнографических музеев. Сбор для музеев США вели в 1902–1905 гг. В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз-Тан в составе Джезуповской экспедиции и экспедиции Д. Корэна в 1911, 1914–1918 гг.; для Британского музея – в 1901–1902 гг. англичанин Талбот Клифтон; в 1915 г. сбор этнографических коллекций и фотоиллюстративных материалов осуществляла известный этнограф М.А. Чаплицкая. Сборами для германских музеев занимались корреспонденты О.В. Иден-Целлер, П.В. Оленин и И.В. Попов при посредничестве фирмы купца-антиквара Е.И. Александера. В 1898–1905 гг. члены Джезуповской экспедиции В.И. Иохельсон, В.Г. Богораз и Норман Бэкстон выполнили сбор коллекций на средства Американского музея естественных наук.

В 1911, 1914–1915 гг. на территории Якутской области работала экспедиция орнитолога и этнографа Д. Корэна. В ней также приняли участие палеонтолог Каплей Эмори и геолог

Бенно Александр. Постепенно, под влиянием собирательской работы экспедиций, в Якутской области сбор предметов старины для отправки за границу получил определенный размах. В середине 1920-х гг. в некоторых районах ЯАССР этнографические отряды Комиссии по изучению производительных сил Якутии (КЯР), осуществлявшие сбор коллекций, столкнулись с полным отсутствием интересных этнографических предметов у местных жителей. Данный факт они объясняли тем, что раньше все было продано ими для музеев [16, с. 41]. В 1920-е гг. сбор этнографических коллекций на территории Якутии осуществляли выпускники Географического института, ученики В.Г. Богораз-Тана и Л.Я. Штернберга – И.П. Сойкконен, Д.Д. Травин, Н.Д. Травин, М.М. Измайлова и Н.Н. Бурыкина.

Интересным явлением экспедиционного исследования ЯАССР стало то, что сбором этнографических коллекций неожиданно увлеклись люди, не имевшие отношения не только к этнографической науке, но к музейной деятельности вообще. Однако их этнографические сборы не уступали по качеству сборам профильных этнографических отрядов КЯР. Среди них врачи С.Е. Шрейбер и В.Н. Дорофеев, геолог С.В. Обручев, синолог А.И. Иванов, ботаник В.П. Дробов, зоолог А.А. Бируля-Бялыницкий, инженер С.Г. Пархоменко, ихтиологи П.А. Дрягин, К.И. Орлов, П.Г. Борисов и Н.П. Вагнер, охотоведы А.Г. Бауэр и Ф.П. Славинский, лесовед А.А. Романов. Благодаря слаженной работе всех отрядов КЯР, осуществивших сбор этнографического материала, собрания музеев Санкт-Петербурга пополнились уникальными предметами. Эти материалы ныне хранятся в НИИ МАЭ РАН, за исключением сборов А.И. Иванова, которые попали в РЭМ. Судьбы этих людей впоследствии сложились трагически, многие из них попали под удар репрессий 1930-х гг.

Заметным явлением этнографических исследований 1920-х гг. стало участие в них представителей местной интеллигенции: И.В. Попова, П.В. Попова, М.М. Носова, В.Н. Васильева, Г.В. Ксенофонтова, В.В. Никифорова, П.В. Слепцова, А.А. Попова. Сборы по якутам Вилюйского округа ЯАССР в составе экспедиций КЯР выполнил В.В. Никифоров, Лено-Хатангский район ЯАССР был исследован отрядом П.В. Слепцова. Неоценимую помощь в сборе этнографической коллекции И.П. Сойкконена оказал якутский художник и собиратель И.В. Попов.

Предварительный обзор этнографических и музейных собирательских программ, на основе которых проводилось пополнение якутских этнографических коллекций корреспондентами Якутской области (А.И. Попов, П.В. Оленин, А.П. Курочкин, В.В. Никифоров), а в советское время – сотрудниками этнографических отрядов КЯР АН (Д.Д. Травин, П.В. Слепцов, И.П. Сойкконен, Н.Н. Бурыкина, М.М. Измайлова, А.А. Бялыницкий-Бируля, Г.Д. Махоткин), показал, что их содержание во многом отражает пункты собирательских программ Г.Н. Потанина (1880 г.), И.И. Майнова и Э.К. Пекарского по изучению семейного быта якутов (1894 г.) и Д.А. Клеменца по сбору иллюстративных материалов [17, с. 1–6; 18, с. 117–135]. Интересно, что некоторые из них базировались на эволюционистской концепции Э. Тейлора и Л.Г. Моргана о неизбежном «вымирании дикарей», обусловившей необходимость скорейшего сбора и фиксации материальной культуры малочисленных народов Севера.

Послереволюционное затишье во второй половине 1920-х гг. сменилось широким размахом собирательской и экспедиционной работы АН СССР и центральных этнографических музеев на территории Якутии. Это было время поиска новых форм и методов работы, характеризовавшееся борьбой взглядов на методы ведения этнографических исследований. Причиной острых споров послужили как диктат со стороны государства, так и ускоряющиеся преобразования в экономике страны. Л.Я. Штернберг и И.И. Майнов при отборе кандидатов для работы в отрядах КЯР придавали большое значение их владению местными языками либо наличию опыта экспедиционной работы на территории Якутской АССР. Присутствие специалиста, знавшего местные языки, позволяло значительно повысить объем сборов этнографической информации и музейных коллекций. Главной задачей этнографического исследования народов Севера в этот период являлось их вовлечение в общий круговорот индустриализации Сибири, что и было изложено в программе Б.Э. Петри «Задачи дальнейшего исследования туземцев Сибири и метод обследования целых народностей». В ней автор предложил метод разъездного, планового обследования народов Сибири по

национальному и географическому признакам, с упором на изучение их хозяйственного уклада [19, с. 1]. Эта программа предполагала формирование специальных многолюдных экспедиционных отрядов с участием специалистов разного профиля.

Диаметрально противоположной воззрениям Б.Э. Петри являлась программа, разработанная В.Г. Богораз-Таном в середине 1920-х гг. XX в. Автор сделал упор на социологическую направленность этнографического исследования района проживания того или иного народа с учетом всех возможных локальных особенностей и новых запросов жизни [20]. Отличительной особенностью программ, выработанных до 1918 г., являлось то, что они были направлены на сбор действительно редких этнографических предметов, с выявлением всех их типологий, и преимущественно рассчитывались на долгосрочное, стационарное этнографическое исследование. Основным же их недостатком стало ограничение сбора предметов рамками отдельной тематической выставки в условиях краткосрочной командировки. Содержание программ 1920-х гг. подтверждает тенденцию подчинения этнографической науки целям и задачам государства. Она была превращена в инструмент для проведения хозяйственных и политико-просветительных экспериментов в отношении целых народов без учета их традиционного жизненного уклада.

Мультидисциплинарный характер сборов коллекций местных музеев и введение в этнографическую науку социологических и экономико-демографических методов исследования к 1930-м гг. сформировал так называемую «производственную этнографию» (сбор образцов продукции колхоза, цифровых показателей достижений колхозов, исследование состояния здравоохранения и культурного досуга колхозников), ставшую основной формой научной деятельности музея [21].

Деятельность научно-исследовательских обществ стимулировала научные интересы местной интеллигенции, объединившейся вокруг Якутского областного музея, выполнявшего функции научного центра. Его особенностью стало то, что практически со дня своего открытия он находился под руководством местных научных обществ: якутских отделов Общества изучения Сибири и улучшения ее быта (1908–1912), Императорского Русского географического общества (1913–1925), затем научно-исследовательских обществ «Саха кэскилэ» (1925–1930), якутских подотделов Общества изучения Сибири (1920–1922) и Общества изучения ЯАССР (1931–1934). Они приняли активное участие в организации планомерной и массовой краеведческой работы в республике. При этом инициированная ими краеведческая работа была разнообразной: от составления простых инструкций для начинающих краеведов и учебных пособий до организации археолого-этнографических, фольклорных и поисковых экспедиций.

Таким образом, в периодизации собирательской работы на территории Якутии с 1865 по 1968 г. выделяются три хронологических этапа:

1865–1915 гг. – сборы этнографических предметов для экспонирования на промышленных выставках на территории России и за рубежом; деятельность российских и зарубежных этнографических экспедиций, работавших на территории Якутской области, а также корреспондентов этнографических музеев г. Санкт-Петербурга (ЭО Русского музея, МАЭ РАН);

1926–1945 гг. – экспедиционные сборы отрядов КЯР АН СССР и ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского (археолого-этнографические изыскания, разведка месторождений полезных ископаемых);

1951–1968 гг. – экспедиционные сборы АН СССР и центральных этнографических музеев, ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского.

Пик активности собирательской работы на территории Якутии приходится на 1910-е гг., середину 1920 – первую треть 1930-х и конец 1950-х гг., что было обусловлено в первую очередь вниманием общественности и интересами государственной политики. После 1917 г. положение музеев осложнилось, не стало хранителей, или консерваторов, поэтому работа по содержанию музея проводилась на, так называемых, общественных началах. Прекратились ежегодные денежные дотации для приобретения коллекций. Основным источником пополнения стали организуемые на средства научно-исследовательских обществ экспедиционные исследования и редкие пожертвования. В 1930-е гг. музеи были загнаны в рамки краеведческого профиля, причем это перепрофилирование коснулось и центральных этно-

графических музеев. Музеи с давними традициями должны были начинать работу заново. Были подвергнуты репрессиям многие музейные деятели, не согласные с новой политикой. 1930–1940-е гг. практически выпадают в собирательской деятельности центральных этнографических музеев, в то время как этот же период в ЯАССР ознаменовался масштабными этноархеологическими исследованиями Якутского краеведческого музея им. Ем. Ярославского. Но ввиду вступивших в силу государственных ограничений на проведение археологических изысканий и сбор предметов старины, в связи с принятым в 1948 г. «Положением об областном, краевом, республиканском (АССР) краеведческом музее» он сосредоточил свои усилия на сборе мемориальных вещей, принадлежавших участникам Гражданской войны, ВОВ, Героям Социалистического Труда, якутским политическим деятелям, а также материалов по развитию колхозного движения в ЯАССР. Для этого в 1945 г. и 1951 г. был организован ряд этнографо-производственных экспедиций по центральным районам ЯАССР (художники В.А. Кандинский и В.А. Чукардина, С.И. Боло, И.Д. Новгородов, Е.Г. Иоффе). Сотрудники музея С.И. Боло, И.Д. Новгородов, В.Д. Запорожская приняли участие в работе археологической экспедиции А.П. Окладникова и организовали ряд небольших самостоятельных археолого-этнографических экспедиций: Булунскую – Е.Г. Иоффе в 1941 г.; Чурапчинскую этнографическую – С.И. Боло в 1943 г. В этот же период этнографическое собрание музея пополнилось за счет поступления дублетных материалов от двух крупных этнографических экспедиций АН СССР, работавших в Колымском и Оленекском районах ЯАССР под руководством И.С. Гурвича: Оленекско-Джелендинской (1944–1945 гг.) и Колымской ЯФ СО АН СССР (1951 г.).

Во второй половине 1940-х гг. этнографические музеи Санкт-Петербурга приступили к систематизации и каталогизации материалов, собранных в 1920–1930-е гг. Следующий этап собирательской деятельности на территории ЯАССР начался лишь в середине 1950-х гг. Хронологический период 1958–1968 гг. стал переходным к концептуально новому развитию музейного дела. Процесс организации музейной сети во второй половине 1960-х гг., сопровождавшийся объединением музеев различного профиля, негативным образом сказался на их работе. Эти годы можно охарактеризовать как «музейное затишье» в собирательской работе как центральных, так и провинциальных музеев, их экспедиционная и собирательская деятельность восстановилась лишь в 1975 г.

В 1960-е гг. традиционные формы, окончательно сложившиеся в музееведении в конце XIX – начале XX в., перестали соответствовать изменившейся культурной ситуации, что привело к переосмыслению основных принципов музейной работы и поиску ее новых форм. Получила развитие организация тематических историко-бытовых экспедиций, ставивших целью сбор материалов по истории советского общества. Необходимо было налаживать связи с промышленными и сельскохозяйственными предприятиями, творческими союзами, научными обществами, а также приступать к сбору материалов по истории фабрик, заводов, колхозов и совхозов. Именно в 1960-е гг. усиливается регламентация всей деятельности музеев.

Якутия не осталась в стороне от влияния развивавшихся в стране интеллектуальных течений. Участие национальной интеллигенции в музейно-этнографическом собирательстве способствовало мобилизации культурного и интеллектуального потенциала Якутии. Собирательская работа по сбору музейных коллекций и организации музейного дела в Якутии стала важной составляющей деятельности местных научно-исследовательских обществ. Таким образом, музейное собирательство является сложным процессом, объединяющим людей, работающих в этнографической науке, и часть научного мира, развивающего музейную экспертизу. Междисциплинарный статус интеллектуальной истории позволил выбрать новую перспективу в изучении музейных коллекций. Осознание неразрывной связи между собирателем, коллекцией и историей идей позволило реализовать понятие интеллектуального ландшафта музейного собирательства. С точки зрения данного подхода музейно-этнографическое собирательство стало итогом творчества деятелей в качестве способа получения гуманитарного и естественно-научного знания о народах и формой выражения идеологии интеллигенции в социальных условиях исследуемого периода.

Примечания

1. Репина Л.П. Интеллектуальная история сегодня: проблемы и перспективы // Вестник РОИИ. – 2001. – № 1 // Российское общество интеллектуальной истории [сайт]. Режим доступа: <http://www.igh.ru/intellect/vestnik/vol1/part2.htm>. (дата обращения: 3.10.2009).
2. Кропоткин П.А. Идеалы и действительность в русской литературе. – СПб., 1907. – 169 с.
3. Равикович Д.А. Формирование государственной музейной сети (1917 – первая половина 1960-х гг.): Научно-методические рекомендации / [Мин-во к-ры РСФСР. АН СССР. НИИ к-ры]. – М., 1988. – 152 с.
4. Литвинова З.И., Чистяков Н.С. Мартьянов Николай Михайлович (1844 – 1904) // [сайт] – Режим доступа: <http://nature.krasn.ru/dict.php?id=436> (дата обращения: 13.01.2007).
5. Турьинская Х.М. Штрихи к портрету музейного радателя. По материалам журналов «Живая старина» (1890–1916) и «Старые годы» (1907–1916) [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ethnonet.ru/lib/0104-02.html> (дата обращения: 03.12.2006).
6. Оглезнева Т.Н. Русское географическое общество: изучение народов северо-востока Азии. 1845–1917 гг. / [отв. ред. д.и.н. В.Н. Иванов]. – Новосибирск: ВО «Наука», 1994. – 176 с.
7. Архив СПбФ. РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 95. Л. 1–19.
8. Архив РЭМ. Ф. 1 Оп. 2. Д. 462. Л. 262.
9. Архив СПбФ. РАН. Ф. 250. Оп. 1. Д. 95. Л. 3.
10. Станюкович Т.Я. Л.Я. Штернберг и Музей антропологии и этнографии АН СССР // Материалы по работе и истории этнографических музеев и выставок: Сб. НИИК [ред.-сост. д.и.н. А.А. Михайловская]. – М., 1972. – С. 143–158.
11. Программа для собирания этнографических предметов. – Издание ЭО Русского музея имп. Александра III. – СПб., 1902. – 47 с.
12. Иохельсон В.И. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе / [Издано на средства А.И. Громовой] // Труды Якутской экспедиции/ ВСОИРГО. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1898. – Т.10, отд. 3. IV. – 167 с., ил.
13. Якутия. Хроника. Факты. События. 1632–1917гг./ Ком. гос. арх. службы при Правительстве РС (Я). – Изд. 2-е, доп. [сост. А. А. Калашников]. – Якутск: Бичик, 2002. – 496 с.
14. Таюрская В. История одной ссылки // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://dialog.ust-kut.org/print.php?f=2009/27/17272009.htm> (дата обращения: 15.01.2010).
15. Самойлович А.Н. Обучение и просвещение якутов // Восток. – М.: Изд-во «Всемирная литература», 1924. – Кн. 4.
16. Пархоменко С.Г. Отчет о поездке Вилюйский округ. – Л.: Изд-во АН СССР, 1928. – 64 с., ил.: 1 черт., 1 карта.
17. Программа для собирания сведений о сибирском шаманстве, составленная Г.Н.Потаниным / [Типография Н. Н.Синицына]. – Иркутск, 1880. – 6 с.
18. Пекарский Э.К., Майнов И.И. Программа для исследования домашнего и семейного быта якутов // Живая старина. – 1913. – Вып.1–2. – С.117–135.
19. Петри Б.Э. Задачи дальнейшего исследования туземцев Сибири и метод обследования целых народностей. – Томск, 1928. – 5 с.
20. Архив МАЭ РАН (Кунсткамера), Ф. К–1. Оп. 8. Д. 3. Л. 3–6.
21. Архив ЯГОМиКНС им. Ем. Ярославского, Ф. 1, Оп. 2, Д. 46. Л. 57–58.

УДК 392(571.1/.5+77)

Пендрацки Михал (Pedrack Michal),
доктор исторических наук (Ph.D.),
Институт Истории Науки
Польской Академии Наук,
г. Варшава (Польша),
mpedracki@wp.pl

КОМПЛЕКС ВОСКРЕСАЮЩЕГО ЗВЕРЯ У ЭТНОСОВ СИБИРИ, СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ И ДРУГИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Аннотация. В данной статье рассматривается комплекс воскресающего зверя в мифологии и фольклоре народов мира.

Ключевые слова: коренные этносы Сибири, антропология религии, комплекс воскресающего зверя.

© Пендрацки Михаил, 2011

The complex at resurrecting beast of ethnic groups of Siberia and North America

Abstract. This article explores complex resurrecting the beast in mythology and folklore of the peoples of the world

Keywords: indigenous people of Syberia, anthropology of religion, ressurected animal's complex.

Комплекс воскресающего зверя типичен для всех религий охотников и скотоводов. Впервые он был открыт и описан у народов Сибири и Северной Америки В.Г. Богораз-Таном в 1926 г. [1]. Ранее параллельный культ на основе письменных и земледельческих древних цивилизаций Й.Дж. Фрейзер [2] проанализировал на примере ритуала умирающего и воскресающего Бога, имеющего связь с вегетацией растений, особенно хлеба. Воскресающий Бог иногда обнаруживается в виде зверя или его символа. В.Г. Богораз-Тан доказал, что земледельческие обряды зародились, как и охотничьи ритуалы, еще в палеолитическую эру. Очень близки к культам охотников религиозные мировоззрения скотоводческих племен [3].

По мифологии охотничьих обществ [4] властелин зверей соглашается на убийство своего подопечного исключительно при нескольких условиях. Во-первых, это должно быть необходимо для испытания охотников. Во-вторых, ничто из убитого зверя не должно пропасть. Ритуальное значение получают плоть и кровь. Нельзя ломать трубчатые кости пойманного животного и уничтожать его череп, ибо в этих частях находится жизненный потенциал. Дух зверя должен быть отправлен к владельцу зверей для того, чтобы мог снова возродиться. Если вышеуказанные условия будут выполнены, то кости снова обрстут плотью и животное вернется к жизни. Совершаемые шаманами обряды, в основе которых лежит отправление души, связаны с животными, характеризующими тип хозяйствования данного общества. Этим животным может быть бизон, медведь, лось, олень, лосось, кит и т.д.

Во многих мифах [5] животное является посланником властелина зверей и даже его воплощением. Оно обозначает целый вид и, будучи одновременно символом божества, отдает людям свою плоть на пищу. В арктических верованиях [6] святой медведь является посланником божества, хозяина гор или даже одним из видов наивысшего существа. Часто бывает, что он определяется как его сын. Он отдает людям свою плоть в пищу, а шкуру для изготовления одежды и кущи что является знаком божьей милости. Самым главным праздником у многих сибирских и североамериканских народов является Медвежий пир, связанный с концепцией смерти и воскрешения. Из-за способности к гибернации медведь олицетворяет символ воскрешения. Осенью он впадает в похожую на смерть спячку, чтобы весной воскреснуть вместе с природой.

Во время Медвежьего праздника айны ритуально убивают молодого медведя, которого раньше в течение двух или трех лет «воспитывали» в деревне. У нивхов маленьких медвежат иногда отдают женщинам, имеющим близнецов, чтобы медведь стал таким же «членом» родового общества. В таком случае он становится идеальным посредником между человеком и хозяином зверей. Медведя убивают ритуально стрелой из лука, копьем или через удушение.

Убитый медведь является и почетным гостем, и главным блюдом праздничного пира. Он «входит» в тело съедающих его, давая им жизнь. При этом нельзя ломать кости медведя. Некоторые этносы приносят в жертву диких медведей.

Добровольность «самопожертвования» воскресающего зверя подчеркивается в мифах многих народов. Например, индейцы с побережья Тихого океана благодарят лосося за то, что он пожертвовал себя на пищу для людей [7]. Пойманному лососю запрещается ломать кости [8]. Тунгусы (эвенки) считают, что медведь сам позволяет убить себя [9].

Одной из черт Комплекса воскресающего зверя часто является то, что он может принимать разный вид. Один раз он – зверь, другой – человек [10]. Пример комплекса воскресающего зверя, кроме сибирско-американской территории, можно наблюдать в мифологии бушменов, связанной с их божеством О'Цагном [11], а также других африканских этносов [12]. О'Цагн выступает в роли воскресающего зверя, перевоплощающегося в богомола, антилопу или человека.

В скотоводческих обществах наблюдается некоторая ревалоризация мифологии воскресающего зверя. Животное весной приносят в жертву Богу неба с целью обновления мира и поддержки его космической плодovitости [13]. Также можно приносить жертву, чтобы освободиться от позора. Во многих мифологиях концепция жертвоприношения животного соединяется с концепцией возрождения Вселенной [14].

В культурах тюркских и монгольских этносов Сибири и Центральной Азии многое связано с древним комплексом воскресающего зверя. Например, во время бурятского тайлгана и якутского ысыаха раньше приносили в жертву барана или коня, при этом им нельзя было перебивать кости. В этом празднике мы можем найти многие элементы теофагии (богоедения) [15].

Много реликтов комплекса воскресающего зверя можно найти в мифологии и фольклоре индоевропейских народов, предки которых когда-то кочевали по Великой степи и Южной Сибири. В германском мифе Тор воскрешает своих козлов, благословляя их кости [16]. Ранние иранцы складывали очищенные от мяса кости своих покойников в «астадание», и ждали их воскрешения [17]. В индийском фольклоре живет вера в то, что некоторые святые и йоги могут воскрешать покойников из их костей [18]. Череп и кости также выполняют важную роль и в тантризме [19]. Даже библейские законы, касающиеся пасхального ягненка, особенно запрет ломать его кости [20], возможно, имеют некую связь с этой очень архаичной идеологией. Библейская традиция [21] отождествляет пасхального ягненка с ягненком, принесенным в жертву за грехи людей [22]. Кровь ягненка имеет спасительную силу [23]. О спасительной силе крови сохранили память многие культуры. Эта идея может выступать слитно или раздельно с разными видами комплекса воскресающего зверя. В библейском пасхальном пире прослеживаются некоторые аналогии с якутским «пиром примирения» [24]. У приносимого в жертву животного, как и у пасхального ягненка, не должно было быть переломанных трубчатых костей.

В древних аграрных цивилизациях Старого и Нового Света Комплекс умирающего и воскресающего зверя сочетается с комплексом первоначального убийства – *dema* [25]. Он широко развит и сильно трансформирован в комплексе, связанный с культом умирающего и воскресающего Бога, с вегетацией растений [26], воскресающих весной после «зимней смерти». Бог в американских культурах, как и во многих районах Старого Света, обычно символизировался через человека. Человека-бога приносили в жертву, чему часто сопутствовал ритуальный каннибализм, понимаемый как поедание плоти бога и питье его крови [27]. По некоторым мексиканским теологиям, этот обряд символизировал добровольное самопожертвование бога [28]. Был известен также ритуал поедания теста, олицетворяющего плоть бога [29].

Наличие похожих взглядов в тибетском буддизме [30] (съедание плоти «святого» – архата вызывает глубокую перемену в воззрении съедающего), вероятно, свидетельствует о влиянии индийского тантризма, который сохранил много элементов преарийской земледельческой цивилизации долины Инда [31].

Анализ Комплекса воскресающего зверя доказывает, что в его центре лежит идея жертвы, согласно которой считается, что установление связи с *sacrum* происходит в обратном порядке – не от человека к *sacrum*, а от *sacrum* к человеку. Смит Робертсон [32] заметил, что существуют такие концепции жертвы в которых считается, что бог добровольно отождествляет себя с жертвой, которую съедают, одновременно он является и одним из участников пира. Во время обряда человек объединяется с *sacrum* не через отдачу части самого себя, а через поедание *sacrum*, которые считаются телом и кровью бога. В охотничьей и скотоводческой культурах тело и кровь Бога символизируют мясо и кровь зверей, а в аграрной – тело и кровь человека, или тесто и какой-то алкогольный напиток, или кровь жертвенного животного [33].

Возможно, также, что идея шаманской инициации через смерть и воскрешение обнаруживает близкие параллели с комплексом воскресающего зверя. Кость в шаманизме [34] символизирует «тотальную жизнь» в непрерывной регенерации, тем же заключает в себя все, что принадлежит к прошлому и будущему этой жизни.

Остяцкий шаман, «отправлявшийся» на поиски души больного, пользуется во время своего астрального путешествия вместо весла лопаточной костью. Среди центрально- и се-

вероазиатских племен лопаточная кость обычно употребляется в гадании. Одним из самых важных духовных упражнений, какие должен исполнить будущий эскимосский шаман, является способность при интенсивной концентрации ощущать себя в виде скелета [35]. Неофит должен «лишиться» своего тела, плоти и крови так, чтобы «остались» одни кости. Затем всем костям надо было дать определенные названия, используя для этого не обыкновенный, а «священный язык». Через похожие испытания проходят и сибирские шаманы [36]. Лишение их плоти и крови здесь совершают духи во время инициационного видения. Духи убивают неофита и пожирают его плоть, редуцируя её до скелета. Окончательно он воскресает как шаман, полностью выполняя на уровне психического испытания идею воскрешения из костей. Во всех этих случаях редукция до скелета обозначает выход за рамки человеческой формы и освобождение от неё [37]. Так как кость представляет источник великой жизни как человека, так и животного, то доведение себя до скелета равнозначно реинтегрированию с самой Матерью Жизни, то есть полное обновление и мистическое возрождение [38]. Элементы, представляющие скелет, являются неизменными элементами шаманского костюма во многих частях мира [39].

В отличие от Медвежьего пира и других похожих на него праздников, где считается, что божество кормит людей своим телом и кровью, в шаманском инициальном видении, наоборот, человек кормит духов своим телом и кровью. Но в разных шаманских идеологиях существуют элементы, которые дают возможность частично толковать инициальное самопожертвование шамана как самопожертвование божества. Самым главным таким элементом является концепция инкорпорации духов. Если во время инициаций шаман вселял в себе какое-то божество, то его жертва могла бы быть истолкована в какой-то степени как самопожертвование божества. Кажется, подобную такую концепцию жертвования своего тела и крови через человека, который вселяет в себя божество, мы находим в древней Мексике. Мексиканская жертва для бога Хипе Тотек содержала в себе символику кормления божеств и символику самопожертвования божеством своего тела и крови на пищу. Считалось, что в человека, которого приносили в жертву, вселялся бог Хипе Тотек [40].

Следующим элементом, который может связывать символику шаманской инициации с символикой Медвежьего пира и параллельных обрядов, является концепция шаманской души-зверя [41]. В соответствии с ней шаман в каком-то смысле является тоже святым зверем.

В конце необходимо сказать, что идеи, исходящие из Комплекса воскресающего зверя, можно обнаружить в великих религиях мира. Например, по-разному трактуемые медитации, преследующие цель созерцания собственного скелета, бытуют также в буддийской [42] и христианской [43] мистике. Наиболее общие с шаманизмом черты наблюдаются в ламаистских медитациях, в которых начинающий неофит призывает демонов, чтобы они съели его тело, оставив только кости [44]. Смысл, который придается этим размышлениям, глубоко трансформирован, хотя сам психический опыт тождествен с некоторыми видениями североамериканских и сибирских шаманов.

Элементы Комплекса воскресающего зверя встречаются и в христианской религии. Так, христианская религия в пасхальном ягненке видит Христа, который является невинной жертвой, принесенной за человеческие грехи [45]. Если обратить внимание на факт, что скотоводческое хозяйство древних евреев основывалось на разведении овец, то не следует удивляться, что животным, символически связанным здесь с воскресением, был ягненок. В Святом благовествовании (Евангелии) от Иоанна особенно подчеркивается факт, что у распятого Христа не перебили голени, зато сделали это у двух остальных распятых вместе с ним [46]. Евангелие в этом случае усматривает исполнение канонических предписаний, относящихся к пасхальному ягненку. Дополнительной предпосылкой, четко указывающей на связь с архаическим Комплексом воскресающего зверя, является указание о том, что Иисусу копьем пронзили ребра [47].

Таким образом, весной забивали животное в жертву богу неба с целью обновления мира и поддержки его космической плодovitости в обрядах, связанных с субтропическими вариантами Комплекса воскресающего зверя. Кажется, что автор, описывая смерть Христа, сознательно использовал комплекс прежде всего в местной версии, чего не сделали другие евангелисты. Идея поедания тела и крови Бога – также одна из самых важных идей христианства.

Как видим, Комплекс воскресающего зверя типичен для древних культур Сибири и в каком-то смысле до сих пор оказывает влияние на менталитет людей во всем мире.

Примечания

1. *Богораз-Тан В.Г.* Миф о умирающим и воскресающим звере // Художественный фольклор. — 1926. — 1. — 74 с.
2. *Frazer J.G.* *Złota Gałąź.* — Warszawa, 1962.
3. *Szyjewski A.* *Etnologia religii.* — Kraków, 2001. — С. 413.
4. Там же. — С. 247.
5. Там же. — С. 247–253.
6. Там же. — С. 253–265.
7. Там же. — С. 263.
8. Там же. — С. 264.
9. Там же. — С. 262.
10. Там же. — С. 264.
11. *Sokolewicz Z.* *Mitologia Czarnej Afryki.* — Warszawa, 1986. — 59 с.
12. *Friedrich A.* *Afrikanische Priestertümer.* — Stuttgart, 1939. — С. 184–189; *Frobenius L.* *Kulturge-schichte Afrikas // Prologomena zu einer historischen Gestaltlehre.* — Zurich, 1933. — С. 183–185.
13. *Szyjewski A.* *Etnologia religii.* — Kraków, 2001. — С. 422.
14. Там же. — С. 421.
15. *Łabęcka-Kocherowa M.* *Mitologia ludyw tureckich.* — Warszawa, 1998. — С. 126.
16. *Eliade M.* *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy.* — Warszawa, 2001 (*Le chamanisme et les tech-niques archaïques de l'extase.* Paris, 1951). — С. 168.
17. Там же. — С. 170.
18. *Briggs G.W.* *Gorakhnvth and the Kṛpṛhvth Yogis.* — Oxford, 1938. — С. 189.
19. *Bleichsteiner R.* *L'Église Jaune.* — Paris, 1937. — 222 с. *nn*; *Eliade M.* Указ. соч. — С. 170.
20. *Biblia Tysiąclecia.* Pallotinum 1988: Wj 12, 46.
21. Там же. — Wj 12, 3–11; Pwt 16, 2.
22. Там же. — Kpł 4, 28–32; 4, 23; 16, 15;
23. Там же. — Ap 5,6–10; 15,3; 7,9 n; Hbr 9,12–15; 1 Kor 5,7; J 1,29; 8,46; 1 J 3,5; 1 P 1,18 n; Wj 19,6.
24. *Sieroszewski W.* *Dwanaście lat w kraju Jakutyw.* — Wyd. 3. — Kraków, 1961. — Т. II. — С. 34.
25. *Szyjewski A.* Указ. соч. — С. 432–474.
26. *Frazer J.G.* Указ. соч.
27. *Szyjewski A.* Указ. соч. — С. 455.
28. *Wierciński A.* *Magia i religia. Szkice z antropologii religii.* — Kraków, 1994. — С. 392.
29. Там же. — С. 394–396.
30. *David — Neel A.* *Mistycy i cudotwórcy Tybetu.* — Warszawa, 1991. — С. 140.
31. *Por. Eliade M.* *Joga. Nieśmiertelność i wolność.* — Warszawa, 1997 (*Le Yoga. Immortalité et Liberté.* Paris 1954¹, 1972²). — С. 215–284, 304–367.
32. *Robertson Smith.* *Wykłady o religii Semityw. 1889 // E. Evans-Pritchard, E. E. Evans-Pritchard.* *Nuer Religion.* — Oxford, 1956. — С. 332.
33. *Wierciński A.* Указ. соч. — С. 394–396.
34. *Eliade M.* *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy.* — С. 167–172.
35. Там же. — С. 73–75.
36. Там же. — С. 74.
37. Там же. — С. 74.
38. Там же. — С. 74.
39. Там же. — С. 165–167.
40. *Wierciński A.* Указ. соч. — С. 394–396.
41. *Por.: G. van der Leeuw.* *Fenomenologia religii.* — Warszawa, 1997. — С. 261–269; *Szyjewski A.* Указ. соч. — С. 333–337.
42. *Eliade M.* *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy.* — Warszawa, 2001 (*Le chamanisme et les tech-niques archaïques de l'extase.* — Paris, 1951). — С. 74, 170, 431.
43. Там же.
44. *Bleichsteiner R.* *L'Église jaune.* — Paris, 1937. — 194 с.; *Lama Kasi Dawa-Samdub, W.Y., Evans-Wentz.* *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes.* — Paris, 1938. — С. 315, 332; *David-Neel A.* Указ. соч. — С. 156; *Eliade M., Joga. Nieśmiertelność i wolność. Liberté.* Paris, 1954, 1972² — С. 333.
45. *Biblia Tysiąclecia.* Pallotinum 1988. Ap 5,6–10; J 1,29;8,46; 1 J 3,5; Hbr 9,12–15; 1 Kor 5,7; 1 P 1, 18 n.
46. *Biblia Tysiąclecia,* Pallotinum 1988. J 19, 31–33.
47. Там же. — J 19,34.

**МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА
(на примере материальной культуры эвенов)**

Аннотация. В данной статье поднимается и исследуется важный вопрос, связанный с пониманием сложного процесса взаимодействия эвенского этноса с другими народами Севера и Сибири на примере материальной культуры.

Ключевые слова: эвены, взаимодействие, взаимовлияние, материальная культура, соседние народы.

**Intercultural interacts the peoples of the North
(on the example of material culture of evens)**

Abstract. This article raises and studies the important question connected with the interpretation of the complicated process of how the Even ethnos interacts with the other peoples of the North and Siberia on the example of material culture.

Keywords: the Evens, interaction, mutual influence, material culture, neighbouring peoples.

Изучение межэтнических отношений в их самых разнообразных проявлениях как в историческом прошлом, так и в современности принадлежит к числу тех актуальных, интересных и практически значимых задач, решением которых занимаются ученые-обществоведы многих стран мира. Результаты их трудов показывают, что наиболее перспективным и плодотворным при анализе взаимодействия разных этносов является применение и интеграция исследовательских приемов и методик смежных гуманитарных дисциплин — этнологии, антропологии, культурологи, истории и др. При этом очевидным фактом стало понимание того, что межэтнические отношения — это прежде всего процесс столкновения, взаимодействия, адаптации или отторжения разных этнических культур, т.е. межкультурная коммуникация [16, с. 3].

Эвены — один из древних тунгусо-маньчжурских народов Сибири — на протяжении всей многовековой истории создали действительно оригинальную культуру, приспособленную к местным природно-климатическим условиям. По своему языку и культуре они наиболее близки к эвенкам (тунгусам). В дореволюционной литературе эвенов (ламатов) также относили к тунгусам. В.А. Туголуков писал, что «эвены и эвенки являются в прошлом единым таежным народом» [21, с. 160]. По С.К. Патканову, «физическое и культурное единство объясняется наличием общих генетических корней этих этносов. Вместе с тем, культурные различия эвенков и эвенов, возникшие в ходе влияния на последних культур аборигенных этносов Восточной Сибири позволяют говорить о самобытности эвенской культуры, прослеживавшейся уже во время прихода в Восточную Сибирь русских» [18, с. 756].

Как известно, с XVII по XIX в. этнические процессы у эвенов были связаны с дальнейшим освоением северо-восточной части Сибири. К началу XX столетия их расселение по этой обширной территории завершилось, они освоили почти всю территорию между низовьями Лены на западе и бассейном Анадыря на востоке. Такое широкое расселение эвенов привело к обособлению локальных групп и к тесному сближению, а частично и к слиянию некоторых периферийных групп эвенов с соседями. Ядром этих групп стали выходцы из различных родов. Например, основная масса верхоянских и томпонских эвенов Якутии относилась в прошлом к племени мямя; аллайховские эвены относились к родам

и племенным группам: кукуюн, деллянкан, буюксир, дутки, холдыча и хододи; тюгясирская группа эвенов состояла из кровнородственных родов: батагайцев, борюс, тюгах, рода большого шамана и деку [17, с.113; 2, с. 14].

В западной части своего этнического ареала эвены практически заняли ту территорию между Леной и Колымой, которая в XVII в. осваивалась юкагирами. Эвены, обитавшие между Леной и Яной, подверглись сильному культурному и языковому воздействию со стороны якутов (саха). На Колыме эвены жили «чересполосно» с юкагирами и якутами. На Анадыре эвены подверглись влиянию со стороны коряков, якутов и русского старожильческого населения [22, с.39].

XVII в. характеризуется вхождением Якутии в единое экономическое, политическое и культурное пространство России. Прежде всего, речь идет о хозяйственном и социокультурном развитии местного населения, приведшем к причудливому сочетанию традиционных и инновационных форм жизнедеятельности.

Уже с XVII в. в Якутии было заметно неожиданное, на первый взгляд, взаимодействие российской и местной традиционной культур. Межэтнические контакты происходили в мирном русле, и процесс адаптирования друг к другу осуществлялся в условиях бесконфликтного взаимодействия, прежде всего, по линии хозяйственных и иных экономических контактов. Во взаимодействии культур ведущая роль принадлежала выходцам из российской стороны, однако процесс взаимодействия происходил таким образом, что традиционная культура местных жителей оказалась устойчивой и сохранила за собой особый способ жизнедеятельности. Постоянное общение на бытовом уровне, хозяйственные контакты, совместная служба и т.д. поддерживали межкультурный обмен, создавали благоприятный социально-психологический климат. Конечно, нельзя идеализировать характер и уровень культурного взаимодействия, но несомненно культурный обмен работал на общественный прогресс [19, с. 3–6].

Одним из результатов этнических процессов является расселение эвенов в настоящее время небольшими группами по северным улусам Республики Саха (Якутия), Хабаровского края, Камчатского и Магаданского областей. В силу чего к одному из характерных особенностей данного этноса стоит отнести территориальную разбросанность некоторых локальных групп, их изолированность друг от друга. Еще в начале 60-х гг., по наблюдениям К.А. Новиковой, между эвенами отдельных районов республики и даже между жителями селений в пределах одного района почти отсутствовала какая-либо регулярная связь. И это объясняется тем, что отдельные районы и населенные пункты удалены друг от друга на сотни и тысячи километров, отсутствием дорог между ними [17, с. 105].

В настоящее время основная масса эвенов продолжает сохранять традиционное хозяйство и культурные особенности. Локальные варианты культуры эвенов (появление глухой меховой одежды, распространение головных уборов иного покроя и т.п.) отличаются друг от друга, прежде всего, по некоторым частным, заимствованным в ходе этнических процессов элементам и объединяются общетунгусским единым компонентом. В общих чертах материальная культура эвенов Якутии не имеет отличий от культуры эвенов других регионов. Имеющиеся отличия обусловлены как природно-климатическими условиями территории обитания отдельных групп (тундра, лесотундра, таежная зона), это в первую очередь касается хозяйственной деятельности (таежное оленеводство, тундренное оленеводство, прибрежное рыболовство) и др., так и взаимокультурным влиянием (с соседними народами).

Сегодняшним результатом контактов эвенов с соседними народами: юкагирами, чукчами, якутами, русскими и др., является их воздействие друг на друга в языковом и в культурном отношении. Наличие общих черт в элементах материальной культуры народов Сибири можно объяснить единством хозяйственной деятельности, сходством географических условий. Параллели в их культуре – результат конвергентного развития. Например, аналогия в одежде говорит об общем для них этническом компоненте, присутствие которого отразилось на культурном облике населения (этническое родство эвенов с эвенками и юкагирами). Общие черты в материальной культуре эвенов и соседних народов (якуты, чукчи, русские) говорят о заимствовании как отдельных элементов, так и всего облика в целом. Так, на примере элементов материальной культуры хотелось бы отразить культурно-этнические параллели эвенов с другими народами как результат межкультурного взаимодействия.

Такие параллели весьма четко отражаются в жилых и хозяйственных постройках. Постройки, похожие на конические чумы (*илуму*) эвенов, мы наблюдаем у эвенков, долган, части северных якутов, нивхов, ульчей, ороков, орочей, нанайцев, негидальцев, удгейцев, юкагиров. Их жилища, по классификации А.А. Попова, объединены в тунгусский тип [13, с. 155–156]. Конструкции и детали чумов эвенов и эвенков идентичны, что говорит об общности их происхождения.

О наличии тунгусского типа чума у северных якутов свидетельствуют данные этнографов. О.В. Ионова утверждает, что якуты восприняли у эвенков и тип жилища – ровдужный чум и перенесли на него свое название «*ураса*» или «*тордох*» [14].

И.С. Гурвич также считает, что *тордох-дже* – это конусообразный в плане круглый чум. Такие *тордох* летом покрывали ровдужой, зимой – шкурами с подстриженной шерстью. Внутренняя обстановка *тордох* соответствовала обстановке чума, т.е. эвено-эвенкийской традиции [7, с. 56].

У эвенов встречается жердевой чум (*голомо*). Эвенки называли его *холомо*. Постройки такого типа также имелись у северных якутов, кетов, долган. Ф.М. Зыков подчеркивает, что постройки типа *дулга*, *чуора* представляют собой разновидности автохтонного жилища *холомо* [12, с. 68]. Видимо, *голомо* является элементом древней культуры аборигенов-рыболовов, следы которой мы находим в традиционной культуре тунгусов. [4, с. 87]. Ф.Ф. Васильев, который занимался этнографическими исследованиями традиционных видов жилищ народов севера Якутии, считает, что «без всякого сомнения, *холомо* следует отнести к древнейшему типу жилища оседлых и полуседлых рыболовов и охотников» [3, л.37].

И.С. Гурвич отмечал, что в жилище тюгясиров (локальная группа эвенов северо-западного Верхоянья) можно выделить черты, присущие культуре юкагиров и колымских эвенов, – это конически-цилиндрический чум (*чуора*) восточного типа и свойственный культуре эвенков северо-востока Якутии конический тип западного чума *иломо* [9, с. 68].

Весьма сложным и противоречивым, на наш взгляд, является вопрос о генезисе цилиндрикоконического типа жилища эвенов – *чорама-дю*. В отличие от чума он является более усовершенствованным и сложным в конструктивном отношении. Существует мнение о том, что эвены переняли навыки строительства цилиндрикоконических чумов у чукчей и коряков. Доказывая эту точку зрения, А.Б. Спесивов ссылается на то, что конструкция эвенского *чорама-дю* имеет много аналогий с корякско-чукотской *ярангой* и что данное жилище распространено на территории расселения эвенов, граничащих с чукчами и коряками (северо-восток Сибири) [20, с. 128].

Эту точку зрения опровергает Ф.Ф. Васильев, считая данный вывод неправомерным. По его мнению, цилиндрикоконический каркасный чум под названием *чуораа* был издревле известен тюгясирским и ламунхинским эвенам. С ярангой оленных чукчей много аналогий имеет строение эвенов Магаданской области и Камчатки – оно является как бы промежуточным звеном в системе однотипных строительных конструкций исконно палеоазиатских и тунгусо-маньчжурских народов. Далее Ф.Ф. Васильев делает однозначный вывод о параллельном существовании двух видов яранг – приморского и тундренного. Это наглядно свидетельствует не только об огромном влиянии хозяйственно-бытовых занятий на материальную культуру, но и о тесных этнических контактах морских охотников, оленеводов и охотников [3, л. 227].

Много сходств мы наблюдаем в одежде и орнаменте, хотя эвены до сих пор сохранили особенности своей традиционной одежды – распашной кафтан с нагрудником. Здесь следует иметь в виду то, что при расселении и передвижении эвенов по Восточной Сибири костюм изменялся под влиянием определенных этнокультурных и природных воздействий. Самым заметным в этом плане является использование эвенами северной части Охотского моря, Чукотки и Камчатки чукотско-корякской одежды. Если там женщины некоторых групп эвенов продолжали носить распашную одежду общетунгусского типа, то мужчины почти полностью перешли к использованию глухих куклянок и камлеек [9, с. 114]. На распространение глухой одежды среди эвенов повлияли природно-климатические условия тундренной зоны. То есть сходство в данном элементе между чукчами, коряками и эвенами объясняется лишь одинаковыми условиями существования, конвергенцией, в то время как в ряде решающих специфических деталей между ними нет ничего общего.

Наличие глухого типа одежды наблюдается и у эвенов тундренной зоны Якутии, т.е. низовий Индигирки, Колымы. По этнографическим сведениям, до прихода тунгусских племен на территорию Якутии древнеюкагирские племена носили глухую плечевую одежду. Эта одежда длительное время, вплоть до середины XX в., в сочетании с распашной одеждой тунгусского типа составляла в гардеробе лесных юкагиров единый комплект [8, с. 12]. Некоторым группам эвенов, как и юкагирам, было известно одновременное использование двух типов плечевой одежды. Так, нижнеколымские эвены под зимнюю кухашку и эвенский кафтан надевали глухую рубашку из летней шкуры оленя (*илкади тэти, илкан* – самоназвание эвенов Нижнеколымского района) [6, с. 38]. Использование двух типов плечевой одежды может свидетельствовать о присутствии двух компонентов в национальной культуре: глухая одежда присуща северному компоненту, распашная – южному. Кроме одежды у эвенов и юкагиров есть много сходства и в других областях материальной и духовной культуры, что, возможно, объясняется близким генетическим родством между этими народами.

Мужская одежда долган (*мукаалкан*) тяготела к эвенской традиционной одежде – была распашной, её шили из оленьих шкур мехом наружу, полы сходились, под одежду надевали нагрудник. Женская одежда долган совпадает с одеждой савамских эвенков. В их одежде наблюдаются и якутские элементы. Вероятно, это можно объяснить только тем, что в образовании долган участвовали представители нескольких этнических групп.

У якутов, живших смежно с эвенами, мы видим много общего в их одежде. К примеру, одежда усть-янских якутов в прошлом во многом была близка к эвенской и даже палеоазиатской. Мужчины носили для тепла передники, *сукуи* – глухие дохи мехом наружу с капюшоном, дохи мехом внутрь – *дундук*, а также чепчиковобразные шапки, обувь данной группы якутов также испытала на себе эвенское влияние [5, л. 108–109].

В обуви эвенов отражено их происхождение от древних тунгусов – пеших (*ламункан* – *намкан*) и оленных (*орочон* – *ороч*) охотников. Сходство покроя эвенской обуви с таковой других народов говорит о культурно-этнических связях в далеком прошлом и в более поздний период. В обуви всех эвенов прослеживаются тесные связи с эвенками и юкагирами (раскрой голенища из двух полос и способ украшения меховой обуви). Обувь северо-восточных эвенов свидетельствует о позднейших связях с чукчами и коряками. Вариант якутской обуви (обувь с носочком) говорит о современных связях с якутами. Покрой меховой обуви (из камусов) с союзками, характерный для оленеводов-охотников (эвенки, юкагиры, северные якуты), перешел к якутам и тунгусоязычным народам Нижнего Приамурья от эвенов и эвенков [3, с. 63].

В зависимости от того, какие народы проживали рядом с той или иной группой эвенов, в украшении последних преобладал какой-то определенный материал, например бисер ярких оттенков – там, где эвены соприкасались с эвенками и юкагирами, кожа – в районах, где в большей степени сказывалось влияние палеоазиатов. Для эвенов же традиционно была характерна бело-голубая тональность.

Влияние других культур прослеживается и в транспортных средствах передвижения эвенов. Здесь отчетливо прослеживаются как эвенкийские черты (верховое оленеводство), так и самодийские (упряжное оленеводство). Эвены изначально использовали оленя для верховой езды и под вьюк. Постепенное заселение лесотундровых и тундровых районов, сопровождавшееся контактами с чукчами и коряками на востоке и с самодийскими народами на западе, привело к распространению нартово-упряжного оленьего транспорта [7, с. 176]. В свою очередь считается, что чукчи, как и коряки, заимствовали оленеводство у тунгусских народов. Г.М. Василевич и М.Г. Левин убедительно доказали, что техника чукотско-корякского оленеводства обнаруживает ряд признаков, сходных с ламутским (тунгусским) оленеводством [4, с. 83].

В настоящее время езда на нартах – *турку* является самым удобным видом зимнего транспорта. Упряжное оленеводство эвенов по своим отдельным деталям имеет большое сходство с северными якутами. Согласно этнографическим данным, эвены Якутии заимствовали восточносибирский тип нарты у якутов. По конструкции же прямокопыльная нарта сходна как с собачьей нартой восточносибирского типа, так и с охотничьей нартой эвенков и других народов Сибири [там же, с. 86].

Кроме эвенов и якутов, прямокопильные нарты североякутского варианта бытуют у долган и олекминских эвенков. Двухоленная упряжка характерна для эвенков, эвенов, якутов, негидальцев как в грузовой, так и в легкой нарте. Сосуществует с упряжкой из одного оленя у чукчей и коряков. У эвенов, живущих по соседству с чукчами и коряками, распространена дугокопильная нарта (эвены Камчатки, Магаданской области).

Итак, за период своей истории эвены подверглись влиянию таких соседних народов, как юкагиры, якуты (саха), коряки, чукчи, русские и др.

В процессе расселения эвены заимствовали многие элементы из культур соседних народов, включали в свой состав многочисленных представителей ассимилируемых этносов и сами соответственно растворялись среди соседних народов, в результате чего менялся этнический состав и антропологический тип.

В силу этнических контактов и в зависимости от занимаемой природно-экологической ниши у исследуемого этноса в настоящее время сложилось несколько локальных подразделений, отличающихся элементами культуры. Локальные варианты культуры объединяются одной единой основой – общетунгусским единым компонентом. Им удалось создать единые традиции в материальной культуре, дополнить и обогатить аналогичную культуру других народов Севера и Сибири.

Переплетаясь через века с народами Сибири, воздействуя на них как в физическом, так и в культурном отношении, эвены создали по-своему богатую и самобытную культуру, отличную от своих соседей.

Примечания

1. *Алексеева Е.К.* Очерки по материальной культуре эвенов Якутии (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Наука, 2003 – 158 с.
2. *Алексеев А.А.* История и культура эвенов северо-Западного Верхоянья: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Якутск, 1994. – 22 с.
3. *Васильев Ф.Ф.* Традиционное и современное жилище народов Севера Якутии // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 15. Д. 126, 227 л.
4. *Василевич Г.М.* Ессейско-чирингинские эвенки: (по коллекциям В.Н. Васильева) // СМАЭ. – М.; Л., 1951. – Т.13 – С.154–186.
5. *Василевич Г.М.* Типы обуви у народов Сибири // Сб. МАЭ.– Т. XXI. – М.; Л., 1949. – С. 3–64.
6. *Василевич Г.М., Левин М.Г.* Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. – 1951. – № 1. – С. 63–89.
7. *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов: К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа / Институт этнографии АН СССР. – М.: Наука, 1977. – 245 с.
8. *Гурвич И.С.* Предварительный отчет о работе этнографической экспедиции Института ЯЛИ Якутского филиала АН СССР в Верхоянский, Саккырырский, Усть-Янский, Булунский и Жиганский районы ЯАССР в 1953–1954 гг. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 258.
9. *Гурвич И.С.* Эвены-тюгясиры // КСИЭ. – М., 1956. – Т. 25 – С. 42–55.
10. *Данилова А.А.* Бытовая лексика эвенского языка. – Якутск, 1995. – 116 с.
11. *Жукова Л.Н.* Одежда юкагиров: учеб. пособие. – Якутск, 1996. – 146 с.
12. *Зыков Ф.М.* Поселения, жилища, хозяйственные постройки якутов XIX – и начала XX в. – Новосибирск: Наука, 1986. – 140 с.
13. *Историко-этнографический атлас Сибири. Жилище / под ред. М.Г. Левина, А.П. Потапова.* – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961 – С.131–223.
14. *Ионова О.В.* Жилье и хозяйственные постройки якутов: историко-этнографический очерк // Сибирский этнографический сборник: ТИЭ АН СССР. – М.; Л., 1952. – Т. 8.
15. *Кочешков Н.Н.* Этнические традиции в декоративном искусстве народов Крайнего Северо-Востока СССР. – Л.: Наука, 1989. – 198 с.
16. Народонаселение Сибири: стратегии и практики межкультурной коммуникации (XVII – начало XX вв.): Сб. ст. – Новосибирск: Сб. Института археологии и этнографии СО РАН, 2008. – 364 с.
17. *Новикова К.А.* О расселении, численности и родоплеменных названиях эвенов Якутской АССР // Краеведческие записки. – Магадан, 1962. – Вып. 4. – С.102–118.

18. Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. – СПб., 1912. – Т. 3. – 911 с.
19. Россия и Якутия: сквозь призму истории / Акад.наук РС(Я). Ин-т гуманитар. исслед.; отв.ред. В.Н. Иванов. – Якутск, 2007. – 424 с.
20. Сневаковский А.Б. Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на Востоке Сибири // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л., 1984. – С.121 – 131.
21. Туголуков В.А. Эвены // Этническая история народов Севера. – М., 1982. – С.155–168.
22. Этническое развитие народов Севера в советский период. – М., 1987. – 186 с.

УДК 398-3

Н.К. Данилова (N.K. Danilova),
кандидат исторических наук (Ph.D.),
ИГИиПМНС СО РАН,
Tachika@mail.ru

МИФОЛОГЕМА ПУТИ/ДОРОГИ В ПРОСТРАНСТВЕННОМ ИЗМЕРЕНИИ (на материале народа саха)

Аннотация. Статья посвящена выявлению категории пути/дороги в контексте пространственных измерений, где она характеризуется горизонтальным и вертикальным движениями. Понятие пути/дороги в мировоззрении якутов связано с освоением чужого пространства, преодолением преград, борьбой, а также с движением к центру земли, сакральному центру, и возвращением в первоначальную точку отсчета движения.

Ключевые слова: Путь/дорога, пространство, якутское мировоззрение, сакральный центр.

A category of a way/road to spatial measurement (on the material of the people Sakha)

Abstract. Article is devoted revealing of a in a context of spatial measurements where it is characterized horizontal and vertical movements. The Way/road in Yakut culture is connected with development of another's space, overcoming of barriers, struggle, and also movement to the earth center, the sacral center and returning in an initial reference point.

Keywords: the Way/road, space, the Yakut outlook, the sacral center.

В традиционном обществе важной составляющей жизненного пространства этноса являлось понятие «пути/дороги». Символика пути-дороги имеет две интерпретации в пространственно-временном континууме: *горизонтальное* или *вертикальное* движение. По мнению В.Н. Топорова, в мифопоэтической картине мира горизонтальный путь имеет две разновидности: путь к сакральному центру (высшее благо обретается постепенным к нему продвижением) и путь к «чужой» и страшной периферии, мешающей соединению с сакральным центром или уменьшающей его сакральность. Путь также является пространственно-временным классификатором. В этом смысле путь осознается как движение человека по жизни, смена социального статуса, переход из одного состояния в другое [1]. Например, в якутской загадке о ходе жизни говорится так: 'парень-молодец один день у живота лошади, на следующий день – верхом сидит' [2]. Следует при этом отметить, что не случайно жизненный путь у якутов загадывается через образ коня. Развитое коневодство расширило освоение древними предками якутов границы опознанного и неопознанного миров. В эпосе герои постоянно находятся в пути (верхом на коне): они ищут родителей, ищут невесту, про-

тивника, едут на битву, путешествуют в Верхнем и Нижнем мирах. Перемещение в дальние края они полностью доверяют своему коню, конь стремительно летит/бежит, а богатырь узнает о циклических переменах только по дождю да по снегу. После смерти хозяина его коня отправляют вслед за ним (хоронят. — *Н.Д.*) в потусторонний мир, чтобы и там он был хозяину верой и опорой. Таким образом, конь, как в реальной, так и в ирреальной жизни был основой жизнедеятельности людей.

Тема дороги в культуре якутов соотносилась и с понятием «жизни», и с ее общим признаком — протяженностью [3]. На своем жизненном пути человек все время находится в движении, перемещается, осваивая новые и новые места. Так, жизнь степных кочевников проходила в постоянном движении: ориентируясь по природным объектам ландшафта и оставляя свои культурные ориентиры и тем самым обозначая «освоенное пространство», кочевник осуществлял семантическое обживание пространства [4]. Посредством особых знаков-ориентиров мир приобретал черты космического порядка, а путь/дорога связывала их в единое целое. Благодаря этому каждый путник возвращался на место своего отбытия.

В пространственном представлении движение, связанное с дорогой, подразумевается как перемещение из одного локуса в другой, туда и обратно — *бары-кэлии* ‘уход-возврат’. Если движение происходит в мире людей, то человек обязательно возвращается туда, откуда ушел. В реальной жизни, как и в мифологической модели мира, по словам Т.В. Цивьян, «...человек не столько проводит жизнь в доме, сколько возвращается домой извне» [5].

Путь/дорога человека обязательно должна предполагать возвращение, т.к. путь в одну сторону означает уход в иной мир, поэтому человек старался обеспечить себе безопасное путешествие, исполняя *алгыс* ‘благословление’ и принося жертвоприношения, а также соблюдая преддорожные запреты-табу. При этом основным защищающим оберегом в дороге считается горсть родной земли, обладавшая исцеляющими свойствами. По материалам А.А. Саввина, якуты, «... отправляясь в дальнюю дорогу, брали с собой горсть родной земли с целью в момент глубокой тоски по родной местности принимать вовнутрь, разбавив водой» [6]. Считалось, что родная земля имеет свойство оберегать и защищать «своих», отгоняя несчастия и беды [7].

Горсть земли выступала как источник жизненной энергии, являлась своеобразным амулетом и соотносилась с общей идеей освоенного и защищенного пространства. По представлениям якутов, за пределами освоенного пространства/алааса начиналась чужая (враждебная) территория, в связи с чем было принято придерживаться различных дорожных табу и правил. Выступая гарантией успешного пути, они в первую очередь способствовали благополучному возвращению путника назад. Так, в благопожеланиях *алгысах* по случаю отъезда человека основной акцент делается на его возвращение, и, наоборот, в проклятиях *кырыыс* говорят: «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения!», что равнозначно пожеланию смерти [8].

В фольклорных текстах-пословицах говорится «Чужая сторона опасна, а своя — обидчива», т.е. родная земля «обижается», когда человек долго не появляется, не проявив должного уважения и почитания к своей земле.

Для того, чтобы умиловить духа родной земли, человек после долгой отлучки обязательно должен был найти природный камень с отверстием или же фарфоровый бисер, затем закопать его внутри своего двора *тэлгэнэ* со словами: *Юйэлээх сааспар сюрбют кеппют сирим бу бэлэги ыл!* ‘Земля моя родная, прими этот подарок!’ [9].

Когда человек умирал, якуты говорили: *барбыт* ‘ушел’, *айаннаабыт* ‘поехал’, *аттаммыт* ‘отправился’. Возвращение его было крайне нежелательно, поэтому люди, сопровождая умершего на кладбище, принимали специальные меры, ограждающие их от посягательства злых сил, которые активизировались в это время. Так, например, у тюрков, в жилище покойника «демонстрировался» избыток жизни. У теленгитов в очаге все время горел огонь, день и ночь готовили еду, угощали всех заходивших в юрту, поддерживали разговоры. Возвращаясь с кладбища, «перегораживали» дорогу скрещенными ветками, принимали разные меры предосторожности. Шорцы, например, возвращаясь с кладбища, запутывали следы. Провожая душу умершего, телеуты на седьмой день после смерти произносили: «Вперед дорога тебе будет. Обратного пути не было бы! В сторону не оглядывайся, назад не дыши. К дверям обратно не возвращайся. Ко мне в дом не приходи» [10–12].

В якутской традиции в дом умершего человека старались не заходить. Поэтому стучались в окно и вызывали кого-нибудь из домашних. Это поверье связано с представлениями о нечистоте умершего и членов его семьи. Так, человек, присутствовавший на похоронах и поминках, становится «нечистым» до первого грома, а домочадцы – 40 дней или даже целый год. Им не разрешается ходить на промысел. В противном случае говорят: «*байаная ханнар*» ‘зачахнет его охотничья удача’. После прихода с кладбища обязательно проводили обряд очищения *арчылааһын*. Три раза по движению солнца ходили вокруг кострища и очищались дымом от костра. После выноса тела покойника обязательно подметали пол, тем самым запутывая дорогу назад к дому [13].

В обыденном сознании народа саха жизнь предстает как дорога, имеющая два конца: начало – рождение человека и конец – его смерть. Относительно стариков существует поговорка: «*иннэ кылгаабыт, кэиннэ уһаабыт*» ‘дорога его жизни спереди коротка, а сзади длинна’. Протяженность и качество дороги жизни зависели от каждого путника в отдельности [14].

В поминальной обрядности тюркоязычных народов в течение 40 дней душа покойника путешествует в последний раз. У народа саха это путешествие называется *кэритии* ‘обход’. Считалось, что во время «обхода» умерший собирает все следы своего пребывания в Среднем мире и в первую очередь физического свойства: выпавшие при жизни волосы, зубы, постриженные ногти и т.д. Так, умерший, «собирая» себя, как бы замыкает свой жизненный круг, т.е. здесь жизнь выступает как определенный пространственно-временной отрезок/путь [15]. Таким образом, отправление в путь в традиционном мировоззрении выступает как метафора ухода в иной мир, мир смерти. Данные лингвистических и этнографических материалов подтверждают неслучайность семантического перехода «уходить-умирать».

Самыми большими «мастерами» в освоении мифологического пространства/времени являлись, разумеется, шаманы, главная функция которых – посредничество была немаловажна без путей и дорог.

Путь небесных божеств проходил по строго вертикальной схеме. Вниз по этой дороге спускались в Средний мир души будущих живых существ, вверх отправлялись души жертвенных животных, умерших детей. Можно сказать, что движение по этой дороге было двусторонним.

В мифоритуальной традиции дорога была связана и со сторонами света. Северная дорога считалась дорогой бедности (*от-мас суола*); северо-восточная – дорогой благополучия крупного рогатого скота или дорогой к покровителям скота *Мохсогол Тойон, Уһун Куйаар Хотун*; восточная – дорогой счастья или дорогой к покровительницам деторождения и размножения человеческого рода *Айыысыт* и *Иэйиэхсит*; юго-восточная – дорогой благополучия лошадей или дорогой к высшему доброму духу *Джесегей Айыы*; южная – главной дорогой; юго-западная – дорогой в лес; западная – чертовой дорогой, т.е. дорогой смерти (*елуу терде*); северо-западная – дорогой болезней (*ыарыы терде*) [16].

Как признак горизонтальных перемещений в пространстве, дорога связана с движением к периферии, в чужое пространство. Линия, угол, дорога располагаются в открытом, не отграниченном пространстве. Возможно, поэтому дорога (дальняя дорога. – *Н.Д.*) наделена негативной семантикой. В связи с этим следует отметить, что у многих народов существует запрет строительства жилища у дороги (тракта), т.к. считалось, что по ней могут перемещаться злые духи.

Таким образом, в мифоритуальном пространстве путь характеризуется двумя направлениями: освоением чужого пространства, преодолением преград, борьбой и после расширения границы освоенного пространства – возвращением назад, на свою территорию.

Примечания

1. *Топоров В.Н.* Путь // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М.: Наука, 1992. – Т. 2. – С. 60.
2. *Ионов В.М.* Материалы по верованиям якутов. – Ч. 1–2 // Архив ИВР РАН. Ф. 22. Оп.1. Д. 31. Л. 23, 48.
3. *Романова Е.Н.* «Люди солнечных лучей, с поводами за спиной» (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). – М.: Координационно-методический центр ИЭиА РАН, 1997. – С. 91.

4. *Содномпилова М.М.* Семантика жилища в традиционной культуре бурят. – Иркутск, 2005. – С. 54.
5. *Цивьян Т.В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. – М.: Индрик, 1999. – С. 75–76.
6. *Саввин А.А.* Верования якутов. Магия (ап). 1939–1940 // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп.12. Д. 67. Л. 80.
7. Там же. Л. 12.
8. Материалы по якутскому фольклору. Шаманские заклинания. Сказки, записи обычаев. (1916–1917) // Архив ПФАН. Ф. 47. Оп. 1. Д. 71. Л. 35–36.
9. *Данилов В.Н.* Сунтарский р-он, 1939 г.р. // Полевые материалы автора (далее – ПМА).
10. *Тоцакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев. (XIX – нач. XX вв.). – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 143.
11. *Львова Э.Л.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова [и др.]; отв. ред. И.Н. Гемуев. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 406.
12. *Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. статей Музея археологии и этнографии. – Л., 1927. – Т. VI. – С. 63–78.
13. *Степанова Ф. М.* г. Вилюйск, 1906 г.р. // ПМА.
14. *Бравина Р.И.* Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.). – Якутск: ЯГУ, 1996. – С. 73, 91.
15. Там же. – С. 46.
16. *Уткин К.Д.* Архитектурное воплощение мировоззрения якутов. – Якутск: Ситим ЧИФ, 1994. – С. 6.

УДК 392.21, 392.244, 393.05.1, 393.05.951, 398.1

А.А. Кузьмина (A.A. Kuzmina),
кандидат филологических наук (Cand.Phil.Sci.),
ИГИиПМНС СО РАН,
aitalinakuo@yandex.ru

ПРЕДАНИЯ О ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ ВЕРХОЯНСКИХ ЯКУТОВ (по материалам А. А. Саввина)

Аннотация. В статье рассматриваются особенности погребальных обрядов верхоянских якутов на основе преданий, собранных А. А. Саввиным в 1936–1941 гг. В преданиях верхоянских якутов мы обнаружили культ коня, сюжеты о погребении рабов вместе с умершими хозяевами, об обрядах при захоронениях шаманов, детей-уродов, простых людей, связанные с религиозными представлениями якутов о загробной жизни. Сохранились также предания об убийстве детей, о захоронении стариков живьем, что было обусловлено тяжелыми условиями жизни на Севере.

Ключевые слова: предания, погребальный обряд, верхоянские якуты

Legends about funeral ceremonies of the Verkhoyansk Yakuts (On A. A.Savvin's materials)

Abstract. In article features of funeral ceremonies of the Verkhoyansk Yakuts on the basis of the legends collected by A. A.Savvin in 1936–1941. In legends of the Verkhoyansk Yakuts we are considered have found out a cult of a horse, plots about a burial place of slaves together with the died owners, about funeral ceremonies at deaths door shamans, children-ugly creatures, simple people who are connected with religious representations of Yakuts about afterlife. Legends about murder of children, about a burial place of old men alive which are connected with life severe conditions in the north have remained also.

Keyword: legends, a funeral ceremony, the Verkhoyansk Yakuts

Погребальный обряд является одной из важных частей народной культуры. Как считает Р.И. Бравина, «погребальный обряд представляет собой совокупность ритуально-практических действий, осуществляемых при подготовке и совершении захоронения в соответствии с религиозно-мифологическими воззрениями этноса» [1, с. 3]. При изучении погребальной обрядности используют данные археологических раскопок, этнографические материалы. Фольклор как источник исследования погребальных обычаев якутов также имеет большую ценность, поскольку никаких письменных источников ранее XVII в. не имеется. Роль преданий при исследовании истории народа была освящена в работах Г.В. Ксенофонтова [2], В.М. Никифорова [3].

Впервые о погребальных обрядах якутов написал И. Идес в конце XVII в. Сбором этнографических материалов, относящихся к этому обряду, также занимались участники экспедиций XVIII в. Ф. Страленберг (экспедиция Д.Г. Мессершмидта), Г.Ф. Миллер, И. Гмелин, Я.И. Линденау (Вторая Камчатская экспедиция). Из них ценными представляются заметки Я.И. Линденау, который выделил четыре способа захоронения мертвых: погребение в землю; арангас (воздушный способ захоронения); поджигание юрты, где оставляли умершего (трупосожжение); оставление трупа на том месте, где его настигла смерть [4, с. 41]. В XIX — начале XX в. были опубликованы отдельные статьи Ф. Лангаса, Д.М. Павлинова, В.Л. Приклонского, М.П. Овчинникова, посвященные погребальному обряду якутов. Политссыльные И.А. Худяков, В.Л. Серошевский, В.Ф. Трощанский написали этнографические труды, где подробно описаны похоронные обычаи народа саха. В монографии «Краткое описание Верхоянского округа» И.А. Худякова детально освещены представления верхоянских якутов о смерти, погребальные ритуалы [5, с. 291–300]. А В.Л. Серошевский в своем фундаментальном труде «Якуты» представил весь комплекс похоронного ритуала [6]. В работе В.Ф.Трощанского «Эволюция черной веры (шаманства) у якутов» выделены два способа захоронения: арангас и погребение в земле. А.Е. Кулаковский в «Научных трудах» раскритиковал работу В.Ф. Трощанского за его вывод, что якуты являются «поклонниками дьявола» [7, с. 7]. Однако эти труды ценны тем, что были написаны в то время, когда погребальные обряды, старинные способы захоронения еще имели место или, по крайней мере, память о них была еще жива. В конце 1920-х гг. Г.В. Ксенофонтов в своем труде «Шаманизм» рассмотрел культ умерших шаманов, собрал предания о их погребении [8]. Современные исследователи И.С. Гурвич, Н.А. Алексеев [9], Р.И. Бравина [10] на основе археологических, этнографических данных изучили традицию погребальной обрядности якутов.

Основной целью нашей статьи является выявление локальных особенностей в погребальной обрядности верхоянских якутов на основе фольклорного материала.

Верхоянский улус расположен в Северо-Восточной Якутии вдоль р. Яны. А.С. Парникова отмечает, что якуты сюда пришли в XVII в. из центральных улусов Якутии [11]. Верхоянский район с XIX в. привлек внимание таких исследователей, как И.А. Худяков, В.Л.Серошевский, А.А. Саввин, П.С. Афанасьев, Н.В. Емельянов и др.

В этой статье мы рассматриваем особенности погребальных обрядов верхоянских якутов на основе преданий, собранных А.А. Саввиным в 1936–1941 гг. во время северной экспедиции [12]. А.А. Саввин записал предания на 270 листах, из них пять относятся к верхоянским.

1. Предание «Былыргы кэмюю» («Древнее захоронение») (4 л.) было записано от Ивана Анемподистовича Сыромятникова (96 лет) 12 июня 1940 г. в Дулагалахском наслеге Верхоянского района:

— *о захоронении стариков живьем.* В «Кратком описании Верхоянского округа» И.А.Худякова, отбывавшего на ссылку в 1860-х гг., также описывается как «старинные якуты похоронили в сайбе живую родную мать» [13, с. 296]. Думаем, что такое избавление от пожилых людей в семье («лишних ртов») было связано с тяжелыми условиями жизни, когда в семье не хватало еды и некому было за ними присматривать. В преданиях других улусов оно дополняется «прощальным пиршеством», если во время него старик много съедал, то его упрекали, что он «проглотил богатство и изобилие своих потомков» [14, с. 169];

— *о захоронении шамана (на могиле вставляют камень в области головы).* Шаманы играли особую роль в обществе древних якутов. Смерть «черного» шамана (*сиэмэх ойуун*) пугала людей, поэтому, чтобы он не превратился в *юер* и не встал из могилы, вонзали камень в его голову;

— умершему не своей смертью завязывали руки-ноги на коне, и прогоняли этого коня прочь. По представлениям якутов, самоубийцы и умершие насильственной смертью могли превратиться в *юёр* и нанести вред людям. Обычно их хоронили лицом вниз. А в данном случае описан весьма необычный способ погребения. Конь у якутов считается священным, божественным животным. Возможно, считалось, что конь помогает очистить тело умершего и найти его заблудшей душе свое место.

2. Предание «Огону ёлёрюю» («Убийство детей») (5 л.) записано от Христофора Петровича Стручкова (64 года) из Суордахского наслега Верхоянского района 27 декабря 1939 г.:

— *один рыбак оставил своих детей в лесу в берестяной утвари ыагыһа по мере оскудения улова, и в итоге вся семья погибла, а сам рыбак умер с голоду.* Убийство детей было связано с жестокими условиями жизни, когда стоял вопрос выживания целой семьи. В этом предании чувствуется, что рассказчик упрекает рыбака за его преждевременное отчаяние. В преданиях других северных районов говорится даже о каннибализме из-за голода. Поэтому можно предположить, что оставление детей в берестяной утвари действительно могло произойти.

3. Предание «Огону ёлёрюю» («Убийство детей») (6 л.) было записано от Ивана Анемподистовича Сыромятникова:

— *в голодное время детей оставляли в лесу. Посадив их в берестяную утварь, вешали её на дереве.* Мотив оставления детей в берестяной утвари также встречается в этом предании, которое еще раз подтверждает существование такого жестокого способа убийства детей. Следует отметить, что рассказчик считает подобное действие убийством.

4. Предание «Киһини кёмюю» («Погребение умершего человека») (7–9 л.) записано от Стручкова Христофора Петровича из Суордахского наслега 27 декабря 1939 г.:

— *когда умер один человек по имени Джэрэнэй, рядом с ним похоронили любимого коня.* Впервые ритуальное погребение с конем было описано Я.И. Линденау в XVIII в. Обычай захоронения людей с лошадьми давно бытовал у тюркских народов. Можно сказать, что культ коня прослеживается во всех обрядах якутов: на свадьбе, на Ысыахе, при погребении. Как показывают археологические раскопки, когда умирал человек, хоронили не только коня, но и рогатый скот. Р.И. Бравина выделяет пять способов захоронения животных: наземный, воздушный, грунтовый, кремация, «обычай подвешивания шкуры, черепа и конечностей на дерево *кэрэх* или *куочай*». При этом коня могли похоронить в отдельной погребальной камере или в одной могиле с человеком [15, с. 157]. В этом предании описан грунтовый способ захоронения коня в отдельной погребальной камере.

5. Предание «Киһини кёмюю» («Погребение умершего человека») (10–12 л.) было рассказано Христофором Яковлевичем Васильевым (83 года) из Суордахского наслега Верхоянского района 23 декабря 1939 г.:

— *захоронение рабыни вместе с умершей хозяйкой.* Это связано с поверьем, что якобы в загробной жизни рабыня будет помогать своей хозяйке. О существовании такого обряда, который прекратил бытовать с приходом русских и распространением христианства в Якутии, свидетельствуют многие якутские предания;

— *погребение черного шамана, детей-уродов лицом вниз, чтобы они не превращались в юёр, с вонзанием камня в область головы.* По поверьям якутов, шаманы, дети-уроды, самоубийцы после смерти могли превратиться в *юёр* (демон или нечистая сила, пожирающая и пугающая людей). Чтобы этого не произошло, люди должны были совершить погребальный обряд, отличающийся от обычного, например, вставить камень в область головы, похоронить лицом вниз и т.д.;

— *если умирал мужчина-охотник, то вместе с ним клали топор, ружье и собаку.* Это связано с представлением, что в «той жизни» он будет пользоваться этими предметами. При этом их намеренно портили. Думается, что данные действия обусловлены противопоставлением мира умерших и живых (испорченная вещь в мире живых — рабочая, нормальная вещь в мире умерших);

— *участники обряда погребения три дня не имели права войти в дом. Они проходили обряд очищения арчы (окуриванием углем; травой «мабылынньык»).* Считалось, что люди, участвовав-

шие в похоронах, «загрязнились», соприкоснувшись с загробным миром, могли навлечь еще больше бед, смертей, поэтому им запрещали входить в дом, вступать в контакте с людьми. Здесь уместно упомянуть, что в древнем якутском обществе существовала «каста неприкасаемых» — *киибэс*, члены которой специально занимались погребальными делами;

— *шаманов хоронят вместе с бубном, в сидячем положении, как будто он камлает*. Этот вариант нам представляется редким. Возможно, при жизни эти шаманы оберегали своих сородичей от всяких бед, болезней. Люди хотели, чтобы они даже после смерти продолжали им помогать, и пытались сохранить их такими, какими они обычно были при жизни, т.е. как будто они совершали камлание;

— *после похорон шаманы камлали, чтобы душа покойника ушла и никого не забрала*. Такой обряд совершали, как выше отмечали, из-за представлений о душе, загробной жизни. В других культурных традициях религиозные деятели (священник, поп, лама и др.) также выполняли определенные погребальные обычаи, молебны.

Если сравнить эти предания о погребальных обрядах с этнографическими наблюдениями И.А. Худякова, то обнаруживается много общего. Исключение составляют предания об оставлении детей в лесу. В преданиях также отсутствует упоминание о воздушном способе захоронения — *арангас*. В работе И.А. Худякова подробно описаны погребальные ритуалы, когда умершего закапывали в землю.

Таким образом, в преданиях верхоянских якутов мы обнаружили культ коня, сюжеты о захоронении рабов вместе со своими умершими хозяевами, о погребальных обрядах, проводившихся в случае смерти шаманов, детей-уродов, простых людей, которые связаны с религиозными представлениями якутов о загробной жизни. Имеются также предания об убийстве детей, о захоронении стариков живьем, что объясняется тяжелыми условиями жизни на Севере, диктующими жестокие способы избавления от «лишних ртов».

Примечания

1. *Бравина Р.И., Попов В.В.* Погребально-номинальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). — Новосибирск: Наука, 2008. — 296 с.
2. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. — Т. 1, кн. 1. — Якутск: Нац. изд-во РС (Я), 1992. — 416 с.
3. *Никифоров В.М.* Якутские народные предания: Художественные особенности и историческое развитие жанра. — Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. фирма, 1994. — 120 с.
4. *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (Первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. — Магадан: Кн. изд-во, 1983. — 176 с.
5. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа / под ред. чл.-корр. АН СССР В.Г. Базанова. — Л.: Изд-во «Наука». Ленингр. отделение, 1969. — 439 с.
6. *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. — 2-е изд. — М., 1993. — 736 с.
7. *Кулаковский А.Е.* Научные труды. — Якутск: Кн. изд-во, 1979. — 484 с.
8. *Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм. Избр. труды (Публикации 1928–1929 гг.). — Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. — 318 с.
9. *Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 2008. — 494 с.
10. *Бравина Р.И.* Погребальный обряд якутов: учеб. пособие. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1996. — 230 с.
11. *Парникова А.С.* Расселение якутов в XVII — начале XX вв. — Якутск: Кн. изд-во, 1971. — 150 с.
12. Погребальные обычаи якутов Севера (Записи А. А. Саввина). 1936–1941 гг. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 19. 270 л.
13. *Худяков И.А.* Указ. соч.
14. *Бравина Р.И., Попов В.В.* Указ. соч.
15. Там же.

ВОЛОСЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ ЭТНОСОВ ЯКУТИИ

Аннотация. Исследование посвящено символическим воплощениям и эквивалентам души человека в традиционных представлениях тунгусоязычных этносов: эвенов и эвенков. Рассматривается ритуальная практика данных этносов, связанная с их традиционными представлениями о душе человека.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, тунгусоязычные этносы, духовная культура, представления о душе, семантика нити и волос.

Hair in the religious conceptions of the Tungus-speaking ethnoses of Yakutia

Abstract. The research is devoted to the symbolic embodiments and equivalents of human soul in the traditional conceptions of the Tungusic ethnoses: the Evens and the Evenki. The article considers the of these ethnoses ritual practice connected with their traditional conceptions about human soul.

Keywords: indigenous numerically small peoples of the North, Tungusic-speaking ethnoses, spiritual culture, conceptions of soul, semantics of thread and hair.

Представления о жизненном цикле, охватывающем различные периоды жизни человека — от рождения до смерти, а также о последующем «существовании» его души в загробном мире, играли важную роль в духовной жизни народов Севера.

Необходимо отметить, что представления эвенов и эвенков о душе и ее значении в традиционных мировоззрениях остаются малоизученной темой. Здесь можно сделать исключение по эвенкам, т.к. их традиционные представления о душе наиболее изучены по сравнению с эвенами. Более ранние сведения о мировоззренческих представлениях енисейских тунгусов (эвенков), в частности о душе, содержатся в работе К.М. Рычкова. Представления эвенков о душе подробно изложены в трудах А.Ф. Анисимова, который изучил ранние представления эвенков о *душе-ханян*, *душе-бэен*, *душе-маин* и *душе-оми*. Отдельные сведения можно найти в работах Г.М. Василевич, а также А.И. Мазина по эвенкам-орочонам. К современным исследованиям по данной проблеме можно отнести работы Г.И. Варламовой, которая подробно останавливается на представлениях эвенков о душе-судьбе *маин*, а также С.В.Березницкого и др. Исследования, посвященные представлениям эвенов о душе, практически отсутствуют. В дореволюционный период к данной теме относится работа Я.И. Линденау, который в XVIII в. изучил мировоззренческие представления ламутов. Из современных исследований можно отметить работы А.А. Бурыкина и С.А. Алексеевой. Это объясняется, во-первых тем, что в дореволюционный период духовная культура эвенов и эвенков была недостаточно изучена; во-вторых тем, что в советское время данная тема считалась «закрытой», вследствие чего она не становилась объектом пристального внимания. Важно отметить, что исследования, посвященные символическим воплощениям и эквивалентам души в традиционных представлениях народов Севера, в частности эвенов и эвенков, практически отсутствуют.

Представления о душе у эвенов и эвенков, как у многих народов Севера и Сибири, были сложны и многогранны, в них сконцентрировалась формула их мировоззрения. Согласно им душа человека имела разные символические воплощения и эквиваленты: например, одним из символических воплощений души человека в их религиозных представлениях

являлась тень. Также, например, у многих народов, в частности у эвенов и эвенков, душа человека отождествлялась с насекомым или птицей, чей вид она принимала, выходя из тела человека. В данной работе мы попытаемся рассмотреть традиционные представления эвенов и эвенков о волосах. Волосы у них ассоциировались как эквивалент души человека, и с этими верованиями были связаны различные обычаи, ритуалы и табу, некоторые из них сохранились и в наше время.

Изучение малых народов Севера привело некоторых исследователей к заключению об отсутствии у них понятия «души» в современной трактовке этого слова. Его считают принесенным вместе с другими христианскими воззрениями, исконными же применительно к живым были представления, которые на нашем языке точнее всего передаются как «жизнь» – «жизненность», «дыхание», «дух», «жизненное начало» [1].

Если обратиться к языковой картине эвенов, то понятие «души» выражается в эвенском языке двумя словами: *хинян* («тень», «призрак») и *ханин* («дым») [2], о чем свидетельствует вышеуказанный факт.

Вызывает интерес то, что у эвенков каждый человек обладал несколькими душами. Одни из этих душ представлялись настоящими двойниками человека, вторые – двойниками лишь отдельных частей его тела. Душ-двойников в свою очередь также мыслилось несколько [3]. Одна из душ человека у эвенков, по материалам А.Ф. Анисимова, называемая *маин* – «душа-судьба», отождествлялась с понятиями индивидуального счастья, удачи, судьбы человека. Судьба эта мыслилась ими как невидимая для глаза простого смертного нить, которая идет от головы человека в Верхний мир – *Узу Буга*, прямо в руки к верховному божеству. «Если оборвет божество ниточку-судьбу, то тогда один исход – человек умирает. В тех случаях, когда ниточку души-судьбы божество обрывало нечаянно, шаман с позволения божества влезал на спину своего помощника *калир* (мифического оленя с рогами лося и хвостом рыбы) и связывал порванную ниточку узелком» [4].

Нить и волосы как воплощение души человека – сюжет универсальный. Семантика нити могла реализоваться через разные образы. Если обратиться к данным Г.Н. Грачевой, то у нганасан душа человека также ассоциировалась с нитью: «“душа” *тынсеа* “мысль” рассматривается как некая нить, связующая ближайших кровных родственников между собой. Если человек умирает, значит, умершие ранее отец или мать “потянули” его к себе за *тынсеа*, и она уходит от него к ним иногда задолго до фактической смерти, например за полгода» [5]. В материалах А.А. Попова по нганасанам эта душа называется *batutu*. *Batutu* – это нити, спускающиеся с Верхнего мира к человеку и связывающие его с создателем мира. При заболевании человека нити постепенно истончались, и когда они совсем разрывались, никто уже не в силах был спасти больного. Поэтому шаманы нганасанов прибегали к такому способу лечения, при котором шаман, прежде чем камлать, подтягивал эти невидимые нити у больного [6].

Эвены и эвенки в экстраординарных случаях, например, при начале какой-либо эпидемии или после болезней, срезали со своей головы по прядке волос и отдавали их на хранение шаману, опасаясь, что какой-нибудь вредный дух похитит их души. Шаман хранил такие волосы при себе, тем самым оберегая души их владельцев. При менее важных болезнях, например, при головной боли, шаман срезал прядку своих волос, сжигал ее и давал нюхать больному [7]. Г.М. Василевич, также отмечала, что в превентивных целях в илимпийской группе эвенков шаман брал от каждого члена семьи больного по пряди волос, в которых он будто бы хранил их души [8]. Из этого видно, что у эвенов и эвенков волосы человека являлись эквивалентом его души и ассоциировались с нитью судьбы человека.

В фольклоре эвенов также можно обнаружить сведения о том, что волосы выступают эквивалентом души. Так, в эпосе «Геакчавал»:

Мальчик взглянул: стоит женщина и расчесывает свои волосы.

«Я её поймаю за волосы...».

Он взял прут, схватил женщину за волосы и стал бить [9].

Здесь мы видим, что герой, желая одолеть своего противника, хватается за его слабое место, в данный момент за волосы. По представлениям эвенов и эвенков, волосы являются вместилищем души. «Прикосновение к ним равносильно лишению магической силы» [10].

В фольклоре эвенков в сказании «*Иркисмондя-сонинг*» *Секак-красавица* спасает своего племянника *Чагилкана* и его товарища своими волосами, опустив их в ущелье: «Зацепитесь оба за концы моих волос, а я подниму вас на эту скалу». Несомненно, она использовала здесь особую силу волос, поскольку скала, к подножию которой сбросила богатырей *Дяга-Баба*, настолько недоступна, что на нее «не удавалось вскарабкаться ни одному зверю, имеющему когти» [11].

Как отмечают исследователи, волосы являются универсальным символом, заключающим в себе представления о душе и жизненной силе в самых разнообразных проявлениях. Все ритуальные действия с волосами направлены на сохранение и поддержание сил и жизни тех, кто находится в опасности [12].

В традиционных верованиях эвенков и эвенов с волосами связаны многие обычаи и обряды. Особое внимание к волосам прослеживалось в обрядах жизненного цикла, в том числе и погребальных. Погребальные обряды эвенов и эвенков сопровождалась ритуальными действиями с волосами как умершего, так и участников обряда. По данным Г.М. Василевич, эвенки верили в особую силу волос. «Они могли быть временным местом для души, поэтому считались заместителем человека». Она, по материалам Я.И. Линденау, отмечает, что «в XVIII в. у удских эвенков муж укладывал срезанную прядь своих волос под мышку покойной жены при похоронах, а жена делала то же, кладя прядь на грудь покойного мужа, веря в то, что благодаря этому они не расстанутся в мире мертвых» [13].

Обращает внимание существовавший у нанайцев обычай отрезания кончика косы женщин, присутствовавших на поминках. Отрезанные волосы они укладывали на *фанно* (здесь идет речь о покойнике). Обычай отрезания родственниками (по-видимому, только женщинами) кос и помещения их в гроб вместе с телом умершего, по мнению С.В. Иванова, известен был на Востоке в глубокой древности. Срезанные косы были обнаружены, в частности, в хуннских погребениях [14].

Подобные манипуляции с волосами в похоронном обряде, т.е. обычай отрезания волос, отметила Е.В. Ревуненкова в одной из групп сыгвинских манси. Это происходило следующим образом: у родственников умершего отрезали пучок волос с затылка, далее волосы, разделенные на четыре (пять) пучка, клали поперек умершего. Предполагалось, что с помощью своих и отрезанных от родственников волос покойный мог добраться до мыса *Хоманёл* (волосы ложились, как нить, на его пути) [15]. Приведенное описание погребального обряда сыгвинских манси позволяет автору отметить, что в их мировоззрении «волосы символизировали дорогу в мир мертвых» [16].

Обычай удских эвенков укладывать срезанную прядь своих волос под мышку покойной жены или мужа при похоронах, наверное, тоже связано с представлением о том, что волосы могли символизировать дорогу в загробный мир. Эвенки верили, что благодаря этому обряду они не расстанутся в мире мертвых. Также волосы здесь могли ассоциироваться с невидимой нитью, через которую связаны близкие друг другу люди, и после смерти волосы, положенные в гроб мужа или жены, как нить или веревка накладывались на путь покойного.

Не менее интересный обычай отмечает Я.И. Линденау у ламутов (эвенов). Во время траура они не заплетали волос, а носили их распущенными [17]. Почему ламуты так поступали, исследователь не объясняет.

По данным Г.Н. Грачевой, нганасанки также во время траура по умершему мужу или отцу не заплетали волос, носили их распущенными. По их поверьям, свободные волосы «облегчали» глаза женщины: «Если косички плести, человек с косичками слепой будет. Если умер осенью, весной только волосы заплетет, когда легче станут. Близкая родня так делает. Далекая так не делает» [18].

Схожие моменты ритуальных действий с волосами находим у славянских народов: у них во время похорон оплакивание покойника происходило с распущенными волосами. В этом ритуальном действии Е.В. Ревуненкова выявляет «... еще одно свойство волос – их соотнесенность со словом, голосом, пением» [19].

Обычай ламутов (эвенов) не заплетать волосы во время траура наглядно иллюстрирует, что волосы у них представляли собой материальное воплощение нитей. Этот обычай можно связать также с еще одной известной традицией: с обычаем эвенов и эвенков шить погребальную одежду без узлов, который бытует и сейчас.

Очевидно, что обычай шить погребальную одежду, не завязывая узлов, характерный для дальневосточных эвенков и эвенов, был связан с представлением о судьбе-нити: никакие узлы не должны мешать умершему, он должен уйти из этого мира с освобожденной от узлов нитью жизни, ибо ему предстоит жить где-то в другом мире, а та жизнь, по воззрениям эвенков и эвенов, очень похожа на нашу. Узелок на нити-жизни – всегда препятствие, грозящее оборвать нить-судьбу [20].

Отсюда можно предположить, что если в религиозных взглядах эвенов и эвенков волосы представляли материальное воплощение нитей, то они не должны были заплетаться во время похорон и траура. Таким образом, заплетание волос во время траура можно трактовать как «завязывание узлов» на нити-жизни, а узел – это всегда препятствие на дороге в загробный мир. Следовательно, можно сказать, что душа человека в представлениях эвенов и эвенков ассоциировалась с невидимой нитью, а волосы представляли собой материальное воплощение нити-судьбы. С этими верованиями у эвенов и эвенков были связаны различные обычаи, ритуалы и табу, некоторые из них соблюдаются и в настоящее время.

Например, у эвенков и эвенов существовало и до сих пор существуют немало табу, связанных с волосами, в частности, запрет остригать волосы мужа женой, т.к. можно или укоротить его жизнь, или семейная жизнь не будет ладиться. Нельзя стричь, обрезать волосы вечером и ночью, нельзя вечером и ночью причесываться, заплетать волосы, так как можно потерять волосинки, и тогда частью твоей души завладеют злые духи, отчего будешь болеть, плохо чувствовать себя. Расчесываясь, обязательно собирали все до единой волосинки и сжигали, чтобы не потерять силу и т.д. [21].

На наш взгляд, эти табу, связанные с волосами, могли быть обусловлены и представлением о том, что волосы являются «бессмертной» частью тела человека. О.А. Седакова отмечает, что «в теле, как смертной половине человека, сохранение которой после кончины опасно для живых, обрядовые действия и поверья выделяют некоторые части как “бессмертные” – или, что то же, уже при жизни принадлежащие смерти. Это прежде всего касается костей, *волос*, ногтей, зубов». Например, «волосы и ногти берегут в особом месте, так на том свете в каждом волоске потребуют отчет. Некоторые тотчас сжигают их» [22]. Аналогичные обычаи и табу наблюдаются у многих народов, в том числе эвенов и эвенков. Нганасаны также предпочитали не стричь волосы, а расчесывание волос, прежде заплетавшихся в две косички, приурочивать ко времени непогоды [23].

Итак, представления о волосах человека являются сложным элементом традиционных верований многих народов, в том числе эвенов и эвенков. «Волосы, так же как их варианты – нить, веревка, струна, явно ассоциируются со средством, при помощи которого осуществляется связь с иными мирами, т.е. в данном случае они являются эквивалентом мирового дерева» [24].

Таким образом, в традиционных мировоззрениях эвенов и эвенков душа человека имела разные символические воплощения и эквиваленты: одним из них являлись волосы. По их традиционным представлениям, волосы являлись вместилищем души и представляли собой материальное воплощение невидимой нити-судьбы. В связи с этими представлениями в ритуальной практике эвенов и эвенков существовали многие обычаи и обряды, основанные на сохранении души человека, а также различные табу, некоторые из которых сохранились и в наше время.

Примечания

1. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Изд-во «Наука», 1978. – С. 19.
2. *История* и культура эвенов: Историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Тураев / РАН. Дальневосточное отделение. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. – СПб.: Изд-во «Наука», 1997. – С. 113.
3. *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 57.
4. Там же. – С. 60, 62.

5. *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). – Л.: Изд-во «Наука». Ленингр. отд-ние, 1983. – С. 58.
6. *Попов А.А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Изд-во «Наука». Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 32.
7. *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. Книжка III–IV / под ред. Д.Н. Анучина, А.А. Крубера. – М.; Пг: Гос. изд-во, 1922. – С. 133.
8. *Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). – Л.: Изд-во «Наука», 1969. – С. 226.
9. Эпос охотских эвенов. – Якутск: Кн. изд-во, 1986. – С. 253.
10. Там же. – С. 294.
11. *Варламова Г.И.* Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 2004. – С. 67.
12. *Ревуненкова Е.В.* Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб.: Изд-во «Наука», Санкт-Петербург. отд-ние, 1992. – С. 109.
13. *Василевич Г.М.* Указ. соч. – С. 224.
14. *Иванов С.В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Изд-во «Наука». Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 182.
15. *Ревуненкова Е.В.* Указ. соч. – С. 110–111.
16. Там же. – С. 111.
17. *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (I пол. XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Магад. кн. изд-во, 1983. – С. 68.
18. *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Изд-во «Наука». Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 50–51.
19. *Ревуненкова Е.В.* Указ. соч. – С. 111.
20. *Варламова Г.И.* Душа-судьба *Маин* // Полярная звезда. – 1996. – № 2. – С. 76.
21. *Варламова Г.И.* Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. – Новосибирск: Наука, 2004. – С. 66.
22. *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – М.: «Индрик», 2004. – С. 58–59.
23. *Грачева Г.Н.* Указ. соч. – С. 59.
24. *Ревуненкова Е.В.* Указ. соч. – С. 112.

УДК 614.26

Дзюнко Фудзивара (Fujiwara Junko),
доктор антропологии (Ph.D),
Научно-исследовательский институт человека и природы (Япония),
rujiro@goo.jp

«ЭКСТРАСЕНСЫ» – НАСЛЕДНИКИ РУССКИХ ТРАДИЦИОННЫХ ЗНАХАРЕЙ*

Аннотация. Данная статья посвящена сравнительной характеристике экстрасенсов в современной России и традиционных русских знахарей. Автор делает вывод, что экстрасенсы являются преемниками традиционных русских знахарей и способствуют реконфигурации «реальности» знахарства (магии) в постсоциалистической России.

Ключевые слова: магия, экстрасенс, наука, христианство, традиция

* Перевод с английского Н.Т.Терентьевой

«Psychics» as Successors to Traditional Russian Magicians

Abstract. This paper focuses on the characteristics of so-called psychics in contemporary Russia from the perspective of the relationship with traditional Russian magicians (*znakhar'*, *koldun*, etc).

Through research for this paper, it became evident that it is believed that a blood relationship with Russian traditional magicians or magical knowledge through initiation by traditional magicians can guarantee the power of contemporary psychics.

Keywords: magic, psychic, science, Christianity, tradition

1. Введение

Данная статья посвящена характеристике так называемых экстрасенсов в современной России с точки зрения отношений с традиционными русскими магами (знахарь, колдун и т.д.). Существуют несколько аргументов, широко распространенных сегодня в России в пользу того, что магия не «суеверие», но действительно является «реальностью», и магия вновь возрождается. Таким образом, хотелось бы выяснить, каким образом эти доводы правомерны по отношению к экстрасенсам.

В культурной антропологии магия определяется как действие или система веры или идей, которые намеренно стали причиной различных явлений для разных целей при поддержке сверхъестественных или таинственных лиц (боги, духи и т.д.) [1]. Российская магия включает в себя как белую магию, направленную на то, чтобы сделать людей счастливыми (магия для исцеления, магии для достижения успешных результатов в сельском хозяйстве и т.д.), так и черную, цель которой – навредить людям. Российская магия – это синкретизм христианства (Русская православная церковь) и дохристианской веры. Люди обычно думают, что черная магия совершается «чертовой» силой (в христианском мышлении «бесовщина», а также некоторые духи дохристианской веры, которые демонизируют христианство). Многие колдуны утверждают, что они лично не участвуют в черной магии, а только выполняют ритуалы с божьей помощью.

В других работах [2, 3] обсуждалось, как «реальность» магии может быть реструктурирована в России до того, как была введена в действие атеистическая политика. В этой связи в данной работе указано, что возрождение колдовства связано с возрождением Русской православной церкви, так как колдовство в России глубоко связано с православной церковью и считается «наукой». Полевые исследования проведены на северо-западе России (Русский север), который по праву называется хранилищем культуры; исследование было проведено между 2002 и 2006 г.¹ За основной метод исследования было взято собирание устных историй из жизни местного населения. Кроме того, я наблюдала ритуалы исцеления, а также провела сбор и анализ публикаций по оккультистике.

2. Маги традиционные и экстрасенсы современности

Имеющиеся на сегодняшний день в России экстрасенсы, на деле называют себя по-разному. Самая большая группа таких самопровозглашенных экстрасенсов именуется как целитель/целительница (целители)², подразумевая, что они используют сверхъестественные силы только для благих целей, например, для медицинского лечения. Они также делят себя на ясновидящих, биоэнергетиков, космоэнергетиков, магистров, магов и т.д. Известно, что большинство терминов, используемых для наименования себя традиционными магами, и терминов, используемых третьими лицами, также применяются экстрасенсами, провозглашающими себя таковыми. Например, такие термины, как знахарь/знахарка, которые представляют довольно сильный христианский образ, и колдун/колдунья, ведун/ведьма и т.д., которые предстают относительно сильной стороной антихристианского изображения. Кро-

¹ Полевые исследования проводились в сотрудничестве с К.К. Логитновым.

² Данный термин применим к мужчинам, а также и к женщинам (в дальнейшем, так и применяется)

ме того, есть люди, которые просто называют себя *дедушки* / *бабушки*. Подобных названий, используемых для описания экстрасенсорных людей, — множество, и весьма трудно обозначить строгие границы между ними. Вообще, поскольку они рассматриваются в качестве людей, подпадающих под различные категории, показывая их сходство друг с другом, я одновременно провожу различие между ними в очень общих чертах.

Хотя традиционные маги — старомодный образ, «психическое» понятие, в современном контексте они получили экзотическое звучание. С точки зрения возраста и пола, женщин среди них больше, чем мужчин, они составляют подавляющее большинство среди традиционных магов в наши дни, в то время как среди экстрасенсов соотношение мужчин и женщин одинаковое, их возрастной диапазон — в основном люди от тридцати до пятидесяти лет.

Существует еще одно различие, а именно территория их проживания. Многие традиционные маги живут в сельской местности, а экстрасенсы в основном — в городских районах. Эта разница зависит от практики подобных людей. Традиционные маги обычно предоставляют услуги по оказанию помощи без оплаты, а люди, которые называют себя экстрасенсами по профессии, берут за это деньги. Многие из них зарегистрированы в местных органах власти, используют свой дар как бизнес, имеют офисы, размещают рекламные объявления в газетах для поиска клиентов. В этом случае экстрасенсы должны жить в городских районах, которые легкодоступны. Их плата за обслуживание часто бывает высокой.

Это «вульгарная» форма традиционных магов и современных экстрасенсов. Теперь давайте посмотрим, как экстрасенсы связаны с традиционными магами. Я хотела бы обсудить это путем изучения практики самых известных экстрасенсов Петрозаводска (административный центр Карелии), города, расположенного в северо-западной части России. Здесь акцент делается на источнике сверхъестественной силы, а также на отношениях с Богом, оккультными науками в мире.

Между прочим, сверхъестественные силы, а также оккультные силы в целом имеют международные характеристики, которые выходят за рамки этнических русских, но российские экстрасенсы также рассматриваются в этой статье. Хотя те, которые перечислены в дальнейших разделах принадлежат к различным этническим группам, все они являются гражданами России, родились в России и говорят на русском как на родном языке.

3. Происхождение психической силы

Первой психической силой является г-жа Маргарита, которая практикует свой метод в сочетании с различными отраслями оккультных знаний. Она — самопровозглашенная «целительница», 49 лет, занимается этим с 2004 г. Смешанного происхождения, русская с карельскими корнями, со светлыми волосами, светлым цветом лица и красивым голосом. В своем терапевтическом центре, созданном в Петрозаводске, она осуществляет деятельность в качестве официально зарегистрированного бизнес-предпринимателя. Путем размещения рекламных объявлений в газетах и просто «сарафанного радио» она ищет клиентов. Прежде всего, давайте обратимся к истории жизни Маргариты. Она родилась в 1955 г. в Карелии, в Кондопоге, после чего жила в Латвии, где работал отец. Когда ей исполнилось шестнадцать лет, она вернулась в Карелию. Что касается ее образования, то она — выпускница коммерческого колледжа. Выйдя замуж в семнадцать лет, она родила двух девочек. В то время она работала в торговой сфере, покупала товары в различных областях страны, чтобы продать их в государственных магазинах. Впоследствии она неожиданно получила магические знания от пожилой карельской женщины, с которой познакомилась на своей работе. Ниже приводится ее рассказ об этом. Каждая часть дополнительной информации, заключенная в квадратные скобки, является моим комментарием.

«Это было примерно в то время, когда эта пожилая женщина собралась уходить. Я слышала, как женщины говорили, что она попросила моих дочерей найти меня [Маргариту], потому что она хотела оставить мне свои знания. Хотя у нее были четыре свои дочери, она решила посвятить в это меня, не передавая ничего ни одной из своих дочерей.

Она была очень хорошим человеком. Я не знала, какой магией она могла пользоваться. Когда я приехала, она была при смерти. Умирая, взяла мою руку. Ей было нечего говорить в

ту минуту. Дело в том, что посвящение может быть достигнуто путем взятия за руку. Маг не обязан говорить подробно, что церемония проводится вслух и не говорится, что преемник принимает тайны волшебства. Посвящение происходит на уровне биоэнергетики. Вот пожилая женщина и передала все мне через свои руки. Как раз в тот самый момент, «началось цветение у меня внутри»¹.

Маг может передавать свои магические силы таким образом чтобы лицо, которому он или она хочет передать свои знания, принимало их через руки. Тем не менее, в повествовании Маргариты это начало сильно отличается от традиционного повествования магов тем, что способ посвящения объясняется использованием таких псевдонаучных выражений, как «на уровне биоэнергетики». Традиционные маги в основном не объясняют механизм работы магии. Это работает, потому что это работает, это то, что передается из поколения в поколение. Таким образом, они лишь делают то, что они делают. В отличие от экстрасенсов, маги используют традиционные слова в общении друг с другом, не пытаясь объяснить свою практику «по-научному».

Кроме знаний, полученных от пожилой карельской женщины, Маргарита в дальнейшем унаследовала некоторые знания от бабушки со стороны матери, которая была карелкой. Более того, даже если она не знала бабушки со стороны отца из-за семейных обстоятельств, она сказала, что у этой женщины также были способности к магии.

Как и Маргарита, многие современные экстрасенсы являются родственниками по крови традиционным магам и посвящены в тайные знания. Теперь давайте рассмотрим других экстрасенсов, которые живут близ Петрозаводска. Женщина, чье физическое имя Галина (русская, 55 лет, практикует с 2002 г.) говорит, что ее магические знания передались сначала от ее тети к матери, а потом от матери к ней. Женщина по имени Катя (русская, 39 лет, практикует с 2004 г.) сообщила, что она происходит из старинного рода магов. От прадеда, сила перешла к деду и отцу, а ее знание было унаследовано от отца. Женщины по имени Надежда (карелка, 47 лет, практикует с 2003 г.) говорит, что все члены ее семьи были целителями, начиная с VIII в., и что она на $\frac{1}{3}$ из поколения целителей. Мужчина по имени Виктор (финн, 50 лет, практикует с 2004 г.) сообщил, что он унаследовал свои знания от одной русской женщины, одной карельской женщины, одного карельского мужчины, живущего в деревне, двух финских женщин и одной молдавской женщины. Как было сказано выше, все экстрасенсы связаны кровно с традиционными магами.

Подобная тенденция также может быть воспринята рекламными объявлениями, которые экстрасенсы помещают в газеты для сбора клиентов. В таких больших городах, как Санкт-Петербург, рекламу экстрасенсов можно найти в газетных объявлениях. В них также говорится о кровной связи между ними и традиционными магами. Считается, что сочетание потомственной связи со знаниями в современной России может гарантировать их потенциал, как высшую степень экстрасенсорности.

4. Пробуждение религиозной веры

Многие опрошенные традиционные маги совмещают свои способности с христианской религией. Остается удивляться этому феномену. Описанная ниже история охватывает опыт Маргариты с того времени, когда она в шестнадцатилетнем возрасте вернулась в Карелию из Латвии и начала жить с бабушкой со стороны матери:

«В то время моя бабушка уже потеряла зубы и не могла больше заниматься колдовством [магией]¹ Она сказала мне об этом, но я не могла верить таким вещам, потому что я была комсомолкой (членом ВЛКСМ). Я не верила в Бога вообще. Помню, что я не верила в Бога до тех пор, покуда мне не исполнилось двадцать три или двадцать четыре года.

Бабушка верила в Бога всю свою жизнь. В ее доме всегда были иконы. Она никогда не отрицала Бога. В те времена магия [колдовство], как и религия, была запрещена. Тем не менее, моя бабушка не особенно скрывала свою магическую силу. Люди обращались к ней за

¹ Говорят, что магия не действует без зубов, даже если повторять заклинания.

лечением. Однако из-за правительственных чиновников у людей был страх перед пожилой женщиной, но никогда никто не шел арестовывать ее. Пока она была жива, я узнала от нее о ритуальных церемониях на кладбище, например, как выполнить защитный ритуал на могиле. Есть целый ряд церемоний, которые варьируются в зависимости от сезона года. Одна из церемоний называется «церемония отправления души в город», где кладбище является городом, в котором находятся души умерших. Это параллельная вселенная. Я наблюдала данную церемонию, когда мне было двадцать лет. Так как я была комсомолкой, то у меня не было желания изучать церемонии, хотя... Тем не менее, я узнала подобное, потому что это была просто забава для меня. Мне стало интересно, как данная защита может быть проведена с помощью могил. Я с помощью бабушки провела церемонии на кладбище несколько раз. В таких случаях я видела, как отдавалась дань уважения духам умерших и как бабушка разговаривала с ними. Она всегда предлагала им (духам) угощение, прежде чем начать с ними разговаривать. Эта церемония выполнялась в полночь. Я следила, какие события происходили потом. Затем я стала в состоянии делать это сама. Ничего подобного об этой церемонии на кладбище не написано ни в одной из книг».

В повествовании Маргариты фраза «потому что я была комсомолкой» повторяется несколько раз. Став членом ВЛКСМ она, как и большинство молодых людей, была атеисткой. Впоследствии Маргарита постепенно начала верить в Бога. Оглядываясь назад, однако, она сказала: «Я до сих пор не до конца верю в Бога». О том, что заставило ее поверить в Бога, рассказывается ниже: «Однажды коллега к Маргарите и попросила помочь ей выйти замуж за одного человека, у которого уже были жена и дети. Хотя Маргарита хорошо знала, что те, кто венчался, не должны разводиться, она в конце концов прислушалась к просьбе женщины, которая рыдала и хотела покончить с собой. И вдруг, к удивлению самой Маргариты, у нее произошел разрыв правого и левого яичников, после чего ее привезли в больницу на машине скорой помощи. В больнице, хирургическое вмешательство проводилось под общим наркозом, во время которого во сне явился старик с бородой и усами и сказал ей следующее: «Вы вошли в царство сатаны. Именно по этой причине Вы были наказаны: тяжелые наказания, как это В то же время, однако, Вы сделали много хорошего и сделали много добрых дел. Я приказываю Вам оказать пожертвования семи церквям, семи монастырям и семи детским домам. Бог существует. Ничего нельзя сделать без Бога, ... Вы хорошо знаете об этом! Если навредите другим людям снова, то потеряете Вашу жизнь или будете страдать всю жизнь». По словам Маргариты, старик появился во сне в образе Николая Чудотворца. Так как Маргарита не ходила в церковь в те дни, то она не знала этого святого угодника. Позже она «познакомилась» с ним «через иконы» в церкви. Выйдя из больницы, Маргарита принесла пожертвования семи церквям, монастырям и детским домам, как ей велено было во сне. С тех пор она уверовала в Бога. Это произошло, когда ей было тридцать два года. После этого случая она начала ходить в церковь, читала Библию и просила священников разъяснить то, что она не могла понять в ней. У священников была негативная реакция на Маргариту с ее занятиями оккультизмом, и они пытались убедить ее в обратном и молились за ее душу. Маргарита же утверждает, что ее сила дарована Богом. Она считает, что ей было бы трудно исцелить тех, кто не крещен. Как и в случае с традиционными магами, она просит своих клиентов прийти к ней после крещения в Русской православной церкви.

Ее личный рассказ о взаимоотношениях между сверхъестественной силой и Богом также можно услышать от других вышеупомянутых экстрасенсов, которые живут в окрестностях Петрозаводска. Например, Надежда показала книжную живопись икон Русской православной церкви и сказала, что старик, чей образ имеется в книге, является ее хозяином. Кроме того, она использует для исцеления заклинания, которые содержат много христианских мотивов. Виктор говорит, что он спросил, может ли он нести крест, и услышав положительный ответ, испросил благословение у архангела Михаила. Виктор в настоящее время днем работает инженером дорожного строительства, а ночью оказывает знахарскую помощь людям. Он добровольно взял на себя миссию помогать тем, кто приходит к нему за помощью, не отвергая их. Галина также считает, что глубоко верует в Бога. У нее много образов в кабинете, она использует церковные свечи для диагностики состояния ее клиентов. Например, свечу она держит у определенного места, перемещает ее [свечу] круговыми движениями

по всему телу клиента, произносятся молитвы, что означает, что эта область проклята. Галина предполагает, что ее клиенты ходят в церковь неправильно и что их молитвы спонтанны. Катя также говорит, что она просит Бога о помощи в процессе исцеления. Если она получает отрицательный ответ от Бога, то сообщает своим клиентам, что не может исцелить их. Как упоминалось выше, экстрасенсы связывают свои способности с силой Божьей.

5. Русская магия «в науке» и оккультистике в мире

Теперь, если говорить о вышеупомянутых экстрасенсах, что они «работают» только на основе знаний, передаваемых от традиционных магов, то они подпадают под категорию «традиционных волшебников», а не «сенсорных». Итак, что считать первым шагом к превращению сенсорности? Что касается этого вопроса, то посмотрим на остальные рассказы Маргариты. Нижеприведенное начинается с событий, когда знание «засквозило изнутри» Маргариты после получения магической силы от пожилой женщины карелки и ее бабушки: «Немного времени прошло с тех пор, год или пять лет, я не уверена, когда наткнулась на книгу в магазине. После этого я увлеклась оккультными книгами. В них я нашла то, чем сама занималась. Никто не учил меня тому, что там было написано». Однако! Галина рассказала ту же историю, что и Маргарита. Галина говорит, что прежде, чем испытывать эти вещи для себя, она смотрит в такие книги.... Как Маргарита и Галина смогли найти точки соприкосновения между собственным опытом и содержанием оккультных книг, которым они доверились? Прежде всего, что такое оккультистика? Ватанабе Цунео говорит, что ключевые слова оккультных «наук» – бессмертие души, переселение, шестое чувство, гнев духа умершего и предвидение будущего. Тем не менее, до тех пор, пока они остаются в пределах уровня «религиозной веры», их не называют оккультизмом. Однако если есть попытки доказать такие явления «на научной основе», тогда они и называются оккультизмом. Оккультный образ мышления пытается объяснить паранормальные явления, которые вряд ли могут быть объяснены современной наукой [4]. В этом оккультном образе мышления различия между нациями и этническими группами игнорируются. Причина в том, что ни магию в России или в Африке, ни полтергейсты в Западной Европе невозможно объяснить с точки зрения современной науки, в то время как они должны рассматриваться в равной мере исходя из предположения, что некоторая научная основа должна быть. Таким образом, есть попытки сравнить широкий спектр таких явлений друг с другом и объяснить их. Далее, оккультный интерес Маргариты в традиционной магии был связан с всевозможными сверхъестественными явлениями в мире и попыткой объяснить все разом. С тех пор она начала усиленно изучать литературу, чтобы получить больше знаний, выходящих за рамки традиционных границ в России. Затем ей стало мало чтения только оккультных книг и она начала посещать школу оккультизма.

Оккультные школы являются частными объектами, многие из которых расположены в России в городской местности, с различными наборами лекционных курсов, в том числе изучение гадания с участием сверхъестественных сил, китайской геомантии и т. д. Они просили студентов размещать рекламные объявления в газетах, журналах или на других носителях. После просмотра рекламы в газете в возрасте двадцать восемь лет Маргарита начала посещать школу магии вуду и изучала её в течение трех месяцев у человека по имени Б. Агреев, проживающего в г. Санкт-Петербург¹. Магия вуду основана на синкретизме католицизма и религиозной веры африканцев, вывезенных работниками в Карибский регион и проданных затем. Маргарита также проучилась в школе парапсихологии в г. Москва в течение трех месяцев после просмотра рекламы в газете «Тайная власть» (что означает «тайная сила»), специализирующейся на оккультных новостях. Её основателем является А. Подгорный, изучавший психологию, философию, религии мира, различные виды оккультной науки, физику. Маргарита изучала биоэнергетику под его руководством. Ритуал исцеления, созданный Маргаритой с помощью учебного опыта, претерпел изменения до такой степени,

¹ Веб-сайт курсов <http://www.podgorny-school.ru/>.

что стал представлять собой смесь традиционной русской магии, магии вуду, биоэнергетических методов, карельской магии, молитв Русской православной церкви и т.д. Обзор ее ритуала приводится ниже.

Ритуалы Маргариты в основном состоит из следующих трех процессов. Во-первых, диагноз она ставит ее пациенту на биоэнергетическом уровне; во-вторых, ритуал передачи болезни или проклятия на другой объект основан на магии вуду, и, наконец, защитный ритуал проводится таким образом, чтобы предотвратить нанесение ущерба пациенту кем-либо позже, в то время как она колдует над умершим на кладбище. Все это у нее занимает от полутора до двух часов за один раз. По словам Маргариты, ритуалы исцеления осуществляются через «астральный мир» при посредничестве «направления». Термин «направление» используется как оккультный термин, который означает обмен информацией с помощью специальных способностей с кем-то (более высокого порядка лицом, мертвым человеком, человеком в духовном мире, человеком в будущем мире, инопланетянином, в конце концов, Богом), с кем связь не может быть осуществлена обычными средствами. Кроме того, «астральный мир» также оккультное понятие. Один из слоев тела человека или животного называется астральное тело, которое переводится в «тело души» и наоборот. Говорят, что посвящение в тайные ритуалы может быть достигнуто путем отправления этого астрального тела в астральный мир. Для начала, давайте взглянем на диагноз, который является первым этапом лечения. На этапе диагностики Маргарита моет руки чистой водой с мылом, затем проводит руками вдоль каждой части тела клиента и спрашивает его (клиента), что он или она чувствует (холодно или горячо, и т.д.). Она говорит, что такой подход позволяет ей проверить и убедиться в физическом состоянии клиентов и определить является ли их «биополе» и «чакры», хорошо сбалансированными, есть ли какой-либо отдел в организме, где энергия заблокирована. Биополе – оккультный термин, касающийся энергетики ауры, окружающей тело человека; про биополе говорят, что оно деформировано или повреждено, если человек проклят. Чакры – своего рода энергетический центр (водоворот), расположенный в семи отделах человеческого тела и тесно связанный с настройкой и активацией ума и тела. Этот термин взят из индуизма. Вместе с йогой это понятие проникло в Западную Европу и стало оккультным термином.

В диагнозе Маргарита «тянет» энергию клиента из него или от его руки, а затем подставляет под пламя свечи. Если есть что-то негативное или есть проклятие, то Маргарита знает, что её ладонь почернеет от копоти. Это играет важную роль в постдиагностике исцеления и называется «перенос», взято из магии вуду. С помощью этой магии пациент может восстановить здоровье, очиститься от болезни или найти проклятие и перевести его на другой объект. Маргарита указывает, что ничего негативного не будет держаться в теле пациента в течение следующих сорока дней после данного ритуала. Маргарита использует собственные различные ритуалы передачи, в которых магия вуду сочетается с заклинаниями, унаследованными от бабушки, заклинаниями, написанными в книгах, ее оригинальными заклинаниями и молитвами Русской православной церкви. Из всех из них я особенно хотела бы представить вам ритуал передачи «на яйцо». Это была женщина, среднего возраста, работающая медсестрой. Посетив Маргариту, она рассказала, что получила исцеление от головных болей, которые диагностировались как проведение «карма-ориентированного» проклятия, связанного с ее отцом. Эта «карма» относится к карательному правосудию, которое передается из поколения в поколение по кругу переселения. Концепция была принята в оккультизм из буддизма. Ритуал был проведен в середине рабочего времени Маргариты.

Было использовано десять свежих яиц, которые клиентка принесла с собой. Во-первых, эта женщина сняла всю свою одежду, за исключением нижнего белья и распятия; во-вторых, она легла на кровать на спину, на которой девять икон были положены бок о бок, и, наконец, она взяла по одному яйцу в правую и левую руки. Маргарита включила магнитофон с мягкой музыкой, села рядом с женщиной и начала с ее правой ладони катать яйцо по телу клиентки, повторяя заклинание ясным, звонким голосом. Первое яйцо провела вокруг пупка. Заклинание звучало примерно следующим образом: «Я провела что-то злое в куриное яйцо. Я собираю все проклятия и оставляю их в яйце. Я удаляю их из живота, яичников и кишечника. Я отрываю их от плоти и духа. Я избавляю от всех опухолей и карма-ориенти-

рованных сущностей навсегда. Я также отнимаю зло, в том числе все, исходящее от матери и отца с обеих сторон, из всех костей, кровеносных сосудов и суставов. Перемещаю злую энергию от тела. Царство Божие будет длиться вечно. Во имя Отца, Сына и Святого Духа». Это заклинание с использованием первого яйца доходит до конца. Далее, Маргарита приказала проклятиям уйти и выкрикивала различные заклинания защиты от Бога, Пресвятой Девы Марии и ангелов, в то время прокатывая другое яйцо на ложечке по левой и правой груди, спины, шеи, головы и так далее. Мне сказали, что яйца, используемые в этом ритуале, должны быть похоронены на кладбище или политые бензином сожжены за пределами города.

Кроме того, позвольте кратко представить ритуал перехода на кости коровы. В этом ритуале «остов» коровы находится на теле клиента для передачи его или ее болезней. Целительница перечисляет все органы и распоряжается, чтобы болезнь или проклятие отошли от них. Например, чтобы очистить мозг, заклинание звучит так: «Отойди от лобной доли, затылочной доли, гипоталамуса, правого полушария и левого полушария мозга». Все органы с головы до ног перечислены подробно, и в зависимости от возраста пациента, например, сорок пять лет, столько минут Маргарита поет это заклинание. По словам Маргариты, это очень важно для нее, чтобы сообщить полностью информацию о человеческом теле для лечения.

Метод, при котором какие-либо заболевания упорядочены или их просят выйти из тела пациента, часто встречается в традиционных заклинаниях в России. Важно отметить, что Маргарита совмещает научные знания с русскими традициями. В случае с органами человеческого тела, от которых приказывают злу отойти, точно так же, как «Выйдите из головы и сердца» есть в традиционных заклинаниях. Однако поскольку теперь они перечислены более подробно и используются анатомические диаграммы, такие заклинания превратились в весьма «научные». Традиционные маги часто проговаривают волшебные слова и молитвы, понизив голос, а заклинания Маргариты произносятся звонко. По словам Маргариты, она манипулирует энергией, клиенты должны прислушиваться к ней. Из-за ограниченного времени я решила опустить описание ритуала защиты, который будет проводиться после передачи ритуала, описанного здесь.

Различные виды оккультизма, как упоминалось выше, сочетаются с целебными занятиями Маргариты. То же самое относится и к практике других экстрасенсов в окрестностях Петрозаводска. Виктор называет себя «Русским православным целителем биоэнергетики». Это означает, что как человек, который манипулирует биоэнергией, и так тот, кто совершает такие манипуляции, делают это с помощью Божией Русской православной церкви. Он диагностирует заболевания, положив руку на тело клиента, и зондирует биоэнергетикой. Затем он лечит клиента путем введения космической энергии в клиента через его же собственное тело. Он также использует традиционные русские заклинания, унаследованные от нескольких магов.

Катя использует заклинания, унаследованные ею от отца, который был магом, снимает проклятие, оказывает целительную помощь, помогает людям искать родных. Одновременно с этим она участвует в блокаде негативных энергий, скопленных в различных районах Карелии. В таких регионах из-за появления полтергейста происходят необъяснимые пожары, и люди, следовательно, не могут вести мирную жизнь. Катя извне получает информацию о том, какие события произошли или как равновесие было потеряно. Я слышала, что она управляет астральным телом по борьбе с призраками и т.п., которые там существуют, с тем чтобы блокировать негативную энергию.

Надежда использует заклинание, унаследованное от мага из Сибири. В то же время, она освещает пораженные части своего клиента «лазерным светом», который, по ее сообщению, излучают ее правый глаз и правая рука, чтобы исцелить беспокойную часть.

Галина лечит своих клиентов, используя знания, унаследованные от матери, традиционной знахарки, которые она переосмысленно называет, как биополе. Она помощница Жанны (сорок лет, практикует с 2004 г.), живут они в Республике Саха (Якутия), имеют силу «рейки» (чудесные и священные энергии Вселенной, которая поддерживает всю жизнь). Это техника исцеления Усуи Рэйки Риохо (рейки – исцеление, усуй – искусство), разработана

в Японии Микао Усуи в эпоху Тайсе (с 1912 по 1926 г.) и получила дальнейшее развитие за границей. В настоящее время эти две женщины работают вместе, занимаются целительством, используя свои знания и способности.

Заключение

После исследования данной темы, стало очевидно, что кровное родство с русскими традиционными магами вместе с полученными магическими знаниями посредством посвящения может стать мощной силой современных экстрасенсов. Также очевидно, как в случае с традиционными магами, что экстрасенсы считают, что с Божьей помощью и посредством «науки» экстрасенсы свободно смогут синкретировать различные оккультные основы всего мира и традиционную русскую магию, чтобы создать новые оригинальные ритуалы.

Можно сказать, что экстрасенсы являются преемниками традиционных русских магов и способствуют в значительной степени реконфигурации «реальности» магии в постсоциалистической России. Поскольку экстрасенсы «научно» переосмыслили магию, что было сказано выше, и позиционируют ее как одну из сфер оккультного мира, «реальная» магия была усилена, и это магия, в некоторых случаях действуют даже на тех, кто был ранее атеистом. Из-за подобных экстрасенсов, русская магия превратилась в то, что можно назвать как «научная» практика установки воли Божией.

Примечания

1. *Yoshida T.* “Sorcery.” In *Bunkajinruigaku jiten* [Encyclopedia of cultural anthropology] edited by E. Ishikawa et al. – Tokyo: Kobun-do, 1994. (in Japanese). – P. 354.
2. *Fujiwara J.* “Rediscovery of the ‘Reality’ of Magic: Revival of Magic in Post-Socialist Russia.” *Inner Asia* vol. 12, no. 1. Cambridge, U.K.: University of Cambridge, 2010. – P. 143–156.
3. *Fujiwara J.* “Norowareta Natasha: Gendai rosiani okeru jujutsuno minzokushi” [Cursed Natasha: Ethnography of magic in contemporary Russia]. Kyoto: Jinbunshoin, 2010. – P. 270 (in Japanese).
4. *Watanabe T.* “Kagaku bunmei no naka no sei to shi” [Life and death in a science civilization]. In *Okaruto ryuko no shinso shakai sinri* [Social psychology of occult revival], edited by T. Watanabe et al. Kyoto: Nakanishiya, 1998. – P. 168–191 (in Japanese).

* Настоящий документ является производным “Проклятая Наташа” [Fujiwara 2010], публикация на японском языке.

УДК 392(+511.151)

В.О. Белевцова (V.O. Belevtcova),
Поволжская государственная социально-гуманитарная академия,
г. Самара
m.b.nika@mail.ru

ТРАДИЦИОННАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАРИЙЦЕВ. ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Аннотация. Статья посвящена исследованию структуры традиционного свадебного обрядового комплекса, специфики его локальных вариантов, этнокультурных связей мариюцев на примере брачной обрядности, выявлению характера и тенденций развития этнических процессов в семейно-брачном традиционном институте.

Ключевые слова: мариюцы, традиционная брачная обрядность, этнографические группы, Урало-Поволжье, межкультурное взаимодействие.

The traditional wedding ritualism of Mari. The historical and ethnographic research

Abstract. The article considers the research of the structure traditional wedding ritual complex and particular characteristics of its local versions. Also this research includes description of Mari's ethnocultural contacts and revelation character and trends of development ethnic process in the family and marriage tradition institution.

Keywords: Mari, traditional wedding ritualism, Ural-Volga region, ethnographic groups, cross-cultural interaction.

Социально-экономические и культурно-бытовые преобразования в нашей стране на протяжении XX в., коллективизация, урбанизация, отказ от традиционного хозяйства, жесткая идеологизация общественной жизни – это процессы, которые оказали серьёзное влияние на развитие страны, на национальное самоопределение людей. Одной из устойчивых тенденций в настоящее время является возрождение национальных традиций, диктуемое общественной потребностью к самоидентификации, сохранению и трансляции собственных традиций. Сегодня традиции – это ценнейший источник информации по истории функционирования культур в прошлом и трансформации их в настоящем, а также по истории развития этноса.

Свадебная обрядность – одна из наиболее устойчивых форм обрядности. Благодаря своей значимости в традиционной культуре она является существенной характеристикой этноса и надежным этнографическим источником, показывает степень этнокультурных взаимодействий. Несмотря на утрату целостности, тенденцию к отмиранию, упрощению некоторых ритуальных форм, брачная обрядность, будучи наиболее консервативной сферой, связанной с областью традиционного мировоззрения и самосознания, сохранила специфические этнические черты. Для свадебной обрядности, как самостоятельной системы с определенным составом элементов и структурой церемониала, характерна особая устойчивость и консервативность. Именно обрядовая жизнь в традиционном обществе определяет важнейшие этапы деятельности людей, их социально-правовые отношения, верования и морально-этические взгляды. В свадебных обрядах марийцев нашли отражение различные этапы социально-экономического, культурного, правового развития народа, пережитки ранних форм семейно-брачных отношений, религиозные представления, а также результаты этнокультурных взаимодействий с соседним народами. Последний аспект имеет особое значение, учитывая, что Среднее Поволжье – один из многонациональных районов, где живут и взаимодействуют различные по языку и культуре народы – русские, татары, чуваша, марийцы, удмурты, мордва. Все эти народы в течение длительного исторического периода постоянно вступали в самые разнообразные контакты – экономические, политические, культурно-бытовые и семейно-брачные [1, с. 98].

Проблема, которая встает перед исследователем при изучении свадебной обрядности марийцев, это её поливариантность. Этот проблемный вопрос обозначили еще авторы XIX в. [2–6]. В своей работе «История мари (черемис)» Н.В. Никольский пишет о том, что «свадебные обряды одних деревень могли во многих отношениях не походить на обряды других деревень, здесь проявлялось местное обрядовое творчество и вкусы данной группы деревень, им только свойственные» [6, с. 172]. Традиционный свадебный ритуал в различных районах существенно отличался по ряду параметров (наличие или отсутствие того или иного обрядового действия), по его функциональному значению, что способствовало при этом формированию обилия вариантов. В каждой этнографической группе мари (горные, луговые, восточные) были выработаны особые свадебные обычаи и обряды и собственная свадебная символика.

Вопрос о дифференциации этнографических групп марийцев и выделении соответствующих районов решался на основе хозяйственно-культурных типов, лингвистической диалектологии, а также конфессиональной принадлежности населения [7; 8]. К сожалению, исследователи лишь косвенно касались обрядовой специфики этнографических групп марийцев, а в частности, свадебной обрядности.

Комплексных исследований по данной теме никогда не проводилось, однако отдельные вопросы свадебной обрядности рассматривались И.Н. Смирновым [1; 9–12], И.С. Поповым и И.Н. Смирновым [12], И.С. Ивановым [13], в рамках других, более обширных тем К.И.Козловой [7; 14], Т.Л. Молотовой [15–16], В.А. Акцориным [17], М.Н. Мамаевой [18].

Наиболее основательно и последовательно вопросом брачной обрядности марийцев занимался И.Н.Смирнов [1; 9–12]. Автор рассматривает марийскую брачную обрядность в её динамическом развитии, показывая процесс трансформации традиционного свадебного комплекса. Несмотря на подробное исследование данного вопроса, автор был склонен к излишним обобщениям, сведению традиционной свадебной обрядности марийцев к некому инварианту с указанием лишь наиболее выразительных отличительных черт. Таким образом, на современном этапе изучения марийская брачная обрядность сведена до некоего инварианта, с указанием лишь наиболее ярких отличительных вариативных черт.

Вместе с тем изучение традиционной свадебной обрядности марийцев посредством структурно-типологического анализа в дальнейшем поможет не только выявить типологические особенности свадебной обрядности марийцев, но и рассмотреть этот вопрос с диалектологической точки зрения, что в свою очередь позволит по-новому подойти к комплексу вопросов, связанных с историей, развитием и функционированием как марийского этноса в целом, так и его этнографических групп.

В рамках проблемы поливариантности традиционной брачной обрядности исследование направлено на выявление и описание комплексов свадебной обрядности марийцев XIX – начала XX в. В ходе изучения данной проблемы предлагается сосредоточить внимание на решении следующих вопросов:

- 1) характеристика диалектологических и типологических особенностей этнической культуры марийцев на примере традиционной свадебной обрядности;
- 2) описание выявленных свадебных комплексов и их сопоставление с уже имеющимися в этнографических районах марийцев.

Научная новизна настоящего исследования заключается в том, что оно является первой попыткой типологизировать традиционную марийскую свадебную обрядность. Помимо представления общего хода свадьбы и выявления ключевых обрядовых элементов, характерных для марийской брачной обрядности в целом, особое внимание уделяется локальным различиям в обряде, даётся характеристика свадебных комплексов этнографических групп и подгрупп.

Изучение такого сложного социального института, как свадебная обрядность, требует комплексного исследования с применением разнообразных методов. В целом данное исследование построено на использовании общенаучных методов синтеза, аналогии, сравнительно-исторического анализа материалов по истории, демографии, этнографии с соответствующей статистической обработкой и картографированием, а также метода глубинного интервьюирования во время экспедиции с последующей обработкой и анализом. Доминирующим методом является структурно-типологический анализ.

Несмотря на уникальность свадебных обрядов каждого народа в Урало-Поволжье, при их сопоставлении можно выделить общие черты в терминологии в формах заключения брака, структуре церемониала, содержании и функциональной направленности обрядового действия, обусловленные тесными межэтническими контактами. В связи с этим особый интерес в методологическом аспекте представляют работы исследователей брачной обрядности народов Среднего Поволжья Н.В. Зорина [19], Т.П. Федянович [20, 21], Л.С. Христюкова [22], Ф.Л. Шарифуллиной [23], Е.А. Ягафовой [24].

В середине XIX в. у всех этнографических групп марийцев сформировался единый свадебный ритуал, который в настоящее время получил название традиционного [9, с. 98]. Для общемарийской свадьбы были характерны активное участие родственников со стороны жениха и невесты в подготовке и проведении свадебного торжества, пассивная роль брачующихся, наличие выборных свадебных чинов, относительное единство структуры обряда. К общим можно отнести следующие структурные единицы: смотрины невесты, сватовство, несколько уточняющих визитов, непосредственно свадебное торжество и несколько последующих взаимных визитов двух родов для закрепления вновь образовавшихся родственных связей.

Несмотря на наличие большого количества сходных черт, дифференцирующий характер в марийской свадебной обрядности имели последовательность гостевания свадебного поезда у родственников невесты и жениха или отсутствие данного элемента в обряде; терминологическая диалектология, функциональные различия свадебных чинов. Существенные различия заключались в месте локализации свадебного торжества, способе религиозного оформления брака и, наконец, в наличии или отсутствии некоторых обрядов.

Горномарийский свадебный комплекс, включая практически все ключевые элементы общемарийской свадебной обрядности, тем не менее может быть выделен в особый комплекс. Уже в предсвадебном цикле данный комплекс имеет несколько особенностей. Основной способ заключения брака – сватовство, хотя в единичных случаях и по обоюдному согласию возможен был брак и путем умыкания невесты. На смотрины *ыдыр анжаши* у горных марийцев обычно отправлялись сват (*туклар мара*), сваха (*туклаце*), лицо, подбиравшее кандидатуру будущей невесты – *ыдыр моши*, отец жениха и сам жених [3, с. 230]. В сватовстве *ыдыр йяди* принимали участие посажёный отец, отец жениха, жених и свахи. Отец жениха обязательно брал с собою небольшие масляные лепешки *костенач* (гостинцы) [5, с. 147]. Во время сватовства проходило домашнее обручение *шергаи вашталыш* («обмен кольцами»). В горномарийской свадьбе прослеживались архаические, языческие черты. Так, во время сватовства, по свидетельству С.М. Михайлова, перед принятием ритуальной пищи кусочек ритуальной лепешки бросали в огонь, что, несомненно, можно рассматривать как жертву языческим богам. Обряд сватовства сопровождался дарением подарков *минерь*, которые одевались особым образом и свидетельствовали о благоприятном исходе сватовства [там же, с. 149]. Ритуал одаривания (*пунзал пуаш*) получает здесь особое оформление, оно строго регламентировано и проходит в несколько стадий. Интересно, что в Козьмодемьянском уезде этот обряд мог проходить как составной элемент сватовства, так и самостоятельно. Вероятно, в первом случае сказалось русское влияние, которое привело к хронологическому сокращению предсвадебного цикла горных марийцев. Одним из специфических обычаев региона является ритуальное посещение бани невестой и женихом, отсутствие обрядового оформления которого свидетельствует о вероятном заимствовании из русской традиции. Кроме того, у горных марийцев перед свадьбой в домах жениха и невесты варили пиво [21; 27]. Горномарийский комплекс характеризуется своеобразием свадебных чинов. Ключевые роли здесь играют *сян вуй* и *куго винге*. Примечательно то, что в данном комплексе существенная роль в проведении определенных обрядов отводится свахам, которые в горномарийской традиции являются женами *сян вуйя* и *куго винге*. Немаловажная роль в некоторых обрядах отводится и посажёным родителям жениха – *кресача/кресава*. Специфическим является и то, что подруга невесты здесь выступает со стороны жениха *удюрь кюнюрь*. Свообразием отличался и свадебный костюм, представленный шапкой с высокой тульей из красного сукна или плиса с опушкой из бобра – *ындыр деран упи*, головным убором *шарпаном* с *нашмаком* и зеленым суконным кафтаном (*ужар сывын*) с большим откидным воротником. Свадебный фольклор в описываемом комплексе подвергся большему влиянию русской песенной традиции. Одной из отличительных черт данного свадебного комплекса является устройство специфического места проведения свадьбы (как в доме жениха, так и в доме невесты) – *шелык*. Именно с ним связаны практически все ритуальные действия, происходящие во время свадьбы. Необходимо также отметить, что акты дарения в горномарийской свадьбе неоднократны и имеют обоюдный характер. Горномарийский свадебный комплекс представляет собой уникальное явление. Помимо хорошо сохранившихся собственных традиционных элементов, в данном свадебном комплексе прослеживается влияние как тюркского компонента (чуваши), так и русской традиционной культуры.

На основе типологического анализа в горномарийском комплексе свадебной обрядности можно выделить два подкомплекса. Первый распространен в пределах Козьмодемьянского уезда и характеризуется синкретизмом православия и традиционных верований марийцев. Второй подкомплекс локализуется в пределах Макарьевского, Васильевского уездов Нижегородской губернии и Яранского и Чебоксарского уездов Казанской губернии. Недо-

статок материала по последним двум уездам пока не позволяет выделить дополнительные подкомплексы.

Свадьба луговых марийцев представляет собой менее однородное явление, что позволяет данный свадебный комплекс разбить на несколько подкомплексов. На этом этапе исследования возможно условно выделить следующие – северный (Яранский уезд), северо-восточный (Уржумский, Малмыжский уезд), юго-восточный (Моркинская волость Царевококшайского уезда), центральный (центральные волости Царевококшайского уезда) и южный (Чебоксарский и Казанский уезды).

Северный подкомплекс свадебной обрядности луговых марийцев представляет собой оригинальное явление. Он подвергся значительным изменениям под русским влиянием, но сумел сохранить и собственные традиции. По мнению К.И. Козловой, часть марийской традиционной свадебной обрядности также была воспринята русским населением. Например, у яранских русских существовал обычай давать за невесту деньги – запрос. Эти деньги назывались по-марийски – алан. Русские, как и марийцы, подносили подарки родне жениха, но обычно это были куски холста и платки, тогда как у марийцев – одежда, женские головные уборы и платки [7, с. 305]. Специфической чертой является обычай смотреть дом жениха, знакомиться с хозяйством – *качын сурт – печежым пален налаш*. Кроме того, в предсвадебный период обязательным считалось посещение бани женихом и невестой. Религиозное оформление брака происходило в зависимости от конфессиональных предпочтений брачующихся, вследствие чего здесь присутствовали как традиционный языческий обряд бракосочетания, так и православный обряд венчания, в некоторых случаях обряды проводились последовательно. Отличительной чертой являлось также то, что основное место пирования могло быть локализовано как в доме родителей невесты, так и в доме родителей жениха. Характерной особенностью данного подкомплекса было обязательное посещение свадебными участниками всех семей, входивших в патронимии невесты и жениха [7, с. 333].

Для северного свадебного подкомплекса свойственны сложность и четко выстроенная регламентация всей свадебной церемонии. Это выражалось, например, в обязательном трехкратном обходе по солнцу свадебного стола, наступании невесты на след телеги жениха. Широко распространенным было применение магических обрядов. Первый визит молодой к источнику воды проводился не на второй день свадьбы, как у большинства луговых марийцев, а сразу после смены головного убора.

Следующий выделенный подкомплекс – *северо-восточный* имеет много общих черт с предыдущим. Среди характерных признаков северо-восточного подкомплекса следует указать бытование одновременно двух традиций, заключение брака путем сватовства и умыкания невесты, хотя сватовство было преобладающим способом. Марийцы на данной территории в большей степени сохранили традиционные верования и поэтому свадебный обряд проводили согласно языческой традиции. Интересно, что, несмотря на сохранение традиционных верований, религиозные ритуалы выполнял как *карт*, так и отец жениха или старший из рода. Возрастает здесь и роль посаженных родителей. Одной из специфических черт является проведение особого обряда во второй день свадьбы – *опса лондэм тувур руымаш/ омса лодэм пямц* (обряд «разрубания порога»). Помимо взаимных гостеваний и обрядов избегания, в послесвадебных обрядах была распространена «первая баня» с последующим одариванием свекрови. Кроме того, в послесвадебном цикле проводился обряд *цызы пукшымылан* (букв.: «за кормление грудью») в первый визит молодой четы к родителям жены [25].

У моркинских марийцев *юго-восточный свадебный подкомплекс* представлял собой уникальный набор специфических традиций, представленных только на данной территории. Устойчивым элементом здесь являлся *шелык*, который характерен также и для горномарийской свадьбы. Особо следует выделить единичный, присущий только этому свадебному подкомплексу, элемент обрядности – девичник *ядыр ончыл йямц* с песнями – причитаниями. Отличительной особенностью является уксорилокальность, свойственная среди луговых марийцев только этому подкомплексу. Что касается религиозного оформления брака, то преобладающим здесь был языческий обряд, хотя по прошествии определенного времени многие пары совершали и православный обряд венчания.

Своеобразием и функциональной направленностью в моркинской свадебной обрядности отличаются выборные чины. В зависимости от селения функции главы поезда мог выполнять как *карт*, так и *сяан вуй*. В описываемом свадебном подкомплексе появляется специфический персонаж – *первый ядыр* (первая невеста), который выбирался из близких молодых родственников невесты. Молодого человека одевали в свадебный кафтан – *сывын* невесты и провожали к столу с целью защиты невесты [26, с. 58]. По функциональной направленности он соответствовал младшему дружке в поезде жениха. Особо выделялась роль посажёных родителей – *кияматлык ача* и *ава*. *Кияматлык ава/вуй петурма ава* участвовала при смене девичьей прически на женскую, одевала женский головной убор [там же, с. 52]. Можно отметить, что данный персонаж являлся одним из ключевых. Роль крестной матери совмещала в себе практически все функции, в первую очередь защитную. В данной местности *кияматлык ава* принимала участие во всех обрядовых действиях, исполняя их вместе с невестой или за неё.

В луговомарийском свадебном комплексе северо-восточный подкомплекс выделяется также и костюмом. Невеста была в черном кафтане – *шем сывын* и мерлушковой шапке – *ыслык*, женщины-поезжанки, кроме черного кафтана, надевали *шарпан* с полным набором головных, шейно-нагрудных и поясных украшений. В качестве дополнительных атрибутов участницы церемонии использовали фабричные головные платки, которые прилеплялись к рукавам черного кафтана. На голове они носили украшения, резко отличающиеся от других марийских украшений. *Вуй имэ* – украшение из серебряных монет, которое носится на голове. На переднюю часть головы, у темени, одевалось также украшение из серебряных монет – *нашмак ончыл* [27, с. 113]. Оригинальностью выделяется и свадебный фольклор, в котором присутствовало сольное пение невесты во время проведения девичника – *ядыр ончыл йямц* и групповое исполнение – пение свадебных юношей – *рвезе – влакын мурашт*. Кроме того, можно отметить еще несколько особенностей этого свадебного комплекса, таких, как появление невесты после приезда свадебного поезда жениха, приготовление специального блюда – *пучумышо* («дорожная каша») перед отъездом свадебного поезда [26, с. 58], встреча свадебного поезда в доме родителей жениха, которая сопровождалась свадебным приветствием дружки – *саламалыком*.

Интерес представляет и свадебный подкомплекс, представленный в центральных волостях Царевококшайского уезда, который мы обозначили как *центральный*. Традиционные элементы свадебной обрядности здесь сохранились в большей степени, хотя долговременные контакты с русским населением оставили свой отпечаток. Этот подкомплекс характеризуется в наибольшей степени неоднородностью, что в перспективе при разработке темы позволит провести дальнейшую дифференциацию. Существенную роль на протяжении всей свадьбы играли посаженные родители. В Арбанской и Вараксинской волости Царевококшайского уезда обряд смены головного убора проводила *свахавате* [там же, с. 30], у некрещёных марийцев этот персонаж назывался *вуй петурма ава*. Свадебный чин жреца – *карта* отсутствовал в большей части подкомплекса, но моление проводилось под руководством *сяан вуй*, который одновременно выполнял распорядительную роль «свадебного головы». Свадебный костюм состоял из шапки с высокой тульей из красного сукна или плиса с опушкой из лисы – *ривыж упи*, черного прямоспинного кафтана – *шем сывын* с откидным четырехугольным воротником. Первый визит молодой к источнику воды проводился утром второго дня свадьбы. Существенное внимание в данном подкомплексе уделялось обрядам, направленным на проверку девственности невесты, и «постельным» обрядам.

К сожалению, для подробной характеристики следующего подкомплекса на данном этапе исследования материала недостаточно. Тем не менее, можно отметить наиболее существенные черты *южного* подкомплекса, в частности вирилокальность (относительно локализации свадьбы). Свадебный поезд по приезде в деревню жениха сначала останавливался в доме *тулара*, где совершался обряд *вуй ошемдеме* – «побеление головы», т.е. надевание на невесту головного убора замужней женщины.

Восточномарийский свадебный комплекс отличался своеобразием и высокой степенью сохранения традиционных черт брачной обрядности. Акцентировать внимание здесь следу-

ет на том, что, помимо заключения свадьбы посредством сватовства, у восточных марийцев был широко распространен брак путем умыкания невесты, сопровождавшийся сопутствующими обрядами. Согласие на похищение будущая невеста выражала подарком [25]. Данный комплекс имеет наиболее архаические черты, сохранение которых обусловлено консолидацией этнического самосознания на фоне переселения. Заключение брака при помощи сватовства представляло собой сложный цикл обрядовых действий. Восточномарийский свадебный комплекс представлен уксорилокальным типом. Сценарий свадьбы проходил следующим образом: проведение торжества, соизмеримого со свадьбой *юкташ* (букв.: напоить)/ *кярц йямаш* (букв.: предбрачный пир) на предсвадебном этапе для родственников невесты, после чего невеста перевозилась в дом посажёных родителей (*няртымо ача/ава, кияматлык ача/ава*). Проведение основного свадебного церемониала также было перенесено в дом посажёных родителей – *няртымо пёрт*. Кроме того, ко времени приезда жениха невесту отправляли в «дом девичьих игр» – *ядыр модыш*.

Ключевой фигурой восточномарийского свадебного комплекса являлся *карт*. Причем, здесь не ограничились наличием одного *карта*, *карт* должен был присутствовать с каждой стороны и проводить моления, которыми сопровождались все значимые моменты свадьбы [25]. Отличительным моментом следует считать выбор подруги невесты – *ончыч шогошо* – со стороны жениха, в основном это была сестра или близкая незамужняя родственница. Роль распорядителя свадьбы здесь выполнял *сабус/саусь* [там же]. Институт посажёных родителей играл в этом комплексе исключительно важную роль. В обязанности посажёной матери входили смена девичьего головного убора на женский, исполнение всех ключевых свадебных обрядов вместе с молодыми. Важную посредническую роль играл и посажёный отец. В отличие от двух предыдущих, в описываемом комплексе существенно отличались свадебный костюм и фольклорная традиция. Именно здесь свадебный фольклор представлен наиболее полно с разделением мелодий на мужскую и женскую. При въезде свадебного поезда жениха ближайшие родственники со стороны невесты быстро занимали места за столом и не уступали до тех пор, пока в свою честь не прослушивали величальную песню [28, с. 165]. Специфической особенностью являются напевы в форме диалога, которые исполнялись различными персонажами свадьбы в виде цепочки вопросов и ответов.

Послесвадебный период существенно отличается от двух вышеописанных комплексов, здесь невеста продолжительное время после проведения свадебного торжества оставалась в доме посажёных родителей, после чего вновь возвращалась в дом своих родителей, и только после передачи её родителями оставшегося приданого – *игат* – *погаиш* переходила в дом мужа. В самом комплексе присутствуют различные диалектные особенности, наличие которых свидетельствует о возможности в будущем выделения соответствующих подкомплексов.

На данной стадии разработки проблемы условно выделены следующие традиционные свадебные комплексы: горномарийский, луговомарийский и восточномарийский. Кроме того, в горномарийском свадебном комплексе были выявлены два подкомплекса. Первый подкомплекс распространен в пределах Козьмодемьянского уезда и характеризуется синкретизмом православия и традиционных верований марийцев. Второй локализуется в пределах Макарьевского, Васильевского, Яранского и Чебоксарского уездов. В луговомарийский свадебный комплекс также входят несколько подкомплексов: северный (Яранский уезд), северо-восточный (Уржумский, Малмыжский уезд), юго-восточный (Моркинская волость Царевококшайского уезда), центральный (центральные волости Царевококшайского уезда) и южный (Чебоксарский и Казанский уезды).

Границы обозначенных комплексов и подкомплексов в основном совпадают с ранее выделенными районами. Хотя можно отметить, что опыт типологизации свадебной обрядности марийцев позволил более детально выявить неоднородность этнографической группы горных марийцев и провести более полную дефиницию луговых марийцев.

Дальнейшая разработка темы позволит внести уточнения или даже провести более точное этнокультурное районирование марийского этноса.

Примечания

1. Смирнов И.Н. Обрядовые параллели в традиционных свадебных ритуалах марийцев и русских // Этнокультурные традиции марийского народа. – Йошкар-Ола, 1986. – С. 98–120.
2. Евсеев Т.Е. Обычаи, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. – 1927. – № 10. – С. 52–61.
3. Кушелев П.С. Черемисская свадьба. (Из быта черемис Козьмодемьянского уезда Казанской губернии) // Марийский археологический вестник. – Йошкар-Ола, 1998. – № 8. – С. 230–233.
4. Лоссиевский М.В. Черемисская свадьба // Записки Оренбургского отделения Императорского географического общества. – СПб., 1881. – Вып. 4. – С. 170–176.
5. Михайлов С.М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. – Чебоксары, 1972. – 423 с.
6. Никольский Н.В. История мари (черемис). – Казань: Первая гос. тип., 1920. – 180 с.
7. Козлова К.И. Очерки этнической истории марийского народа. – М., 1978. – 345 с.
8. Сепеев Г.А. Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. – 245 с.
9. Смирнов И.Н. Изменение традиционной свадебной обрядности марийцев в годы советской власти (на примере йошкар-олинско-медведевского свадебного комплекса) // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. – 1987. – Вып. 11. – С. 24–46.
10. Смирнов И.Н. Дореволюционная марийская семья и её быт // Межэтнические связи населения Марийского края / Труды МарНИИ: Археология и этнография Марийского края. – Йошкар-Ола, 1991. – Вып. 20. – С. 159–176.
11. Смирнов И.Н. Свадебный обряд марийцев // История и культура марийского народа. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 81–93.
12. Смирнов И.Н., Попов И.С. Марийская свадьба // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты. – М.: Наука, 2000. – С. 150–159.
13. Иванов И.С. Марий сян. – Йошкар-Ола: Периодика Марий Эл, 1994. – 63 с.
14. Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. – М., 1964. – 175 с.
15. Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1992. – 112 с.
16. Молотова Т.Л. Традиции марийского ткачества. – Йошкар-Ола: Мар. науч.-исслед. ин-т, 2004. – 152 с.
17. Акцорин В.А. Краткие итоги фольклорной экспедиции 1959 года к марийцам Кировской области // Труды МарНИИ. – Вып. 15: Вопросы языка, литературы и фольклора. – Йошкар-Ола, 1961. – С. 171–199.
18. Мамаева М.Н. О систематизации марийских свадебных песен // Финно-угроведение, Йошкар-Ола. – 2008. – № 2. – С. 38–48.
19. Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. – М.: Наука, 2001. – 248 с.
20. Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX в., 1980-е гг.). – М., 1997. – 183 с.
21. Федянович Т.П. Традиции и новации в свадебной обрядности мордвы, марийцев и удмуртов // Археология и этнография Марийского края. – Йошкар-Ола, 1991. – Вып. 18. – С. 46–59.
22. Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов: традиции и процессы обновления. – Ижевск: Удмуртия, 1984. – 127 с.
23. Шарифуллина Ф.Л. Традиционная свадебная обрядность молькеевских кряшен // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С. 92–98.
24. Ягафова Е.А. Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура экстерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). – Чебоксары, 2007. – 530 с.
25. Полевые материалы автора (2006–2010 гг. – Республика Марий Эл Куженерский, Медведевский, Оршанский, Мари-Турекский, Парангинский, Сернурский районы; 2008 г. – Республика Башкортостан: Балтачаевский, Бирский, Бакалинский районы; 2008 г. – Кировская область: Малмыжский район; 2009 г. – Республика Татарстан: Агрызский, Елабужский, Кукморский районы).
26. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. – Казань: Православ. миссионер. о-во: Тип. и лит. В.М. Ключникова, 1887. – 87 с.
27. Евсеев Т.Е. Одежда марийцев // Марий Эл. – 1927. – № 1–3. – С. 108–115.
28. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Кол. монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. – 336 с.

ПАМЯТНИК «УЛУГ ХУРТУЯХ ТАС» И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ХАКАССКОГО НАРОДА

Аннотация. В статье сообщается о современном значении археологического памятника эпохи бронзы под названием Улуг Хуртуях тас – Великая Каменная мать, для современного хакасского народа.

Ключевые слова: история, этнос, археология, памятники, легенды, обряды, хакасский народ.

A monuments Ulug Hurtujah tas and its modern value for the Khakass people

Abstract. The report on the contemporary significance of the archaeological monument of the Bronze Age, named Ulugh Hurtuyah tas – Great Stone Mother, for modern people Khakas.

Keywords: history, ethnicity, archeology, monuments, legends, rituals, Khakas people.

По данным ряда ученых, хакасский этнос сложился более 1500 лет назад. В хронологическом порядке перед нами предстает следующая историческая картина: V в. н.э. – образование древнехакасского государства; VII в. н.э. – возникновение древнехакасской или древнеенисейской письменности; IX–XII вв. – расцвет древнехакасского государства; XI–XII вв. – начало периода феодальной раздробленности Хакасии. В 711 г. хакасы воевали с тюрками-завоевателями, желавшим поработить хакасский народ. В 745 г. их войска разгромили Тюркский каганат. Через 15 лет над Хакасией возникает новая угроза в виде Уйгурского каганата. Эта борьба продолжалась с 758 по 840 г. В 1207 г. в Хакасию вторглись монголо-татарские войска. В 1293 г. хакасская государственность пала. В 1368 г. распалась Монгольская империя. В XIV–XVI вв. на политическую арену выходят четыре хакасских княжества: Алтырское, Алтысарское, Тубинское, Изерское, обозначенные в русских записях как «Киргизские княжества». Вот уже как 300 лет хакасский народ в мирном добрососедстве живет в составе России. В XVIII в. Россия только готовилась к тому, чтобы управлять далекой Сибирью. О ней было известно крайне мало. Для пополнения багажа знаний о далекой земле в Сибирь отправлялись научные экспедиции. Одной из первых, попавших на хакасскую землю, была экспедиция Даниила Готлиба Мессершмидта, направленная по велению императора Петра Первого [1]. Многие великие открытия были совершены этой группой сподвижников. К примеру, именно Д.Г. Мессершмидт открыл для всего мира средневековую письменность хакасов. Ему же принадлежит наиболее раннее упоминание об изваянии Улуг Хуртуях тас.

В 1721 г. Д.Г. Мессершмидт впервые описал скульптуру и обряд поклонения Улуг Хуртуях тас: «...Хуртуях была высечена из серого песчаника и вкопана в землю наклонно. Сзади можно было видеть подвешенные толстые, сплетенные из волос косы... Татары язычники оказывали ей большой почет, трижды объезжали вокруг нее, после каковой церемонии делали ей подношение в виде еды. От предков им доводилось слышать то, что это Куртуякское изваяние было когда-то знаменитой матроной, и сам всемогущий бог превратил ее в камень...».

С этого времени интерес к этому замечательному памятнику истории и культуры стал возрастать. Вот выписка из путевого дневника известного хакасского ученого Н.Ф. Катанова: «...Из села Аскиза в село Усть-Есь я с женою и фельдшером И.Ф. Полежаевым отправился 9 июля 1899 года. По дороге встречались курганы такого же типа, как и раньше, и ороси-

тельные каналы. С правой стороны дороги, идущей из Аскиза в Усть-Есь, между улусами Апаковым и Кораблековым стоит лицом на северо-восток высокая каменная старуха, называемая у туземцев «Хуртуях тас» и виденная П.С. Палласом еще 5 сентября 1772 года...».

Отправляясь на звериный промысел или проезжая мимо, писал в XIX веке историк, исследователь Н.А. Костров, охотники, путники подходили к каменной старухе с поклонами.

«...Приношению жертвы (Великой каменной старухе) предшествовал обряд троекратного объезда верхом на лошади вокруг куртуяка...», — отмечал историк С.В. Бахрушин.

В книге «Древнейшая Хакасия» профессор Л.Р. Кызласов сообщает: «...Известно, что Улуг Хуртуях тас почиталась хакасами, прежде всего, из-за ее мифической силы избавлять от бесплодия женщин. Все приношения совершались главным образом перед личиной изваяния с восточной и юго-восточной стороны, т.е. со стороны восходящего солнца, тоже считающегося у хакасов божественным, как в глубокой древности, так и в недалеком прошлом». Л.Р. Кызласов считает, что Улуг Хуртуях тас возвели люди, которые жили на территории Хакасско-Минусинской котловины в начале III–II тысячелетия до н. э.

Я.И. Сунчугашев, доктор исторических наук, в газете «Советская Хакасия» от 16 апреля 1992 г. сообщил следующее: «...У Великой Богини Сагайской степи до сих пор есть поклонники, которые от души делают ей скромные подношения...».

Профессор В.Я. Бутанаев в книге «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» пишет что, согласно мифам, Хуртуях тас пришла с детьми со стороны верховьев Енисея (по другой версии — с верховьев реки Абакан). Каменные гряды крепостных стен на горе Хызыл хая, недалеко от ее местоположения, получили название «Хуртуях чолы», т.е. дороги каменной старухи, по которой она пришла. В результате великой семейной ссоры ее «муж» Хара тас (в вариантах — Ызых тас, Сартахпай»), ее дочь Хыс козее и она сама окаменели.

На территории Хакасии в огромном изобилии выявлены памятники историко-культурного наследия, в т.ч. более сотни каменных изваяний, созданных в разные эпохи. Многие памятники разрушены, многие пришли в забвение, только с памятником Улуг Хуртуях Тас хакасы помнят, как нужно обращаться.

Народная вера в магическую способность Хуртуях Тас избавлять женщин от бездетности живет и в наши дни.

В 1951 г. археолог А.Н. Липский выкопал «Улуг Хуртуях тас» и установил ее в стеларии Хакасского краеведческого музея, где стал неоднократным свидетелем почитания Хуртуях тас хакасским населением.

Легенды о Хуртуях тас

По словам местных жителей, Улуг Хуртуях с мужем Сартахпаем и детьми счастливо жили в центре великой степи: «... У самых синих, вечно покрытых снегом, гор. Слава о великих делах Сартахпая гулким эхом разносилась по степи. Построил он переправу через бурливую реку, прорубил дыру в горе, чтобы лошадям сократить их нелегкий путь. Сделал Сартахпай дорогу, по которой быстрее и легче добраться до дальних соседей! Объединял народы, рушил преграды, сооружал мосты и переправы, облегчал тяжелую участь простых людей великий богатырь. И память о нем, как о великом человеке, осталась навечно у всех тюркско-монгольских народов. Но однажды к ним стали приходиться враги по дороге, что сотворил знатный муж Сартахпай, и вынуждены были они бежать. Добежав до горы Хызыл хая, богатырь предпринимает попытку поговорить с врагами. Приказывает жене с детьми убежать и не поворачиваться. Прыгнули тогда сама Хуртуях и ее дети на коней и поскакали прочь. Дочь от страха убежала в неизвестном направлении. Добрались Хуртуях с сыном до реки Абакан. Сын прыгнул неудачно, упал в реку. Хуртуях же, перепрыгнув бурную реку, попыталась найти кого-нибудь. Не обнаружив своих детей и осознав, что она потеряла всю свою семью, с горя заплакала Хуртуях, а затем запела. Таковы правила великой степи, нельзя плакать! Пела так, что сам Хайрахан-Творец услышал ее песню, пожалел ее и наказал ей быть Великой Каменной богиней и дарить людям того, чего им не хватает: женщине — дитя; мужчине — Светлый разум» [2].

Легенды говорят о том, что Хуртуях появилась в степи по воле могущественной богини Умай. Однажды в страну хакасов ворвались злые, беспощадные враги. Пламя охватило юрты, по земле потекли потоки крови. Жена кагана, предвидя неминуемую гибель мужа, своих сыновей и многих воинов, обратилась к богине Умай со страстной мольбой сохра-

нить народ, дать ему бессмертие. Богиня вняла просьбе женщины и согласилась передать ей на сохранение *хут* – зародыш будущей жизни хакасов, их силы и энергии. Она наказала женщине сесть на коня и мчаться прочь, не оглядываясь. «Иначе станешь камнем!» – предупредила она. Но жена кагана не выдержала криков с поля и оглянулась.

В другой легенде говорится, что Хуртуях приходится матерью 99 детям, а некоторые информаторы утверждают о том, что слышали от своих родителей, что «детей у ней у было более 133. И когда подходили ее годы, она превратила своих детей в бусинки и, отдав их воле ветра, раскинула по свету. Там где упала бусинка – появился народ. Сама же от старости окаменела. Там, где упала золотая бусинка, появился Алтын Тюрк. Где белая бусинка – появился Ах хагыс. Где черная – Хара халпак. Где мелкая бусинка – Огуз. Где упала серая бусинка – Пас курт. Где упала пестрая бусинка – Алтай. Где бусинка с рисунками и знаками – там возник народ Хакас. От берегов Черного моря до Тихого океана разлетелись ее бусинки. Где упала бусинка, там появился народ». Эта легенда привлекает внимание тем, что к ней, как к первоисточку, обращаются ученые-тюркологи. Известно, что прародиной тюркских народов является территория Южной Сибири, что подтверждает наличие легенд. Об этом говорят и многочисленные памятники, курганы, крепостные сооружения на территории Сибири. Привлекает внимание и памятник Матери матерей – Улуг Хуртуях Тас, что можно перевести как *Хурт* – ‘волк – волчица’, *уя* – *уйа* – ‘юрта, жилище, гнездо’. В Аскизском районе Хакасии в маленьком музее хранится памятник белой волчице, открывшей путь к жизни многим тюркским народам.

Подобных легенд работниками музея «Хуртуях Тас» выявлено более десяти. Только после того, как ее перенесли и вновь установили на исконном месте, где она простояла многие тысячи лет, открылась еще одна чудесная история. Люди старшего поколения, не желая унести тайные знания с собой, раскрыли ее чудесные тайны и поведали удивительную, нигде ранее не слышанную легенду о ней и рисунках на ее животе.

«Очевидно, Улуг Хуртуях иней “беременная”. Но держит в своем животе не ребенка, а Бесконечный Космос – это три мира, в которых определено жить человеку.

Рисунки на “животе” разделены на три части. Самый верхний рисунок – это изображение Верхнего мира – Ооркі Чаян, мира звезд и Творцов-Чаянов, где человек живет в состоянии красного зародыша, сохраняясь в молочном озере. По великим рекам жизни хут человека спускается в Средний мир.

Средний мир – Кунніг Чир – Солнечный мир, в котором человек живет от младенчества до старости. Здесь он должен жить в любви, согласии и в гармонии с самим собой и окружающим его миром. Ведь этот мир населен могучими духами. Дух горы, воды, и все в нем живое. Здесь жизнь человека скоротечна. Поэтому нет места злу, а есть предназначение жить в Любви, Гармонии, Созидании. Человек, придя в этот мир, ничего не должен менять. Ведь то, что создано до него, то создано Ооркі Чаяном-Творцом. Только в этом мире человек имеет счастье родить и вырастить ребенка.

Нижний рисунок на животе Улуг Хуртуях тас – это изображение Нижнего мира, называемого по-хакасски Сын Чир. Это мир, в котором живет человек, покинувший Средний мир.

Лучшее место для проживания человека, по представлениям хакасов, это Сын Чир – Правильный мир, где есть солнце и луна, но они не такие яркие, как в Среднем мире. В этом мире человек живет правильно, ведь он проходит путь от старости до младенчества. Здесь человек живет довольно долгую жизнь. Может жить до тысячи лет. Дожив до младенческого состояния, он попадает в руки Богини Умай, которая в свою очередь уносит его опять в мир звезд и бесконечного космоса, омыться в водах молочного озера. И дает возможность жить дальше. Поэтому хакасы до сих пор имеют свои родовые кладбища и верят в то, что человек может переродиться в пределах своего рода.

Не забыт еще хакасами обычай «Пала киргені» – обряд представления родственникам новорожденного. Когда старшие родственники приглашают молодую семью в гости совершить обряд «Пала киргені», во время которого наблюдают за младенцем, пытаются выяснить, на кого же он из ранее ушедших в Сын Чир – правильный мир, более похож. Ребенка, по хакасским представлениям, маленького бога, щедро одаривают. Подарки же отдают молодым родителям с условием, что те, когда ребенок вырастет, передадут их ему в пользование.

Подарком может служить скот, дорогой набор посуды, серебряные украшения – то, что передается из поколения в поколение.

Памятник во все века тщательно охраняли и берегли, зная о том, что если что-то хорошее или плохое произойдет с Улуг Хуртуях Тас, то то же самое произойдет с нашим миром. Эти древние знания сохранились среди хакасов до сих пор. Очевидно, поэтому памятник, созданный из самого непрочного, подверженного коррозии материала, песчаника, был сохранен предками для нас и наших потомков. В 2004 г. в целях сохранения уникальной стелы от воздействия окружающей среды в степи была построена стеклянная юрта. Над разработкой павильона работали специалисты разных направлений. Нужно было учесть многие требования: придерживаться хакасского традиционного стиля; учитывать пожелания ученых, шаманов, инженеров, геофизиков, почвоведов, климатологов, искусствоведов, музееведов, местных жителей, чтобы ненароком не «запереть» священную силу и не навредить скульптуре Улуг Хуртуях тас. Влаги и мороз губительны для скульптуры, высеченной из песчаника, хрупкого и подверженного коррозии материала. Оптимальным вариантом для известных хакасских архитекторов Т.С. Добровой и В.П. Скорого оказалась стеклянная юрта, которая поможет сохранить уникальный памятник Улуг Хуртуях Тас, почитаемой как Мать матерей.

Примечания

1. История Хакасии. С древнейших времен до 1917 года. – М.: Наука, 1993. – 525 с.; ил.
2. Горбатова О.С. Национально-региональный компонент и музейная педагогика в образовательном процессе: Аскизский опыт. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 2006. – 214 с.
3. Личный архив Л.В. Горбатова, научного сотрудника музея под открытым небом Улуг Хуртуях тас.

УДК 394(574/575)

П.Е. Заболоцкая (P.E. Zabolotskaya),
кандидат искусствоведения (Cand. of Art Criticism)
А.Г. Петрова (A.G. Petrova),
кандидат искусствоведения (Cand. of Art Criticism)
ФГОУ ВПО «Арктический государственный
институт искусств и культуры»,
zabpasha2008@gmail.com

РИТУАЛЬНОЕ ПОДНЯТИЕ КУБКОВ С КУМЫСОМ (по материалам экспедиции в Среднюю Азию и Казахстан)*

Аннотация. В статье рассматривается ритуал поднятия кубков с кумысом как один из структурных элементов ритуально-обрядовых действий в традиционной культуре тюркских народов.

Ключевые слова: традиционная культура, ритуал, молитва, кубок, молочный напиток.

Cups with Kymys' Rituals (based on expedition's materials to Central Asia and Kazakhstan)

Abstract. In clause is considered ritual of a raising cups with kumys as one of structural elements ritual and rites of actions in turkishen nationality's traditional culture.

Keywords: traditional cultura, ritual, prayer, drink of milk

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Художественный мир в ритуально-обрядовых формах культуры тюркских народов». № 10-04-79408а/Г.

© П.Е.Заболоцкая, 2011

© А.Г.Петрова, 2011

Кумысопитие является одним из структурных элементов ритуально-обрядовых действий в традиционной культуре многих тюркских народов. В основном ритуал проводится весной с целью притягивания плодородия, счастья и благополучия.

Он сопровождается оформлением и подготовкой ритуальной площадки, ритуальной посуды и утвари, приготовлением мясных и молочных продуктов.

У якутов кумысопитие проводится во время праздника Ысыах, где исполнитель ритуально-обрядовых действий «алгысчит» (в ранней традиции – белый шаман «айыы ойууна») и его помощники начинают молитвенное обращение к верхним светлым божествам, в котором просят всеобщего блага. Тем самым освящаются ритуальные кубки «чороны» с кумысом, во время этого действия присутствующие должны были загадать желание. Затем начиналось кумысопитие, где кубки передавались по кругу, чтобы присутствующие, все до единого, отведали благодатного напитка [1; 2].

Исследовательница Е.Н. Романова отметила, что на празднике Ысыах якуты-коневоды в первую очередь обращаются к божеству конного скота Джесегей-Тойону. Поэтому при проведении праздника, наряду с коновязями «сэргэ», сооружают маленькие коновязи «сэлэ», соединенные конской волосяной веревкой «ситии». Конский волос в традиционной культуре якутов символизирует божество Джесегей-Тойона [2, с. 44].

В эпических сказаниях «олонхо» обнаруживаются сведения, характеризующие важнейшее значение кумыса как напитка. В цикле преданий о прародителях якутов Омогое и Эл-лэе кумыс служит не только пищей для людей, но и напитком для богов-покровителей. Для обозначения молочной пищи у якутов имеется термин «юрюнг ас» – «белая пища».

Чороны и другие сосуды, являясь центром ритуального пространства, помещались на огороженной праздничной площадке «тjюсjлгэ» определенным образом – сгруппированными в центре, в определенном порядке. Расположение и количество сосудов в настоящее время остается практически неизученным аспектом пространственной организации праздника. Чороны и другие емкости, обычно располагаясь в центре ритуальной площадки, могли символизировать их весьма конкретную соотношенность с архаической моделью мира в ее горизонтальном и вертикальном членении.

У кыргызов ритуально-обрядовое действие «жэлэ тартма» (ср. «сэлэ тарды» у якутов) проводилось в течение двух дней. В первый день натягивали волосяную веревку на специально установленные кольца до уровня земли и намазывали их маслом. На второй день приглашали гостей и пили кумыс, произнося молитву божествам и духам с просьбой об обилии урожая в этом году.

Ритуал начинал самый уважаемый гость, сидящий на почетном месте «төр» в юрте, который поднимал чашу вверх, произносил благопожелание и пил кумыс. Затем передавал следующему, тот также поднимал чашу с кумысом, произносил благопожелание и передавал другому и так далее [3]. У казахов этот праздник называется «бие байлар» («дойка кобылиц»), где натянутую веревку «желі», а также челку, круп жеребцов мажут маслом [4].

Значение ритуала кумысопития ярко отражается через произнесение молитвы, пластику и движения его исполнителей, наполненные чувством торжественности момента.

По устному сообщению кыргызского бахшы Чомоевой Эркин-юбу, при прошении счастья и благополучия нужно поднять руки вверх к солнцу, хозяйке горы, местности и, произнося молитву, притягивать ладони к себе [5].

В предметно-художественном мире якутов, традициях его производства сохраняются черты преемственности культуры древних тюрков от предшествующего скифо-сибирского времени. Отголоски этого общего для тюркских народов наследия достаточно ярко проявились в якутской культуре: в одежде, ювелирном и орнаментальном искусстве, резьбе по дереву, ремесленных традициях.

Предметный мир степных скотоводов центра Азии, обусловленный подвижным образом жизни, составляли предельно легкие, мобильные вещи, изготовленные в условиях домашнего производства из наиболее доступных и прочных материалов – кожи, дерева, бересты и пр. В целом деревянную посуду следует считать наиболее распространенной у древних тюрков (в том числе и у кыргызов), а также сакральной, поскольку дерево считалось живым существом. Кыргызы, как и якуты, отдавали предпочтение деревянным и кожаным емкостям. В представлениях этих скотоводческих народов молочная пища, которая осознавалась как культурная ценность, должна была содержаться в сосудах и емкостях из «чистых»

материалов. Посуда из дерева (бересты – у якутов) и кожи количественно преобладала над стационарной керамической – редкой и изготовленной из недостаточно высокого качества материала.

У кыргызов вся деревянная посуда производилась из древовидного кустарника арчи, произрастающего на обширной территории Центральной и Средней Азии. Древесина арчи тонкослойна и обладает мягкостью, способностью сохранять длительное время свойства пищи и молочных продуктов. Кумыс и в целом другие напитки пили из небольших и средних чаш «чана» («чанач»). Инструментарий резчиков соответствовал долблено-резной технике, и практически вся деревянная посуда кыргызов изготавливалась в основном в этой древнейшей технике.

Таким образом, ритуал кумысопития на празднике молочного изобилия Ысыях у якутов, с которым непосредственно связаны основные формы молочных ритуальных деревянных сосудов, восходит к центральноазиатской традиции.

Примечания

1. *Степанов П.Т.* Материалы Нахаринской фольклорной экспедиции // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 649. Л. 2.
2. *Романова Е.Н.* Якутский праздник Ысыях: Истоки и представления / Е.Н. Романова. – Новосибирск: Наука, 1994. – 160 с.
3. По устному сообщению этнографа А. Жапарова, Чуйская долина, Кыргызстан, от 12 ноября 2010 г.
4. По устному сообщению этнографа А. Токтобая, Алма-Ата, Казахстан, от 17 ноября 2010 г.
5. По устному сообщению бахшы Чомоевой Эркин-юбү, Таласская долина, Кыргызстан, от 10 ноября 2010 г.

Информаторы

1. Жапаров Амантур – этнограф, заведующий отделом археологии и этнологии Института истории Академии наук Кыргызской Республики.
2. Токтобай Ахмет – этнограф, специалист Института истории и этнологии Академии наук Казахской Республики.
3. Чомоева Эркин-үбү – бахшы, 1963 г.р., род сару из Таласской долины, Кыргызстан, занимается лечением.

УДК 39(520)

Ю.В. Курганская (Yulia V. Kurganskaya),
ДВГГУ, г. Хабаровск,
yulia.kurganskaya@gmail.com

ТРАДИЦИИ ЯПОНИИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Аннотация. В статье рассказывается об истории возникновения традиций, связанных с празднованием Нового года, праздника Сити-го-сан и любованием сакурой (ханами) в Японии, их месте и значении в современном японском обществе.

Ключевые слова: Япония, культура, традиция, Новый год, Сити-го-сан, любование цветением сакуры (ханами).

The Japanese Traditions: History and the Present

Abstract. The article tells about the history of traditions associated with the celebration of New Year's Day, Shichi-go-san and the admiration of sakura (hanami) in Japan, their place and meaning in contemporary Japanese society.

Keywords: Japan, culture, tradition, New Year, Shichi-go-san, Hanami.

Что значит «традиция» для японца? Для большинства японцев традиции – это ниточки, связывающие их с мудрыми предками, которые умели ценить и воспевать красоту.

Японцы и в наши дни продолжают соблюдать традиции, возникшие или заимствованные много веков назад из Китая, Кореи. Некоторые из них дошли до нас в почти неизменном виде, другие – потеряли изначальный смысл и назначение. В качестве ярких примеров можно привести традиции, связанные с такими значимыми для японцев событиями, как Сити-го-сан, встреча Нового года и ханами (любование цветущей сакурой).

Корни праздника Сити-го-сан (в наше время – День детей трех, пяти и семи лет), празднуемого 15 ноября каждого года, уходят в средние века, когда детская смертность была очень высокой. В средние века не только в Японии, но и в других странах мира различные болезни выкашивали целые города и села, и первыми их жертвами становились дети. Кроме болезней, жизни маленьких японцев забирали антисанитария, голод и междоусобные войны. Именно по этим причинам родители не спешили занести имя ребенка в семейную или родовую метрическую книгу (Нимбэцутё или Удзикодайтё), ведь с появлением в ней нового имени возрастало и налоговое бремя семьи или всей деревни. По этим причинам ребенка старались официально регистрировать лишь, когда он подрастал, а также отводили в синтоистский храм, чтобы представить перед богами-покровителями. Считалось, что лучше совершать эти торжественные процедуры было, когда ребенку исполнялось три-пять лет. Время определялось не крепостью ребенка, а нумерологией, которая была заимствована из Китая. Китайцы считали нечетные числа благоприятными, а четные – неблагоприятными, поэтому в Японии благоприятным детским возрастом для совершения важных в жизни ребенка обрядов и событий стали считать три, пять и семь лет. Мальчиков, достигших трех или пяти лет, девочек – в возрасте трех или семи лет полагалось приобщать к взрослой жизни, ведь с этого времени они становились полноправными членами семьи. Отсюда и название праздника Сити-го-сан (досл.: «семь-пять-три»). Все это происходило в праздничной атмосфере 15 ноября каждого года (число 15 получилось путем сложения чисел 7, 5 и 3). Начало празднику положил в 1650 г. Цунаёси, пятый сёгун (военный правитель) династии Токугава. До середины XIX в. ритуал проводился лишь в семьях самураев. Но после реставрации Мейдзи (иначе – революция Мейдзи, 1868 г.) праздник Сити-го-сан получил всенародное распространение.

В этом торжественном церемониале есть общие и отличительные черты. Так, для трехлетних детей проводится единая церемония камиоки – «охранение волос». Еще со времен эпохи Хэйан (VIII–XII вв.) было принято, начиная с 8-го дня после рождения, брить младенцам голову. Ко дню камиоки волосы отращивали так, чтобы у мальчиков их можно было завязать на затылке, а у девочек – завязать пучки по бокам. Для совершения церемонии выбирался всеми уважаемый человек, обычно пожилой и имеющий много детей. Он дарил ребенку пучок шелка-сырца, связанный наподобие ложки и символизирующий седые волосы, до которых ребенку желали дожить. Этот важный этап освещается в синтоистском храме.

Но длинные волосы – лишь один из признаков, по которым определялась «зрелость» ребенка. Еще один признак – одежда. Пятилетним мальчикам разрешалось впервые надеть взрослую мужскую одежду: куртку хаори с нанесенными на нее семейными гербами и хакама – традиционные мужские шаровары. В этот день мальчики впервые ощущали себя настоящими мужчинами.

Считалось, что взросление девочек приходится на семь лет. В это время в их одежде появляется другой символический аксессуар, свидетельствующий о «допуске» к взрослой жизни. И большие, и маленькие девочки носят кимоно, но если маленьких девочек подпоясывают шнурком, то для семилетних девочек наступает торжественный момент, когда мама или бабушка завязывает на них оби – широкий пояс для женского кимоно, завязывающийся сзади большим бантом. Дело в том, что узлы издавна воспринимаются в Японии как некий символ, тайный знак. Завязанные особым способом узелки служили амулетами, оберегами, молчаливым, но четко узнаваемым пожеланием здоровья, успехов, счастья, знаками любви и дружбы. Существовала (и поныне существует) целая азбука узлов. В этой церемонии участие синтоистского священника весьма желательно.

С течением времени сакральный смысл церемонии Сити-го-сан утратил первоначальный смысл. Она стала просто еще одним праздником детей. Подчас родители в этот день

наряжают детей уже не в традиционные кимоно и хакама, а в европейскую одежду, но, конечно же, специально купленную или сшитую по этому поводу. В этот день можно сходить в синтоистский храм, а можно ограничить торжественный «выход» походом в фотоателье, чтобы сделать семейное фото. Пожалуй, одно является обязательным в этот день для виновников торжества – покупка у лоточников, выстраивающихся перед синтоистским храмом, *титосэ-амэ*. Это красно-белая карамель, изготавливаемая в виде длинных палочек. Само название сладости *титосэ* («тысяча лет») означает, что родители желают своему чаду долголетия и здоровья. *Титосэ-амэ* продают в специальных сумочках-конвертах, на которых изображены журавль и черепаха, которые в Японии считаются символами долгой жизни [1].

В Японии Новый год всегда считался семейным праздником, когда семья собиралась под одной крышей и праздновала его приход за общим столом. Различные традиции, обычаи и верования, соблюдаемые по случаю этого праздника, должны были обеспечить счастье, здоровье и благополучие всем членам семьи. Многие из этих традиций сохранились и по сей день, некоторые несколько отошли на задний план, другие – остались только в памяти и на открытках.

До сих пор в Японии почитаются Семь богов счастья. Считается, что эти боги приплывают на землю на своем корабле сокровищ – *«такарабунэ»*, полном различными дарами и волшебными вещами, приносящими счастье и богатство. Следует отметить, что Семь богов счастья, хотя и считаются одним из символов Нового года, но тем не менее активно принимают «участие» в разных сферах жизни людей в течение всего года. Картинки с изображением этих божеств продаются в храмах. Бытует мнение, что если положить такую картинку под подушку в новогоднюю ночь, то приснится счастливый сон, который гарантирует успех и благополучие в приходящем году.

На новогодних праздниках японцы развлекались, играя в *«карута»*. *«Карута»* – слово, заимствованное из португальского языка в XVI в., сначала означало игру в европейские карты, которые португальцы привезли на японские острова. Но позже, когда страну закрыли для иностранцев и запретили все европейское, появился собственный национальный вариант карточной игры, совершенно отличный от западной. Он получил название *«Хякунин иссю»* или *«Ута карута»*. *«Хякунин иссю»* («Сто стихотворений ста поэтов») – знаменитая поэтическая антология, составленная в 1235 г. известным поэтом Фудзивара Тэйка. В то время знание этих стихов было присуще каждому образованному человеку.

При игре в *«Хякунин иссю»* используются двести карт. На половине из них – портрет поэта и первая строка стихотворения, на других – строки с продолжением стихотворения. Карты раскладываются лицевой стороной вниз, а ведущий зачитывает начало стихотворения. Участники игры открывают по очереди разложенные перед ними карточки, стараясь найти обе парные. Выигрывает тот, у кого больше парных карточек.

В эпоху Мэйдзи (1868–1912) появились детские варианты карута – *ута-карута* (с песнями и стихами), *хана-карута* (цветочный) и *ироха-карута* (со слоговой японской азбукой).

Игра в *карута* напрямую никак не связана с Новым годом, но она очень подходит для времяпрепровождения в семейном кругу и поэтому стала одним из новогодних развлечений. Судя по тому, что *карута* поступают в продажу перед Новым годом, в нее продолжают играть и в наши дни.

Традиционным детским новогодним развлечением в Японии считается игра в *ханэцуки* (наподобие бадминтона) – для девочек и запускание воздушных змеев – для мальчиков.

В *ханэцуки* играли уже в эпоху Хэйан (794–1185), правда, это являлось развлечением для аристократии. Игра пришла из Китая, где она была очистительным ритуалом. Примерно с XIV в. *ханэцуки* стала игрой девочек. Дорогие расписные и позолоченные ракетки из дерева дарились ремесленниками своим покровителям в качестве новогодних подарков. С приходом эпохи Эдо (1603–1868) в *ханэцуки* стали играть обычные горожане.

Сегодня эта игра уже не столько популярна и распространена, как в прошлые времена. Декоративные ракетки с изображением самураев, гейш, персонажей со средневековых японских гравюр пользуются популярностью в качестве сувениров и продаются в больших количествах на предновогодних ярмарках. Изображения выполняются в технике *оси-э* (набивная картина) из шелка и парчи и представляют собой рельефные портреты.

Новогодним развлечением мальчиков считалось запускание змеев. Следует отметить, что змеи в Японии запускались и запускаются не только в новогодние дни, но и в другие праздники, такие, как День мальчиков (5 мая), День девочек (3 марта), а также в качестве развлечения [2].

Но почему же воздушных змеев считают одним из новогодних символов? Дело в том, что привезенные много веков назад из Китая первоначально они использовались в религиозных обрядах, так как считалось, что воздушные змеи являются проводниками между миром людей и миром богов. Японцы верили, что с их помощью можно попросить богов даровать им здоровье, счастье и благополучие, поблагодарить их за все хорошее. Еще в середине прошлого века в префектуре Мияги существовал обряд запуска на Новый год небольших змеев, на которых писали имена членов семей. Люди уходили в горы, запускали в полет змеев и тем самым совершали подношение божествам, передавали просьбу о процветании в наступающем году [3].

Многие народы отличаются такой же любовью к прекрасному, как японцы, однако японский эстетический идеал коренным образом отличается от европейского. Ни в одной стране мира не существует традиций проведения массовых организованных празднеств, связанных с любованием природой. Праздник любования цветами, называемый «*ханами*», вероятно, самый популярный и известный во всем мире. Своими корнями праздник уходит еще в эпоху Хэйан (794–1185), когда эстетизация культуры привела к росту популярности этих заурядных в общем-то событий, повторяющихся из года в год, но важных с точки зрения синтоизма. В то время аристократия придавала огромное значение созерцанию красоты природы, считалось, что только образованный человек способен увидеть ее, понять и прочувствовать. Во время цветения сакуры представители высшего общества собирались в садах дворцов, парках, наслаждались цветением вишни и легкими напитками, складывали стихи, играли в салонные игры. Сакура цветет около десяти дней, и в этом коротком цветении аристократы видели скрытый философский смысл: жизнь человека так же, как и цветы сакуры, прекрасна, но быстротечна. Сакура отождествлялась с храбростью и чистотой помыслов и поэтому стала одним из символов, олицетворявших самурайский дух.

До сих пор в Японии наиболее любимы нежно-розовые цветки дикой вишни сакуры, цветы сливы, персиков, хризантем. Они никого не оставляют равнодушным к красоте природы. Ранней весной, во время цветения сакуры, в многочисленных парках страны устраиваются официальные церемонии коллективного любования ее бутонами. Японцы в этот день собираются компаниями, группами и, заняв место под цветущим деревом, пьют саке и сочиняют *вака* – короткие стихотворения. Эти два действия – основные составляющие праздника, любимого во всех уголках Японии. *Ханами* позволяет каждому участнику действия почувствовать себя частью компании, коллектива, приобщиться к традициям предков, которые умели найти красоту и гармонию в любом явлении природы [4].

Таким образом, можно сказать, что традиции в современной Японии играют важную роль. Они связывают каждого члена общества со всей японской нацией, дают возможность каждому почувствовать себя частью особой культуры, не похожей ни на одну другую культуру мира. Можно сказать, что именно эти чувства поддерживают традиции в современной Японии. Ведь если бы не было духовной потребности в соблюдении и поддержании этих и многих других традиций, то вряд ли они дошли бы до наших дней, пусть даже и в измененном виде.

Примечания

1. *Сити-го-сан* // Япония сегодня. – Ноябрь 2004. – М.: ЗАО «Япония сегодня», 2004. – С. 14–15.
2. *Традиционные символы и развлечения Нового года* // Там же. – М.: ЗАО «Япония сегодня», 2001. – С. 24–25.
3. *Энциклопедия «Япония: от А до Я». Воздушные змеи.* [электронный ресурс] – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/~книги/Япония_от_А_до_Я/ВОЗДУШНЫЕ_ЗМЕИ/.
4. *Гаджиева Е.А.* Страна восходящего солнца: история и культура Японии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – С. 218.

РАЗДЕЛ III

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ПОЛИТОЛОГИИ, СОЦИОЛОГИИ И ПРАВА

УДК 39(571.56)

О.В. Осипова (O.V. Osipova),
ИГИиПМНС СО РАН,
osipovaovr@rambler.ru

ЗНАЧИМОСТЬ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И КРИТЕРИИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ САХА (ЯКУТИЯ)

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме этнической идентификации двух наиболее крупных этнических групп, проживающих в Республике Саха (Якутия) – саха и русских. Приводятся социологические данные, отражающие значимость этнической идентичности, а также критерии самоидентификации в моно- и гетерогенной этнической среде проживания респондентов.

Ключевые слова: этническая идентификация, этнос, русские, саха, этнофакторы.

Importance of ethnic identity and criteria of self-identification in Republic Sakha (Yakutia)

Abstract. This article observes the problem of ethnic identification of the two largest ethnic groups living in the Republic of Sakha (Yakutia) – Sakha and Russian. The article provides sociological data that reflects the importance of ethnic identity, as well as criteria for self-identification in mono-and ethnically heterogeneous habitat of the respondents.

Key words: Ethno identity, ethnos, Russian, Sakha, ethno-factors.

Республика Саха (Якутия) является одним из сложных по этническому и конфессиональному составу регионов России. Население республики хорошо осознает тот факт, что межэтнические отношения играют заметную роль во всех сферах общественной жизни региона. В 2007 г. более половины саха и русских республики (68,1% русских, 61,7% саха) отмечали, что их волнуют проблемы складывающихся в республике межнациональных отношений [1].

Оценки коренным населением данного вопроса, на наш взгляд, отражают текущую этнополитическую ситуацию в регионе и, кроме того, могут явиться хорошим критерием для прогноза развития этносоциальной ситуации в республике в ближайшей перспективе.

Методика. Для решения поставленной научной проблемы в данной статье применены результаты исследования «Проблемы региональной безопасности Республики Саха (Якутия) в условиях глобализации», проведенного сотрудниками сектора этносоциологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов СО РАН с помощью анкетного опроса, построенного на квотной выборке.

Для данной статьи нами были использованы данные по трем населенным пунктам: г. Якутску (267 983 чел.), г. Нерюнгри (63 223 чел.), п. Чурапча (7526 чел.). Так как, указанные населенные пункты имеют разную численность населения, то построение соответствующей выборки грозило тем, что будет исключена возможность сравнения полученных результатов. Для устранения противоречия в данном исследовании была применена процедура гипертроефирования представительства отдельных населенных пунктов – *oversampling*, преследовавшая

цель сделать численность опрошенных в каждом из них более весомой. В результате в указанных населенных пунктах было опрошено 400, 300, 300 респондентов соответственно.

Кроме того, необходимо отметить, что в данном случае были выбраны три населенных пункта, отражающих восприятие этнической идентичности как в более моноэтнических для опрашиваемых средах (Нерюнгри, Чурапча), так и в населенном пункте (Якутск), где число лиц исследуемых этнических групп примерно равно (42,4% саха, 46,1% русских от общего числа населения [2]).

Этническая идентичность. В первую очередь хотелось бы отметить, что человек, к какой бы национальности он ни принадлежал, всегда стремится ощущать себя частью некоего «мы». Осознание принадлежности к группе является одной из основных составляющих жизни. В группе мы ищем опору в жизни, также за счет принадлежности к группе реализуется наше стремление к психологической стабильности.

В этой связи наметившуюся во второй половине нашего столетия в мировом масштабе тенденцию, характеризующуюся всплеском осознания своей этнической идентичности [3], следует толковать через призму процессов глобализации и информатизации, которые приносят в жизнь человека элементы хаоса и неопределенности.

Этническая общность – это межпоколенная группа, она устойчива во времени, для нее характерна стабильность состава, а каждый человек обладает более или менее устойчивым этническим статусом, его невозможно просто «исключить» из этноса [4]. Благодаря этим качествам этнос является для людей надежной опорой, фактором снижения неопределенности. Осознание собственной этнической идентичности и происходящее за счет этого присоединение к этнической группе делают жизнь человека более упорядоченной.

В структуре этнической идентичности обычно выделяют два основных компонента – когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя, как ее члена, на основе определенных характеристик) и аффективный (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства) [5]. Следовательно, очень важное значение будут иметь субъективные факторы.

Из всего вышесказанного следует, что этническую идентичность мы можем трактовать как чувство принадлежности к своей этнической группе (общности) и сопричастности с ней. Для ее определения особенно важны показатели субъективной значимости этнической идентичности.

Результаты исследования. Принимая во внимание вышесказанное, а также то, что этническое самосознание – важнейший индикатор состояния этнической группы, прежде всего, определялись восприятие представителями различных этнических групп своей этничности и их самоопределение по отношению к собственной этнической общности.

Субъективная значимость этнической идентичности выявлялась на основе распределения ответов при выборе одного из двух суждений. Первое было направлено на выявление личностного отношения к проблеме этнической идентификации: «Для меня не имеет значения моя национальность и национальность окружающих»; «Я никогда не забываю о своей национальности».

Во втором случае выявлялось отношение к проблеме этнической идентификации применительно к обществу: «Современному человеку не обязательно чувствовать себя частью какой-то национальности»; «Человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы».

Выбор между двумя утверждениями в этом случае демонстрирует соотношение между так называемыми «этноакцентированными» и «этноиндифферентными» проявлениями в массовом общественном сознании.

В Чурапче 72,6%, опрошенных респондентов саха указали, что никогда не забывают о своей национальности, в Якутске же данное утверждение выбрали лишь 57,6% респондентов саха. По второму вопросу 73,1% выбрали вариант «Человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы». В Якутске респонденты саха, выбрали данное утверждение в 59,1% случаев.

У русских респондентов оказались несколько иные представления о роли этничности в жизни человека. Так, в Якутске, никогда не забывают о своей национальной идентич-

ности лишь 28,2% опрошенных русских респондентов. О необходимости для современного человека ощущать себя частью некоей этнической группы заявили 38,7% горожан Якутска; в Нерюнгри ответы респондентов по тем же вопросам составили соответственно 25,9 и 30,7%.

Полученные результаты демонстрируют значительно большую солидаризацию по этническому принципу опрошенных саха, нежели русских респондентов.

Для русского населения характерны этноиндифферентные ответы, представители русского народа довольно слабо осознают свою к нему принадлежность и не проявляют явных национальных чувств.

Однако следует отметить, что осознание людьми своей этнической принадлежности значительно варьирует в зависимости от того, живут ли они в полиэтничной или моноэтничной среде. В связи с этим, нами были рассмотрены данные по изменению идентичности в отношении как более моноэтничной, так и полиэтничной сред.

Межэтническое общение дает индивиду больше возможностей для приобретения знаний об особенностях своей и других этнических групп, способствует развитию межэтнического понимания и формированию коммуникативных навыков. Отсутствие опыта межэтнического общения обуславливает, с одной стороны, меньшую предрасположенность к подобным контактам, а с другой – меньший интерес к собственной этничности.

Исходя из этого одна из гипотез нашего исследования заключалась в том, что в более моноэтничной среде этническая идентичность респондентов будет менее выраженной, люди будут придавать ей меньшее значение, поскольку в ходе различных исследований была не раз определена истинность утверждения о том, что различия в осознании этнической идентичности происходят во многом под влиянием этнической среды.

Так, в одном из исследований сравнивалась этническая идентичность подростков, живущих в разных этнических средах. Когда этот показатель сравнивался у русских в Беларуси и Казахстане, то выяснилось, что этническая идентичность наиболее сильно выражена у тех, кто живет в условиях сильно отличающейся по своим этническим признакам культуры. А для индивидов, живущих среди представителей группы, близкой в культурном отношении, осознание собственной этничности не становится жизненно важной проблемой [6].

Согласно нашей гипотезе, как русские, так и саха в более моноэтничной среде (близкой в культурном отношении) должны были придавать своей этнической идентичности меньшее значение. Однако в группе саха данного явления мы наблюдать не можем. В моноэтничной среде значимость этнической идентичности только выросла.

Выраженная потребность якутов осознавать свою этническую принадлежность и ощущать себя частью своей этнической группы, как нам кажется, может объясняться тем, что саха рассматривают свой этнос в рамках актуализированной идеологемы «Я саха – гражданин России».

Саха в этом случае ощущают себя в этнически гетерогенной среде большого государства и поэтому являются большими этнофорами, нежели представители русского народа, для которых характерно численное доминирование на общей территории Российской Федерации.

Тот факт, что в моноэтничной среде показатели, характеризующиеся как этноакцентированные, у саха оказались более высокие, нежели в полиэтничной якутской среде, как нам кажется, можно объяснить тем, что жизнедеятельность сельских жителей обладает более сильными признаками постфигуративной культуры, ориентированной на усвоение традиций предков, и их сохранение.

В городской этнически гетерогенной среде многие элементы различных культур интернализируются, современная этническая общность в городской среде зачастую не имеет жестких непререкаемых традиций и картины мира, ориентированной на предков. В связи с этим, согласно терминологии М. Мид, этническую общность саха можно отнести к конфигуративным культурам, в которых «...преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников» [7], к слову говоря, не всегда сохраняющее этнические традиции предков. Также следует учитывать, что же является для саха и русских признаком этничности.

Таким образом, можно говорить о том, что саха большие этнофоры нежели русская группа. Но на чем же тогда основывается актуализированная этническая идентичность? Ча-

сто можно услышать о том, что период постсоветского развития сопровождался усилением значимости этнической идентичности для многих нерусских народов России. Актуализированная идентичность обладает мотивирующей силой, побуждая своих носителей к деятельности, направленной на поддержание и отстаивание интересов своей группы. А интересы этнической группы часто звучат в наиболее популярных ответах на вопрос: «Что роднит Вас с людьми вашей национальности?».

Критерии самоидентификации. Значение и роль критериев самоидентификации в восприятии членов этноса могут меняться в зависимости от различных факторов: изменения исторической ситуации, актуализации этнической идентичности членов этнической общности и специфики этнического окружения. Признаки, отличающие один этнос от другого и одновременно консолидирующие этническую общность, почти всегда отражают некоторую объективную реальность, но это отражение реальности может быть и искаженным, поскольку основано на субъективных ощущениях.

Исходя из этого, а также из данных, полученных нами в ходе социологического опроса (табл. 1), следует вывод, что этническая общность – это, прежде всего, совокупность представлений о каких-либо признаках, а не сама по себе культурная отличительность.

В результате анкетирования респондентов нами были получены, данные, характеризующие русских и саха, как этнические группы, закладывающие в собственную этническую идентичность схожие критерии (табл. 1).

Таблица 1

Этнодифференцирующие факторы в поли- и моноэтнических средах, %

Фактор	Саха (Чурапча)	Саха (Якутск)	Русские (Якутск)	Русские (Нерюнгри)
Язык	63,3	60,6	51,5	57,5
Народные обычаи, традиции	52	46,3	29,4	36,8
Общее историческое прошлое	23,3	27,1	30,7	28,5
Общие перспективы, будущее	17,3	14,3	17,2	13,2
Родная земля, природа	54,3	59,1	36,2	39,9
Религия	4,3	3,4	8	14,5
Черты внешнего облика	9	19,2	9,8	6,6
Черты характера, психология	16,3	24,6	22,7	24,1
Общая государственность	16,7	13,8	22,1	16,7
Ничто не сближает	0	1	3,7	3,9
Затрудняюсь ответить	1,7	0,5	6,1	4,8

Итак, саха более всего выделяют такие факторы, как язык; родная земля, природа; народные обычаи, традиции; общее историческое прошлое.

Для русских характерно выделение в первую очередь таких явлений, как язык; родная земля, природа; народные традиции; общее историческое прошлое.

Часто можно услышать о том, что период постсоветского развития сопровождался усилением значимости этнической идентичности для многих нерусских народов России. Актуализированная идентичность обладает мотивирующей силой, побуждая своих носителей к деятельности, направленной на поддержание и отстаивание интересов своей группы. А интересы этнической группы часто звучат в наиболее популярных ответах на вопрос: «Что роднит Вас с людьми вашей национальности?».

Мы решили проверить, насколько изменилось отношение саха и русских к этнодифференцирующим признакам за примерно два десятка лет. (табл. 2, 3)

Таблица 2

Динамика изменения этнодифференцирующих факторов у саха, %

Фактор	1990	2008	Рост/снижение
Язык	64,4	62,1	- 2,3
Народные обычаи, традиции	41,7	49,1	7,4

Окончание табл. 2

Общее историческое прошлое	25,8	25,2	0,6
Общие перспективы, будущее	28,1	15,8	-12,3
Родная земля, природа	—	56,7	—
Религия	1,6	3,8	-2,2
Черты внешнего облика	10,3	14,1	-3,8
Черты характера, психология	25,7	20,4	-5,3
Общая государственность	—	15,2	—
Ничто не сближает	—	0,5	—
Затрудняюсь ответить	—	1,1	—

У саха этнодифференцирующие признаки несколько снизились почти по всем параметрам, но в целом остались такими же высокими. Исключение составляет, пожалуй, лишь категория «общее будущее», где заметно существенное снижение (табл. 2).

Таблица 3

Динамика изменения этнодифференцирующих факторов у русских, %

Фактор	1990	2008	Рост/снижение
Язык	38,2	54,5	16,3
Народные обычаи, традиции	21,7	33,1	11,4
Общее историческое прошлое	20,1	29,6	9,5
Общие перспективы, будущее	25,2	15,2	-10
Родная земля, природа	—	38	—
Религия	2,5	11,2	8,7
Черты внешнего облика	8,6	8,2	-0,4
Черты характера, психология	24,9	23,4	1,5
Общая государственность	—	19,4	—
Ничто не сближает	—	3,5	—
Затрудняюсь ответить	—	5,5	—

У русских значимость этнодифференцирующих признаков наоборот увеличилась, но все же не является такой высокой, как у саха (табл. 3). Это говорит о том, что период постсоветского развития сопровождался усилением значимости этнической идентичности и для русского народа в Якутии. Это проявилось, главным образом, в том, что для русских стала более явной своя национальность в ее признаках.

В результате подобного сравнения можно отметить, что, несмотря на все перипетии исторического развития за два последних десятилетия, в этнодифференцирующих факторах, выделяемых двумя этносами, не произошло существенных изменений. Однако мы можем наблюдать постепенные изменения, связанные с особенностями исторического, политического и культурного развития народов.

В заключение можно сделать вывод, что как у русских, так и у саха много схожих ответов, тем не менее между выборами русских и саха существуют и определенные различия, связанные, прежде всего, с актуализацией этнической идентичности.

Кроме того, стоит отметить, что для выраженности этнической идентичности саха имеет большое значение национальный состав жителей населенного пункта, в котором они проживают. Причем этническая идентичность усиливается не в полиэтничном обществе, как ожидалось, а в более моноэтническом сообществе, где саха могут постоянно быть приобщенными к своей этнической общности.

Данные опроса показали, что при всей схожести ответов между выборами русских и саха существуют различия, которые могут рассматриваться как область этнонациональных интересов каждой из этнических групп.

Примечания

1. Российская идентичность в Москве и регионах / отв. ред. Л.М. Дробижева. — М.: Институт социологии РАН; МАКС Пресс, 2009. — С. 87.

2. Федерация: проблемы взаимоотношений центра и регионов в современной системе координат / Акад. наук Респ. Саха (Якутия). Ин-т гуманитар. исследований; авт.: В.Б. Игнатьева, Д.М. Винокурова, Т.Н. Гаврильева и др.; – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2007. – 312 С.

3. Стефаненко Т.Г. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности [электронная библиотека Флогистон] URL: <http://flogiston.ru/articles/social/ethnic> (дата обращения 12.11.2010)

4. Там же.

5. Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В. и др. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации. – М.: Мысль, 1996. – С. 296.

6. Цит. по: Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. – 320 с.

7. Мид М. Культура и мир детства. – М.: Наука, 1988. С. 342.

УДК 316.334.3(571.56)

Е.Г. Маклашова (E.G. Maklashova),
канд.полит.наук (PhD Candidate Politics),
ИГИиПМНС СО РАН,
maklashova@mail.ru

ГОРОД И СЕЛО: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (на материалах Республики Саха (Якутия))

Аннотация. В статье выявляются политические ориентации городских и сельских жителей, проживающих в Республике Саха (Якутия), определяется характер отношения этнических групп города и села к современным политическим институтам и процессам в республике, сложившимся федеративным отношениям.

Ключевые слова: власть, региональное развитие, национальная безопасность, политические ориентации, этнические группы, город, село.

City and Village: Political Orientations of the Population Through Ethnosociological Research

Abstract. Political orientations of city and village people of Sakha Republic are appeared in the article. There is a character relations of ethnic groups to modern political institutes and processes and federative relations in the republic.

Keywords: authorities, regional development, national security, political orientations, ethnic groups, a city, a village.

Важной составляющей сохранения общественно-политической стабильности в России является разумное сочетание регионального многообразия и единства властно-управленческого пространства страны. Поиск устойчивой целостности в условиях регионального многообразия обуславливает, прежде всего, установление и соблюдение интересов основных субъектов (акторов) власти. В этой связи определение политических приоритетов состоит в их выявлении по каждому элементу властно-управленческого процесса, в установлении их соприкосновения, в частности в системе отношений «власть – общество», и должно являться важной составляющей государственного в целом и регионального управления, в частности.

Мониторинг внутренней социальной ситуации, анализ ориентаций основных социальных групп общества (в том числе этнических) становятся важными для государственного общественно-политического планирования и прогнозирования. Для разработки концепции регионального управления также большую роль играет и понимание современных социальных установок в системе «город – село». Изучение политических ориентаций в этой системе позволит установить степень разобщенности регионального сообщества и определить «болевые точки» населения.

Данная проблематика приобретает актуальное значение в отношении изучения «самочувствия» населения национальных регионов – субъектов Российской Федерации.

В статье выявляются политические ориентации городских и сельских жителей, проживающих в Республике Саха (Якутия) и представляющих различные этнические группы [1]. Апробируются результаты крупного регионального социологического исследования в рамках научно-исследовательской работы Института гуманитарных исследований Академии наук РС(Я) «Республика Саха (Якутия): проблемы региональной безопасности в условиях глобализирующегося мира (социально-политический аспект)», проводимого в 2005–2007 гг. через призму этнического аспекта определения политических ориентаций городского и сельского населения. Акцент сделан на двух населенных пунктах: городе республиканского подчинения Нерюнгри (Южная Якутия) и селе Бердигестях (Центральная Якутия), в которых национальный состав населения кардинально отличен друг от друга, что позволяет более «ярко» проследить «самочувствие» городского и сельского населения двух наиболее многочисленных наций, проживающих в Якутии, – русских и якутов [2]. Анкетированная группа в г. Нерюнгри охватила 300 человек, из них русских – 76%, якутов – 5,3%, коренных малочисленных народов Севера (далее – к.м.н.с.) – 1,7%, других национальностей – 15,7%; не дали ответ о национальной принадлежности 1,3%. Среди них с высшим образованием – 29,7%, средним специальным – 27%, работающих респондентов – 65%. Половозрастной состав городской группы: женщин – 47,7%; 18–22 года (11,3%); 23–34 (27,3%); 35–44 (24,7%); 45–54 (25,3%); 55–64 (7,3%); 65 лет и старше (4%). Анкетированная группа в с. Бердигестях – 300 человек, из них якутов – 97%, русских – 0,7%, к.м.н.с. – 1%, других национальностей – 0,7%; не дали ответ – 0,7%. Среди них с высшим образованием – 38%, средним специальным – 26,7%, работающих респондентов – 78,8%. Половозрастной состав сельской группы: женщин – 52%; 18–22 года (15%); 23–34 (24,7%); 35–44 (26%); 45–54 (18%); 55–64 (7,3%); 65 и старше – 9%.

Изучение политических установок и представлений городского и сельского населения национального государственного образования позволяет определить как их отношение к происходящим политическим процессам, так и границы региональной стабильности, что является важным для теории и практики социального управления, особенно в условиях реформирования федеративной системы страны. Более того, данное исследование поможет определить значимость и влияние этнического фактора на политические убеждения, а также ориентации городского и сельского социума.

Анализ оценки населением г. Нерюнгри и с. Бердигестях действий основных политических институтов страны в отношении защиты интересов населения показал, что наибольшее количество ответов по четырем национальным группам (русские, якуты, к.м.н.с., другой национальности) получено на вариант: «Никому дела нет до интересов населения». При этом различия в убеждениях, кто лучше отражает интересы населения, выявляются у двух доминирующих в республике наций. Так, русскоязычное население оценивает действия Президента России наиболее позитивно. Якуты склонны считать, что именно глава республики лучше всех справляется с решением проблем населения.

В этой связи вполне логично распределение ответов респондентов на вопрос: «Какому уровню власти Вы больше всего доверяете». Так, в г. Нерюнгри 79,1% русских ответили, что больше доверяют федеральному уровню власти, нежели республиканской и местной. Якуты, проживающие в данном городе, склонны больше доверять республиканской власти – 50%, затем федеральной – 37,5%. В Бердигестях якуты также выразили свое доверие республиканской власти – 52,2%, затем федеральной – 26,5%, русские отдали свое «предпочтение» федеральной власти.

Примечательно, что больше всего респонденты и города, и села не доверяют местным органам власти, хотя их непосредственная функция и состоит в решении насущных проблем населения. В принципе низкий уровень доверия местной власти обусловлен слабым процессом реформирования системы местного самоуправления в республике, и даже его стагнации, наличием слабого политического веса у местных органов, в том числе вследствие «недорешения» вопросов компетенций местной власти и её финансового обеспечения.

Опрос населения о перспективах развития России свидетельствует, что как городское, так и сельское население, независимо от национальной принадлежности, уверено, что наи-

более приемлемым путем организации власти в России является президентская республика с федеративным государственным устройством.

На вопрос: «Какой Вы бы хотели видеть Якутию в будущем?» также получены вполне однородные результаты. И горожане (48,2% русских, 50% якутов), и сельчане (58,1% якутов, 100% русских) желают видеть Якутию суверенной республикой в составе России.

В целом, можно сказать, что большая часть городского и сельского населения не является сторонником кардинальных преобразований в системе государственного устройства и организации власти как в России, так и в Якутии. В то же время в сознании некоторых закрепились «идеи» независимости, как обеспечивающие наиболее благоприятный путь регионального развития. Можно заключить, что и городское, и сельское население, желая развиваться установленным путем, все-таки не боится и готово к более конструктивным переменам и усилению ответственности, выражая приверженность принципам независимости и самостоятельности.

Анализ выявления угроз безопасности государству показал, что, по мнению населения и города, и села, в России вероятны следующие варианты развития: развал экономики и превращение её в мировой сырьевой придаток; экологические катастрофы; распад на независимые государства; международный терроризм. Таким образом, факторами политической стабильности России население определило экономику, экологию, единство страны и правопорядок.

В отношении вопроса о безопасности Якутии респонденты города и села по-разному определили угрозы для республики. Жители города считают, что для Якутии наиболее опасны, а значит, и вероятны развал её экономики и превращение в сырьевой придаток России с живущим в резервациях нищим коренным населением (30,7% опрошенных горожан); межнациональные конфликты (26,5%) и экологическая катастрофа (23,4%). Сельчане несколько по-иному видят вероятные угрозы безопасности республики: развал экономики и превращение в сырьевой придаток России с живущим в резервациях нищим коренным населением (24% опрошенных сельчан); исчезновение коренных народов вследствие миграции других народов (23%); экологическая катастрофа (22,4%). При этом, как ни странно, именно представители русской национальности, проживающие в селе, придали наибольшее значение угрозе исчезновения коренного населения вследствие миграции (50%). Распределение ответов по четырем национальным группам подробно показано на рис. 1 и 2.

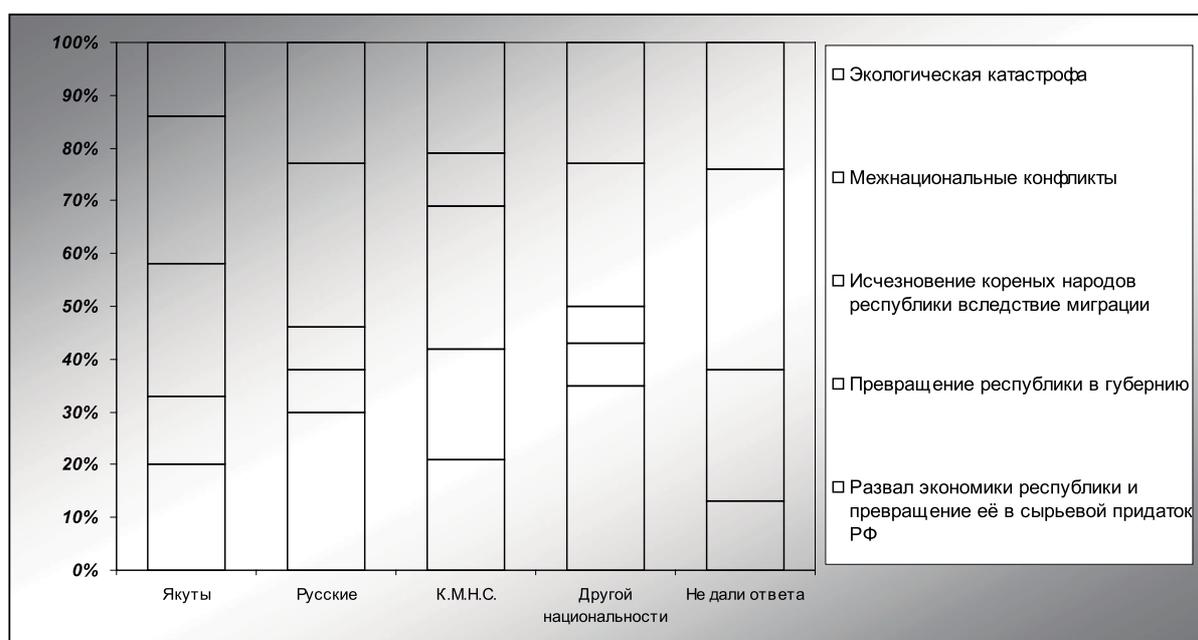


Рис. 1. Распределение ответов жителей г. Нерюнгри на вопрос: «Что сегодня больше угрожает безопасности Республики Саха (Якутия)?» (в % по национальной группе)

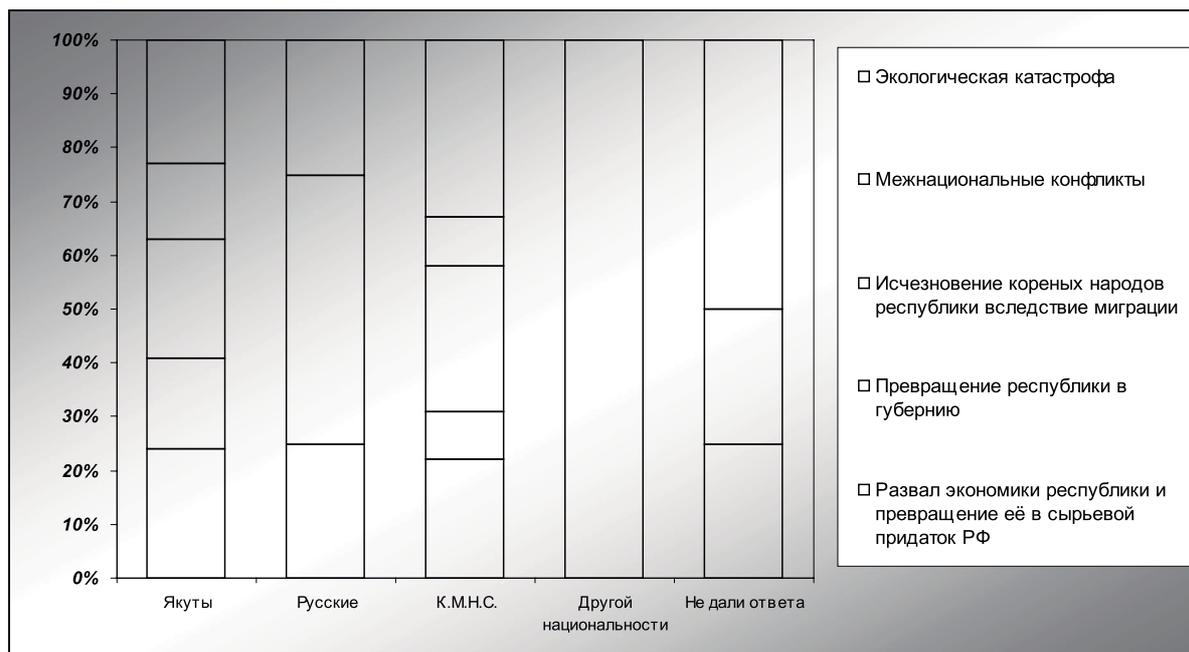


Рис. 2. Распределение ответов жителей с. Бердигестях на вопрос: «Что сегодня больше угрожает безопасности Республики Саха (Якутия)?» (в % по национальной группе)

В целом, можно говорить о следующих факторах стабильности Якутии: экономика, экология и межнациональная политика. Именно в этих областях должны ставиться первоочередные задачи по устойчивому развитию республики, решаться вопросы регионального управления.

В то же время можно заметить, что восприятие опасностей и определение угроз стабильности исходит, прежде всего, из опыта и знаний респондентов об этнополитической ситуации в целом по республике. Но более сильное влияние оказывает сложившаяся ситуация в регионе, в котором непосредственно проживает анкетированный житель. Так, не случайно, что на первое место среди угроз горожане поставили рост межнациональных конфликтов. Город Нерюнгри является неустойчивым в плане межнациональных отношений, и хотя уровень возникновения межнациональных притязаний не такой высокий, все же он требует разработки и внедрения превентивных мер.

В развитии сёл и сельских районов в Якутии главную роль играют сельское хозяйство и традиционные виды хозяйствования, где основное место отводится именно индивиду, человеку. Определение сельчанами: «Исчезновение коренных народов республики вследствие миграции других народов» наивысшей опасностью для Якутии обусловлено процессами интенсивного промышленного освоения республики. Так, если в последние годы наблюдался отток «пришлого» населения из республики и рост якутоязычного населения, то транспортная общедоступность и необходимость вливания дополнительных трудовых ресурсов для решения поставленных экономических задач могут изменить статистические пропорции национального состава Якутии и в первую очередь в местах добычи.

В этой связи весьма закономерно и интересно выявление мер, которые, по мнению населения, необходимы для развития региона. Самыми насущными и необходимыми из них, по мнению и горожан, и сельчан, являются поддержка национальной культуры; затем оздоровление природной среды; сохранение контроля Якутии за эксплуатацией природных ресурсов и укрепление государственности республики.

Если рассматривать влияние национального фактора на определение мер развития народа, то имеется некоторая разобщенность в ответах. Так, якутоязычное население села считает, что сегодня наиболее насущны меры по поддержке национальной культуры, затем по сохранению контроля за эксплуатацией природных ресурсов. Русские сельские жители увере-

ны, что для развития народа наиболее эффективными будут меры по поддержке национальной культуры и укреплению государственности республики.

Городское русское население в качестве первоочередных мер видит решение проблем экологии, затем поддержку национальной культуры и сохранение контроля Якутии за эксплуатацией природных ресурсов. Немногочисленное городское якутоязычное население уверено, что именно поддержка национальной культуры и укрепление государственности (что отвечает и взглядам немногочисленного русского населения села) наиболее эффективны в решении проблем развития народа.

Таким образом, можно заметить смену приоритетности мер развития относительно угроз. Так, если наиболее важными сферами, влияющими на стабильность региона, определялись экономика, в первую очередь; затем экология и межнациональная политика, то, говоря о мерах развития народа, население уверено, что первоочередными задачами являются поддержка национальной культуры и решение экологических проблем. То есть приоритетными сферами регионального развития фактически должны стать межнациональные отношения и экология. В то же время вполне серьезно поднимается вопрос о необходимости укрепления государственности Якутии, что свидетельствует об озабоченности населения вопросами решения проблемы статуса региона.

Итак, как видно из исследования, и городское, и сельское население обладает определенными и явными установками в политическом плане и вполне хорошо ориентируется в современном политическом процессе. В целом местное сообщество остается вполне консервативным в отношении политического развития как Российской Федерации, так и Республики Саха (Якутия), независимо от национальности и места проживания респондентов. Однако определено, что региональные политические процессы представители различных национальностей воспринимают по-разному, что обусловлено, возможно, образом жизни и национальным самосознанием населения. В частности, национальный фактор оказывает влияние на оценку действий и отношение к различным уровням власти, давая республиканским органам понять о наличии серьезных упущений в их работе. В то же время выявлено наличие некоторой идентичности мнений этносов, проживающих в г. Нерюнгри и с. Бердигестях, в определении наиболее явных угроз безопасности России и Якутии и мер их предотвращения. То есть присутствует некая «политическая» идентичность в отношении городского и сельского населения, русских и якутов к концептуальным задачам развития региона и страны.

В целом анализ показал, что в основе конструктивного пути развития федеративного государства, определения вектора управления национальными регионами (в частности Республикой Саха (Якутия)) лежит решение проблем соотношения стратегий экономико-политического развития центра и региона, межнациональных отношений и экологии. Именно они являются определяющими границ политический интересов Федерации и региона, на которых должны концентрироваться властные решения в сфере регионального управления.

Примечания

1. Республика Саха (Якутия) – субъект Российской Федерации, являющийся национальным государственным образованием. По данным Всероссийской переписи 2002 г., общая численность населения Республики Саха (Якутия) составила 949 тыс. человек. Удельный вес городского населения – 64,2%, сельского – 35,8%. В республике проживают представители более 120 национальностей, в т.ч. удельный вес якутов в национальном составе населения – 45,5%, русских – 41,2%, украинцев – 3,6%, эвенков – 1,9%, эвенов – 1,2%.

2. Город Нерюнгри является административным центром Нерюнгринского улуса (района), расположенного в Южной Якутии, основу экономики которого составляет добывающая промышленность (уголь, алмазы, золото). Национальный состав района: русские – 75,6%, украинцы – 9,4%, якуты – 2,1%, эвенки – 0,1%, другие – 12,8%. Численность населения города на 2008 г. – 64,4 тыс. человек.

Село Бердигестях – административный центр Горного улуса (района), расположенный в Центральной Якутии, основой его экономики является сельское хозяйство. Национальный состав улуса (района): якуты – 95%, русские – 1,8%, эвенки – 0,9, другие – 2,3%. Численность населения села по данным на 2001 г., – 6,7 тыс. человек.

ФЕДЕРАТИВНАЯ РЕФОРМА В ОЦЕНКАХ НАСЕЛЕНИЯ ЯКУТИИ

Аннотация. В статье рассмотрены проблемы федеративных отношений, оценка населением Республики Саха (Якутия) реформы.

Ключевые слова: федеративная реформа, власть, исполнительная власть, население.

Federative reform in the estimates of the population of Yakutia

Abstract. The article considers to the problems of federative relations. The ratio of the population of Republic of Sakha (Yakutia) to reform. It can be of use for specialists in political science and sociology.

Keywords: Federal reform, power, executive power, population.

Среди основных проблем, стоящих сегодня перед Российской Федерацией, одно из центральных мест занимают вопросы о векторе федеративной реформы. Показательно, что в большинстве исследований последнего времени подчеркивается лишь положительный характер федеративной реформы, наиболее существенными проявлениями которой считаются децентрализации государства, восстановление его единства. Однако опыт федеративной реформы в России, в том числе и в Республике Саха (Якутия), остается достаточно сложным и неоднозначным. С 2000 г. началась и идет реформа федеративных отношений, в основе которой лежит концепция укрепления центральной власти. Реформа началась с образования федеральных округов и введения в них института полномочных представителей Президента РФ. Осуществлена реформа Совета Федерации, из его состава выведены региональные лидеры, которые заменены представителями исполнительной и законодательной власти субъектов РФ. Усилен федеральный контроль за региональной властью, создан институт федерального вмешательства, приняты решительные меры по обеспечению верховенства Конституции РФ и федеральных законов, приведению в соответствие регионального законодательства. Проведена политическая акция по расторжению договоров между Российской Федерацией и ее субъектами. Произошел отказ от прямых выборов высшего должностного лица субъекта Российской Федерации, теперь он должен избираться законодательным собранием территории по представлению главы государства.

Дальнейшее проведение реформы федеративных отношений поставило вопрос укрупнения субъектов РФ. Многочисленность субъектов, их фактическое неравноправие между собой, экономическая несостоятельность обуславливают необходимость изменений в субъектном составе России в сторону его сокращения через укрупнение ее субъектов [1]. В первую очередь это коснулось автономных округов, входящих в состав «сложносоставных» субъектов Российской Федерации, краев и областей с входящими в их состав автономными округами [2]. Аргументом в пользу ликвидации автономных округов стало то, что большинство из них (за исключением Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского) не могли существовать как самостоятельные государственные образования, так как не обладали собственным кадровым потенциалом, развитой системой здравоохранения, образования, транспортной инфраструктурой и соответствующей социально-культурной средой [3].

Мониторинг внутренней социальной ситуации, анализ ориентаций основных социальных групп общества (в том числе этнических) становятся важными для государственного общественно-политического планирования и прогнозирования. Данная проблематика приобретает актуальное значение в отношении изучения «самочувствия» населения националь-

ных субъектов Российской Федерации. В статье предпринята попытка выявить социальное самочувствие, а именно оценку проводимой федеративной реформы населением Республики Саха (Якутия), представляющим различные этнические группы. Были использованы результаты регионального социологического исследования «Республика Саха (Якутия): проблемы региональной безопасности в условиях глобализирующегося мира (социально-политический аспект)», проведенного в 2005–2007 гг. в рамках научно-исследовательской работы сектора социально-политических процессов Института гуманитарных исследований Академии наук РС(Я). Социологическое исследование осуществлялось в пяти населенных пунктах республики, представляющих три её географические зоны (Южной Якутии, её центральной и арктической частях (два города республиканского подчинения: Якутск и Нерюнгри, три населенных пункта сельского типа: Бердигестях, Чурапча, Абый)).

Как показало исследование, население Республики Саха (Якутия) негативно относится к инициативам федерального центра, направленным на изменение статуса республики (укрупнение и губернизация), отмену выборности глав субъектов; ограничение их самостоятельности и т.д. Зона одобрения этих политических инициатив не превышает четверти всех опрошенных, а зона неодобрения составляет от 29,7 до 44,4%. Особое неприятие вызывают «идеи» придания Республике Саха (Якутия) статуса губернии и её слияния с другим субъектом Российской Федерации.

Чтобы определить степень одобрения респондентами новых политических инициатив был задан вопрос: «Как Вы относитесь к идее слияния РС(Я) с другим субъектом РФ?» (Магаданская область, Иркутская область, Чукотка и т.д.) (табл. 1–2).

Таблица 1

**Распределение ответов респондентов пяти населенных пунктов на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее слияния РС(Я) с другим субъектом РФ?», %**

Варианты ответа	Якутск	Горный	Чурапча	Нерюнгри	Абыйский	Всего
Полностью одобряют	5,3	4,3	3,7	8	4,1	5,1
В основном одобряют	10,5	8,7	3,7	16	10,6	9,9
Иногда одобряют, иногда нет	11	12,3	5	16	11,9	11,2
В основном не одобряют	12	11	9,7	8,3	11,5	10,5
Совсем не одобряют	44	35	48	14	22	33,9
Затруднились ответить	13,8	21,3	15,3	32,7	24,8	20,9
Нет ответа	3,5	7,3	14,7	5	15,1	8,4

Таблица 2

**Распределение ответов респондентов по национальности на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее слияния РС(Я) с другим субъектом РФ?», %**

Варианты ответа	Саха	Русские	МНС	Другие
Полностью одобряют и в основном одобряют	10,7	22,8	28,5	22,8
Иногда одобряют, иногда нет	9,2	15,4	14,3	11,4
В основном не одобряют и совсем не одобряют	53,3	27,5	32,2	36,7
Затруднились ответить	17	28,7	17,9	25,3
Нет ответа	9,8	5,6	7,1	3,8

Эта идея получила одобрение русскоязычного населения г. Нерюнгри, сумма полностью и в основном одобряющих здесь составляет 24%. Остальных жителей республики, возможно, настораживает процесс укрупнения регионов. По их мнению, присоединение к Якутии еще одной или несколько соседних областей повлечет за собой сбой отлаженного механизма управления, нехватку средств.

Респондентам был задан следующий вопрос: «Как Вы относитесь к идее придания РС(Я) статуса губернии?». Инициативу придания республике статуса губернии в основном одобряют русскоязычные жители гг. Нерюнгри и Якутск, сумма полностью и в основном одобряющих здесь составляет 17,7%. Среди жителей сельских районов зона одобрения более чем в два раза меньше, нежели в промышленных. Жители центральных районов более последовательно выступают против губернизации, чем другие: здесь зона неодобрения равняется 48,7%, также здесь значительно меньше затруднившихся ответить и не ответивших на этот вопрос (табл. 3).

Таблица 3

**Распределение ответов респондентов пяти населенных пунктов на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее придания РС(Я) статуса губернии?», %**

Варианты ответа	Якутск	Горный р-н	Чурапча	Нерюнгри	Абыйский р-н	Всего
Полностью одобряют	6,5	5,7	3,7	10	5	6,3
В основном одобряют	9,8	7	5	7,7	5,5	7,2
Иногда одобряют, иногда нет	9,3	7,3	4,3	10	8,3	7,9
В основном не одобряют	11	8,7	4,7	8,7	8,3	8,4
Совсем не одобряют	39	33	44	15,3	21,6	31,6
Затруднились ответить	16,5	24,7	19,3	38,7	30,7	25,1
Нет ответа	8	13,7	19	9,7	20,6	13,4

Результаты наглядно показывают, что представители коренной национальности дорожат самостоятельностью республики, треть опрошенных русских также выступают против процесса её губернизации (табл. 4).

Таблица 4

**Распределение ответов респондентов по национальности на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее придания РС(Я) статуса губернии?», %**

Варианты ответа	Саха	Русские	МНС	Другие
Полностью одобряют и в основном одобряют	10,2	19,8	32,1	15,2
Иногда одобряют, иногда нет	7,3	8,9	7,1	8,9
В основном не одобряют и совсем не одобряют	46,9	27,7	35,7	29,2
Затруднились ответить	21,1	32,2	21,4	36,7
Нет ответа	14,5	11,4	3,6	10,1

Незначительное количество сторонников губернизации региона можно объяснить следующими причинами. Федеральная власть в целом, кроме Президента РФ, пользуется у жителей республики низким доверием, следовательно, даже на обыденном уровне мышления считается, что федеральный центр не способен эффективно решать проблемы, возникающие в отдаленном субъекте России.

Построение жесткой вертикали власти в стране находит чуть большее одобрение у респондентов. Из табл. 5 и 6 видно, что жители сельских районов более негативно относятся к формированию диктата федерального центра, данную тенденцию можно объяснить влиянием социально-экономической ситуации на политические ориентации респондентов. Те, кто одобряют построение жесткой вертикали власти, считают, что их тяжелое положение есть результат неэффективности властей, бросивших их на произвол судьбы. Они надеются, что установление жесткой вертикали власти со стороны федерального центра позволит обуздать коррупцию, минимизировать нецелевое использование средств местными властями.

Таблица 5

**Распределение ответов респондентов пяти населенных пунктов на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее построения единой вертикали власти?», %**

Варианты ответа	Якутск	Горный	Чурапча	Нерюнгри	Абыйский	Всего
Полностью одобряют	11,3	6	3,7	18,3	8,7	9,6
В основном одобряют	13,8	6,7	5	11,7	5,5	9,1
Иногда одобряют, иногда нет	10,8	13	4,3	11	8,3	10,1
В основном не одобряют	9,3	9,7	4,7	8	7,3	8,1
Совсем не одобряют	25,8	25	44	7,3	10,6	21,6
Затруднились ответить	20	26	19,3	34	36,2	27,3
Нет ответа	9,3	13,7	19	9,7	23,4	14,2

Таблица 6

**Распределение ответов респондентов по национальности на вопрос:
«Как Вы относитесь к идее построения единой вертикали власти?», %**

Варианты ответа	Саха	Русские	МНС	Другие
Полностью одобряют и в основном одобряют	12,8	29,8	32,2	29,1
Иногда одобряют, иногда нет	9,8	10,5	7,1	11,4
В основном не одобряют и совсем не одобряют	36,7	16,3	25	20,3
Затруднились ответить	25,8	30,5	28,6	27,8
Нет ответа	14,9	12,8	7,1	11,4

Решение Президента РФ В.В. Путина о фактической отмене выборности глав регионов не получило поддержки у жителей республики: с мнением, что Президента РС(Я) должен назначить Президент РФ, согласны всего лишь 10,2% респондентов. Абсолютное большинство, почти 82,5%, респондентов считают, что Президент республики должен быть избран всенародным голосованием. 3,1% опрошенных выступают за то, чтобы главу региона назначили депутаты Государственного Собрания (Ил Тумэн) РС(Я). Опрос показал, что русские в сравнении с якутами больше поддерживают решение российского президента об отмене выборности глав субъектов Российской Федерации (21,9 против 4,8%). Подавляющее большинство респондентов-саха выступают за то, чтобы главу республики избирали всенародным голосованием (87,8 против 72,5% у русских). Таким образом, с мнением, что Президента РС(Я) должен назначать Президент РФ, согласны всего лишь 10,2% респондентов, тогда как 82,5% считают, что глава республики должен избираться всенародным голосованием.

Для определения социально-политических настроений в обществе нами был задан следующий вопрос: «Какой Вы хотите видеть Якутию в будущем?» Более половины респондентов (55,2%) высказались за модель взаимоотношений между центром и периферией, сформировавшуюся в 90-е гг. прошлого века, т.е. они желают видеть Якутию как суверенную республику в составе Российской Федерации. Странников приобретения Якутией статуса независимого государства в два раза больше, чем сторонников её губернизации (25,6 против 10,5%). Из табл. 7 и 8 видно, что среди респондентов-саха больше сторонников статуса суверенной республики и независимого государства. Почти четверть опрошенных русских видят будущее Республики Саха (Якутия) в статусе губернии, но в то же время почти половина из них предпочитают видеть её суверенной республикой в составе Российской Федерации, наделенной экономической самостоятельностью. Всего лишь около 1% респондентов хотят видеть Якутию под протекторатом иностранного государства. Остальные либо затруднились с ответом, либо не ответили на этот вопрос.

Таблица 7

**Распределение ответов респондентов пяти населенных пунктов на вопрос:
«Какой Вы хотите видеть Якутию в будущем?», %**

Варианты ответа	Якутск	Горный	Чурапча	Нерюнгри	Абыйский	Всего
Губернией в составе РФ	12	4	2,7	24,7	8,3	10,5
Суверенной республикой в составе РФ	53,5	58,3	58,3	49	58,3	55,2
Независимым государством	27,8	32	28,3	15,3	22,9	25,6
Государством под протекторатом иностранного государства	1	1,7	1	1,3	1,8	1,3
Другое	2,5	0,7	0,7	4,3	0,9	1,9
Нет ответа	3,3	3,3	9	5,3	7,8	5,5

Таблица 8

**Распределение ответов респондентов по национальности на вопрос:
«Какой Вы хотите видеть Якутию в будущем?», %**

Варианты ответа	Саха	Русские	МНС	Другие
Губернией в составе РФ	3,6	24,5	10,7	17,7
Суверенной республикой в составе РФ	58,7	48,5	35,7	60,8
Независимым государством	30,7	15,2	46,4	15,2
Государством под протекторатом иностранного государства	1,5	1,2		1,3
Другое	0,6	4,7	3,6	2,5
Нет ответа	5,0	6,1	3,6	2,5

В целом опрос показал присутствие среди респондентов, живущих в сельских улусах, некоторых квазисепаратистских настроений, а также различие в социально-политических ориентациях между якутами и русскими. Якуты больше ориентированы на развитие государственного статуса Республики Саха (Якутия), вплоть до отделения от Российской Федерации. Наиболее высок процент поддерживающих идеи независимости среди малочисленных народов Севера – 46,4%.

На основании проведенного исследования можно сделать следующие выводы:

1) новые политические инициативы, такие, как слияние Якутии с другими регионами, придание ей статуса губернии и укрепление вертикали власти, не получили широкой поддержки опрошенных, зона одобрения которых составляет от 15 до 25%, а зона неодобрения – от 45 до 56%. С мнением, что Президента РС(Я) должен назначать Президент РФ, согласны всего лишь 13,5% респондентов, тогда как 80% считают, что глава республики должен избираться всенародным голосованием;

2) большинство респондентов (55,2%) хотят видеть Якутию в составе России в статусе суверенной республики, наделенной самостоятельностью в решении своих проблем. Можно предположить, что курс на централизацию, укрепление вертикали власти спровоцировал некоторые латентные квазисепаратистские настроения (25,6%), число сторонников которых более чем в два раза превышает число сторонников придания республике статуса губернии (10,5%);

3) Республика Саха (Якутия) является крупным субъектом Российской Федерации. Основные ее проблемы – это неразвитая инфраструктура, дифференциация между добывающи-

ми индустриальными центрами и депрессивными аграрными районами, слабая связь между ними и различия в национальном составе населения. Наиболее вероятным сценарием развития федеративной реформы в отношении Республики Саха (Якутия) являются предложения о передаче добывающих районов на западе и на юге республики с преобладающим русскоязычным населением в состав соседних регионов, что находит поддержку у жителей данных районов. Еще в 1991 г. городской совет г. Мирного рассматривал вопрос о возможности проведения референдума о выходе района из состава Якутии [4], поскольку в экономическом отношении их население больше тяготеет к соседним Иркутской, Амурской областям, развитие которых сдерживается отсутствием налаженной транспортной инфраструктуры. Однако реализация федеральной целевой программы «Стратегия развития Дальнего Востока и Забайкалья», предусматривающей промышленное освоение и вовлечение российского Дальнего Востока в экономику стран АТР, может в корне изменить ситуацию.

Примечания

1. Глигич-Золотарева, М. Конституция России о федеративном устройстве: былое и думы // Федерализм. – 2003. – №2. – С. 36–66; Саликов М. Конституционный федерализм России: опыт десятилетнего развития // Федерализм. – 2003. – № 3. – С. 5–18.
2. Об образовании в составе Российской Федерации нового субъекта Российской Федерации в результате объединения Пермской области и Коми-Пермяцкого автономного округа / Федеральный конституционный закон от 25 марта 2004г. №1-ФКЗ // Собрание законодательства Рос. Федерации. – 2004. – 29 марта (№13). – Ст. 1110; Об образовании в составе Российской Федерации нового субъекта Российской Федерации в результате объединения Красноярского края, Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа и Эвенкийского автономного округа / Федеральный конституционный закон от 14 октября 2005 г. № 6-ФКЗ // Там же. – 2005. – 17 окт. (№42). – Ст. 4212; Об образовании в составе Российской Федерации нового субъекта Российской Федерации в результате объединения Камчатской области и Корякского автономного округа / Федеральный конституционный закон от 12 июля 2006 г. № 2-ФКЗ // Там же. – 2006. – 17 июля (№29). – ст. 3119.
3. Границы субъектов Российской Федерации и их изменение (круглый стол) // Государство и право. – 2002. – №2. – С.109–113.
4. Седьмая сессия горсовета // Мирнинский рабочий. – 1991. – 29 окт.

УДК 94 (98) + (571)

А.А. Сулейманов (A.A. Suleymanov),
кандидат исторических наук (Ph.D.),
ИГИиПМНС СО РАН,
alexas1306@gmail.com

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ) ПО ДЕЛАМ ЮНЕСКО И МЕЖДУНАРОДНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО ПО ПРОБЛЕМАМ КОРЕННЫХ НАРОДОВ АРКТИКИ В КОНЦЕ XX ВЕКА

Аннотация. В статье показано участие Национального комитета Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО в организации и проведении международных инициатив, посвященных изучению коренных народов Арктики. Отмечено, что деятельность Комитета способствовала привлечению внимания мировой научной общественности к проблемам аборигенных этносов и благоприятствовала развитию связей российских ученых и их зарубежных коллег.

Ключевые слова: Арктика, Якутия, международное научное сотрудничество, ЮНЕСКО, коренные народы.

© А.А. Сулейманов, 2011

**The National Committee of the Republic of Sakha (Yakutia)
for UNESCO and international cooperation on indigenous peoples
in the Arctic at the end of XX century**

Abstract. The participation of the National Committee of the Republic of Sakha (Yakutia) for UNESCO in organizing and conducting international initiatives dedicated to the study of indigenous peoples of the Arctic is shown in the article. It is noticed that the Committee's work helped call attention of world scientific community to the problems of indigenous peoples and favored the development of links between Russian scientists and their foreign counterparts.

Keywords: Arctic, Yakutia, international scientific cooperation, UNESCO, indigenous peoples.

Рубеж 80–90-х гг. минувшего столетия ознаменовался серьезными переменами в сфере международных отношений – активизацией связей между СССР и западными странами, снижением напряженности в мире и в конечном итоге прекращением холодной войны. Значительные трансформации претерпела и система международного сотрудничества в Арктике, а с ней – способы организации и координации совместной деятельности ученых из разных стран мира по изучению циркумполярного региона. Так, в 1989 г. начался хорошо известный «процесс Рованиеми», объединивший усилия приарктических стран (Дания, Исландия, Канада, Норвегия, СССР, США, Финляндия и Швеция) в деле охраны окружающей среды, а 28 августа 1990 г. в канадском поселке Резольют-Бей представители научных организаций этих же восьми государств подписали документ об образовании Международного арктического научного комитета, созданного «для поощрения и облегчения международных консультаций и сотрудничества в области научных исследований Арктики» [1]. Эпоха военно-политического противостояния в регионе, таким образом, сменилась временем развития и укрепления международного сотрудничества. Ярким свидетельством этому явилась организация совместных научных исследований, активное участие в которых приняли специалисты из регионов России, стран Западной Европы, Северной Америки и Восточной Азии.

Для Якутии одним из первых каналов развития такого сотрудничества стал Национальный комитет по делам ЮНЕСКО. Постановление о его образовании 11 января 1991 г. принял Президиум Верховного Совета Якутии [2]. 23 февраля 1991 г. состоялась Учредительная сессия комитета, целями которого были объявлены содействие выходу республики на международную арену, получению «наиболее ценной информации из ЮНЕСКО» и «ее адаптации к условиям республики» [3]. Председателем комитета делегаты сессии избрали М.Е. Николаева, бывшего в то время Председателем Верховного Совета Якутии, а сопредседателем – В.П. Артамонова [4].

ЮНЕСКО – это специализированная структура Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. Основная цель ее деятельности заключается в том, чтобы «содействовать укреплению мира и безопасности путем расширения сотрудничества народов в области образования, науки и культуры в интересах обеспечения всеобщего уважения справедливости, законности и прав человека, а также основных свобод, провозглашенных в Уставе Организации Объединенных Наций, для всех народов без различия расы, пола, языка или религии» [5]. Перспективные задачи ЮНЕСКО устанавливаются среднесрочными планами, утверждаемыми Генеральной конференцией этой организации на шестилетний период.

На 1990–1995 гг. ЮНЕСКО был принят третий среднесрочный план, на основе которого и осуществлял свою деятельность Национальный комитет Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО. Третий среднесрочный план включал следующие основные программные области: «Образование и будущее»; «Наука в интересах прогресса и окружающей среды»; «Культура: прошлое, настоящее, будущее»; «Коммуникации на службе человечества»; «Социально-гуманитарные науки: вклад в развитие мира, права человека и демократию»; «Вклад ЮНЕСКО в перспективные исследования и в разработку стратегии развития» и «Вклад ЮНЕСКО в дело мира, права человека и ликвидацию всех форм дискриминации» [6].

В рамках пятой из указанных областей – «Социально-гуманитарные науки: вклад в развитие мира, права человека и демократию» – в республике проводился ряд научно-исследо-

вательских инициатив, значительная часть которых была посвящена исследованию проблем коренных народов Арктики [7].

Так, в августе 1992 г. в Якутске состоялась VIII международная научно-практическая конференция «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции». В ней приняли участие 150 российских и зарубежных исследователей из Австралии, Венгрии, Германии, Канады, США, Финляндии, Франции, Швейцарии, Южной Кореи и Японии [8]. Примечательно, что это была первая международная конференция на территории бывшего Советского Союза, посвященная проблемам шаманизма, притом, что именно в Сибири, как считают специалисты, этот феномен получил свое наиболее «классическое» развитие. Арктическая тематика на конференции специально выделена не была, вместе с тем некоторые участники в своих докладах рассмотрели религиозные представления коренных этносов Заполярья: эвенов, кетов, ханты и манси [9].

Непосредственно проблемам Арктики была посвящена другая международная научно-практическая конференция, проходившая под эгидой ЮНЕСКО, – «Языки, культура и будущее народов Арктики», в столице республики в июне 1993 г. Целью конференции явилось «подведение итогов комплексного изучения языков и культуры народов Арктики, определение их будущего, координация научно-исследовательских и практических работ российских и зарубежных исследователей, выявление слабоизученных проблем и перспектив дальнейшего изучения историко-культурной среды Арктики» [10].

Идея организации этой конференции была одобрена в июне 1991 г. на совещании у М.Е. Николаева, а несколько позднее поддержана отделом культуры ЮНЕСКО [11]. В ноябре того же года был определен состав оргкомитета, секции конференции и их руководители. Председателем оргкомитета стал М.Е. Николаев [12]. Организаторами мероприятия выступили Национальный комитет Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО, Институт языка, литературы и истории СО РАН, Институт проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутский государственный университет им. М.К. Аммосова, Якутский международный центр по развитию северных территорий и Госкомитет по науке, высшей школе и технической политике РС(Я) [13].

Работа конференции, в которой участвовали специалисты из Австралии, Великобритании, Канады, Норвегии, США, Финляндии, Франции, Японии и девяти регионов Российской Федерации, проходила в рамках семи секций: «Языки арктических народов», «Духовная культура народов Арктики: тенденции и пути возрождения», «Фольклор арктических народов: проблемы сохранения, изучения и публикации памятников», «Этнопсихология и этнопедагогика», «Арктическое хозяйство: традиции и современность», «Социальные и демографические процессы» и «Заселение и освоение зоны Арктики в древности» [14].

Один только перечень секций свидетельствует о том, что основная тематика докладов концентрировалась вокруг проблем сохранения и изучения языков, фольклора, мифологии, традиционной культуры и хозяйственной деятельности аборигенных этносов, истории заселения и освоения человеком Арктики, а также анализа современной социальной и демографической ситуации.

Участники конференции указали на значительную активизацию в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. исследовательской деятельности историков, археологов, этнографов, филологов, социологов, демографов, лингвистов, фольклористов, культурологов, этнопедагогов и этнопсихологов по изучению языков, истории, социологии и культуры коренных народов Арктики. Данный процесс ученые связали с «поворотом внутренней и внешней политики России», а также стремлением проживающих в ней малочисленных народов к «национальному оживлению и возрождению», что выразилось, в частности, в росте национального сознания и интереса к историческим традициям [15]. Вместе с тем исследователи напомнили, что на протяжении большей части XX в. происходило разрушение основ многовекового уклада жизни арктических народов как вследствие принятых властями политических мер (курс на создание единого советского этноса, коллективизация, ликвидация «неперспективных» сел), так и из-за форсированного индустриального освоения и технократического подхода к наращиванию промышленного производства, что негативно отразилось на этнокультурных традициях и привело к экологическим, экономическим и социальным проблемам [16].

В результате возникла реальная угроза исчезновения уникальной культуры древних этносов, сформировавшейся в особых, исключительных условиях Арктики. В связи с этим участники конференции указали на необходимость принятия мер по возрождению языков и культуры аборигенных этносов (обеспечение обучения детей в дошкольных учреждениях и школах родному языку, выпуск печатной продукции и телерадиовещание на языках коренных народов, создание юкагирского этнокультурного центра), разработке государственных программ их поддержки (Государственная программа возрождения, сохранения, развития и использования языков и развития двуязычия (многоязычия) Республики Саха (Якутия), Российская государственная демографическая политика, Комплексная программа социально-экономического развития народов арктической зоны России), а также предложили обратиться в Организацию Объединенных Наций с ходатайством о придании юкагирам статуса «исчезающий этнос мира», а языку этого народа – «исчезающий язык мира» [17].

В рекомендациях конференции, помимо учета указанных выше замечаний и предложений, нашли отражение инициативы по объединению усилий «гуманитариев международного сообщества» и развитию международных центров, включая создание новых, по исследованию этногенеза и языков арктических народов, направленных «на реконструкцию их древнейших типов и связей». Кроме этого, участники конференции предложили органам государственной власти и научным учреждениям Якутии изучить возможности формирования системы самоуправления малочисленных народов, которая бы учитывала специфику этих этносов [18].

По итогам мероприятия с целью организации, наряду с территориями по охране редких и исчезающих видов животных и растений, сети культурно-экологических, этнических (Верхнеколымский улус) и археолого-биосферных (Диринг на средней Лене, Берелех – верхняя Индигирка) заповедников, была рекомендована программа «Создание системы охраняемых территорий Арктики» [19].

Важно отметить, что в ходе работы конференции ее участница Гэйл Ошеренко [Gail Osherenko] (Институт арктических исследований, Дартмутский колледж, Ганновер, США) обратилась к руководству Института истории, языка и литературы СО РАН (г. Якутск, с 1995 г. – Институт гуманитарных исследований Академии наук Республики Саха (Якутия) – далее ИГИ АН РС(Я)) с предложением о сотрудничестве в рамках международной программы по изучению Северного морского пути (INSROP), результатом которого стало написание коллективной монографии «Влияние Северного морского пути на социальное и культурное развитие коренных народов арктической зоны Республики Саха (Якутия)» [20].

Национальный комитет Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО принял участие и в организации международной трансконтинентальной культурно-экологической экспедиции «Пути великих миграций Человечества». Приуроченная к 500-летию открытия Америки Христофором Колумбом (1492 г.), она стартовала в июне 1992 г. в Индии, а завершилась в августе 1993 г. на Огненной Земле в Южной Америке. Маршрут экспедиции пролегал через 28 стран Центральной и Северо-Восточной Азии, Северной и Южной Америки. В Якутии члены экспедиции (ученые, журналисты, деятели культуры) из Германии, Казахстана, Китая, Монголии, России и Чили работали с 25 по 30 июля 1992 г. и, помимо пребывания в столице республики, посетили поселки Чокурдах (Аллаиховский улус) и Черский (Нижнеколымский улус), где ознакомились с образом жизни и традициями местного населения [21]. Конечно же большой научной значимости эта экспедиция не имела, а, скорее, способствовала продвижению республики в мировое сообщество, знакомству якутских ученых с зарубежными специалистами и, в свою очередь, получению последними сведений об основных проблемах жителей арктических районов.

В какой-то мере данная экспедиция осложнила проведение во многом схожего мероприятия – международной археолого-этнографической экспедиции «По следам древних палеолитических и неолитических охотников, рыболовов и зверобоев из Сибири в Америку», мысль об организации которой была озвучена еще на Учредительной сессии Национального комитета Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО 23 февраля 1991 г. В.П. Ларионовым и С.Н. Гороховым [22]. В апреле того же года сопредседатель Национального комитета В.П. Артамонов обратился с просьбой поддержать эту идею к Председателю Комиссии СССР по делам ЮНЕСКО Р.И. Отунбаевой [23]. Экспедицию также планировалось приурочить к

500-летию открытия Х. Колумбом Америки и провести в течение двадцати двух летних дней 1992 г. в «лесотундровой зоне северо-восточной Азии... и северной части штата Аляска» с целью визуального ознакомления с основными археологическими памятниками, святилищами эпохи палеолита и неолита, включая низовья рек Яны (Берелех) и Колымы (Пантелеиха), организации познавательных бесед среди местного населения и международных научных конференций в Якутске, Анадыре и Фэрбенксе (США) с привлечением 20–30 российских и такого же числа зарубежных ученых [24].

Несмотря на то, что Комиссия СССР по делам ЮНЕСКО одобрила проведение экспедиции, возникли проблемы с поисками источников ее финансирования как в нашей стране, так и за рубежом (в штаб-квартире ЮНЕСКО также не были заинтересованы в проведении двух аналогичных мероприятий в течение одного года. – А.С.) [25]. Сказался и экономический кризис в России, а также сопутствовавшая ему галопирующая инфляция, обрушившая все предварительные финансовые расчеты организаторов.

Таким образом, Национальный комитет Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО в начальной фазе участия Якутии в развитии международного сотрудничества в Арктике значительно способствовал привлечению внимания мировой научной общественности к проблемам коренных народов и популяризации арктической тематики в республике, хотя и столкнулся в своей деятельности с проблемами, характерными для большинства мероприятий того времени, – отсутствием финансирования. Вместе с тем во многом именно благодаря работе комитета были установлены прямые связи между научными учреждениями Якутии и зарубежных стран, позволившие впоследствии приступить к реализации совместных исследовательских проектов по изучению проблем жизнедеятельности аборигенных этносов республики.

Примечания

1. *Founding Articles for an International Arctic science committee. Final edition. August 1990* // Текущий архив Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. – Р. 4.
2. Национальный архив Республики Саха (Якутия) (далее – НА РС(Я)). Ф. П-1535. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2.
3. Там же. Д. 2. Л. 3–4.
4. Там же. Л. 15–17.
5. Устав Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры. 16 ноября 1945 г. // Бюро ЮНЕСКО в Москве. Ст. 1. URL: <http://www.unesco.ru/docs/ustav-unesco.pdf> (дата обращения: 09.09.2009).
6. Среднесрочный план на 1990–1995 гг. // Акты Генеральной конференции Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры в Париже, 25-я сессия, Париж, 17 октября – 16 ноября 1989 г. – Ч. 1: Резолюции. – С. 13–36. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696rb.pdf> (дата обращения: 10.09.2009).
7. Поскольку в отечественной историографии превалирует термин «коренные малочисленные народы Севера», а понятие «коренные народы Арктики» лучше разработано иностранными авторами, то за основу взято определение именно зарубежных исследователей. См.: *Koivurova T., Tervo H., Stepien A. Indigenous peoples in the Arctic* // Арктический центр, Университет Лапландии. – Р. 6. URL: <http://arcticcentre.uleapland.fi/docs/Indigenous+Peoples+background+Koivurova+et+al.pdf> (дата обращения: 04.12.2009); *Чонка И., Швайцер П. Общества и культуры: изменения и устойчивость* // Доклад о развитии человека в Арктике / пер. с англ. / науч. ред. А.В. Головнев – Екатеринбург; Салехард: Этнографическое бюро, 2007. – С. 47 и др.
8. НА РС(Я). Ф. П-1535. Оп. 1. Д. 35. Л. 23.
9. *Алексеев Е.А. Пространство и время в идеологии шаманства кетов* // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. науч. конференции. Якутск 15–21 августа 1992 г. / отв. ред. А.И. Гоголев. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1992. – С. 61–62; *Кулемзин В.М. Некоторые соображения о хантыйском шаманизме* // Там же. – С. 64–65; *Мазур О., Солдатова Г. Музыкально-этнографические сведения о шаманстве северных обских угров* // Там же. – С. 53–54; *Петров А.А., Роббек В.А. Эвенкийский шаманизм: лексика, семантика* // Там же. – С. 68–69 и др.
10. НА РС(Я). Ф. П-1535. Оп. 1. Д. 23. Л. 33.
11. Там же. Л. 1, 8.
12. Там же. Л. 10–11.

13. Там же. Л. 33.
14. Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конференции. Якутск, 17–21 июня 1993 г. – Якутск: Полиграфист, 1993. – Ч. 1. – 118 с.; Ч. 2. – 107 с.
15. *Винокурова Л.И.* Республика Саха (Якутия) и арктическое сотрудничество // Языки, культура и будущее народов Арктики: Материалы междунар. конференции. Якутск, 17–21 июня 1993 г. / отв. ред. В.Н. Иванов. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1994. – С. 102–106; *Николаев М.Е.* Арктика: настоящее и будущее народов // Там же. – С. 5–13.
16. *Боякова С.И.* Промышленное освоение Арктики: социальный аспект // Там же. – С. 119–122; *Егоров Е.Г., Ноговицын Р.Р., Кривошапкин А.И.* Влияние промышленного и транспортного освоения на экономическое и социальное развитие народов Севера // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. – Ч. 1. – С. 50–51; *Слепцов П.А., Роббек В.А.* Языковая ситуация в Республике Саха (Якутия): состояние, перспективы, проблемы // Языки, культура и будущее народов Арктики. – С. 15–19 и др.
17. *Горохов С.Н.* Пути развития самоуправления народов Севера // Там же. – С. 94–97; *Донской Ф.С.* Пути возрождения и развития народов арктической зоны России // Там же. – С. 106–109; *Курилов Н.Н.* О проблемах сохранения и развития юкагирского языка и культуры // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. ... – Ч.1. – С. 47–48 и др.
18. НА РС(Я). Ф. П-1535. Оп. 1. Д. 23. Л. 33–42.
19. Там же. Л. 43.
20. *Voyakova S.I., Ivanov V.N., Osherenko G. et al.* Influence of the Northern Sea Route on Social and Cultural Development of Indigenous Peoples of the Arctic Zone of the Sakha Republic (Yakutia) // INSROP Working Paper. – 1996. – № 49. – 73 p.
21. НА РС(Я). Ф. П-1535. Оп. 1. Д. 34. Л. 58.
22. Там же. Д. 2. Л. 12, 14.
23. Там же. Д. 20. Л. 1.
24. Там же. Л. 2–5, 16.
25. Там же. Л. 78, 85.

УДК 352.075

Н.Д. Федотова (N.D. Fedotova),
ИГИиПМНС СО РАН,
fndsimon@mail.ru

МЕСТНОЕ САМОУПРАВЛЕНИЕ: К ВОПРОСУ ГРАЖДАНСКОГО УЧАСТИЯ

Аннотация. Для эффективного функционирования местного самоуправления в России имеет первостепенное значение вопрос расширения муниципальной демократии, выраженной в активизации гражданского участия в местных делах.

Ключевые слова: местное самоуправление, гражданское участие, обращения граждан.

Local government: the issue of civic participation

Abstract. For the effective functioning of local government in Russia, the enlargement of municipal democracy, expressed by the revitalization of civic participation in local affairs is of paramount importance.

Keywords: local government, civic participation, treatment of citizens.

Местное самоуправление – это тот уровень организации публичной власти в государстве, на котором органично переплетаются управленческие и самоуправленческие механизмы по решению вопросов местного значения. В деятельности института местного самоуправления общественный и властный компоненты можно признать равнозначно важными. Причем, являясь по форме властным, по содержанию второй компонент (то есть местные органы власти) должен сохранять общественную природу, представляя интересы местного населения.

Поэтому основной характеристикой, которой наделяется в муниципальных исследованиях местное самоуправление, является признак совпадения субъекта и объекта управления [1]. Реальное, а не декларативное местное самоуправление в демократическом государстве невозможно без элементов гражданского общества.

Проблема гражданского участия актуальна, поскольку ее уровень позволяет судить о развитии демократии в государстве. Гражданская субъектность предполагает наличие активной гражданской позиции — понимание необходимости участия в общественно-политической жизни государства, что очень важно на современном этапе развития России.

В связи с рассмотрением гражданского участия на муниципальном уровне обращает на себя внимание современная теория «демократии участия», или «партиципаторная демократия». Главными целями в русле этого концептуального направления являются всесторонняя демократизация и общественная самореализация личности. Партиципаторная демократия предусматривает расширение политического участия граждан и за счет этого — повышение стабильности политической системы и эффективности управления. Если в качестве цели муниципальной реформы объявлено стимулирование и расширение гражданского участия в делах местного самоуправления, то напрашиваются параллели именно с концепцией партиципаторной демократии. Обратимся к анализу реального политического процесса и проследим, насколько идеалы партиципаторной демократии претворяются в жизнь в российских условиях.

Но прежде следует рассмотреть результаты общенационального социологического проекта Института социологии Российской академии наук, посвященного различным аспектам модернизации. В данном исследовании были затронуты в том числе и представляющие для нас интерес проблемы гражданского участия. Отправной точкой для развития гражданского участия является соответствующая ценностная база — наличие в структуре жизненных ценностей тех установок, которые отвечают за формирование мотивации гражданского участия. Это, прежде всего, активная жизненная позиция, высокий уровень социальной ответственности и равнодушие к тому, что происходит в обществе (как в стране в целом, так и в ближайшем окружении), готовность к активному взаимодействию, коллективному решению общих дел.

Как показывают полученные данные, в ряду человеческих качеств, которые россияне сегодня больше всего ценят в людях, достаточно высоко котируются активность и инициативность, уважение к правам других людей — 38–39% опрошенных отводят им соответственно шестую и восьмую позиции в рейтинге востребованных качеств (из 20 возможных). «Запрос» на это качество в значительной степени реализован: о том, что сами обладают этим качеством, заявил 31% респондентов. Что же касается активности и инициативности, налицо заметный дефицит: востребованы они 39% опрошенных, а обладают ими, по самооценкам, только 26%. Сравнительно высокой можно считать и рейтинговую позицию качества «равнодушные» — оно занимает одиннадцатое место в списке наиболее ценимых качеств, причем зона его распространенности оказалась даже несколько более широкой, чем зона востребованности (30% ценят это качество в других, 32% обладают им сами).

Казалось бы, рассмотренные установки (на активность и инициативность, взаимоуважение, равнодушные) могли послужить залогом активной гражданской позиции россиян. Однако тот же список востребованных ими качеств свидетельствует о слабой мотивации к деятельности, направленной на решение общих проблем, о невысоком уровне ответственности за то, что происходит в стране. Действительно, только 18% опрошенных считают важным, чтобы человек был готов к решению общих проблем, причем лично в себе это качество обнаруживают 13%. Еще ниже актуальность такого качества, как ответственность за происходящее в стране (13%), а его распространенность оказалась самой низкой среди всех рассматриваемых качеств (лишь 3%). Таким образом, определенные установки, необходимые для формирования гражданской позиции, у россиян есть, однако их «дальность» невелика. Можно предположить, что развивающееся на этой базе участие распространяется на довольно узкий круг проблем, которые, что называется, «ближе к телу», тогда как участие, направленное на решение общегосударственных проблем, вызывает заметно меньший интерес граждан [2].

Подтверждением этому могут служить результаты регионального социологического исследования Института гуманитарных исследований Академии наук Республики Саха (Якутия) «Республика Саха (Якутия): проблемы региональной безопасности в условиях глобализирующегося мира (социально-политический аспект)», проводившегося в 2005–2007 гг. В выборку вошли г. Якутск – столица Республики Саха (Якутия), г. Нерюнгри – промышленный город на юге республики, а также Абыйский улус – заполярный район республики, Горный и Чурапчинский улусы, расположенные в Центральной Якутии. Всего в анкетировании приняли участие 1518 респондентов, из них 12,3% в возрасте 18–22 лет; 27,1% – 23–34; 24,4% – 35–44; 20,8% – 45–54; 8,4% – 55–64; 7,0% составили анкетированные старше 65 лет; из них – женщин – 52,5%, мужчин – 47,5%; якутов – 63,6%, русских – 28,3%, представителей коренных малочисленных народов Севера – 1,8%, других национальностей – 5,2%. Из общего числа опрошенных насчитывалось 78,0% работающих (из них 30,4% – служащие; 15,4% – специалисты, ИТР; 9,4% – работники сферы услуг; 6,4% – рабочие сферы промышленности; 5,1% – руководители; по 2,4% – предприниматели и сотрудники органов, военнослужащие; 2,2% – работники, занятые в сельском хозяйстве; 0,3% – фермеры; 3,0% – другие), 10,1% учащихся и студентов; 6,0% пенсионеров; 3,9% безработных. Респонденты с высшим образованием составляли 37,8%; незаконченным высшим – 12,2%; среднеспециальным – 29,2%; общим средним – 16,9%; неполным средним – 3,0%, не дали ответа – 0,9%.

Об уровне гражданской активности можно судить по участию граждан в деятельности каких-либо организаций (к примеру, в Германии каждый третий гражданин старше 18 лет при населении страны около 60 миллионов участвует в той или иной форме в деятельности какой-то общественной организации. Это не означает, что он состоит в ней, однако как минимум пять часов в месяц он работает в рамках данной организации [3]).

Согласно полученным данным регионального исследования (см. табл. 1), почти половина из числа опрошенных не состоит ни в какой организации – 43,4%; 31,7% участвуют в деятельности профсоюзов; в спортивных клубах и секциях – 14,4%; землячествах – 7,4%; клубах, кружках по интересам – 4,7%; органах местного самоуправления – 4,1%; политических партиях – 4,0%; театральных, танцевальных студиях – 3,0%; экологических организациях, общественных движениях – 1,7%; религиозных организациях – 1,6% и национальных общинах, союзах, ассоциациях – 1,2%.

Таким образом, население Республики Саха (Якутия) в большей части не заинтересовано в участии в работе в каких-либо организациях, если же и участвует, то в основном в клубах и секциях, направленных на личное развитие, но не имеющих общественной значимости. Большое количество участвуют в деятельности профсоюзов по «инерции» с советских времен, когда каждый являлся одновременно членом и трудового коллектива, и профсоюза. Наиболее же непривлекательными для участия оказались именно те организации, которые имеют наибольшую общественно-политическую значимость – органы местного самоуправления; политические партии; экологические организации, общественные движения.

Таблица 1*

Оценка респондентами своего участия в деятельности каких-либо организаций, %

Профсоюзы	31,7
Органы местного самоуправления	4,1
Политическая партия	4,0
Землячество	7,4
Экологическая организация, общественное движение	1,7
Спортивный клуб, секция	14,4
Танцевальная, театральная студия	3,0
Клуб, кружок по интересам	4,7
Религиозная организация	1,6
Национальная община, союз, ассоциация	1,2
Нет, ни в какой не состою	43,4

* Было предложено выбрать несколько вариантов ответов.

Что же касается возможности влияния граждан на развитие событий в стране, то ответы респондентов распределились следующим образом (см. табл. 2): на первом месте – «участие в выборах в органы государственной власти различного уровня» – 37,4%; на втором – «добросовестное исполнение своих гражданских и профессиональных обязанностей» – 31,8%; на третьем месте – «никак не может влиять на развитие событий в стране» – 20,9%; следующими идут ответы – «участие в местном самоуправлении» – 15,5%; «неукоснительное соблюдение законов» – 14,1%; «обращение в СМИ (на телевидение, в печать)» – 11,6%; «участие в акциях протеста (митинги демонстрации, забастовки, голодовки)» – 10,3%; «участие в деятельности профсоюзов» – 10,2%; «участие в политических и общественных организациях (партиях, движениях)» – 9,0% и «обращение с инициативой в органы власти различного уровня» – 6,2%.

Таблица 2*

Оценка респондентами возможностей влияния рядового российского гражданина на развитие событий в стране, %

Участие в выборах в органы государственной власти различного уровня	37,4
Участие в местном самоуправлении	15,5
Добросовестное исполнение своих гражданских и профессиональных обязанностей	31,8
Неукоснительное соблюдение законов	14,1
Участие в различных политических и общественных организациях (партиях, движениях)	9,0
Участие в деятельности профсоюзов	10,2
Участие в акциях протеста (митинги, демонстрации, забастовки, голодовки)	10,3
Обращение в СМИ (на телевидение, в печать)	11,6
Обращение с инициативой в органы власти различного уровня	6,2
Никак не может влиять на развитие событий в стране	20,9

*Было предложено выбрать несколько вариантов ответов.

Как видно, ведущие позиции таких возможностей влияния, как «участие в выборах в органы государственной власти различного уровня» (37,4%) и «добросовестное исполнение своих гражданских и профессиональных обязанностей» (31,8%), свидетельствуют о позитивных процессах в развитии общества. Можно считать выборы в органы государственной власти уже состоявшимися в качестве элемента гражданской культуры нашего общества. Они не просто признаются гражданами средством влияния на судьбу страны, но и занимают ведущие позиции в числе средств, с помощью которых люди видят возможность реализовать свою гражданскую и общественную функцию, стать участником общественных процессов на уровне государства. Это можно считать крупным достижением становления демократии в России, которого она добилась за более чем пятнадцатилетний период существования свободных выборов в стране. И, несмотря на то, что в формировании этого механизма и инструмента демократического государства еще много изъянов и перекосов, но в целом его уже можно считать состоявшимся, в том числе и на уровне признанных ценностных факторов нашей современной общественной жизни.

Вторую позицию, как показано выше, занимает возможность влияния в виде «добросовестного исполнения своих гражданских и профессиональных обязанностей», что является характеристикой нового полагания ответственности за то, что происходит в стране, признания того, что лично от каждого зависит наступление тех или иных событий.

К положительным моментам следует отнести выбор респондентами таких средств влияния, как «участие в местном самоуправлении» (15,5%), «неукоснительное соблюдение законов» (14,1%), что также свидетельствует о том, что идет позитивный процесс развития, происходит осознание того, что от деятельности граждан и структур зависят изменения в стране.

Однако пятая часть опрошенных настроена пессимистично, отвергая всякую возможность влияния рядового гражданина на развитие событий в стране, что характеризует в целом недоверие к государству. Самое наименьшее количество опрошенных (6,2%) выбрали в качестве средства возможного влияния «обращение с инициативой в органы власти различного

уровня», что свидетельствует о том, что власть любого уровня рассматривается населением скорее как негативный, нежели позитивный фактор отношения граждан к жизни страны. Также совсем незначительные возможности влияния респонденты видят в участии в различных политических и общественных организациях, что говорит о неразвитости гражданского общества. В целом распределение позиций между первым и третьим, т.е. между теми, кто считает возможным влияние рядового гражданина на ситуацию в стране, и теми, кто не видит этой возможности, показательно с точки зрения развития гражданского общества, когда государство делает выбор за общество.

Социолог И. Климов связывает отсутствие гражданской активности с тем, что власть пока не научилась работать с социальными активистами и разными формами общественной активности, не умеет и зачастую не хочет планировать общественный диалог при реализации общезначимых проектов. С другой стороны, как подчеркивает исследователь, граждане всякий раз убеждаются, что у них нет возможности повлиять на решения власти и обустройство жизни на своей территории, что общественная самореализация никем не востребована. К тому же отсутствует инфраструктура поддержки общественных инициатив: 58% россиян полагают, что органы местного самоуправления не являются независимыми в принятии решений относительно подведомственной им территории; 68% уверены, что рядовые граждане не имеют возможности влиять на их работу и решения [4].

Согласно приведенным в Аналитическом докладе Института социологии Российской академии наук «Российская идентичность в социологическом измерении» данным во многих странах существует заметный разрыв между уверенностью основной массы населения в том, что его участие в общественно-политической жизни желательно, и между уровнем осознаваемого возможного влияния граждан на политический процесс, но в России этот разрыв один из самых заметных (57% и 11%) [5].

Социологический опрос, проведенный аналитическим центром «Левада-Центр» в 2006 г., показал следующие результаты, имеющие прямое отношение к проблематике гражданского участия: 93% респондентов, по их собственной оценке, не могут влиять на происходящее в своем городе; 87% — в своем микрорайоне; 95% — на происходящее в стране [6]. Если эти цифры принять за реальную картину, то это тревожный симптом, свидетельствующий о больших проблемах в развитии институтов публичной демократии на местах. То есть муниципальная власть по развитию общественного компонента почти не отличается от государственной, хотя природа этих уровней публичной власти совершенно разная. Таким образом, можно предполагать недостаточное институциональное оформление возможного участия населения в делах муниципалитета. Если не решен вопрос, «как выражать свои интересы», то о влиянии говорить не приходится. Также причиной может являться бутафорность тех или иных форм политического участия, когда в правовом поле они существуют, а в реальном политическом процессе — только их имитация. Еще одним фактором, предположительно влияющим на данную ситуацию, мог бы стать фактор психологического свойства, когда население теряет доверие к органам власти и всем механизмам представительства и выражения общественных интересов в диалоге с властью, в том числе местной.

Гражданское участие в местном самоуправлении — один из базовых принципов функционирования этого института публичной власти, составляющего одну из основ конституционного строя в Российской Федерации, что следует как из всех существующих теорий местного самоуправления, так и из статей 3, 12, 16, 130 Конституции Российской Федерации [7].

Как пишет Р.Г. Апресян, идея гражданского участия предполагает включение или вовлечение управляемых в управление — управление общественными делами, а также, насколько это возможно, государственными делами. Как таковая, идея гражданского участия поддерживается всеми. Однако стоит поставить вопрос о реальных политических и правовых механизмах участия граждан в управлении общественными делами, как станет очевидным, что реализовать эту идею далеко не просто.

Прежде всего, принцип гражданского участия подразумевает, что интересы всех слоев общества должны быть представлены в политическом процессе и учитываться при принятии решений. Во-вторых, речь идет о включенности граждан в обсуждение и разработку политических, социально-экономических, культурных программ и проектов, влияние на принятие решений и контроле за их исполнением, о самоуправлении на местном уровне.

Отсюда естественным образом следует, что идея гражданского участия, осмысленная как перераспределение политической власти, встречает в той или иной форме сопротивление со стороны самой власти. Этому сопротивлению способствует и то, что очень часто сами граждане и их ассоциации не способны к действенному гражданскому участию [8].

По его мнению, одной из важнейших форм гражданского участия являются разнообразные гражданские инициативы. Так, например, даже в странах со стабильной демократической системой посредством гражданского участия может компенсироваться неэффективность системы представительства в обеспечении реализации общих интересов, равенства граждан и их доступа к влиянию на политический процесс. Важно отметить при этом, что наряду с реальными формами гражданского участия, позволяющими говорить о гражданском контроле и партнерстве (общественные и экспертные советы, совместные рабочие группы и т.д.), власти зачастую прибегают к имитации гражданского участия либо, в лучшем случае, к информированию граждан.

Гражданское участие в особенности важно при решении локальных проблем, касающихся, например, здравоохранения, состояния окружающей среды, школьного и дошкольного образования, уровня занятости и т.д., к рассмотрению которых политики и государственные чиновники часто подходят, не имея детальной информации и не чувствуя конфликт «изнутри». В любом случае рассредоточение власти происходит благодаря тому, что граждане берут на себя ответственность власти, а не из-за того, что власть предрасположена к делению властью.

Такая форма гражданского участия, как голосование на выборах, по мнению Р.Г.Апресян, является одной из наименее действенных форм участия. Существенно более эффективным может быть участие в предвыборных кампаниях. Так, массовые акции в избирательный период могут привлечь внимание СМИ и повлиять на решение политических руководителей. Однако после окончания акций сам процесс оформления решений и их исполнения зачастую уже просто некому контролировать. Поэтому опыт развитых демократий показывает, что гораздо больше возможности влиять на принятие решений оказывают деятельность на местном уровне (в родительских группах помощи и попечительском совете школы, экологическом комитете и т.п.), письма и запросы своему депутату, рутинная и, как правило, малозаметная работа по лоббированию в законодательных органах. Ясно при этом, что возможность реально воздействовать на принятие решений существенно увеличивается при личном «выходе» на политиков – законодателей и министров.

По мнению М.Р. Холмской [9], понятие «гражданское участие» подразумевает включение или вовлечение управляемых в управление (в обсуждение и разработку политических, социально-экономических, культурных программ и проектов), влияние на принятие решений и контроль за их исполнением, самоуправление на «низовом» (местном) уровне. Под гражданским участием понимается один из принципов гражданского общества, построенного на началах конституционной демократии. Речь идет о реальной возможности граждан публично высказывать свою позицию; объединяться с единомышленниками для обмена мнениями, для пропаганды своих взглядов, для оказания организованного влияния на органы власти; выдвигать свою кандидатуру на выборах и т.п.

Таким образом, можно предположить, что под «гражданским участием» имеются в виду наименее политизированные формы политического участия, подразумевающие при этом участие не просто жителей, а граждан страны, т.е. части населения с активистской политической культурой, или культурой участия [10]. Если при анализе феномена политического участия голосование обычно рассматривается как центральный, основной способ, то при использовании термина «гражданское участие» оно считается «одной из наименее действенных форм участия».

Форм гражданского участия может быть очень много, среди наиболее важных можно назвать такие, как массовые акции, гражданский контроль и гражданская экспертиза, «финансовое» участие («прозрачный бюджет», социальный заказ и непосредственно с ним связанные ярмарки НКО, фонды территориального развития и т.п.), информационно-образовательные формы (организация учебных курсов для граждан по вопросам защиты прав, открытия собственного бизнеса, создания ТСЖ и т.п.; консультирование граждан по

юридическим вопросам; ведение интернет-сайтов по проблемам социального развития; создание специализированных СМИ и т.п.).

Среди этих форм не последнее место занимают и обращения граждан. Они, будучи разновидностью гражданского участия, носят тройственный характер: юридического, бюрократического, гражданского института. В этом заключается источник как достоинств, так и недостатков института обращений граждан. Главное преимущество состоит в том, что обращения, процедура рассмотрения которых прописана в законодательстве и многочисленных ведомственных инструкциях, интегрированы в саму бюрократическую систему. Из этого следует, что, во-первых, обращение не может быть проигнорировано в силу самой природы бюрократической системы, связанной формальными рамками инструкций, а во-вторых, институт обращений в целом не может быть ликвидирован, поскольку он является древнейшим информационным каналом для власти и одним из главных средств её самооправдания.

На основании этого можно сделать вывод о том, что институт обращений граждан может рассматриваться как одна из форм гражданского участия, которая одновременно интегрирована в структуру публичной власти настолько, что не может быть изъята оттуда без ущерба для этой структуры. Следовательно, через посредство обращений возможно влиять на принимаемые субъектами власти решения, причём используя сущностные, неотъемлемые черты бюрократии такие, как формализованность, субординация и автоматизм исполнения [11].

Нельзя не признать, что обращения граждан есть важнейший и необходимый элемент демократического общества и правового государства. Такое явление правовой действительности, как обращения граждан к субъектам публичной власти, весьма многогранно. Его можно рассматривать в качестве главного средства реализации и защиты всего комплекса принадлежащих гражданам прав, одной из форм участия в управлении делами государства; способа укрепления законности правопорядка, устранения и предотвращения правонарушений; источника информации о различных процессах, происходящих в обществе.

Понятие «обращение» многозначно. С обыденной точки зрения это любое послание к некоторым органам или лицам, воплощающим собой власть. С точки зрения юридической, всё обстоит по-другому. Существуют нормативное понятие обращения, определённые юридические характеристики, позволяющие отграничить обращения от малозначимых посланий. С точки зрения политологии, обращение можно рассматривать и как составляющую системы «обратной связи», и как форму влияния гражданина на власть.

Политолог К.В. Подъячев выделяет три задачи, которые выполняют обращения: во-первых, это средство защиты прав граждан; во-вторых, форма реализации его конституционного права на участие в управлении государством и, следовательно, одна из форм выражения народовластия; и, в-третьих, это средство обратной связи, выражения реакции масс на решения, принимаемые государственной властью.

Долгое время господствовал традиционный подход к обращениям как к «челобитным», мольбам к властям о помощи, который в значительной степени сохраняется и по сей день. Новый подход предполагает, что обращения есть форма участия, диалога, и рассмотрение обращений – не милость, но обязанность властей [12].

Таким образом, для эффективного функционирования местного самоуправления в России вопрос расширения муниципальной демократии, выраженной в активизации гражданского участия в местных делах, имеет первостепенное значение. Начало самоорганизации населения в осуществлении местного самоуправления должно быть усилено, укреплены связи граждан с органами местного самоуправления, обеспечены открытость и гласность работы всех самоуправленческих структур.

В конечном счете успех демократизации будет зависеть от того, удастся ли изменить сам способ функционирования системы государственного управления. Добиться этого можно только тогда, когда механизмы реального участия граждан в процессе принятия политических решений станут функционировать регулярно и эффективно, когда граждане смогут постоянно пользоваться институционализированными коммуникационными каналами, одним из которых (и весьма значимым) являются обращения граждан.

Примечания

1. *Медведев Н.П.* Политическая регионалистика. – М.: Альфа-М 2005., – С. 239.
2. *Седова Н.Н.* Модернизация в контексте гражданского участия // Мониторинг общественного мнения. – 2011. – № 1(101). – С. 82–83.
3. *Ланг С.* Публичная политика, публичная сфера, общественное мнение, гражданское общество. Немецкая точка зрения. URL: http://www.nscs.ru/scdp/page?serviceid=128650&sc=sitemap&prfx_obj=128650&als=267550 (дата обращения: 11.05. 2010).
4. *Климов И.* Муниципальный парадокс: почему партии боятся граждан, активности людей? // URL: <http://www.liberty.ru/groups/parties/Municipal-nyj-paradoks.-Pochemu-partii-boyatsya-grazhdanskoj-aktivnosti-lyudej> (дата обращения: 07.06.2011).
5. Российская идентичность в социологическом измерении: Анал. доклад.: подготовлен в сотрудничестве с представительством Фонда им. Фридриха Эберта в Росс. Федерации // URL: <http://www.valerytishkov.ru/engine/documents/document1225.pdf> (дата обращения: 07.06.2011).
6. *Липман М.* Колонка главного редактора // Pro et Contra. – 2007. – Янв. – февр. – С. 2.
7. Конституция РФ. – М., 1996.
8. *Апресян Р.Г.* Гражданское общество: участие и ответственность // Гражданское участие: ответственность, сообщество, власть. Неконцептуальный сборник. – М.: Изд-во «Аслан», 1997. – С. 31–44.
9. *Холмская М.Р.* Политическое участие как объект исследования. Обзор отечественной литературы // Полис. – 1999. – № 5. – С. 170–176.
10. *Алмонд Г.А., Верба С.* Гражданская культура и стабильность демократии // Там же. – 1992. – № 4. – С. 122–134.
11. *Подъячев К.В.* Обращения граждан в органы государственной власти и местного самоуправления как форма гражданского участия: автореф. дис. ... канд полит. наук. – М., 2007. URL: http://www.hse.ru/data/378/609/1238/avtoref_Podyachev.pdf. (дата обращения: 15.05.2011).
12. Там же.

УДК 94 (571.56)

С.А. Григорьев (S.A. Grigoriev),
ИГИиПМНС СО РАН,
DeTample@yandex.ru

К ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОГО ДВИЖЕНИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ) В КОНЦЕ XX ВЕКА

Аннотация. В статье освещен процесс становления и развития общественного движения коренных малочисленных народов Севера Якутии с конца 1980-х гг. до 2000 г. Рассмотрены основные общественные организации, роль этнических лидеров в формировании государственной политики Республики Саха (Якутия) по отношению к малочисленным народам.

Ключевые слова: малочисленные народы Севера, общественные организации, права аборигенов, национальное движение, этническая культура, общественный лидер.

On the history of the public movement of the indigenous numerical small peoples of the North in the Republic of Sakha (Yakutia) in the end of the 20th century

Abstract. The article covers the process of formation and development of public movement of the indigenous numerically small peoples of the North in Yakutia from the late 1980s till 2000. The article has considered the main voluntary organizations ethnic leaders and has shown their role in the formation of a State policy of the Republic of Sakha (Yakutia) with regard to the numerically small peoples.

Keywords: numerically small peoples of the North, voluntary organizations, aboriginal rights, national movement, ethnic culture, public leader.

© С.А. Григорьев, 2011

В настоящей статье рассматривается процесс становления общественного движения коренных малочисленных народов Севера Якутии в исторический период – конец 80-х – 90-е гг. XX в. Это было время больших перемен в общественной жизни всей страны и республики. К концу советской эпохи стало возможным обсуждать и подвергать критике не только экономическую доктрину, но и идеологию национальной политики. Гласность позволила открыто обратиться к самым болезненным, ранее замалчиваемым проблемам такой деликатной сферы, как национальные отношения и реальное положение конкретных этносов в многонациональном государстве.

В фокусе внимания общества оказались вопросы состояния экономики и культуры коренных народов Севера России. В условиях начавшегося кризиса в особенно уязвимом положении оказались небольшие этносы, в т.ч. коренные малочисленные народы Севера Якутии. Первые публикации в российской прессе о проблемах коренных народностей стали появляться в 1988–1989 гг. Первоначально авторы, прежде всего ученые и представители национальной интеллигенции, затрагивали преимущественно вопросы социально-экономического и культурного развития, но постепенно тематика становилась шире. Стали подниматься темы демографии, национальных автономий, экологических проблем, утраты языка и т.д. Аналогичная ситуация складывалась в СМИ Якутской АССР, где также началось активное обсуждение проблем народов Севера. Большую роль в этом сыграли представители интеллигенции Севера.

Пробуждение национального самосознания представителей малочисленных народов привело к сплочению общественно активных людей из социальных групп научной и творческой интеллигенции, служащих и студентов. Осенью 1988 г. в адрес партийных советских органов ЯАССР, а также в Совет министров РСФСР и ЦК КПСС поступили предложения о создании общественной организации коренных малочисленных народов Якутии, которые были рассмотрены секретариатом Якутского обкома КПСС 19 июня 1989 г. [1]

Учредительный съезд Ассоциации народов Севера ЯАССР состоялся в декабре 1989 г. и был официально зарегистрирован Министерством юстиции Якутской-Саха ССР 10 июля 1991 г. Целями данной организации стало развитие государственной, хозяйственной и духовной жизни народностей Севера в рамках правового государства [2]. Это событие вызвало подъем национального самосознания в местах компактного проживания малочисленных народов Севера и послужило толчком к дальнейшей активной работе по самоорганизации этнических меньшинств, по правовой защите малочисленных аборигенов [3].

В 1989 г. по инициативе представителей интеллигенции юкагиров Г.Н. Курилова, С.Н. Горохова, Н.Н. Курилова, Д.А. Винокуровой и др. была образована Ассоциация юкагиров Якутии. Ее основными целями являлись защита прав юкагирского народа, возрождение языка, традиций, обычаев, сохранение культурного и духовного наследия [4]. В 1991, 1992, 1995 гг. были образованы Ассоциация эвенов РС(Я), Ассоциация эвенков г. Якутска, Ассоциация долган РС(Я). В 1999 г. прошел Учредительный съезд Ассоциации эвенков РС(Я).

Смена политического строя и распад СССР, произошедшие в 1991 г., провозглашение Республикой Саха (Якутия) государственного суверенитета дали толчок к развитию общественного движения малочисленных народов Севера. Элита северных народов стала добиваться легитимизации особых прав для народов, ведущих аборигенный образ жизни. Суть этих требований состояла в том, чтобы на государственном уровне получить гарантии прав, препятствующих ассимиляции и аккультурации этих народов, обеспечить им возможность самостоятельного выбора пути развития. Активисты движения стали одними из инициаторов созыва Республиканского съезда эвенков Якутии в с. Иенгра Нерюнгринского улуса в феврале 1992 г., Всероссийского съезда эвенов в Якутске в марте 1992 г., съезда юкагиров в с. Нелемное Верхнеколымского улуса в июне 1992 г., съезда долган в с. Юрюн-Хая Анабарского улуса в ноябре 1992 г. и конференции чукчей Якутии в с. Колымское Нижнеколымского улуса в апреле 1993 г.

На этих представительных собраниях речь шла, прежде всего, о сохранении соответствующих кочевому или полукочевому образу жизни коренных народов природно-хозяйствен-

ных условий, о нейтрализации разрушающего воздействия современной цивилизации на их хрупкие социокультурные системы. По существу, аборигены Севера требовали выработки определенных экономических прерогатив, с помощью которых они смогут не только поддерживать собственную жизнедеятельность, но и развиваться дальше, подчиняясь лишь логике естественного исторического процесса [5].

В ходе активного обсуждения представители малочисленных народов привели документальные факты их вытеснения промышленными предприятиями с исконных, родовых земель, озвучили истории исчезнувших поселений и даже локальных этнических групп, рассказали о тяжелом положении, сложившемся, в области традиционного хозяйства и культуры. На съездах были приняты обращения к Президентам Российской Федерации и Республики Саха (Якутия), международным организациям, курирующим вопросы этнической культуры, а также к сородичам, живущим на территории других субъектов РФ.

Среди основных проблем, которых коснулись участники съездов, были, прежде всего, вопросы административно-территориального устройства, использования земельных ресурсов, социально-экономические и экологические. Актуальной и болезненной стала проблема постепенной утраты этими народами своего языка и культуры. Поэтому вполне закономерно, что на съездах и в общественных объединениях активную роль стали играть научно-педагогические кадры, непосредственно занимавшиеся вопросами культуры и языков народов Севера.

Ученые — филологи и лингвисты — составили основной костяк научных кадров из числа малочисленных народов. В других областях науки число ученых-аборигенов было незначительным, поэтому выдвижение на роль политических и общественных лидеров северных этносов филологов, лингвистов и языковедов явилось закономерным результатом. Учитывая, что проблема сохранения и развития языка по-прежнему актуальна, можно предположить, что роль научных кадров в работе общественных движений малочисленных народов Севера не утратит своей значительности.

Сфера деятельности ученых — лингвистов и североведов — в рамках общественных движений народов Севера сводилась, в первую очередь, к помощи в восстановлении и развитии национальной системы воспитания и образования. Были разработаны концепции эвенской (В.А. Роббек), эвенкийской (А.Н. Мыреева) и юкагирской школ (Г.Н. Курилов), а также концепции семейного и дошкольного воспитания. При их прямом участии были открыты национальные отделения в якутских педагогических училищах и кафедра северной филологии ЯГУ, в составе которой работали доктор и кандидаты филологических наук, лингвисты-североведы В.А. Роббек, Г.Н. Курилов, Г.И. Варламова, В.Г. Белолобская, Т.Е. Андреева, А.Н. Мыреева, Х.И. Дуткин.

С целью возрождения эвенкийского языка, культуры и искусства в 1991 г. были выпущены словарь эвенкийско-русского языка, разговорник на эвенкийском языке, подготовленные А.Н. Мыреевой и Г.И. Варламовой. Развернулась активная деятельность по сохранению самобытной, оригинальной культуры и языка эвенов. При участии эвенской научной интеллигенции, в том числе и ученых — лингвистов, филологов, в различных учебных заведениях стали появляться классы, группы, факультативы по родному языку, началось обучение всех предметов на эвенском языке. Особое внимание было уделено подготовке учителей эвенского языка и воспитателей эвенских групп в детских садах. Подготовкой специалистов в данной области занимались В.А. Роббек, В.Г. Белолобская, Е.С. Дьячкова и Х.И. Дуткин.

В крайне сложном положении к концу XX в. оказались юкагирский язык и культура. Предельно малое количество носителей юкагирского языка, неудовлетворительное знание родной культуры стали причиной того, что проблемы языка и культуры явились основной темой дискуссии на I съезде юкагиров Якутии, проходившем в июне 1992 г. С докладом, затрагивающим данную проблематику выступил представитель интеллигенции юкагирского народа, Г.Н. Курилов. Он особо отметил проблему сохранения языка и предложил перевести данную проблему на научную основу. С этой же целью была предложена система непрерывного обучения юкагирскому языку разработанная сектором юкагирского языка, фольклора и литературы ИПМНС СО РАН.

В 1992 г., благодаря активной общественной позиции этнических лидеров народов Севера, в Якутии было образовано Министерство по делам малочисленных народов Севера, ставшее первым в Российской Федерации министерством, занимающимся непосредственно проблемами народов Севера. Одним из основных направлений работы явилось обеспечение государственной политики поддержки коренных малочисленных народов Севера в условиях, когда народы продолжали терять свои традиционные хозяйственные занятия, трудовые и бытовые навыки, национальную культуру, традиции и обычаи и весь многовековой уклад жизни. Наиболее актуальной задачей для министерства являлась социальная защита и реальная материальная помощь малочисленным народам Севера, а также установление и укрепление международных связей.

Министерством велась работа по всесторонней поддержке хозяйственных структур коренных малочисленных народов Севера, особенно в организации кочевых родовых общин, их союзов, крестьянских и фермерских хозяйств. Его сотрудники оказывали помощь при составлении уставов, положений вновь создаваемых хозяйственных структур, их перерегистрации, а также в получении лицензий на хозяйственную деятельность, в закреплении земельных угодий и в приобретении разрешений на право добычи промысловых животных.

В сферу обязанностей министерства также входила подготовка кадров для арктических улусов и мест компактного проживания малочисленных народов Севера. С этой целью Правительством РС(Я) выделялись целевые места для абитуриентов в различных учебных заведениях республики, а также ВУЗах Сибири и Дальнего Востока. Проводилась работа по вопросам сохранения и развития языка, культуры, традиций и обычаев коренных малочисленных народов Севера. В целях сохранения культурного наследия коренных народов Севера выделялись финансовые средства этнокультурным центрам, музейным комплексам, клубам, а также на укрепление материально-технической базы экспериментальным школам-площадкам малочисленных народов Севера. В области экологической политики министерство оказывало практическую и методическую помощь в вопросах охраны и использования возобновляемых биологических ресурсов в арктических и северных улусах республики.

Несмотря на то, что Министерство по делам малочисленных народов Севера было преобразовано в дальнейшем в Министерство по делам народов и федеративным отношениям РС(Я), а затем в Департамент, сам факт создания отдельного министерства, занимавшегося проблемами малочисленных этносов, стал большим достижением общественного движения малочисленных народов Севера Якутии.

Еще одним важным направлением деятельности общественных объединений народов Севера было непосредственное содействие возрождению и развитию их национальной культуры, народных традиций, родных языков, восстановлению традиционных форм природопользования и утраченных элементов материальной и духовной культуры в районах компактного проживания. При их участии открылись национальные школы малочисленных народов Севера: эвенкийские — на базе Кутанинской, Иенгринской, Киндигирской; Тополинской, Нелемнинской и др. средних школ. Кроме того, были открыты кочевые школы в Оленекском, Анабарском, Олекминском улусах и колледж народов Севера в п. Черский Нижнеколымского улуса; в г. Якутске открылся детский сад «Чинчикан», в котором дети могли обучаться эвенкийскому и эвенскому языкам. В учебные программы Якутского государственного университета и Якутского педагогического училища № 1 введены новые дисциплины: северная философия, северная экология, эвенкийский язык, эвенский язык. Также были организованы регулярные теле- и радиопередачи на национальных языках народов Севера.

Важным шагом на пути к возрождению и развитию национальной культуры, традиций, родных языков, восстановлению традиционных форм природопользования, итогом активной позиции общественных объединений и отдельных представителей научной интеллигенции стало образование в 1991 г. Института проблем малочисленных народов Севера, через год включенного в состав Сибирского отделения РАН.

Главной целью института стала разработка научных основ возрождения, сохранения и развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, а также

научное обоснование и сопровождение законодательных актов РФ и РС(Я), программных документов, касающихся социально-экономического и духовного развития народов Севера [6]. Коллектив института активно участвовал в разработке проектов законов: «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ», законов РС (Я) «О правовом статусе коренных малочисленных народов Севера», «О Суктуле юкагирского народа», «О домашнем олене», «Об охоте и охотничьем хозяйстве», «Об альтернативной военной службе граждан из числа малочисленных народов Севера» и т.д. В 1996 г. совместно с правительством была разработана Программа возрождения и развития юкагигов Республики Саха (Якутия). По заданию парламента РС(Я) институт разработал Концепцию развития коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) до 2001 г.»

За короткий срок в институте сложился квалифицированный научный коллектив, состоящий в основном из представителей коренных малочисленных народов Севера – эвенов, эвенков, юкагигов, долган, являющихся носителями языка и традиционной культуры. Ими были разработаны и приняты концепции модели этнических школ для коренных малочисленных народов Севера и реформирования системы дошкольного, общего образования и подготовки кадров из числа коренных малочисленных народов Севера. Шло успешное сотрудничество с зарубежными научными институтами и центрами.

Впервые в истории аборигенные этносы РС(Я) получили возможность интегрироваться в деятельность мировых аборигенных сообществ. При этом этнические лидеры добились не только своего представительства, но и активного участия в рабочих группах ООН, например, в принятии «Декларации Организации Объединенных Наций о правах коренных народов» в 1995 г. в Женеве (Швейцария). В Якутске была разработана и представлена в ООН в 1998 г. «Декларация свободного развития коренных малочисленных народов Севера» [7].

Таким образом, общественное движение малочисленных народов Севера Якутии за свою недолгую историю прошло трудный путь. Подъем общественного движения, активная деятельность национальной элиты дали малочисленным народам возможность самостоятельно искать решение тех вопросов, с которыми они сталкивались. Активная работа и взаимодействие с властью для решения таких проблем, как невысокий уровень жизни, ухудшение состояния окружающей среды, продолжающаяся культурная и языковая ассимиляция, позволили общественным организациям народов Севера накопить немалый опыт, который должен дать возможность этническим ассоциациям и в дальнейшем оставаться активными субъектами общественной и политической жизни.

Примечания

1. НА РС(Я). Ф. П-3. Оп. 299. Д. 124. Л. 115.
2. Там же. Ф. П-861. Оп. 8. Д. 116. Л. 10.
3. *Винокурова Л.И.* Аборигенные этносы Республики Саха (Якутия) в модернизирующемся обществе // *Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия)* / отв. ред. В.Н. Иванов. – Новосибирск: Наука, 2000. – С. 183–184.
4. Илин. – 2007. – № 1–2. – С. 23.
5. *Игнатьева В.Б.* Республика Саха (Якутия). Ретроспектива этнополитической истории. – Новосибирск: Наука, 1999. – С. 118.
6. *Роббек В.А.* Научные достижения Института проблем малочисленных народов Севера СО РАН в период международного десятилетия коренных народов мира // *Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в условиях модернизации общества* / отв. ред. Я.Н. Васильев. – Новосибирск: Наука, 2005. – С. 9–15.
7. *Винокурова Л.И.* Указ. соч. – С. 184.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В ЯКУТИИ: ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ*

Аннотация. В данной статье рассматривается современная религиозная ситуация в Республике Саха (Якутия). Особое внимание уделено религиозному предпочтению этносов.

Ключевые слова: Якутия, религия, этнос, религиозность, православие, неоязычество

The religious situation in Yakutia: ethnosociological analysis

Abstract. This article explores contemporary religious situation in the Republic of Sakha (Yakutia). Particular attention is paid to the religious preference of ethnic groups.

Keywords: Yakutia, religion, ethnicity, religiosity, orthodoxy, neo-paganism

С середины 70-х гг. XX в., по мнению ряда исследователей, во всем мире наблюдается «религиозное возрождение», религия превратилась в значимый фактор современной жизни, заявив о себе как общественно-политическая сила. Прогнозы относительно будущего религии не оправдались, развитие науки и техники не привело к ее отмиранию, а, наоборот, способствовало развитию традиционных религий, а также появлению и распространению новых религиозных движений (далее – НРД).

Секуляризация (т.е. «сжатие» религиозной сферы) привела к возникновению ряда явлений, например, таких, как «внецерковная» религиозность, когда религиозность становится не организованной, а сосредоточенной в частной жизни человека [1]. Меняются не только запросы, предъявляемые к религии, но и человек вынужден сам формировать собственную религию. Таким образом, НРД – порождение свободного выбора и культурного плюрализма, порождение духовного кризиса, вызванного, в том числе и секуляризацией [2].

Религия играет важную роль в сохранении этнической идентичности. Рассматривая динамику этнической структуры российского населения, можно сделать некоторые выводы, касающиеся изменения его религиозного состава [3]. Поскольку религия – часть культурного компонента, то, исходя из национальной принадлежности, можно определить предрасположенность к тому или иному культурно-историческому типу. Даже если индивид является атеистом, в большинстве случаев он поддерживает религиозные традиции, например, сохраняя атрибуты религиозных празднований или неких обычаев.

На территории республики, по данным Госкомстата РС(Я), на 1 октября 2010 г. проживают 949,2 тыс. чел. (из них 622,1 тыс. чел. – городское и 327,1 тыс. чел. – сельское население) [4], представителей более чем 120 национальностей [5]. Более 85% населения Якутии приходится на якутов и русских, доля представителей других национальностей весьма незначительна. При сравнении данных переписей 1989 и 2002 гг. отмечается сокращение численности русских, украинцев, татар и ряда других национальностей и увеличение численности якутов, малочисленных народов Севера, некоторых народов Средней Азии и Кавказа, а также китайцев и корейцев.

В первое десятилетие XXI в., в связи с экономическим ростом и подъемом промышленного развития в России, стал наблюдаться приток мигрантов из регионов с нестабильной социально-экономической ситуацией (Средняя Азия, Кавказ). Большинство мигрантов оседают в Центральном федеральном округе, и лишь незначительная их часть достигает северных рубежей России. Национальная структура РС(Я) меняется незначительно, в пользу

* Статья написана при поддержке РГНФ «Православие в исторических судьбах коренных народов Якутии» 10-01-79101 а/Г

увеличения численности национальностей, «находящихся в традиции» исламской культуры. Но здесь необходимо отметить, что численность татар и башкир снижается, а доля народов Средней Азии и Кавказа возрастает.

В современном мире доминируют три мировые религии: буддизм, ислам и христианство. Условно поделив население республики на три группы, в зависимости от предрасположенности этноса к одной из мировых религий, приходим к выводу об устойчивости христианских религиозных традиций в Якутии. К носителям «православно-христианских» религиозных традиций можно отнести более 96% жителей РС(Я); к носителям «исламской» культуры – около 2,5%, а буддийской – более 1% населения Якутии. Оставшиеся 0,5% приходятся на лиц, не указавших национальность, или на народы, традиционно исповедующие иные религии [6].

В современном религиозном пространстве Республики Саха (Якутия) представлены более 15 различных религиозных течений. Главенствующее положение занимает как по числу приверженцев, так и по возможности влиять на общественное сознание христианство (в первую очередь православие: к прихожанам Русской православной церкви (далее – РПЦ) себя относят почти 45% [7] верующих жителей республики; к другим христианским конфессиям – 3,7%), затем идут традиционные верования якутов и коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС) (26,2%), ислам (1,2%), буддизм (1%), иудаизм (незначительное число) и ряд новых религиозных движений (общим числом до 2,5%). Также примерно 23% жителей не определились со своей религиозной принадлежностью [8].

Результаты, полученные при проведении социологического исследования осенью 2010 г. в г. Якутске, где проживает почти треть населения республики, немногим отличаются от общереспубликанских. Исследование было проведено с помощью анкетного опроса, с использованием квотной выборки. Критерии отбора: возраст, пол, национальность. В качестве объекта генеральной совокупности при анкетировании выступало население г. Якутска в возрасте от 18 лет и старше, постоянно проживающее в городе [9]. Выборочная совокупность – 410 чел., что составляет 0,2% от генеральной совокупности.

Примерно половина респондентов считают себя верующими, около 20% опрошенных затруднились ответить и чуть более 30% ответили отрицательно. Православие исповедуют 33% верующих жителей Якутска, к другим христианским конфессиям себя относят 9%, отдают предпочтение традиционным верованиям чуть более 20%, исповедуют ислам 2%, буддизм – около 1%, оставшиеся 35% считают себя верующими, но не могут отнести себя к какому-либо вероисповеданию.

Интересные результаты показывает анализ данных с учетом национального фактора. Верующими себя считают около 64% респондентов русской национальности, почти 44% якутов и примерно 36% представителей КМНС, причем половина из опрошенных КМНС однозначно не относят себя к категории «верующий».

Большинство верующих респондентов русской национальности отдают предпочтение христианству, прежде всего православию. Приблизительно 15% верующих респондентов якутской национальности также относят себя к христианскому вероисповеданию, причем только 11% – к православию. Около 40% верующих якутов выбирают традиционные верования и язычество. Необходимо отметить, что многие респонденты не могли окончательно определиться с ответом, находясь перед выбором между «христианством» и «язычеством». Аналогичная картина наблюдается и при анализе данных, полученных от респондентов КМНС. Это говорит о проявлении феномена двоеверия.

Для Якутии характерно распространение неоязычества, основанного на повышенном интересе коренных народов к своей национальной культуре и дохристианским верованиям. Традиционные верования у большинства респондентов коренных национальностей неразрывно связаны с национальной культурой, а соблюдение религиозных обычаев и обрядов – часть национальной идентичности и возможность сохранить свой этнос. При этом некоторые респонденты посещают православные храмы и даже совершают обряд крещения.

На вопрос: «Совершили ли Вы обряд обращения в веру?», более чем 24% респондентов дали утвердительный ответ, при этом ответили «да» 57% опрошенных русских, 14% представителей КМНС и 10% якутов. Необходимо отметить, что половина респондентов вне зависимости от национальности никогда не посещают религиозную службу: 32,5% русских,

59% якутов и более 64% представителей КМНС. Далее самые распространенные ответы: «Несколько раз в году» – 15,3% и «Один раз в год и реже» – 22,6%. Представители коренных национальностей Якутии посещают «религиозные организации» на порядок реже, чем «приезжие».

Примерно 50% респондентов соблюдают религиозные обряды и обычаи время от времени, а делают это регулярно только 7% опрошенных, причем представители КМНС уделяют обрядности большее внимание, в отличие от других национальностей.

Вне зависимости от национальности около 23% респондентов склоняются к тому, что религия учит любви и добру; почти 22% говорят о том, что она передает традиции народа и обычаи предков; более 19% утверждают, что религия отвращает от греха и дурных поступков; 8% заявляют, что она укрепляет семью; более 7% считают, что религия открывает путь к спасению души и вечной жизни. И только 11% респондентов отрицают, что религия помогает решать какие-либо жизненно важные задачи [10].

По степени доверия общества «церковь» входит в тройку лидеров (около 30%), уступая лишь Президенту РФ (42,4%) и Правительству РФ (30,6%), оставив далеко позади региональные власти (17,3%), местное самоуправление (16,8%), судебную систему (13,3%) и общественные организации (18%). При этом «церкви» доверяют 47% респондентов русской национальности, около 29% представителей КМНС, почти 22% якутов.

Данные цифры говорят о том, религиозные конфессии сохранили свое лицо, несмотря на советский атеистический режим, и что современное российское общество нуждается в духовном развитии.

В то же время в ответе на вопрос: «Какую роль, по Вашему мнению, должны играть религиозные организации в духовной и общественно-политической жизни общества?», большинство респондентов, независимо от национальной принадлежности, склоняются к ограничению деятельности религиозных организаций в общественно-политической жизни общества. Около 36% опрошенных считают, что деятельность религиозных организаций и их служителей должна быть строго ограничена и служить только укреплению духовности и нравственности общества. Почти 33% респондентов считают, что религиозная деятельность должна быть направлена только на удовлетворение религиозных потребностей верующих. И лишь 14% оставляют за религиозными организациями право принимать активное участие в общественно-политической жизни общества [11].

«Религиозность» – очень тонкая материя, и многогранность данного понятия невозможно осмыслить с помощью обобщенных данных. Можно лишь уловить тенденции, наблюдаемые в обществе.

Необходимо осознать, есть ли общественная угроза в распространении и процветании неоязычества, а также определить, что это – попытка сохранить традиции этноса или способ отдельных личностей завладеть умами нации?! Наличие большого числа «неопределившихся» и распространение «двоеверия» среди коренных народов являются маркером уровня религиозности общества и говорят о том, что в отличие от многих национальных республик религия не стала для постсоветской Якутии объединяющим началом и механизмом национального возрождения. Таким образом, главными «конкурентами» в борьбе за религиозное сознание населения Якутии являются Русская православная церковь и неоязычество.

Примечания

1. Эгильский Е.Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения: учеб. пособие / Е.Э. Эгильский, А.В. Матецкая, С.И. Самыгин. – М.: КНОРУС, 2011. – С. 24.
2. Там же. – С. 26.
3. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 331.
4. По переписи 1989 г. численность населения Якутии составила 1094065 чел.
5. Режим доступа: <http://www.sakha.gks.ru> (дата обращения: 12.02.2011).
6. Режим доступа: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=9> (дата обращения: 28.02.2011).
7. По данным ГУ «Информационный центр при Президенте РС(Я)» (2006 г.) в Якутии 39,5%

верующих, 41,7% соблюдают религиозные обряды, но не считают себя верующими, атеистов – 9,9%, затруднились ответить 9%.

8. По данным ГУ «Информационный центр при Президенте РС(Я)» на 2006 г.

9. По данным Госкомстата РС(Я), численность населения г. Якутска составляет на 1 января 2010 г. 267983 чел., а в возрасте от 18 лет и старше – 204862 чел.

10. Около 10% опрошенных затруднились ответить.

11. Оставшиеся 17% затруднились ответить или предпочли свой вариант ответа.

УДК 81 272

М.Г. Дегтярева (M.G. Degtyareva),
ИГИиПМНС СО РАН

ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ УСТАНОВКИ НАСЕЛЕНИЯ ПОСЕЛКА НИЖНИЙ БЕСТЯХ НА ФОНЕ НОВОЙ СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

Аннотация. Статья написана на основе социолингвистического исследования, проведенного в 2009 г. Здесь описываются этноязыковые процессы, происходящие в пос. Нижний Бестях на фоне новых социально-экономических преобразований. В частности, автор утверждает, что формирование этноязыковых установок населения происходит преимущественно в контексте социального и политического доминирования. Несмотря на приобретение высокого юридического статуса, якутский язык не функционировал ни в одной социально значимой сфере поселка в течение многих лет.

Ключевые слова: билингвизм, этническая общность, языковая компетенция, функционирование языка, статус языка, сохранить язык, языковой сдвиг

Ethnic and lingual establishment of peoples in Nijnyi Bestyakh on the new social and demographic situation

Abstract. The article is based on the sociological and linguistic research made in 2009. It describes ethnic and lingual processes in Nijnyi Bestyakh settlement on the background of new social and economic changes. In particular the author affirms that ethnic and lingual establishment results from the social and political domination. In spite of getting high juridical status the yakut language didn't function not in one important sphere of the settlement for many years.

Keywords: bilingualism, ethnic community, language competence, functions of language, language status, to preserve the language, language shift, minority language

В статье на основе результатов социолингвистического анкетирования, проведенного в 2009 г. сотрудниками сектора социолингвистических исследований ИГИиПМНС СО РАН в рамках научно-исследовательского проекта «Языковая ситуация в Республике Саха (Якутия): тенденции и динамика социолингвистического, лингвистического развития», описываются особенности формирования этноязыковых установок населения в пос. Нижний Бестях Мегино-Кангаласского улуса. Анкетирование осуществлено методом квотной выборки в социально значимых учреждениях и предприятиях поселка. Дополнительно использованы методы лингвистического анализа и углубленного биографического интервьюирования. Изучаемая совокупность была разбита по следующим критериям: возраст, национальная принадлежность. В итоге было опрошено 150 человек, проживающих в пос. Нижний Бестях.

Сегодня Мегино-Кангаласский улус является одним из крупных сельскохозяйственных улусов республики и вносит ощутимый вклад в экономическое, культурное и духовное раз-

витие республики. 2008 г. стал решающим для социально-экономического развития улуса: было принято постановление Правительства РФ о строительстве железной дороги до Нижнего Бестяха и подведении дороги до Якутска, а в программу модернизации транспорта до 2015 г. вошло строительство моста через Лену. В связи с этим 8 декабря 2007 г. в парламенте республики принято официальное решение о переносе административного центра Мегино-Кангаласского улуса из с. Майя в пос. Нижний Бестях. Благодаря выгодному географическому положению, способствующему развитию торговли, и интенсивным миграционным процессам поселок за последние 20 лет стал одним из самых многонациональных населенных пунктов Республики Саха (Якутия).

К сожалению, Управление федеральной миграционной службы РФ по РС(Я) ведет только общий учет миграции населения по Мегино-Кангаласскому улусу. По данным УФМС по Мегино-Кангаласскому улусу, на 10 января 2008 г. на территории Мегино-Кангаласского улуса зарегистрированы 363 иностранных гражданина и лица без гражданства, из них кыргызов 164 чел., узбеков – 50, армян – 115, таджиков – 27 чел. За 2007 г. приобрело гражданство Российской Федерации всего 43 гражданина. Мы предполагаем, что общая сводка по иностранцам основана главным образом на данных пос. Нижний Бестях. К примеру, по неофициальной информации, в 2007 г. из 3195 иностранных лиц приняли российское гражданство 18.

На фоне указанных выше административно-политических и социально-экономических преобразований в улусе, в связи со строительством железной дороги, наибольший интерес для нас представляют особенности формирования этноязыковых установок населения пос. Нижний Бестях. Для описания этноязыковых процессов, происходящих на данном этапе, целесообразно оценить прежнюю этноязыковую ситуацию в поселке.

Как стало известно из беседы с коренными жителями поселка, количество семей саха до середины 80-х гг. было мизерным. Естественно, что семьям приходилось приспосабливаться к русскоязычной среде и переходить на русский язык. О последствиях такого перехода для якутских детей можно судить по результатам углубленного биографического интервью с представителями разных поколений. Стиль и грамматика интервью сохранены в целях лингвистического анализа.

***Интервью №1.** Мужчина (национальность – якут, возраст – 42 года, род занятий – индивидуальное предпринимательство в сфере полиграфии): – «Переехал вместе с родителями из якутского села в п. Нижний Бестях в возрасте 7 лет. Тогда я говорил только на якутском языке, по-русски знал только материнские слова... В семь не взяли в школу, где-то на восьмом году меня взяли... Не зная русского языка было очень тяжело, в связи с этим появилась злоба к русскому языку... Да, есть вот эта самая злоба, злоба к русскому языку, которая осталась, с которой я этот язык изучал. Благодаря маме я сумел овладеть русским языком в течение одного месяца. Якутский язык у нас вообще не преподавался... Если говорить о тех людях, которые живут здесь, являясь сами по национальности саха, ну они ассимилировались, у меня, например, мышление только на русском языке, и мне тяжело переваривать порой, переводя с русского на якутский, с якутского на русский... Если говорить о моих братьях и сестрах, у них с якутским языком вообще тяжело: младшая Сардаана вообще не говорит, если Тима и Люба на ломаном якутском со страшным акцентом говорят, то эти младшие вообще не говорят и не понимают...».*

Однако по мере увеличения количества якутских семей в поселке вопрос изучения родного языка и уж тем более обучения детей саха на родном языке не поднимался вплоть до 90-х годов. Лишь в связи с принятием Государственной программы возрождения и развития языков коренных народов Республики Саха (Якутия) в образовательных учреждениях пос. Нижний Бестях были введены часы якутского разговорного языка для невладеющих, то есть дети саха получили возможность изучать родной язык в качестве второго на уровне иностранного языка. Но, несмотря на достаточно большой срок, отпущенный на преподавание разговорного якутского языка и национальной культуры, этнокультурная и языковая компетенция жителей саха советских времен и времен суверенитета отличается несущественно. Почти у всех отсутствуют навыки чтения и письма, речи. Об этом свидетельствует интервью с представителем поколения, выросшего в годы установления суверенитета и принятия Концепции возрождения национальных школ (1990–1991 гг.).

Интервью №2. Мужчина (национальность – якут, возраст – 25 лет, род занятий – государственная служба): – «Родился в п. Нижний Бестях и закончил школу тут. В 6 - 7 классах учился в Саха-турецком колледже г. Якутска, обучал английский, турецкий языки. Основными языками для меня являются два языка: якутский и русский, ну, конечно, с якутским у меня более сложнее, потому что я вырос в руссконаселенном пункте, где общение в основном идет на русском языке: в школе на русском, дома на якутском... В 2001 г. из трех выпускных классов было два парня якутской национальности и несколько девушек... У меня затруднения заключаются как бы в чтении. После двух раз прочитав, я могу понять текст. Не могу писать, потому что грамматически я очень плохо знаю язык, но могу сказать, что разговорным якутским владею... Младшая сестра до 9 класса можно сказать вообще якутский язык не знала, не могла выразить свои мысли, в русской школе училась, у нее подруги все были русской национальности. Потом она переехала в город учиться в авторской школе им. Алексеевой. Там она более начала понимать что ли, то есть разговаривать».

Результаты лингвистического тестирования по якутскому языку среди выпускников средних школ пос. Нижний Бестях выявили отсутствие навыков устной и письменной речи на родном языке. Несмотря на то, что воспитание и обучение детей якутской национальности ведется только на русском языке, а в поселке доминирует русскоязычная среда, учащиеся якутской национальности не показали высокие знания русского языка. А выпускники не-якутской национальности, изучавшие как в детском саду, так и в школе разговорный якутский язык, национальную культуру, не сумели выполнить ни одно задание по якутскому языку.

Таким образом, мы видим, что выполнение миноритарным языком минимальных социальных функций – функций языка общения в семье (или вовсе никаких – 10% опрошенных родителей якутской национальности признались, что общаются с детьми на русском) – в рассматриваемой зоне неизбежно привело к русифицированию не только устной и письменной речи, но и мышления. Анализ языкового поведения респондентов якутской национальности из пос. Нижний Бестях выявил серьезный сдвиг в сторону русского языка. Если 42,6% опрошенных якутов лучше выражают мысли вслух на родном языке, то восприятие познавательной информации для них желательно на русском языке – 47,1%, даже личная переписка и личные записи, литературное творчество ведутся преимущественно на русском языке.

В табл. 1 приводятся результаты анкетирования, по которым можно судить, как оценивают жители русской национальности функциональные возможности якутского языка. Мы видим, что преобладает количество респондентов русской национальности, невысоко оценивающих функциональные возможности якутского языка (при абсолютном незнании якутского языка). Категоричность ответов, о чем говорит низкий процент затруднившихся ответить, позволяет предположить, что несогласие с функциональными возможностями якутского языка вытекает из их внутреннего несогласия с равноправным положением миноритарного языка с русским языком, который он потенциально приобретает, внедряясь в эти сферы.

Таблица 1

**Оценка функциональных возможностей якутского языка
в ответах респондентов русской национальности, %**

Согласны ли Вы с утверждением, что якутский язык способен быть языком:	Варианты ответов	пос. Нижний Бестях
науки	Согласен	25,0
	Не согласен	59,4
	Затрудняюсь ответить	15,6
образования	Согласен	33,3
	Не согласен	48,5
	Затрудняюсь ответить	18,2

Окончание табл. 1

дипломатии	Согласен	30,3
	Не согласен	51,5
	Затрудняюсь ответить	18,2
СМИ	Согласен	35,3
	Не согласен	52,9
	Затрудняюсь ответить	11,8
делопроизводства	Согласен	25,0
	Не согласен	59,4
	Затрудняюсь ответить	15,6
судопроизводства	Согласен	21,9
	Не согласен	62,5
	Затрудняюсь ответить	15,6
бизнеса	Согласен	19,4
	Не согласен	61,3
	Затрудняюсь ответить	19,4
межэтнического общения	Согласен	42,4
	Не согласен	42,4
	Затрудняюсь ответить	15,2
государственного управления	Согласен	32,4
	Не согласен	55,9
	Затрудняюсь ответить	11,8
сферы обслуживания	Согласен	28,1
	Не согласен	56,3
	Затрудняюсь ответить	15,6%

Несмотря на заниженную оценку функциональных возможностей якутского языка респондентами русской национальности, в своих ответах они проявляют достаточно большую потребность изучать якутский язык (см. табл. 2). Данный фактор можно объяснить, во-первых, интенсивным потоком якутского населения в поселок Нижний Бестях из бывшего административного центра – с. Майя, во-вторых, тревожным состоянием и возрастающим чувством консолидации с коренным якутским населением у русского населения в связи со строительством железной дороги.

Таблица 2

Ориентации на изучение языков в ответах респондентов якутской и русской национальностей, %

Какой язык Вы желаете изучить и использовать в повседневной жизни?	Пос. Нижний Бестях	
	якуты	русские
Якутский	28,1	30,2
Русский	19,1	11,3
Иностранный, европейский	41,6	39,6
Иностранный, восточный	11,2	18,9

Таким образом, история развития этноязыковой ситуации в поселке, считавшемся до недавнего времени русским поселением, видится нам состоящей из двух значимых периодов: до и после переноса административного центра Мегино-Кангаласского улуса в пос. Нижний Бестях. Результаты социолингвистического исследования позволяют сделать вывод, что в рассмотренном полиэтническом континууме статус и престижность языка складываются исключительно в контексте социального и политического доминирования. Так, в пос. Нижний Бестях этноязыковые установки населения на данном этапе формируются исключительно

под воздействием миграционных процессов. Престижность якутского языка усиливается только благодаря увеличению в поселке нового слоя якутского населения – работников, занимающих высокие должности в учреждениях муниципального и федерального значения. А социальная значимость языка, формирующаяся под воздействием таких социолингвистических компонентов языковой ситуации, как социально-демографические параметры, языковая компетенция и языковые ориентации населения, может прогнозировать развитие языковой среды в будущем. Мы предполагаем, что в скором времени в данном полиэтническом континууме якутский язык расширит свое функциональное поле и оправдает статус государственного языка.

УДК 911.3:502(+571.5-81)

Е.И. Корнилова (Y.I. Kornilova),
кандидат исторических наук (Ph.D.),
ЯФ ФГОУ ВПО «ДВЮИ МВД России»,
yrymas@mail.ru

ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА КАК МЕХАНИЗМ ЗАЩИТЫ ТРАДИЦИОННОГО ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ

Аннотация. Рассматривается этнологическая экспертиза как поле пересечения историко-культурных и юридико-антропологических исследований. Актуализируются междисциплинарные исследования проблем, обусловленные разницей государственного и обычно-правового регулирования традиционного природопользования.

Ключевые слова: этнология, этническая экология, этнологическая экспертиза, традиционное промышленное природопользование, юридическая антропология.

The ethnological examination as a mechanism of support for the traditional use of natural resources among the Yakutia's indigenous population

Abstract. The paper deals with the ethnological examination as a means of interaction of historical, cultural, legal and anthropological studies. The interdisciplinary investigations make it possible to solve the problems caused by the difference of state and customary law regulation of the use of natural resources.

Keywords: ethnology, ethnicity ecology, ethnological examination, the traditional industrial environmental management, legal anthropology.

Исторический опыт показывает весьма сложные взаимоотношения между сохранившимся природно-экологическим способом природопользования и индустриальным промышленным сообществами. В настоящее время до конца не выработаны реальные механизмы защиты и адаптации населения, оказывающегося под воздействием промышленного развития с учетом этнологических аспектов природопользования. Любая этническая общность – большая или малая – должна быть защищена от разрушения. В противном случае могут возникать очаги политической, экономической и экологической нестабильности. Понятие этнологическая экспертиза появилось в законодательстве в 1999 г. как механизм защиты историко-культурного и хозяйственного наследия коренных народов. Этнологическую экспертизу понимали как научное исследование влияния изменений исконной среды обитания и социально-культурной ситуации на развитие этноса. Многими специалистами были отмечены недостатки этого определения, в настоящее время этнологическая экспертиза стала элементом общественного правосознания, где она представляется как экспертное заключение о влиянии хозяйственных проектов на сохранение и развитие образа жизни коренных народов. Вместе с

тем требуется более широкое ее применение – и в экспертизе законодательства, и в судебной деятельности; в оценке СМИ; различных социальных программ; организации образования, здравоохранения; пожалуй, трудно назвать сферы жизни, которые не могут быть подвергнуты этнологической экспертизе. При выполнении этнологической экспертизы возможно в большей степени уделить внимание традиционным знаниям и ценностям коренных народов и создать действенный механизм учета их мнения. В законе не определен механизм проведения такой экспертизы. Можно отметить, что в законе «О защите исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» предлагается процедура проведения этнологической экспертизы: определение стартовой ситуации, моделирование ситуации с учетом общих закономерностей и отношения населения, предложения по оптимизации решений и минимизации отрицательных последствий, предложения альтернативных путей развития.

Важнейшими принципами этнологической экспертизы являются системный подход и принцип универсальности используемых методик сбора материала и его интерпретации среди различных групп населения: работников органов государственной власти, политиков, работников промышленных компаний, активистов общественных движений, коренных народов, занятых как в сфере традиционного природопользования, так и административной, социальной или индустриальной областях.

Необходимость проведения именно междисциплинарной этнологической экспертизы для изучения изменений положения и состояния этнических общностей в современных условиях обсуждается сегодня в различных сферах, как на уровне государственной власти, так и в научном сообществе. Особенности антропологического метода были удачно сформулированы К. Клакхоном.

Он писал об уникальном вкладе антрополога и этнолога в региональные исследования благодаря тому, что «его образование позволяет ему быстро узнавать основные особенности региона и организовывать их в стройную модель. Поскольку антрополог обладает знанием и о соотношении человека с человеком, и о взаимных связях человека с природой, он в состоянии помочь другим специалистам понять отношение их профессий к жизни общества в целом» [1].

Использование же результатов такого исследования при принятии решений станет более успешным при учете обычаев и традиций коренных народов в правовой системе государства. Сегодня такой подход провозглашен в Федеральном законе «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» при решении вопросов использования природных ресурсов. Необходимо более широкое включение подходов правового плюрализма и в целом юридикто-антропологического взгляда на эту проблему.

Объектом этнологической экспертизы чаще всего оказывается жизнь конкретных людей, имеющих различные жизненные стратегии. Задача этнографа – предоставить каждому из них право голоса, в первую очередь это касается представителей коренных народов, женщин и мужчин. В отношении угодий традиционного природопользования, священных мест это особенно актуально, так как у многих народов существует гендерное деление культурного пространства.

Необходимо сказать о роли антрополога при проведении экспертизы и мониторинга воздействия промышленного освоения на жизнь коренных народов. Он может быть посредником, обеспечивая информированность коренных народов о возможных последствиях и их правах при осуществлении промышленных проектов. Зарубежные коллеги, имеющие опыт работы с компаниями по этим вопросам, подчеркивают: «Как показывает практика, там, где компании и работающий в них персонал обучаются способам ведения переговоров и получают знания о коренных и местных народах, отношения складываются более доверительно. Более вероятно, что долговременные отношения, основанные на доверии, будут более успешны, если это станет основным подходом». Таким образом, антропологи должны выступать в роли переводчиков и посредников при интерпретации культур.

В Якутии опыт проведения этнологических экспертиз в отношении коренных народов Севера еще невелик. Подобные экспертизы проводились в вилуйской группе районов, а также в Мирнинском районе, где это стало возможно благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда 2009 и 2010 гг.

В Российской Федерации этнологическая экспертиза как часть правовой системы появилась в законодательстве о коренных малочисленных народах. Это соответствует как международному праву, так и Конституции России. В действующем российском законодательстве этнологическая экспертиза представлена скорее как возможность, а не обязанность. А в таких условиях весьма важным фактором является общественное мнение. Для изменения законов в пользу прав коренных народов потребуется очень большая работа. Право на этнологическую экспертизу может рассматриваться как реализация права на культурную самобытность и возможность управления культурным многообразием, а также как создание равных возможностей для развития культур всех народов страны.

Подобная практика существует и в других странах, в частности в Канаде. Можно согласиться с мнением Р. Крибла о том, что «экспертиза создает такой климат, в котором первые нации могут напрямую иметь дело с предлагающими проект организациями по вопросам влияния проекта на их положение и получения выгод от него, а также по другим вопросам, таким, как проведение научных исследований и подготовка кадров» [2].

Дальнейшая работа по нормативному закреплению процедуры оценки воздействия намечаемой хозяйственной или иной деятельности на исконную среду обитания, традиционный образ жизни и традиционное природопользование коренных малочисленных народов может идти в следующих направлениях:

- установление в законодательстве обязательности проведения этнологической экспертизы при освоении территорий традиционного природопользования, регламентации порядка, процедуры и методов ее организации;

- разработка и нормативное закрепление параметров (критериев) оценки состояния этнической группы в зоне действия намечаемой хозяйственной деятельности;

- разработка и нормативное закрепление параметров (критериев) оценки воздействия намечаемой хозяйственной деятельности на исконную среду обитания;

- регламентация процедуры этнологической экспертизы в нормативно-правовых актах субъектов Российской Федерации до принятия нормативно-правовых актов федерального уровня [3].

Процесс проведения этнологической экспертизы, как не раз отмечала Н.И. Новикова, еще недостаточно урегулирован [4]. Исследователь обращает внимание на важнейший документ, хотя и не ратифицированный Российской Федерацией, Конвенцией ЮНЕСКО об охране нематериального наследия (2003 г.). Во второй статье Конвенции дается определение нематериального культурного наследия – обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей среды, их взаимодействия с природой, их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного многообразия и творчества человека. Для целей Конвенции принимается во внимание только то материальное культурное наследие, которое согласуется с существующими международно-правовыми актами по правам человека и требованиями взаимного уважения между сообществами, группами и отдельными лицами.

Междисциплинарный подход, привлечение для экспертизы не только археологов и историков, но и социальных и юридических антропологов позволит представить более полную и адекватную картину исторического прошлого, и современных представлений различных народов о таких памятниках, как культура в глобальном мире.

Примечания

1. *Клакхон К.* Зеркало для человека. Введение в антропологию. – СПб.: Наука, 1998. – 351 с.
2. *Крибл Р.* Оценка воздействия на окружающую среду и «этнические требования» при ее проведении в Канаде // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии (Санкт-Петербург – Пушкин, 20–26 августа 2001 г.). – М.: Наука, 2002. – С. 227–241.
3. Правовое обеспечение этнологической экспертизы как обязательного условия при освоении северных территорий: Парламентские слушания. – М., 2008. – 107 с.
4. Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза. – М.: Издательский дом «Стратегия», 2008. – С. 43.

**ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО ГОРНОГО АЛТАЯ
В УСЛОВИЯХ АДАПТАЦИИ К РЫНОЧНЫМ ОТНОШЕНИЯМ
(полевые наблюдения)**

Аннотация. В статье в постановочном плане рассматриваются некоторые вопросы развития традиционного хозяйства Горного Алтая в условиях трансформаций новейшего времени на примере отдельного крестьянского хозяйства Онгудайского района. Сделана попытка охарактеризовать проблемы и роль сельского хозяйства в Республике Алтай в контексте полевых наблюдений.

Ключевые слова: Горный Алтай, проблемы развития традиционного хозяйства, трансформационный период.

**Traditional farming in the Gorniy Altai adaptation to market relations
(field observation)**

Abstract. The article discusses some issues of development of traditional agriculture Gorniy Altai in a transformation of the example of one farm Ongudai district. Attempted to characterize the problem and the role of agriculture in the Altai Republic in the context of field observations.

Keywords: Gorniy Altai, the problems of the traditional economy, transition period.

Проблемы сохранения и развития традиционного образа жизни на основе хозяйственного уклада для всех этносов в современном индустриальном обществе складываются непросто. В каждом российском регионе, несмотря на схожесть трансформационных процессов, традиционное хозяйство имеет свои особенности адаптации к рыночным отношениям и уникальную историю возрождения. В данной статье в постановочном плане затронуты некоторые вопросы развития алтайского традиционного хозяйства в условиях адаптации к рыночным отношениям.

Республика Алтай находится в самом центре Азии, по её территории проходит граница с Китаем, Монголией, Казахстаном; административно она граничит с Республиками Тыва и Хакасия, Алтайским краем и Кемеровской областью. Климат умеренно континентальный. Республика полностью расположена в пределах российской части горной системы Алтай. В ней проживают 210,7 тыс. человек, из них около 154,7 тыс. – сельские жители. Трудовоспособное население составляет чуть более 130 тыс. человек, причем его основная часть занята в сельском хозяйстве и в отраслях переработки сельскохозяйственной продукции. Алтайцы составляют около 62 тыс. человек, или чуть более 30% всего населения республики.

Алтайский горный регион, имеющий глобальное культурное и экологическое значение, тем не менее испытывает определенные ограничения в земельных ресурсах, пригодных для проживания и занятия сельским хозяйством. Распределение земельных угодий по землепользователям сложилось таким образом, что доля сельскохозяйственных угодий (с преобладанием пастбищ) не превышает 19% всей земельной площади республики – 1793,8 тыс. га к 9290,3 тыс. га. Обжитые горные территории плотно заселены. Земельные ресурсы, особенно вблизи сел, подвергаются чрезмерной эксплуатации, что влечет за собой потенциальное ухудшение ценных угодий и среды обитания в целом [1]. Но стоит заметить, что, видимо, существующее некоторое противопоставление земельных интересов подсобных и крестьянских хозяйств несколько отвлекает от того момента, что реальные препятствия в выделении паев владельцам

личных хозяйств связаны в определенной степени с привлекательностью земельных угодий не только для ведения сельского хозяйства, но и для иных целей – развития туризма, размещения баз отдыха, заинтересованностью во владении паями других хозяйствующих субъектов, в частности федерального уровня.

Сельское население южных районов Республики Алтай (Улаганский, Кош-Агачский, Онгудайский, Усть-Канский) сохранило основу традиционного хозяйствования, базирующуюся на отгонно-пастбищном животноводстве: мясомолочном разведении крупного рогатого скота, коневодстве, пантовом мараловодстве, овцеводстве, козоводстве [2].

Пилотные полевые наблюдения над особенностями ведения традиционного хозяйства Горного Алтая проведены в Онгудайском районе на примере одного крестьянского хозяйства из с. Ело в 2008–2010 гг. [3].

Онгудайский район, организованный в 1921 г., в силу административно-географического положения и исторических особенностей является историко-археологическим и культурно-духовным центром Горного Алтая. Через него проходит треть знаменитого Чуйского тракта. Территория района охватывает 11,69 тыс. кв. км, или 16,6% всей территории республики. Численность населения района составляет 15,3 тыс. человек, или 7,3% всего населения республики. Село Онгудай, районный центр, было образовано в 1626 г., в нём открылись первый таможенный пункт, первая почта в Горном Алтае. В районе 10 сельских поселений и 29 населенных пунктов (сел). Сельское хозяйство является доминирующей отраслью в экономике Онгудайского района по числу хозяйствующих субъектов, величине производственных фондов и количеству занятого в отрасли населения. По данным за 2009 г. во всех категориях хозяйств продукция животноводства составляет от всей стоимости валовой продукции сельского хозяйства 81%, а растениеводства – соответственно 19%. Общая площадь сельскохозяйственных угодий – 212,4 тыс. га, в том числе пашен – 17,1 тыс. га, пастбищ – 87,2 тыс. га, сенокосов – 9,2 тыс. га. В районе зарегистрированы 5809 личных подсобных хозяйств и 371 крестьянское хозяйство, 24 сельскохозяйственных предприятия. поголовье крупного рогатого скота достигло в 2009 г. 34605 голов (в т.ч. 15707 коров), лошадей – 14913, овец – 60432, коз – 20133, маралов – 10202 гол. Также в районе разводят свиней, птиц и пчел. В целом, как отмечают специалисты управления сельского хозяйства, поголовье в последние годы увеличивалось (в условных головах) в среднем на 10%. Только тяжелая зима 2010 г. дала некоторое снижение по овцеводству и мараловодству, в целом сохранив тенденцию ежегодного роста на уровне в среднем 5%. В производстве продукции животноводства соответственно наблюдался рост: в 2009 г. было произведено мяса скота и птицы на убой в живом весе 6288,4 т, что на 22,9% выше, чем в 2008 г., и 6436,8 т в 2010 г. – на 3% выше по отношению к 2009 г.; надой молока в 2009 г. составил 9444,8 т, что на 2,3% выше, чем в 2008 г., и в 2010 г. – 9539,2 т, что на 1% выше, чем в 2009 г. Также производят козий пух, овечью шерсть, панты сырые, в показателях которых тоже наблюдается рост, кроме козьего пуха в 2010 г., что было связано с сильными морозами, снегопадом, следствием чего явилась низкая продуктивность по начесу пуха. Также хотелось бы отметить, что в районе проводится племенная работа – действует один племенной завод по разведению крупного рогатого скота и 10 племенных репродукторов по разведению скота, лошадей, коз, овец, маралов. Большое внимание уделяется развитию переработки сельскохозяйственной продукции с упором на новые направления [4].

Сложным вопросом в сфере сельскохозяйственного производства района является обеспеченность техникой, до 90% машинно-тракторного парка эксплуатируются за пределами сроков эксплуатации, что обуславливает недостаточно эффективное использование посевных площадей и заготовку кормов [5].

Елинское сельское поселение объединяет три села – Ело, Кара Коба, Каярлык. Традиционно население занимается разведением крупного рогатого скота, лошадей, маралов, овец. Крестьянское хозяйство «Толубай» расположено на стоянке в урочище Толубай, в восьми километрах от с. Ело. Глава хозяйства – Сюрюлов Леонид Мегунчинович трудится в сельском хозяйстве с 1970 г., начинал он управляющим, зоотехником в совхозе, во второй половине 1980-х гг. работал бригадиром арендного подряда. Хозяйство было организовано в 1992 г. на основе выделенных во время реорганизации совхоза паев. За 19 лет динамика в развитии хо-

зяйства в целом есть. Вначале в нём было 17 пайщиков (в основном родственников), в хозяйстве имелись примерно 500 голов овец, 30 голов коров, 30 голов лошадей; стоянка, кошара, два старых трактора. Глава хозяйства до 2000 г. возместил доли всем пайщикам, кроме земельных паев, исключая членов семьи. В настоящее время крестьянское хозяйство является семейным. Здесь также трудится супруга главы хозяйства Татьяна Васильевна. У них четверо взрослых детей, у каждого из которых свои семьи. Младший сын Айдар ведет хозяйство вместе с отцом, в качестве наемных работников работают Юрий и Роберт, тоже родственники. Старший сын Аржан имеет свое хозяйство, но для удобства и кооперации усилий в иной хозяйственный год работу строит совместно с родителями. Также по необходимости помощь по хозяйству оказывают дочери Ай ас и Айна, которые живут в городе. Хозяйство на уровне республики и района считается средним крепким.

Наиболее выгодными направлениями являются разведение крупного рогатого скота и коневодство. Поэтому в хозяйстве имеется лошадей свыше 120 голов – четыре косяка по 30 голов. Падеж жеребят в среднем за зиму может составлять от 5 до 15 голов, обуславливается холодной зимой, нападением волков. Жеребят не сдают и даже для себя не забивают. Крупный рогатый скот представлен мясной породой казахской белоголовой – около 150 голов взрослого поголовья, телят примерно 70 голов, около 70–80 голов коров. Симментальскую породу держат единично, для получения молока в целях личного потребления. Выращивают и увеличивают поголовье за счет своего приплода. Пока ни разу не покупали другие виды скота, кроме быков-производителей раз в два – три года. Сдачу мяса планируют в основном на осень, в период массовой сдачи в живом весе. По мере необходимости могут сдавать весной, в основном из поголовья молодняка. Размеры сдачи на мясо зависят от того, хватит ли заготовленных кормов, например, в 2008 г. пришлось сдать больше, выбирали из более слабого молодняка. Стоит отметить: если принимают крупный рогатый скот в живом весе по 35–45 руб./кг, то на базаре продают мясо уже на 100 руб./кг (по ценам 2008 г.).

Овец в хозяйстве 500 голов, одно время их количество сократили до 200 голов. Поскольку считается, что их мясо и шерсть дешево оцениваются в закупочном плане, то держат их в основном для себя, отправляют детям в город, используют в качестве подарка.

В летний период овцы, лошади и крупный рогатый скот отгоняются на пастбища в кедровой тайге и пригоняются в урочище только осенью. За овцами в летнее время в тайге смотрят посменно наемные чабаны. Каждую неделю скоту возят в тайгу соль.

Традиционная алтайская отрасль – пантовое мараловодство (в хозяйстве имелось с 2001 г. 50 маралов, из них только четыре самки). Не расширяется данное направление из-за больших денежных затрат на огораживание маральника – на 2 км сетки уходит 300 тыс. рублей в среднем, и действующих экологических требований. Ежегодно сдаётся от 30 до 50 кг пантов разной категории. Их принимает обычно представитель фирмы из Южной Кореи. В 2008 г. их сдавали в сыром виде, сразу после срезки, что было удобно, так как затрат и работы было меньше. Это происходило таким образом: на одной из стоянок ставили промышленный холодильный шкаф, в котором хранили панты. Обычно же консервацию делают традиционным способом, как и в других хозяйствах. С одного килограмма сырых пантов получается приблизительно 370 г в консервированном виде. Панты делятся по категориям, которые определяются по весу и размеру рогов, большие рога бывают по 6 кг. Чем больше размер и вес, тем они выше ценятся, необходимо также не допускать перероста (перезрелости) рогов. Примерно 20 июня срезка пантов заканчивается, на 50 голов затрачивается времени исходя из расчета четыре – пять голов в день, так как срезают рога у всех маралов, чтобы выросли новые, даже если они не подходят для консервации. Те хозяйства, которые специализируются на мараловодстве, сразу могут заключить договор на большой объем, исходя, например, из 300 руб. за один килограмм.

Всего сельскохозяйственных угодий 500 га, из них примерно 228 га взяты в аренду у населения (в основном пастбища). Площадь пашен составляет 94 га, в т.ч. 40 га заняты под многолетними культурами, 54 га – под однолетними. Сеют в основном овес, рапс, костел, тимофеевку. Естественный сенокос незначителен. Заготавливают корма тюками по три центнера, и поскольку в год нужно 180 т, то около 600–700 тюков.

Механизированность хозяйства в принципе удовлетворительная, но так как цены на ГСМ и запчасти постоянно повышаются, то основная часть доходов уходит на их приобре-

тение. В 1993 г. получили кредит на приобретение трактора, а второй трактор взяли в лизинг на пять лет. Часть денег от реализации продукции идёт на покупку солярки, в год нужно четыре – пять тонн. Обычно договор заключают с сельскохозяйственным перерабатывающим кооперативом в счет будущих поставок мяса и там берут ГСМ, потом делают перерасчет.

В социальном плане члены хозяйства не чувствуют себя достаточно защищенными, но с другой стороны считают, что аграрная реформа 1990-х гг. сделала их самостоятельными, а занятие сельским хозяйством воспринимают как образ жизни. Вопросами, требующими решения, для крестьянского хозяйства являются увеличение дотаций на поголовье при наличии в настоящее время низких закупочных цен на мясо, посильность налогов и возможность получения сельскохозяйственного кредита или лизинга.

Исследования проблем традиционного хозяйства постсоветского времени и способов включения форм хозяйствования в современное сельское хозяйство Горного Алтая, как отмечают сами алтайские специалисты, только начинаются. Из них важно отметить изучение проблемы земельных отношений в сельском хозяйстве, комплексное исследование преимуществ и наиболее уязвимых сторон ведения хозяйственного традиционного образа жизни алтайцев в контексте развития крупных проектов социально-экономического характера и в целом специфики будущего развития Республики Алтай, связанного с долгосрочными планами дальнейшего всемерного развития туризма, в том числе агротуризма.

Примечания

1. Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI вв.)// Екеев Н.В., Екеева Н.М., Суразакова С.П. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республ. типография, 2006. – С. 86.
2. Там же.
3. Полевые материалы 2008–2010 гг. Хранятся в личном архиве автора.
4. Материалы текущего архива Управления сельского хозяйства Онгудайского района Республики Алтай за 2009–2010 гг.
5. Там же.

УДК 314.7

О.Л. Тохтобина (O.L. Tokhtobina),
ХакНИИЯЛИ, Республика Хакасия,
oltolt@mail.ru

ЧТО МОЛОДЁЖЬ ЗНАЕТ О ДИАСПОРАХ?

Аннотация. В статье излагаются результаты пилотажного исследования, проведенного среди студентов Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, которое показало низкую степень информированности студентов о деятельности диаспор.

Ключевые слова: этническая диаспора, «старые» диаспоры, «новые» диаспоры, функции диаспоры, информированность, СМИ.

What does the youth know about diasporas?

Abstract. Article describes results of trial research among students of Khakas state university of name N.F. Katanov. Research defines a low degree of knowledge of students about activity of diasporas.

Keywords: ethnic diaspora, the «old» diasporas, «new» diasporas, functions of diaspora, knowledge, mass-media.

Сфера изучения национальных и этнических отношений постепенно расширяется, она уже не ограничивается исследованием внутренних межнациональных отношений (в пределах одного государства), теперь она охватывает и проблемы межгосударственных отношений. Кроме того, многие исследования проводятся на стыках разных наук: социологии и политологии, этнологии и истории, что свидетельствует о расширении границ области исследования и междисциплинарном характере изучения национальных отношений. Отсюда и сегодняшний возросший интерес к национально-этническим проблемам, в т.ч. и к проблемам диаспор.

Внимание к феномену диаспоры обусловлено несколькими причинами. Во-первых, наряду со «старыми» диаспорами, появились «новые», вследствие чего встал вопрос определения диаспоры — что является диаспорой, а что нет. Во-вторых, глобализация, усилившая процессы миграции, привела к необходимости межкультурного взаимодействия, что обусловило появление новых проблем, требующих изучения. В-третьих, необходимость исследования диаспор объясняется их возрастающей экономической, политической и культурной ролью в современном обществе. В связи с этим возникает вопрос социокультурной адаптации диаспор в иноэтнической среде.

В процессе адаптации особое значение имеют взаимоотношения молодежи с представителями диаспор, т.к. именно молодые люди, будучи наиболее мобильным слоем населения, оказывают влияние на процесс адаптации диаспор и на межэтническую ситуацию в целом [1]. Поэтому особое значение имеет отношение современной молодежи к диаспорам, что требует всестороннего изучения.

Таким образом, цель исследования — изучение представлений молодежи о диаспорах. В ходе проведения пилотажного социологического исследования было опрошено 77 человек (N=77). Выборка случайная. Использованный метод — анкетирование. В опросе приняли участие студенты Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, обучающиеся по специальностям: социология (4-й курс), журналистика (3-й курс), маркетинг (2-й курс), психология (1-й курс).

Результаты исследования показали низкую степень информированности студентов о диаспорах и их деятельности на территории республики. В частности, студенты испытывают затруднения в определении содержания понятия «диаспора». Часть опрошенных путают диаспору с какой-либо социокультурной или территориальной общностью. К примеру, считают, что диаспора — это группа людей разных национальностей, проживающих на одной территории. Доля студентов полагает, что диаспору составляют русские и хакасы, проживающие на территории Республики Хакасия.

Наиболее точно описали феномен диаспоры 12% опрошенных студентов. По их мнению, этническую диаспору составляют люди одной национальности, проживающие на территории другой страны и поддерживающие связь с исторической родиной. Кроме прочих характеристик диаспоры, это — сохранение и передача культурного наследия, воспитание молодого поколения в русле национальных традиций и т.д.

Определяя диаспору таким образом, студенты, прежде всего, упоминали немецкую, польскую и азербайджанскую диаспоры. Видимо, о их деятельности студенты слышали больше, чем о других. О прочих диаспорах, действующих на территории Республики Хакасия, студенты информированы в меньшей степени: о существовании китайской диаспоры знают 6% студентов, еврейской — 5%.

Низкая степень информированности студентов является следствием культурной неграмотности. Часть студентов (2%) считают, что к диаспоре относится всё хакасское население, проживающее на территории Республики Хакасия. Напротив, тех хакасов, которых действительно можно назвать диаспорой (хакасы в Шарыповском районе Красноярского края), студенты таковыми не считают.

Значимость диаспор, по мнению 25% опрошенных студентов, заключается в том, что они стремятся сохранить культуру и традиции своего народа. 18% полагают, что важнейшая функция диаспоры заключается в воспитании членов диаспоры в духе своего культурного наследия, 14% студентов считают основной функцией диаспор поддержание связи с исторической родиной.

Результатом низкой информированности является безразличное отношение к представителям этнических диаспор. Значительная часть опрошенных студентов (38%) рассматривают представителей диаспор в координатах «чужие — другие». Только треть из них считают представителя диаспоры таким же человеком, как и они. Однако подобное мнение кажется сомнительным и является, скорее всего, следствием распространенного стереотипа о толе-

рантности к представителям другой национальности. 20% опрошенных вообще затруднились ответить на этот вопрос.

Как правило, такое мнение формируется под воздействием СМИ, которые освещают лишь то, что интересует и будоражит общественность. Однако такие сведения не всегда достоверны и зачастую носят популистский характер. К примеру, показывая репортажи о правонарушениях, журналисты указывают на этническую принадлежность преступника, если он не является русским или представителем титульного этноса. Это создает впечатление, что доля преступлений, совершенных представителями других национальностей, выше, чем доля преступлений, совершенных русскими или хакасами. Однако изучение статистики преступлений показало, что процент преступлений, совершенных представителями других этносов, в общей доле всех преступлений составляет 0,2%!

Такая ситуация свидетельствует о том, что СМИ – практически единственный источник информации для студентов. Но в силу своей необъективности они искажают действительное положение дел, что не способствует сближению и адаптации диаспор с населением Хакасии.

Треть опрошенных студентов узнали о диаспорах или их деятельности на лекциях в вузе. Это хороший показатель, т.к. наиболее достоверным является именно такой источник информации, как преподаватель. Он дает более или менее объективную информацию, которая не несёт негативной или оценочной нагрузки. Ведь доброжелательное отношение к диаспорам может сложиться только в том случае, если информация, которую человек получает, носит позитивный характер. Искаженная информация, напротив, может способствовать ухудшению межнациональных отношений.

Таким образом, пилотажное исследование показало низкую степень информированности студентов о диаспорах, что является результатом неграмотности – ведь часть студентов не имеют представления о том, что такое диаспора. А это, в свою очередь, приводит к ситуации безразличного отношения к диаспорам и их деятельности. Однако под влиянием СМИ такая ситуация может привести и к нарастанию межэтнической напряженности. Поэтому необходимо изменить отношение к представителям диаспор путем повышения информированности молодежи.

Примечания

1. Жители Хакасии о своей жизни. Результаты социологического исследования по теме «Состояние межнациональных отношений в Республике Хакасия в оценках и представлениях массового сознания». – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1994. – 27 с.

УДК 94(571.56)”18/19”

А.И. Архипова (A.I. Arhipova),
г. Якутск,
ИГИиПМНС СО РАН,
ali-titova@rambler.ru

ВОПРОСЫ УПРАВЛЕНИЯ ЯКУТСКОЙ ОБЛАСТЬЮ В ОТЧЕТАХ ГУБЕРНАТОРОВ В.Н. СКРЫПИЦЫНА И И.И. КРАФТА (конец XIX – начало XX века)*

Аннотация. В данной статье рассмотрены губернаторские отчеты с точки зрения наличия в них имперского нарратива. Автор анализирует вопросы управления Якутской областью, отношение губернаторов В.Н. Скрыпицына и И.И. Крафта к инородческому населению, их взгляд на дальнейшее развитие края и его место в общеимперском пространстве.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Памятники языков самоописания населения Якутии XVIII – начала XX в. как исторический источник по истории России периода империи», № 10-01-79105а/Т.

Ключевые слова: Российская империя, Якутская область, губернатор, губернаторские отчеты, полномочия.

**Questions of management of the Yakut area in reports of governors:
V.N. Skrypitsyn and I.I. Kraft (the end XIX – the beginning of XX centuries)**

Abstract. This article considers questions of management of the Yakut area, the relation of governors V.N. Skrypitsyn and I.I. Kraft to the local settlement, and Yakut region in Russian Empire.

Keywords: Russian Empire, Yakut region, reports of governors, governor, power.

Губернаторские отчеты как исторический источник являются одним из важнейших источников по истории отдельных регионов России. На протяжении второй половины XIX в. тематика и количество сведений, имеющихся в них, все время расширялись. Что касается их структуры, то, как правило, в них содержались сведения, касающиеся народонаселения, земельного устройства, обеспечения народного продовольствия, народного хозяйства и экономической деятельности населения, податей и повинностей, общественного благоустройства и благочиния, народного здоровья, образования, городских и административных учреждений. С 1870 по 1898 г. отчет делился на две части: собственно отчет, содержащий сведения, достойные внимания царя, и обзор, который давал полную характеристику положения губернии и имел в качестве приложения восемь ведомостей. В 1897 г. обзоры отделили от отчетов и отменяли строго определенную форму. Однако большинство отчетов продолжало составляться по старым образцам [1]. Для исследователей имеют значение пометы царя, которые отражали отношение верховной власти ко многим важным вопросам. Так, например, на отчете губернатора И.И. Крафта император написал: «Прочел отчет с большим вниманием и благодарю бывшего якутского губернатора за им сделанное для области».

Копии отчетов якутских губернаторов хранятся в фондах Национального архива РС(Я), оригиналы – в Российском государственном историческом архиве в г. Санкт-Петербурге и Государственном архиве Иркутской области. В ключе поставленной проблематики интерес представляют позиции губернаторов по отношению к инородческому населению, к проводимой региональной политике, а также их предложения по развитию края как составной части империи. Хронологические рамки исследования затрагивают конец XIX – начало XX в. В исследовании использованы материалы 11 отчетов губернаторов В.Н. Скрыпицына (1892–1903 гг.) и И.И. Крафта (1907–1913 гг.), известных своими либеральными взглядами и оставивших след в истории области. В этих отчетах содержатся мысли, касающиеся вопросов управления областью. В.Н. Скрыпицын известен своей попыткой реформирования земельных отношений в области, суть которой заключалась в равномерном распределении земли в соответствии с податными и повинностными платежами. Он был признан почетным гражданином г. Якутска за преобразование женской прогимназии и якутского реального училища, развитие путей сообщения, организацию телеграфной линии, обеспечение населения северных округов продовольствием и доступным кредитом. И.И. Крафт внес значительный вклад в развитие экономического и культурного пространства края. В годы его управления произошло увеличение количества школ, получили развитие агрономическая и ветеринарная службы, телеграф. Оба губернатора обращали внимание центральной власти на необходимость внесения изменений в вопросы управления инородцами.

Представляет интерес степень достоверности и авторство отчетов. Источниковед Н.П.Матханова, изучая вопрос об авторстве, подчеркивает, что отчеты писались либо правителем канцелярии, либо начальником 1-го отделения губернского правления, либо одним из чиновников по особым поручениям. Но, кто бы то ни был, политическая направленность отчета и ответственность за него полностью лежала на губернаторе [2]. Таким образом, если губернатор и не являлся непосредственным автором отчета, именно он подписывал окончательный вариант. Источниковед Б.Г. Литвак задался вопросом: какова ответственность губернатора? Практически весь XIX в., вплоть до 1917 г. «губернаторы для основательности в своих действиях и пользы вверенного управления должны стараться иметь самые точные

и по возможности подробные сведения о состоянии губернии во всех отношениях; о народонаселении и соразмерности оною как с пространством, так и естественными средствами края...» [3]. Отметим, что Б.Г. Литвак дал наиболее подробную, обстоятельную характеристику ежегодных губернаторских отчетов, рассмотрел степень их достоверности, привел конкретные примеры несоответствия цифр отчета реальной действительности и сделал анализ статистических данных. Касаясь историографического обзора, отметим, что ряд исследователей трактуют сведения, содержащиеся в отчетах, по-разному. В частности, Н.П. Матханова рассматривает их как источник по истории провинциального чиновничества середины XIX в. В статье и соответствующей главе книги Б.Г. Литвака дана наиболее подробная, и обстоятельная характеристика ежегодных отчетов. Детально рассмотрена степень их достоверности, и приведены конкретные примеры несоответствия цифр отчета реально имевшимся, произведен анализ статистических данных. Б.Г. Литвак также подчеркивает, что «текстовая часть отчета была в целях единообразия “заклиширована”, ...каждый из разделов и подпунктов имел строго очерченную словесную формулу изложения», что «омертвляло текстовую часть отчетов» [4].

Основное внимание исследователей уделяется значению отчетов как источников по социально-экономической истории. Так, Н.П. Дятлова, перечисляя те области жизни губерний, информация о которых содержится в отчетах, признает, что «характер отчетов во многом зависел от личности губернатора», и указывает конкретные примеры таких отчетов, в которых губернаторы «критически оценивали положение вверенного им края». Б.Г. Литвак же, напротив, утверждает, что в структуре отчета очень мало места для проявления мыслей и взглядов губернаторов. Согласимся с мнением Н.П. Матхановой которая отмечает, что из губернаторских отчетов можно извлечь «поистине бесценную информацию о губернаторах, их взглядах, практической административной деятельности, отношениях с начальством, подчиненными и местным обществом» [5]. П.А. Зайончковский писал: «В отдельных случаях в отчетах давалась беспристрастная характеристика состояния губерний и, если губернатор обладал должным умом и образованностью, содержался анализ существующих недостатков» [6]. Работы А.С. Минакова посвящены проблеме взаимоотношений местной и центральной властей на примере отчетов. Он приходит к выводу, что «отчеты губернаторов не выполняли той функции, ради которой они были введены – доносить до правительства и императора объективную информацию о состоянии той или иной губернии» [7].

Некоторые отчеты свидетельствуют о появлении в окружении губернаторов многочисленных проектов серьезных преобразований, в том числе направленных на развитие экономики региона [8]. В частности, в Якутской области такими губернаторами были В.Н. Скрипцын и И.И. Крафт. В их отчетах содержатся не только формальные данные и статистические сведения, но и сделан акцент на насущных проблемах края, которые они старались донести до центральных властей. По их содержанию можно проследить инициативу в вопросах управления, а иногда и критику, в частности положений «Устава об управлении инородцев 1822 г.». В отчете за 1911 г. И.И. Крафт так и написал «обязываюсь высказать общее заключение, как результат своих личных наблюдений, о значении Якутского края в среде других областей Великого Российского Государства».

Губернаторы отмечали, что внимание российских властей должно быть сосредоточено и приковано к Якутской области с точки зрения управленческих вопросов. Они убеждали верхи в том, что при надлежащей подготовке местных кадров, можно совершенствовать деятельность аппарата, прежде всего чиновников. Дело в том, что последние рассматривали службу на Севере как трамплин в служебной карьере и способ накопления денежных средств для устройства жизни в центре страны. Губернаторы ставили вопрос об отмене закона «об особых преимуществах», по которому российские чиновники обладали большими правами и льготами, чем местные. По их мнению, это способствовало бы повышению работоспособности местной администрации. Крафт подчеркивал, что Якутское областное правление объединяет в себе все отрасли управления и заменяет собой казенную палату, губернское присутствие: по городским, крестьянским и воинским делам, учреждения: земские, земледелия и государственных имуществ и, наконец тюремную инспекцию, кроме этого сюда относятся дела, касающиеся непосредственного разрешения на местах органами крестьянского управ-

ления. И «при таком положении губернатор и областное управление фактически исполняют обязанности крестьянских начальников», а это, наряду с другими проблемами, задерживает развитие области [9]. Тут же Крафт предлагает проект об учреждении в области института крестьянских начальников.

На протяжении всей службы, В.Н. Скрыпицын неоднократно акцентировал внимание вышестоящих должностных лиц на необходимости преобразования «Устава об управлении инородцев 1822 г.». Он понимал, что «положение, основанное на принципе терпимости обычаев инородцев и невмешательства администрации в их внутренние дела, не отвечает ныне государственным пользам и нуждам» и «потеряло почти всякую возможность к существованию для административных целей...» [10]. Изменения, которые были сделаны в управлении инородцами в 30-, 50-, 80-х гг., распространялись лишь на частные вопросы, и «ближайшее же ознакомление с бытом инородцев, и поземельным устройством, самосудом указывает на необходимость общих мер, касающихся самих оснований управления...» [11]. В ключе проблемы земельных отношений Скрыпицын указывает, что Сенат, опираясь на утратившие актуальность положения «Устава» 1822 г., «смешивает понятия род, наслед, улус, поколение, стойбище»..., например, Сенат исходит из того, что «род есть большая административная единица, нежели наслед, между тем, как в понятиях самих инородцев и суждениях административной власти по делам инородческим род принимается как составная часть наследа, несколько наследов составляют улус» [12]. Отсюда вытекает решение Сената о том, что «разбору правительственной административной власти могут лишь подлежать те споры о землепользовании, которые возникают между отдельными группами родов – поколениями инородцев; дела же, касающиеся внутреннего распределения земельных угодий между отдельными группами (наслегами) одного поколения, должны быть разрешаемы путем соглашения между сими группами, и административная правительственная власть, впредь до окончательного поземельного устройства кочевых инородцев, не вправе вмешиваться в такие споры» [13]. Одну из «серьезных задач», которую предстояло решить администрации, губернатор видел в урегулировании земельных отношений между якутами и тунгусами. Последние, по его мнению, постепенно отходят от охотничьего промысла и начинают стремиться к оседлости, в свою очередь якуты оттесняют их к болотистым местам, а свободные земли облагают высокой арендной платой.

В рассмотренных нами отчетах содержится сравнительная характеристика Якутского края с другими регионами империи, а также конкретные предложения по использованию их опыта для развития края, например в вопросе обеспечения населения продовольствием. Так, «...в северных округах Приморской области уже более 10 лет практикуется снабжение жителей предметами первой необходимости: чаем, сахаром, табаком.... Этот опыт показал, что устройство казенной продажи товаров не представляет собой затруднения, якутская администрация решила им воспользоваться» [14]. Губернатор В.Н. Скрыпицын пытался акцентировать внимание на положении инородцев Якутской области: «...поставляю долгом доложить... о настоятельной необходимости выделения из общего вопроса об инородцах дела об устройстве инородцев Якутской области, подобно тому, как это было признано возможным в отношении Забайкальской области, в интересах скорейшего преобразования областных установлений и полиции» [15].

В Якутской области была остро обозначена проблема снабжения населения предметами первой необходимости в двух северных округах – Верхоянском и Колымском. Местное население зависело от торговцев, которые при отсутствии конкуренции сами устанавливали цены. Областной совет рассмотрел вопрос об организации продажи продуктов первой необходимости в северных округах из общественных лавок, были выработаны правила для их устройства. Основанием для этого послужил положительный опыт Анадырского края, который доказал «...применимость казенной продажи» [16], для поднятия экономического благосостояния населения. В отчете за 1900 г. было высказано опасение, что «американское предприятие» – доставка оленей из Гижигинска и с берегов Берингова моря в Аляску – осложнится тем, что американцы станут ввозить ром и «злоупотреблять» им в сделках с чукчами, и это скажется на благосостоянии «нерасчетливых оленеводов» [17]. Не остался без внимания и вопрос развития сельского хозяйства, отмечено, что «не образовано еще учреж-

дений, существующих уже на других более счастливых окраинах». А решение этого вопроса «как нельзя более отвечало бы потребностям местного населения».

Губернаторы подчеркивают значение Якутской области как минерально-сырьевого источника России, чьи лишь лесные богатства «исчисляются примерно в 40 миллионов десятин». «В этом отношении Якутская область – страна будущего, запасный капитал империи... К ископаемым богатствам области относится играющая немаловажное значение в ее вывозной торговле мамонтовая кость..., кроме золота, область богата разного рода рудами, солью, каменным углем, но все эти богатства по отсутствию исследования и предприимчивости ждут разработки...» [18]. Решение этой проблемы откладывалось в связи с отсутствием железнодорожной связи. Также ими отмечается возможность производства рыбных консервов, «или астраханской икры, так как и рыбы, и икры большое изобилие имеется на месте» [19]. Огромная территория Якутской области, на которой могли поместиться все крупнейшие государства Западной Европы, создавала немало проблем, тормозящих развитие края в условиях сурового климата и трудностей сообщения с «внешним миром». Они понимали, что именно эти обстоятельства препятствуют «притоку сюда предприимчивых людей, обладающих достаточным капиталом, для оживления тех естественных ресурсов, которыми область так богато одарена природою» [20]. Они считали, что с проведением железной дороги и устройством путей сообщения «...область будет приемником многих сотен тысяч новых колонистов, и тогда инородцы, объединенные и теперь религией с русскими людьми, сольются с ними вполне. В этом именно слиянии, а не в племенном обособлении и не в сохранении некультурной самобытности будет заключаться лучшее будущее и счастье якутских инородцев» [21]. Разнообразие представленной фауны сравнивается с Уссурийским краем.

Отчеты включают и предложения по преобразованию административно-территориального устройства в Сибири. В.Н. Скрипицын поднимает проблему доступа области к морю, «от которого она отделена с восточной стороны узкою полоскою земли. Морское побережье, составляющее естественную границу Якутской области, в 1858 г. было присоединено к Приморской области, но с того времени органически с нею не слилось и по условиям жизни не может слиться и в будущем. Морские порта Аяна, Охотск, Ола и Гижига, бесполезные для Приморской области, всецело тяготеют к Якутской и непосредственно связаны с г. Якутском и Колымском» [22]. И.И. Крафт предлагает для удобства управления «отнести к Камчатской области северо-восточный округ области Якутской – Колымский, прилегающий к Чукотскому и Гижигинскому уездам и живущий с ними одной жизнью [23], а Охотский уезд, население которого пользуется школами г. Якутска и который связан с краем почтовым трактом и телеграфом, включить в состав Якутской области.

В отчетах затрагивался вопрос о необходимости несения военной повинности инородческим населением, который рассматривался как мера сближения инородцев с русскими. Крафт отмечал, что «...якуты, побывав в течение нескольких лет на военной службе, вдали от своей родины, в культурных местностях и усвоив привычку жить в человеческих условиях, явятся лучшими проводниками усвоенных привычек и знаний в среду своих сородичей» [24]. Военная повинность представляется, по их мнению, одним из способов «обрусения местных оседлых инородцев», таким образом, затрагивается проблема инкорпорации края в состав империи.

Губернаторские отчеты, направляемые императору, представляли собой способ связи начальников губернии с верховной властью и центральными ведомствами. Благодаря совершенствованию формы отчетов и появлению в них неофициальной части, губернаторы с середины XIX в. могли дать собственную неформальную характеристику дел в крае; но зависело это от их личных качеств. Одни из них продолжали характеризовать область шаблоно, отмечая, что за отчетный период существенных изменений не происходило. Другие же предлагали свою точку зрения на сложившуюся ситуацию и пути ее решения. Однако, с другой стороны, данные, содержащиеся в отчетах, иногда искажали реальность, особенно это касается цифр, что было характерно для всей империи. Сведения в них иногда были не верны и могли быть приукрашены. Таким образом, подход к губернаторским отчетам должен быть осторожным, использование отчетов как исторического источника всегда должно быть проверено на предмет достоверности, особенно это касается количественных показателей.

Отчеты показывают отношение начальников области – губернаторов, являвшихся, с одной стороны, непосредственными руководителями региона, а с другой – чиновниками Российской империи. Но важно отметить, что в них постоянно подчеркивается представление о крае, как части имперской России, в интересах которой они управляли им и обеспечивали пути дальнейшего развития. Содержание отчетов дает нам возможность выявить личные качества управленцев, их инициативу в проведении имперской политики в регионе. В.Н. Скрыпичин и И.И. Крафт в отчетах акцентировали внимание императора на развитии области в промышленном плане, опираясь на богатые сырьевые ресурсы. Одним из условий этого они считали развитие образования, особенно в среде коренного населения. Таким образом, деятельность двух губернаторов внесла много нового в управленческую практику, в развитие экономики и культуры, в научное исследование края. И главное – в процесс инкорпорации Якутской области в общеимперское пространство.

Примечания

1. Источниковедение истории СССР: учебник /под ред. И.Д.Ковальченко. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. школа, 1981. – С. 268.
2. *Матханова Н.П.* Губернаторские отчеты и жандармские донесения как источник по истории российского провинциального чиновничества середины XIX в. // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 211.
3. *Литвак Б.Г.* О достоверности сведений губернаторских отчетов XIX в. // Источниковедение отечественной истории: сб. ст. – М.: Изд-во «Наука», 1977. – С. 136–137.
4. *Литвак Б.Г.* Указ. соч.
5. *Дятлова Н.П.* Отчеты губернаторов как исторический источник // Проблемы архивоведения и источниковедения. – Л., 1964. – С. 210.
6. *Матханова Н.П.* Указ. соч. – С. 236.
7. *Минаков А.С.* Всеподданнейшие отчеты губернаторов как источник по изучению взаимоотношений центральной и местной власти в России второй половины XIX – начала XX веков // Отечественная история. – 2005. – №3. – С. 174.
8. *Матханова Н.П.* Указ. соч. – С. 236.
9. История Якутии в отчетах якутских губернаторов: сб. документов. – Якутск: Бичик, 2007. – С. 87–88.
10. Национальный архив Республики Саха (Якутия). Оп. 2. Д. 57. Л. 4.
11. Там же. Д. 58. Л. 10.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же. Д. 59. Л. 3.
15. Д. 60. Л. 10.
16. Д. 58. Л. 7.
17. Д. 60. Л. 4.
18. Д. 57. Л. 2.
19. История Якутии... – С. 85.
20. Там же. – С. 84.
21. Там же. С. 89–90.
22. НА РС(Я). Оп. 2. Д. 58. Л. 10.
23. История Якутии... – С. 86.
24. Там же. – С. 89.

**НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ КОМПАКТНОГО ПРОЖИВАНИЯ КОРЕННЫХ
 МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА ЯКУТИИ,
 ПО ДАННЫМ ПЕРЕПИСИ 1926 ГОДА***

Аннотация. В статье рассмотрено расселение коренных малочисленных народов Севера Якутии, по данным переписи 1926 г., на уровне населенных пунктов.

Ключевые слова: коренные народы, расселение, перепись населения.

**Settlements of densely populated by Indigenous peoples
 of the North in Yakutia on the census in 1926**

Abstract. The article deals with the settling of the indigenous peoples of the North in Yakutia on the census of 1926 at the settlements level.

Keywords: Indigenous peoples, settling, census.

Современное расселение коренных малочисленных народов Севера Якутии сложилось в результате длительного исторического развития. Определенное влияние на этот процесс оказали время заселения и освоения территории, социально-политические и ассимиляционные процессы, различные производственные навыки и национальные традиции. Среди целого ряда крупных социально-экономических преобразований, повлекших перемены в хозяйстве, культуре и укладе жизни коренных малочисленных народов Севера (КМНС), нужно выделить перевод кочевого населения на оседлый образ жизни, начавшийся в 1930-е гг. Одним из источников, позволяющих оценить роль государства в формировании новой системы расселения коренных малочисленных народов Севера, является Всесоюзная перепись населения 1926 г.

По её итогам в пределах семи округов Якутской АССР проживало всего 15560 представителей коренных малочисленных народов Севера, из них 13145 тунгусов, 738 ламутов, 1281 чукчей, 396 юкагиров. Удельный вес коренных малочисленных народов Севера в общей численности населения округов показан в табл. 1.

Таблица 1

**Численность коренных малочисленных народов Севера Якутии,
 по данным Всесоюзной переписи 1926 г.**

Округ	Всего	Население, чел.					Удельный вес КМНС в общей численности населения, %
		в том числе:					
		тунгусы	ламуты	чукчи	юкагиры	всего КМНС	
Алданский	12854	2827	0	0	0	2827	22,0
Булунский	8403	2236	20	4	198	2458	29,3
Верхоянский	13143	1576	322	0	4	1902	14,5
Вилуйский	74892	2024	0	6	0	2030	2,7
Колымский	7773	273	396	1270	193	2132	27,4
Олекминский	24925	46	0	1	1	48	0,2
Якутский	147095	4163	0	0	0	4163	2,8
ВСЕГО	289085	13145	738	1281	396	15560	5,4

Составлено по: Всесоюзная перепись 1926 г. – М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928. – С. 180–181.

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ, проект 11-01-12004в.

К сожалению, в Национальном архиве Республики Саха (Якутия) сохранились не все материалы данной переписи о расселении коренных малочисленных народов Севера на уровне населенных пунктов. Нами приводятся сведения о населенных пунктах коренных малочисленных народов Вилюйского, Колымского и Якутского округов в сравнении с их общими данными по всей Якутской АССР, извлеченными из фонда 70 Национального архива Республики Саха (Якутия) (д. 845, 846, 923) [1–3].

Перепись 1926 г. практически не охватила все отдельно расположенные хутора, заимки, зимовья и другие мелкие пункты, причем в записях подобные жилые места должны были быть четко выделены. Всего на территории ЯАССР было зафиксировано 11743 сельских населенных пункта. Коренные малочисленные народы Севера Якутии по переписи 1926 г. проживали в населенных пунктах, где численность населения не превышала 20 чел., что составляло 70,3% от общего количества населенных пунктов [4].

Всего в трех рассматриваемых округах было 120 поселений, в т.ч. 57 оседлых поселений, в которых проживало 1157 чел., и 63 кочевых поселения с численностью населения 1726 чел. Распределение населенных пунктов коренных малочисленных народов Севера по преобладающей национальности выглядело следующим образом: тунгусские – 64 поселения, ламутские – 18, чукотские – 16, юкагирские – 13, якутско-тунгусские – 9. Самое большое число населенных пунктов проживания коренных малочисленных народов Севера располагалось на территории Вилюйского округа – 47, при этом большую часть составляли тунгусские оседлые поселения (табл. 2).

Таблица 2

Населенные пункты коренных малочисленных народов Севера Вилюйского, Колымского и Якутского округов на 1926 г.

	Оседлые поселения				Кочевые поселения	
	Якутский округ	Вилюйский округ	Колымский округ	Итого	Колымский округ	Итого
Количество поселений	8	47	4	59	63	63
Число домохозяйств в поселениях	124	135	4	263	308	308
в том числе						
тунгусских	27	120	0	147	0	0
якутских	97	15	0	112	42	42
юкагирских	0	0	2	2	67	67
ламутских	0	0	2	2	13	13
чукотских	0	0	0	0	181	181
Численность населения в поселениях, чел.	530	600	27	1157	1726	1726

Составлено по: Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 70. Оп. 1. Д. 845, 846, 923.

Из 45 тунгусских оседлых поселений 33 располагались на территории Брангатско-Садынского наслега Хочинского улуса Вилюйского округа (ныне территория Мирнинского улуса). В них было 113 домохозяйств, в которых проживало 578 чел. В округе в среднем одно поселение состояло из двух домохозяйств. Наибольшее число домохозяйств было в сёлах Силээн (13) и Таас-Юрях (11), численность населения в них составляла соответственно 54 и 33 чел.

Кочевые поселения тунгусов располагались на территории Колымского округа, преимущественно в Западной тундре (17 поселений из 19). Всего в 19 кочевых поселениях тунгусов было 42 домохозяйства, в которых проживало 268 чел.

Якутско-тунгусские поселения преобладали в Центральной Якутии на территории Восточно-Кангаласского улуса Якутского округа. В девяти якутско-тунгусских поселениях имелось 23 тунгусских домохозяйства. Общая численность в якутско-тунгусских населенных

пунктах составила 361 чел. К сожалению, по приведенным архивным материалам невозможно выявить численность тунгусов.

Всего на территории Якутии, по данным переписи 1926 г., проживало 738 эвенов, из них 322 чел. в Верхоянском округе, 396 чел. – в Колымском округе.

В Колымском округе эвены были зафиксированы в 18 поселениях, из них только три были оседлыми (Текейар, Чыскына и Сыгына). Оседлые поселения располагались на территории 1-го и 2-го Кангаласского наслегов (в настоящее время они относятся к территории Среднеколымского улуса). Всего в 18 эвенских поселениях было 51 домохозяйство, в котором проживали 283 чел. Как и у тунгусов, в среднем на одно поселение приходилось два хозяйства.

Основным местом проживания юкагиров в Якутии, по переписи 1926 г., были Нижнеколымский (24 населенных пункта), Аллаиховский (15 населенных пунктов) и Усть-Янский (11 населенных пунктов) районы [5]. По данным материалов Приполярной переписи 1926–1927 гг., на территории Якутии юкагиры компактно проживали в 64 населенных пунктах, причем в 40 из них – совместно с эвенами, якутами и русскими, 24 населенных пункта были мононациональными (юкагирскими) (табл. 3).

Таблица 3

**Мононациональные населенные пункты компактного проживания юкагиров
(по материалам Приполярной переписи 1926–1927 гг.)**

Название наслегов, сельских советов, тузсоветов	Название населенных пунктов	Количество хозяйств	Численность населения, чел.
Юдогейский	Сухардах	2	11
Походский	Горло	10	20
Походский	Егоревич	2	9
Походский	Заливчик	1	2
Походский	Изосимова	1	5
Походский	Кабочково	2	8
Походский	Крутая дресва	3	10
Походский	Мархаянова	5	15
Походский	Обросимова	4	15
Походский	Роговитка	3	8
Походский	Сучье	1	5
Походский	Филиппова	1	6
Походский	Шароурова	4	12
Второй Байдунский наслег	Горохово	1	7
Второй Байдунский наслег	Сиктимей	1	5
Западная тундра	Большая-конькова	1	1
Западная тундра	Улах-Суруктах	1	3
Западная тундра	Арга-гас	1	1
Западная тундра	Кобах	1	3
Верхнеколымский	Нелемное	5	32
Верхнеколымский	Шаманкино	1	7
Верхнеколымский	Ченгення	5	18
Верхнеколымский	Юнкюр	1	5
Верхнеколымский	Прорва	1	4

Составлено по: Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 16. Оп. 1. Д. 528. Л. 1–2; Ф. 70. Оп. 1. Д. 768. Л. 19–20, 49–49-об., 53–53-об., 55–56, 57–58, 71–72; Д. 846. Л. 3–3-об., 9-об., 10, 19-об., 20-об., 21; Д. 1138. Л. 58–59.

Самым крупным из вышеуказанных населенных пунктов в 1926 г. было с. Бурулгун Юдогейского сельского совета Аллаиховского района, в котором проживал 101 человек. Группировка остальных поселений компактного проживания юкагиров происходила следующим образом: до 10 человек – 24 населенных пункта, 11–20 человек – 13 населенных

пунктов, 21–50 человек – 9 населенных пунктов, 51–100 человек – 6 населенных пунктов [6].

По данным 1926 г., на территории Якутской АССР чукчи проживали в 16 поселениях Колымского округа. Всего в Западной тундре было зафиксировано восемь чукотских поселений, в Восточной тундре их число было аналогичным. Чукотское население Колымского округа вело кочевой образ жизни.

В отличие от тунгусских, ламутских и юкагирских поселений населенные пункты проживания чукчей отличались большим числом домохозяйств и численностью населения. Всего в 16 чукотских поселениях было 188 хозяйств, в которых проживало 1089 чел. Самым крупным районом проживания чукчей являлся Пахандинский участок, где было зафиксировано 67 хозяйств с численностью населения 368 чел. Также наибольшая численность чукчей кочевала на территории Сухаринского (34 хозяйства с численностью 185 чел.), Большереченского (33 и 185 соответственно) и Яптушечного (18 и 95 соответственно) участков Восточной тундры.

Анализ населенных пунктов компактного проживания коренных малочисленных народов Севера, охваченных переписью 1926 г., показывает преобладание следующих типов поселений: отдельных юрт, зимних стоянок, поселков. Из данных Всесоюзной переписи населения 1926 г. по трем округам следует, что оседлый образ жизни в основном преобладал у тунгусов. В поселениях, где проживают два и более народов, трудно установить численность каждого этноса по данным переписи населения. Такие сведения нужно выявлять по переписным листам. Результаты нашей работы неокончательны и требуют дальнейшего сбора и анализа недостающих сведений по расселению коренных малочисленных народов Севера Якутии на уровне населенных пунктов.

Примечания

1. Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 70. Оп. 1. Д. 845.
2. Там же. Д. 846.
3. Там же. Д. 923.
4. Всесоюзная перепись 1926 г. – М.: Издание ЦСУ Союза ССР, 1928. – С. 180–181.
5. Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 70. Оп. 1. Д. 846. Л. 3–3-об., 9-об.–10, 19-об., 20-об.–21.
6. Там же. Ф. 16. Оп. 1. Д. 528. Л. 1–2; Ф. 70. Оп. 1. Д. 768. Л. 19–20, 49–49-об., 53–53-об., 55–56, 57–58, 71–72; Ф. 70. Оп. 1. Д. 846. Л. 3–3-об., 9-об.–10, 19-об., 20-об., 21; Ф. 70. Оп. 1. Д. 1138. Л. 58, 59.

УДК 316.334.56(47+57)

С.Г. Слепцов (S.G. Sleptsov),
ИГИиПМНС СО РАН,
Optimus2@mail.ru

ГОРОДСКАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ЯКУТИИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. В статье рассматриваются перспективы изучения истории городской повседневности Якутии в советский период, историография, возможные пути и методы исследования данной проблемы.

Ключевые слова: социальная история, городская история, быт, повседневность.

Urban Everyday Life of Yakutia in the Soviet period: to the problem

Abstract. The article is devoted to the prospects of studying the history of urban everyday life in Yakutia in the Soviet period. The article deals with historiography, the ways and methods to the problem.

Keywords: social history, urban history, mode of life, everyday life.

В XXI в. история повседневности стала заметным и перспективным течением в исторической науке. «Повседневность — это мир всех людей, в котором исследуется не только материальная культура, питание, жилье, одежда, но и повседневное поведение» [1]. В любой относительно устойчивой сфере общественных отношений есть свой «уровень» повседневности: повседневная жизнь городского и сельского населения, крестьян, рабочих, интеллигенции, различных этнических групп, верующих и атеистов.

Сегодня актуален также региональный подход к исследованию истории повседневности. Обращаясь к истории России, мы видим еще большее своеобразие отдельных ее регионов, чем это имело место в других странах. Это обусловлено, во-первых, разным временем их вхождения или присоединения к России, во-вторых, различиями в размерах регионов и уровне плотности населения, в-третьих, существенными отличиями в национальном облике регионов, характере ментальности населения, что в свою очередь воздействует на опыт хозяйственной деятельности, характер повседневности и социокультурной адаптации к новым условиям жизни. Наконец, специфика обуславливается географическим положением отдельных регионов по отношению к теплым морям, где располагались крупнейшие российские порты, и западной границе России, через которые в основном осуществлялась внутренняя и внешняя торговля. Каждый из национальных регионов, входивших в состав Российской империи, а потом СССР, сохранял собственное социально-экономическое лицо, проявлявшееся в укладе, быте, традиционных местных производствах, социальных и культурных институтах.

XX в. в российской истории стал одним из наиболее сложных периодов: в начале столетия в результате революционных событий изменился государственный и общественный строй России, родилось новое Советское государство. В конце века осуществился кардинальный поворот от социализма к западным моделям развития. Таким образом, две даты, 1917 и 1991 гг., стали определяющими в истории нашей страны.

Становление нового типа общества, которое происходило в постреволюционную эпоху 1920–1930-х гг., повлекло за собой коренные изменения в его социальной структуре, материальной среде обитания и духовных сферах повседневного бытия. Процесс трансформации, который переживает современная Россия, также характеризуется масштабностью перемен и поиском оптимальной модели развития, в рамках которой вырабатываются элементы нового общественного порядка. Трудности на пути осуществления проводимых реформ (падение уровня жизни большей части населения, образование духовного вакуума и др.) заставляют нас обратиться к историческому опыту нашей страны с тем, чтобы попытаться уяснить, как и каким путем решались аналогичные вопросы в условиях минувшего века, какие ценности и принципы в жизни общества оправдали себя и от чего из опыта прошлого следует отказаться.

В настоящее время можно говорить о том, что в российской исторической науке уже сложились традиции изучения истории повседневности, быта и обыденности. Как известно, «зачинателями» практического изучения истории повседневности являются немецкие историки 60–70-х гг. XX в. Однако примерно в то же время в Советском Союзе вышел ряд монографий и статей по схожей тематике, посвященных «советскому образу жизни», «советскому быту», социальному развитию общества. Это работы таких историков, как Н.Я. Бромлей, Л.А. Гордон, Б.М. Левин, С.Л. Сеньянский, Э.В. Клопов, Ю.А. Поляков, Э.Е. Писаренко [2]. Однако, сходясь с зарубежными историками в тематике, советские исследователи расходились с ними в методологии, принципах, акцентах: работы последних были выдержаны, разумеется, в духе марксистской идеологии, а главным источником работ служили официальные статистические данные.

Советские исследователи изучали страну в целом, не уделяя внимания региональным особенностям. Считалось, что страна развивается равномерно. При изучении категорий населения большее внимание уделялось рабочим, как основному классу производственных сил. Еще одной интересной особенностью этих работ является то, что изучался, чаще всего, современный период в сравнении с предыдущими, что показывало улучшение и развитие советского быта. Однако, несмотря на недостатки, исследования советских историков очень важны для изучения истории повседневности.

Сегодня историей советской повседневности занимаются такие исследователи, как Е.А. Осокина, Н.Н. Козлова, В.С. Тяжелникова, М.Ю. Мухин, С.В. Журавлев, Н.Б. Лебина, Н.Л.

Пушкарева, Е. Зубкова [3]. Однако этот раздел исторической науки все же в некотором роде новаторский, в нем есть белые пятна.

Еще остаются аспекты проблемы, которым уделено недостаточное внимание исследователей. Например, это история повседневной жизни дальней периферии России, такой, как Дальний Восток, Восточная Сибирь, Приморье. Стоит отметить, что большинство исследователей советской повседневности уделяют внимание 20–40-м гг. XX в. Почему популярен именно этот временной отрезок, понять не сложно — эпоха НЭПа и индустриализации, — это своеобразный переходный период и время формирования новых социальных структур. Недостаточный интерес проявлен к такому важному периоду истории, как 60–80-е гг. XX в., хотя уже тогда окончательно сложились такие понятия, как «советский человек», «советский быт», и исподволь зарождались предпосылки потрясений 1990-х гг. Исследовать эти процессы именно в периферийных городах России было бы очень интересно.

В работах российских историков, посвященных истории советской повседневности 20–40-х гг. XX в., чаще всего основу источниковой базы составляют партийные документы и документы органов власти. Мало «живых» источников, что во многом обусловлено изучаемым хронологическим периодом. Слабо применяются методы смежных наук, например социологии.

В последнее время появилось несколько работ, посвященных истории городской повседневности советской глубинки. В целом, в них рассматриваются особенности повседневности периферии Центральной России, таких городов, как Курган, Астрахань, Улан-Удэ [4]. Трудов, касающихся отдаленных районов страны, северных регионов РФ, на сегодняшний день нет. Более глубокое познание феномена повседневности, рассмотренного на примере городов Якутии, позволит выявить общее и особенное в жизни и поведении людей дальней периферии России, а также более полно и достоверно представить историю повседневной жизни страны в целом.

Республика Саха (Якутия) — крупнейший регион России с многонациональным населением, богатый полезными ископаемыми. Занимая выгодное географическое положение, находясь в среднем течении р. Лена, Якутск с прилегающими к нему территориями быстро превратился в крупный торговый и административный центр. Историческая судьба проживающих здесь народов, с одной стороны, типична для нашей страны, с другой — обусловлена спецификой природно-климатических, этнодемографических, естественно-исторических условий, наложивших отпечаток на различные стороны жизни людей, включая историю повседневности. При этом интенсивность урбанизационных процессов, происходивших в XX в. в Якутии в ходе освоения и разработки полезных ископаемых, делает перспективным изучение городской повседневности как наиболее динамичной. Рассмотрение общероссийских процессов через призму истории повседневности конкретного региона позволит отразить разнообразие общеисторического процесса, обогатить историческую науку новыми конкретными фактами и событиями.

На сегодняшний день, к сожалению, нет ни одной обобщающей монографии по истории советской повседневности в Якутии. Только отдельные моменты изучения повседневной истории, быта, элементов обыденной жизни можно увидеть в работах таких исследователей, как И.А. Аргунов, В.Б. Попов, Т.П. Петрова, Э.Т. Мрякянова, П.П. Петров [5]. Некоторые полезные сведения можно извлечь из работы «Город Якутск: история, культура, фольклор» [6].

Также для изучения истории повседневности Якутии могут быть очень полезны труды социологов и демографов Е.Н. Федоровой, Д.М. Винокуровой, А.С. Барашковой [7].

При этом нужно помнить, что огромное влияние на городскую жизнь в Якутии оказывают территориальные и культурные особенности Севера, географические и климатические особенности данного региона. Необходимо исследовать качество жизни в городах Якутии по некоторым параметрам материальной обеспеченности (например, обеспеченность и качество жилья, зарплата, составляющие семейного бюджета). Представляют интерес такие параметры жизнедеятельности городского населения Якутии, как питание, одежда, транспорт, медицинское обслуживание, сфера услуг и их влияние на повседневную жизнь. Для более полного изучения данной проблемы необходимо привлекать как традиционные источники: опубликованные и неопубликованные документы, письма, воспоминания, так и нетрадиционные:

художественная литература и городской фольклор. Также для изучения истории городской повседневности XX в. (особенно второй его половины) можно использовать опросы живых свидетелей той эпохи.

Важным направлением в изучении городской повседневности Якутии может стать исследование решений, работы и результатов действий властей по улучшению качества жизни. Необходимо также учитывать специфику «повседневной жизни» населения городов Якутии. Не стоит забывать и о том, что в Якутии города создавались, в первую очередь, как административные центры. Самый яркий пример – Якутск. Однако в XX в. в республике активно начали создаваться «промышленные города», такие, как Нерюнгри и Мирный. Подобная разница сказывается, несомненно, и на повседневной жизни горожан.

Таким образом, изучение городской повседневности Якутии в советский период является актуальной и пока еще малоизученной проблемой, требующей углубленного исследования.

Примечания

1. *Вамбольдт Н.В., Шубина М.П.* Повседневность в истории [Электронный научный журнал «Вестник Омского государственного педагогического университета». – Вып. 2006] URL: <http://www.omsk.edu/article/vestnik-omgru-27.pdf> (дата обращения: 2.11.2010).

2. *Бромлей Н.Я.* Уровень жизни в СССР. 1950–1965 // Вопросы истории. – М., 1966 – №7; *Гордон Л.А., Левин Б.М.* Пятидневка: культура и быт. – М., 1967; *Сенявский С.Л.* Изменения в социальной структуре советского общества, (1938–1970 гг.). – М., 1973; *Гордон Л.А., Клопов Э.В.* Социальное развитие рабочего класса СССР. – М., 1974; *Маеёр В.Ф.* Уровень жизни населения СССР. – М., 1977; *Поляков Ю.А., Писаренко Э.Е.* Исторические аспекты изучения советского образа жизни // Вопросы истории. – 1978. – № 6.

3. *Осокина Е.А.* Доллары для индустриализации // Родина – 2004. – №3; За фасадом «сталинского изобилия». – М., 1998; *Козлова Н.* Социально-историческая антропология. – М., 1999; *Тяжелыникова В.С.* «Картина мира» советского человека и ее эволюция // Межвузовский центр сопоставительных историко-антропологических исследований: сб. учеб.-метод. материалов. – Вып. 1. – М., 2000; *Журавлев С.В., Мухин М.Ю.* Крепость социализма: Повседневность и мотивация труда на советском предприятии. 1928–1938 гг. – М., 2004; *Лебина Н.Б.* Повседневная жизнь советского народа: нормы и аномалии. 1920–1930 гг. – СПб., 1999; *Пушкарева Н.Л.* История повседневности и частной жизни глазами историка // Социальная история. – М., 2003; *Зубкова Е.* Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953 гг. – М., 2000.

4. *Жулева М.С.* История повседневности жителей г. Кургана в 1929–1941 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Курган, 2004; *Корноухова Г.Г.* Повседневность и уровень жизни городского населения СССР в 1920–1930-е гг.: На материалах Астраханской области: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2004; *Иминохов А.М.* История повседневности и динамика качества жизни населения Верхнеудинска (Улан-Удэ) в 1920–1930-е гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2009.

5. *Аргунов И.А.* Социальная сфера образа жизни в ЯАССР. – Якутск, 1988; *Он же.* Социальное развитие якутского народа (историко-социологическое исследование образа жизни). – Новосибирск, 1998; *Попов В.Б.* Интеллигенция в структуре общества и власти // Этносоциальное развитие РС(Я): сб. – Новосибирск, 2000; *Петрова Т.П., Мярикянова Э.Т.* Тенденции этносоциального развития саха и русских // Там же; *Петров П.П.* Города Якутии. 1861–1917 (Социально-экономическое исследование). – Якутск, 1994.

6. *Город Якутск: история, культура, фольклор.* – Якутск, 2007.

7. *Федорова Е.Н.* Города и рабочие поселки – районные центры Якутской АССР. – Якутск, 1982; *Она же.* Народонаселение Якутии. – Новосибирск, 1993; *Винокурова Д.М.* Особенности социальной сферы жизнедеятельности хангаласцев // Активизация человеческих ресурсов жителей Хангаласского улуса РС(Я). – Якутск, 2004; *Она же.* Социально-экономический аспект качества и стиля жизни горожан и сельских жителей Алданского улуса // Якутский архив. – 2002 – №3; *Барашкова А.С.* Демографическое развитие семей г. Якутска // Демографическое развитие Якутской АССР и совершенствование использования трудовых ресурсов. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1990.

Список сокращений

- Архив ИВР РАН** – Архив Института восточных рукописей Российской академии наук
Архив ПФАН – Архив Петербургского филиала академии наук
ПМА – полевые материалы автора
ВСОИРГО – Восточно-Сибирское отделение Императорского Русского географического общества
ИРГО – Императорское Русское географическое общество
КЯР АН СССР – Комиссия по изучению производительных сил ЯАССР АН СССР
МАЭ РАН (Кунсткамера) – Научно-исследовательский институт «Музей антропологии и этнографии Российской академии наук» им. Петра Великого (Кунсткамера).
РЭМ – Федеральное государственное учреждение «Российский этнографический музей»
СПбФ. РАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
ЭО РМ – Этнографический отдел Русского музея им. Александра III
ЯГОМиКНС им. Ем. Ярославского – Якутский государственный объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского
тндр. – тундровый диалект
лесн. – лесной диалект
ед.ч. – единственное число
мн.ч. – множественное число

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Ж.В.Бурцева)	3
---------------------------------	---

Раздел I

ПЕРСПЕКТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Данилова А.Н. Мотив оживления богатыря-айыы в якутском героическом эпосе олонхо	5
Павлова Н.В. К вопросу изучения якутской сказки (проблемы и задачи)	8
Куприянова Е.С. Культурная семантика якутского фразеологизма <i>саһыл саҕалан</i>	11
Кузьмина А.А. Особенности образования начально-открытых и конечно-закрытых типов корневых основ имен существительных якутского языка в сравнении с тюркскими, монгольскими и бурятскими языками	17
Никонов Е.С. Из истории изучения аффикса <i>-ааһын</i> в якутском языке	20
Самсонова Е.М. Соотнесенность якутских аффиксов многократности со средствами выражения мультипликативной множественности русского языка	23
Сивцева Н.А. Имя числительное как средство выражения категории определенности-неопределенности в якутском языке	26
Иванова И.Б. Микрополе единичности в якутском языке (функционально-семантический аспект)	30
Сыромятникова Е.Е. Фоносемантика образных слов якутского и японского языков	32
Курилова С.Н. Система личных местоимений по указанию на объективные данные о предмете	36
Варавин П.А. Мужские термины родства и свойства в эвенском языке	39
Прокопьева А.К. Стилистические особенности употребления сложноподчиненных предложений в драматическом произведении С. Ермолаева–Сизэн Екер «Сосна, стоящая посредине аласа» ...	41
Кириллина М.А. Функциональные особенности ремарок в драмах А.И. Софронова	46
Яковлева В.Д. Особенности восприятия иноязычных традиций при переводе поэтического текста в творчестве И.Д. Винокурова–Чагылгана (на примере перевода стихотворения «Сергею Есенину» В.В. Маяковского)	50
Ноева С.Е. Архетип слова в хронотопе романов И.М. Гоголева–Кындыла	55
Ефремова Е.М. Стилиевое своеобразие авторского «я» в поэзии Л.А. Попова (типология лирических субъектов)	59
Бурцева Ж.В. Этническая картина мира: особенности символических образов в русскоязычной поэзии А. Михайлова и Б. Дугарова	66

Раздел II

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Степанова Л.Б. Интеллектуальный ландшафт музейного собирательства: исследователи, идеи, коллекции. 1865–1968 гг.	72
Пендрацки М. Комплекс воскресающего зверя у этносов Сибири, Северной Америки и другие параллели	80
Алексеева Е.К. Межкультурное взаимодействие народов Севера (на примере материальной культуры эвенов)	85
Данилова Н.К. Мифологема пути/дороги в пространственном измерении (на материале народа саха)	90
Кузьмина А.А. Предания о погребальных обрядах верхоянских якутов (по материалам А.А. Саввина)	93
Варавина Г.Н. Волосы в религиозных представлениях тунгусоязычных этносов Якутии	97
Фудзивара Д. «Экстрасенсы» – наследники русских традиционных знахарей	101
Белевцова В.О. Традиционная свадебная обрядность марийцев. Историко-этнографическое исследование	109
Горбатов Л.В. Памятник «Улуг Хуртуях тас» и его современное значение для хакасского народа	117
Заболоцкая П.Е., Петрова А.Г. Ритуальное поднятие кубков с кумысом (по материалам экспедиции в Среднюю Азию и Казахстан)	120
Курганская Ю.В. Традиции Японии: прошлое и настоящее	122

Раздел III
АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ, ПОЛИТОЛОГИИ, СИЦИОЛОГИИ И ПРАВА

Осипова О.В. Значимость этнической идентичности и критерии самоидентификации в Республике Саха (Якутия)	126
Маклашова Е.Г. Город и село: политические ориентации населения в контексте этносоциологического исследования (на материалах Республики Саха (Якутия))	131
Егоров П.М. Федеративная реформа в оценках населения Якутии	136
Сулейманов А.А. Национальный комитет Республики Саха (Якутия) по делам ЮНЕСКО и международное сотрудничество по проблемам коренных народов Арктики в конце XX в.	141
Федотова Н.Д. Местное самоуправление: к вопросу гражданского участия	146
Григорьев С.А. К истории общественного движения коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) в конце XX в.	153
Астахова И.С. Религиозная ситуация в Якутии: этносоциологический анализ	158
Дегтярева М.Г. Этноязыковые установки населения пос. Нижний Бестях на фоне новой социально-демографической ситуации	161
Корнилова Е.И. Этнологическая экспертиза как механизм защиты традиционного природопользования коренных народов	165
Санникова Я.М. Традиционное хозяйство Горного Алтая в условиях адаптации к рыночным отношениям (полевые наблюдения)	168
Тохтобина О.Л. Что молодёжь знает о диаспорах?	171
Архипова А.И. Вопросы управления Якутской областью в отчетах губернаторов В.Н. Скрипицына и И.И. Крафта (конец XIX – начало XX в.)	173
Филиппова В.В. Населенные пункты компактного проживания коренных малочисленных народов Севера Якутии, по данным переписи 1926 г.	179
Слепцов С.Г. Городская повседневность Якутии в советский период: к постановке проблемы ..	182
Список сокращений	186

Научное издание

**Гуманитарные науки в Якутии:
исследования молодых ученых**

Сборник научных статей

Выпуск 2

Редактор: *Н.И. Дегтярева*
Компьютерная верстка: *О.Д.Галушкина*
Обложка: *А.И. Харитонов*

Утверждено к печати Ученым советом Института гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения
Российской академии наук

Подписано в печать 28.11.2011. Формат 60x90 ¹/₈.
Усл.п.л. 23,75. Уч.-изд. л. 21,54. Тираж 150 экз. Заказ № 62.



Издательство Института гуманитарных исследований
и проблем малочисленных народов Севера СО РАН:
г. Якутск, ул. Сосновая, 4, тел. 36-58-69