

16+

ISSN 2410-1087

№ 4 (10)

2016

АРКТИКА. XXI век. Гуманитарные науки

Информационно-научное издание

Учредитель

ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова»

Главный редактор

М.Ю. Присяжный

Редактор выпуска

М.В. Самсонова

Редакционная коллегия:

Варвара Белолобская (СВФУ, Россия)

Антонина Винокурова (СВФУ, Россия)

Людмила Заморщикова (СВФУ, Россия)

Ольга Мельничук (СВФУ, Россия)

Александр Петров (РГПУ им. Герцена, Россия)

Грэг Поэлзер (Университет Саскачевана, Канада)

Гейл Фондад (Университет Северной Британской Колумбии, Канада)

Гунхильд Гйорв Хугенсен (Арктический университет Тромсё, Норвегия)

Ответственный секретарь

В.Ю. Кузин

Технические секретари:

Д.И. Осипов, И.А. Матвеев

Адрес издателя, редакции:

677000, г. Якутск, ул. Белинского, д. 58,

СВФУ, УЛК (учебно-лабораторный корпус), каб. 508.

sakhaarctic@gmail.com www.arcticjournal.s-vfu.ru

Свидетельство о регистрации ПИИ № ФС77-54131 от 17 мая 2013 г.

Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова

Институт зарубежной филологии и регионоведения

Университет Версаля Сен-Кантэн-ан-Ивлин

Проект 7 рамочной программы Евросоюза «POLARIS»: Культурное и природное наследие арктического и субарктического регионов в процессе устойчивой кросс-культурной валоризации и развития туризма: Сибирь, Лапландия и Патагония

Проект РФФ 15-18-20047 «Онтология ландшафта: семантика, семиотика и географическое моделирование»

Якутское отделение союза кинематографистов Российской Федерации
Тематическая сеть Университета Арктики “Образ мира коренных народов Севера”

Материалы Международной научной конференции «Культурное наследие и устойчивое развитие народов Севера», 26-27 мая 2016 года, г. Якутск

СОДЕРЖАНИЕ

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА В ЛИТЕРАТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Briand M. Representations of Lapland in British Romantic Literature: toward ethnographical dissemination?.....	5
Заморщикова Л.С., Самсонова М.В. Исследование ландшафта: пространство и место.....	19
Горохова А.И. К вопросу о каталогизации сюжетов эвенских сказок....	30
Павлова А.Е. Эпическое пространство: перевод формул мироздания в олонхо К.Г.Оросина «Нюргун Боотур Стремительный».....	43
Петрова С.И. Изобретенная архаика в современной культуре якутов (с аха).....	55
Матвеева В.С. Культура гостеприимства у якутов (традиции и современность).....	63
Ядреева А.П. Танцевальный фольклор как важный компонент традиционной народной культуры народов Севера.....	77

РАЗВИТИЕ ТЕРРИТОРИЙ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И РЕГИОНАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ СЕВЕРА

Винокурова Л.И. Аграрные реформы второй половины XX века в Якутии: культурный ландшафт и идентичность сельского населения..	89
Покатилова И.В. Образы города Якутска.....	100
Филиппова В.В., Гоголева О. Туристско-рекреационные ресурсы Верхоянского района и их картографирование.....	114

Шадрин В.И. Трансформация этнической идентичности коренных малочисленных народов Севера Якутии в условиях глобализации (на примере юкагиров Республики Саха (Якутия).....	124
Боякова С.И. Правовой статус и этническая идентичность русских арктических старожилов Якутии.....	136

**КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ СЕВЕРА
В ЛИТЕРАТУРЕ И ФОЛЬКЛОРЕ**

УДК 821.111

Maxime Briand *

**REPRESENTATIONS OF LAPLAND IN BRITISH ROMANTIC LIT-
ERATURE: TOWARD ETHNOGRAPHICAL DISSEMINATION?**

Romantic representations of Lapland were chiefly the joint product of the eighteenth century primitivist and sublime theory, notably responsible for the ossianic revival initiated by Scottish antiquarian James Macpherson in the 1760s. Still unknown to many, the mythical Gaelic bard Ossian and his poems set off all over Europe a real "Celtomania" that eventually earned him later the very distinctive title of "Homer of the North", whose cultural significance far outstretched the bounds of the Scottish Highlands. As a matter of fact, sporadic literary allusions to Lapland and the Sami had already been made by that time through the publication and successive rewriting or imitations of two Lappish ballads. Subsequently entitled "Orra Moor" and "The Reindeer song," they were presented as genuine specimen of Lappish poetry first communicated by a native named Olaus Matthias to German humanist Johannes Scheffer who included them in his history of the Sami, Lapponia (1673). This rather contrasted with a dogmatic Christian approach of Arctic religions and mythologies in terms of superstition directly connected with an only half-suppressed European belief in witchcraft still prevailing as a popular referential medium. The proposed aim of this paper would be to study the process of what might be termed "ethnographical dissemination", as resulting from the influence of Arctic travel writing upon Romantic poetry as in the Lappish episode of Samuel Taylor Coleridge's poem "The Destiny of Nations"(1796/1817).

* Maxime Briand, Ph. D. in English literature and history, University of Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, France. Member of Paris-Saclay, where he has been teaching introductory courses on English and Scottish literature. E-mail:

Key words: *British Romanticism, S. T. Coleridge, Lapland, Knud Leem, Arctic mythology.*

Romantic representations of Lapland were chiefly the joint product of the eighteenth century primitivist and sublime theory¹, notably responsible for the Ossianic revival initiated by Scottish antiquarian James Macpherson in the 1760s. Still unknown to many, the mythical Gaelic bard Ossian and his poems set off all over Europe a real “Celtomania” that eventually earned him later the very distinctive title of “Homer of the North”, whose cultural significance far outstretched the bounds of the Scottish Highlands.² Indeed, as Frank Edgard Farley already observed in 1906: “In view of the “runic” and ‘Ossianic’ vagaries of the half century following 1760, we can hardly avoid the conclusion that the pleasure which the ‘numerous Lapland compositions’ gave, arose largely from the romantic suggestiveness of the background.”³ As a matter of fact, sporadic literary allusions to Lapland and the Samí had already been made by that time through the publication and successive re-writing or imitations of two Lappish ballads. Subsequently entitled “Orra Moor” and “The Reindeer song,” they were presented as genuine specimen of Lappish poetry first communicated by a native named Olaus Matthias to German humanist Johannes Scheffer who included them in his history of the Samí, *Laponia* (1673).⁴ Of these two poetical rarities, “Orra Moor” was the most oft-praised, which even led Ossian’s first advocate Dr Hugh Blair to quote the entire latin original in his *Critical Dissertation on the Poems of Ossian*(1763) to prove his point that “Barbarity” was not “inconsistent with

¹ See Ellingson, Tir, *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press, 2001. Ashfield, Andrew, de Bolla, Peter, *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

² See Gaskill, Howard, « The Homer of the North », in *Interfaces*; n°27 (August 2007), pp. 13-24. See also *Id.*, *The Reception of Ossian in Europe*. London: Continuum, 2008.

³ Farley, Frank Edgar, “Three ‘Lapland Songs’”, in *PMLA*; vol. 21, n°1 (1906), [pp. 1-39] p. 32.

⁴ Scheffer, John, *The History of Lapland: Wherein are Shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, &c. of that People*. Oxford: George West and Amos Curtein, 1674, pp. 112-5.

generous sentiments and tender affections.”⁵ This rather contrasted with a dogmatic Christian approach of Arctic religions and mythologies in terms of superstition directly connected with an only half-suppressed European belief in witchcraft still prevailing as a popular referential medium. The proposed aim of this paper would be to study the process of what might be termed “ethnographical dissemination”, as resulting from the influence of Arctic travel writing upon Romantic poetry. The impact of European superstition concerning witchcraft shall be first illustrated by a survey of traditional representations of Lapland in British Romantic literature, while the emergence of a novel attitude towards Sami mythology shall be discussed within the frame of Samuel Taylor Coleridge’s poem “The Destiny of Nations” (1796/1817).

Lapland and the Sami people were first introduced to British readers through Scandinavian accounts such as *Historia de Gentibus Septentrionalibus*⁶ (1555) by Swedish archdeacon Olaus Magnus, already mentioned Scheffer’s *Lapponia* (1673), Swedish Carl Linnæus’s *Iter Lapponicum dei gratia institutum* 1732⁷ (1732), and *De Lapponibus Finmarchiæ*⁸ (1767) by Norwegian missionary Knud Leem, as well as the scientific observations made in *La figure de la terre*⁹ (1738) by French naturalist Pierre Louis Moreau de Maupertuis, whose name we find attached from 1746 to what may be the most influential poetical depiction of Lapland in eighteenth-century English-language literature,

⁵ Blair, Hugh, *A Dissertation on the Poems of Ossian, the Son of Fingal*. London: T. Becket and T. A. De Hondt, 1763, pp. 13-14.

⁶ Olaus Magnus, *Description of the Northern peoples: Rome 1555*; transl. by Peter Fisher and Humphrey Higgins ; ed. by Peter Foote ; with annot. derived from the commentary by John Granlund. London: the Hakluyt society, 1996-98.

⁷ Linnæus, Carl, *Lachesis Lapponica: Or, A Tour in Lapland [...]* ; transl. by James Edward Smith. London: White and Cochrane, 1811, 2 vols.

⁸ Leem, Knud, *An Account of the Laplanders of Finmark, Their Language, Manners, and Religion [...]*, in *General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World: Many of which are Now First Translated Into English; Digested on a New Plan*; ed. John Pinkerton. London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Cadell & Davies, 1808, vol. 1, pp. 376-490.

⁹ de Maupertuis, Pierre Louis Moreau, *The Figure of the Earth : determined from Observations made by Order of the French King, at the Polar Circle*. London: T. Cox, J & P. Knapton and A. Millar, 1738.

James Thomson's first seasonal ode to « Winter » (1726)¹⁰. One has to wait 1789 to read about an English travel narrative of Lapland, *A Tour Through Sweden, Swedish-Lapland, Finland and Denmark*¹¹ (1789), based on the Fennoscandian summer expedition led by Sir Henry George Liddell of Ravensworth, Durham in 1786.

However, representations of Lapland and its inhabitants in British literature had for a long time been reduced to an eldritch vignette resulting partly from Europe's own beliefs in witchcraft and spirits, which found in the far and mysterious North a fitting home ground, especially if one is reminded of this biblical prophecy predicting how « Out of the north an evil shall break forth upon all the inhabitants of the land. »¹² In the end, what was deemed a domestic affliction could also be easily projected to the distant Arctic wilds, like Shakespeare's « Lapland sorcerers »¹³ or Milton's « Lapland witches »¹⁴ who crystallized James VI's royal certitude, allegedly speaking from personal experience,¹⁵ that «the devil finds greatest ignorance and barbarity [...] in such wild parts of the world, as Lapland and Finland».¹⁶

Unsurprisingly, the myth of northern witchcraft flourished during the eighteenth century and still dominated Romantic literary productions, starting with Richard Hole's *Arthur: Or the Northern Enchantment* (1789) whose

¹⁰ Thomson, James, *The Works of James Thomson: With His Last Corrections, Additions and Improvements*. London: A. Millar, 1757, p. 203-5, ll. 843-901.

¹¹ Consett, Matthew, *A Tour Through Sweden, Swedish-Lapland, Finland and Denmark: In a Series of Letters, Illustrated with Engravings*. London: J. Johnson, J. Goldsmith and T. Lewis, 1789.

¹² Jeremiah 1:14, in *The Bible, Authorized King James Version with Apocrypha*; ed. Robert Carroll and Stephen Prickett. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 827.

¹³ Shakespeare, William, *The Comedy of Errors IV, 3*; ed. Charles Whitworth. Oxford: OUP, 2002, p. 147, l. 11.

¹⁴ Milton, John, *Paradise Lost II*; ed. Alastair Fowler. Oxon: Routledge, 2013, p. 143, l. 665.

¹⁵ In allusion to the particularly adverse weather, among other mishaps, that delayed Anne of Denmark bride's naval escort back to Scotland after he had married her by proxy in August 1589. Worried about her safety, he sailed there himself to take his bride and became convinced to be the victim of a conspiracy of northern witches, Scottish, Danish and Norwegian. Cf. Stewart, Alan, *The Cradle King: A Life of James VI & I*. London: Chatto and Windus, 2003, pp. 105-23. Wilmsen, Liv Helene, *Witches of the North: Scotland and Finnmark*. Leiden : Brill, 2013, pp. 331, 361.

¹⁶ Normand, Lawrence, Roberts, Gareth, eds., *Witchcraft in early modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: Exeter University Press, 2000, p. 414.

sixth book opens with the description of a winter scene in Eastern Lapland said to be derived from Olaus Magnus, before moving into the interior of a cavern where the “Weird Sisters, or Northern Parcae”,¹⁷ immediately evocative a Shakespeare’s witches in Macbeth, are found performing some incantations.¹⁸ Once again, we catch them conspiring against the British crown then held by legendary King Arthur, by hindering his union to sweet Inogen, Merlin’s daughter, and by assisting the Saxon invader through their occult agency. Similarly, Henry Boyd’s “imitation of Gray’s Descent of Odin”, written in a climate of post-revolutionary gallophobia with the growing threat of a French invasion, ascribes the storm that scattered the British naval blockade of Brest in January 1803 to the supernatural intervention of “The Witch of Lapland”, summoned here by the « fiend of Gaul », namely Napoleonic France.¹⁹ Most of the time, poetical references to Lappish witchcraft were rather brief and anecdotal, be they one quatrain long, like in Dr. Nathan Drake’s «Ode to Superstition» (1790): “Mid Lapland’s woods, and noisome wastes forlorn,/Where lurid hags the moon’s pale orbit hail:/There, in some vast, some wild and cavern’d cell,/Where flits the dim blue flame,/They drink warm blood, and act the deed of hell”²⁰; James Hogg’s ballad, *The Queen’s Wake* (1813): “And quhan we cam to the Lapland lone/The fairies war all in array;/For all the genii of the north/War keipyng their holeday.”²¹ Or swiftly mentioned in a line of John Keats’s “Epistle to John Hamilton Reynolds”²² (1818) or Lord Byron’s *Waltz: An Apostrophic Hymn* (1821): “Like Lapland

¹⁷ Hole, Richard, Arthur: *Or, The Northern Enchantment. A Poetical Romance, in Seven Books I*. London: G.G.J & J. Robinson, 1789, p. 7.

¹⁸ Hole, Richard, Arthur: *Or, The Northern Enchantment VI*, pp. 171-82.

¹⁹ Boyd, Henry, “The Witch of Lapland” in Monti, Vincenzo, *The Penance of Hugo: A Vision on the French Revolution, in the Manner of Dante, in Four Cantos*; transl. Henry Boyd. London: Longman, Hurst, Rees and Orme, 1805, pp. 173-80.

²⁰ Drake, Nathan, « Ode to Superstition », in *Literary Hours: Or, Sketches Critical and Narrative*. Sudbury: J. Burkitt, 1800, vol. 1, pp. 150-1, ll. 13-20.

²¹ Hogg, James, *The Queen’s Wake: A Legendary Poem I*, viii. Edinburgh: George Goldie, 1813, p. 74.

²² “Then there’s a little wing, far from the Sun, Built by a Lapland Witch turn’d maudlin Nun;” cf. Keats, John, « Epistle to John Hamilton », in *The Complete Works of John Keats*; ed. H. Buxton Forman. New York: Thomas Y. Crowell & Co., 1818, vol. 2, pp. 213, ll. 45-6.

witches to ensure a wind”.²³ Scottish writer Walter Scott made twice an allusion to that occult and profitable trade of selling winds driven by Laplanders according to Olaus Magnus, whose authority is first invoked in the metrical poem *Rokeby*²⁴ (1813) and in the 1833 re-edition of *The Pirate* (1821) for his *Magnum Opus*.²⁵ The latter novel even features a buffoon *mise en scène* parodying a northern oracle for the amusement of an assembly of Saint John revelers in Shetland around the end of the seventeenth century: « [...] the housekeeper we have already mentioned, was installed in the recess of a large window, studiously darkened by bear-skins and other miscellaneous drapery, so as to give it something the appearance of a Laplander’s hut[...] ».²⁶ The cultural association between Lapland and witchery was then so evident to Scott’s readership that it only needed to be suggested here with a slight hint of exoticism.

Besides witchcraft, Lapland was also fantasized as the realm of spirits and could therefore provide the perfect setting for “gothic” or supernatural tales of terror that flooded the British literary market at the turn of the nineteenth century. Thus, “Hrim Thor or The Winter King. A Lapland Ballad” (1801) merely relies on the otherworldly dimension of northernmost Fennoscandia,²⁷ while Anne Bannerman’s “The Fisherman of Lapland” (1802) makes use of the boreal gloom to stage the apparition of a spectral shadow on the icy ridges of a storm-beaten cliff, after its former owner, a fisherman named Peter, disappeared at sea.²⁸

²³ “Like Lapland witches to ensure a wind;” cf. Byron, George Gordon, Lord, *Waltz: An Apostrophic Hymn*—by Horace Hornem, Esq. (The noble author of Don Juan). London: W. Clark, 1821, p. 13.

²⁴ “Whate gales are sold on Lapland’s shore,” cf. Scott, Walter, *Rokeby*; A Poem II, xi. Edinburgh: John Ballantyne & Co., 1813, p. 70, as well as the corresponding « Note VI. », p. xxx.

²⁵ See note entitled “Sale of Winds”, in Scott, Walter, Sir, *Introductions, and Notes and Illustrations, to the Novels, Tales, and Romances of the Author of Waverley*. Edinburgh: Robert Cadell, 1833, vol. 2, pp. 44-5.

²⁶ Scott, Walter, Sir, *The Pirate XXI*; ed. Mark A. Weinstein and Alison Lumsden. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, p. 195.

²⁷ [Anon.], “Hrim Thor or The Winter King. A Lapland Ballad”, in *Tales of Terror; with an introductory dialogue*. London: R. Faulder, J. Walker, Scatcherd et al., 1808, pp. 16-21.

²⁸ Bannerman, Anne, “The Fisherman of Lapland”, in *Tales of Superstition and Chivalry*. London: Vernor and Hood, 1802, pp. 91-6.

Of all these poets previously cited, Samuel Taylor Coleridge was certainly the most outstanding in his representation of Lapland and Samí culture. “The Destiny of Nations. A Vision”²⁹ (1817) seeks to allegorize the historical progress of man according to David Hartley’s psychological empiricism and Joseph Priestley’s necessitarianism (a materialist determinism imbued with theological optimism), whose influence was determinant to his early writing.³⁰ Indeed, such an ambition dates back to autumn 1794, when he composed the 364 original lines for Robert Southey’s *Joan of Arc, an Epic Poem* (1796),³¹ before completing them into an independent piece the same year, only to be published in 1817. Be that as it may, Coleridge chooses to build an Arctic allegory of superstition, this time from a progressive perspective where “Superstition with unconscious hand/Seat Reason on her throne” and thus stands for an intermediary stage from ignorance to reason as the manifestation of man’s elementary response to his natural environment. To do so, he recreates a winter scene in Lapland with the help of Knud Leem’s travel account, quoted rather extensively, which seems to indicate a real concern for ethno-geographical verisimilitude:

*As ere from Lieule-Oaive’s vapoury head
The Laplander beholds the far-off sun
Dart his slant beam on unobeying snows,
While yet the stern and solitary Night
Brooks no alternate sway, the Boreal Morn
With mimic lustre substitutes its gleam.
Guiding his course, or by Niemi lake*

²⁹ Coleridge, Samuel Taylor, *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*; ed. Ernest Hartley Coleridge. London: Oxford University Press, 1960, pp. 131-48.

³⁰ See part of Peter Mann’s introduction in Coleridge, Samuel Taylor, *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, Volume 1: Lectures, 1795: On Politics and Religion*; ed. Lewis Patton and Peter Mann Princeton: Princeton University Press, 2015, pp. liii-lxvii.

³¹ Southey, Robert, *Joan of Arc, an Epic Poem II*. Bristol: Joseph Cottle, 1796, pp. 39-65, ll. 1-140, 144-7, 223-65, 273-85, 292-452.

Or BaldaZhiok, or the mossy stone
 Of Solfar-Kapper, while the snowy blast
 Drifts arrowy by, or eddies round his sledge
 Making the poor babe at its mother's back
 Scream in its scanty cradle: he the while
 Wins gentle solace as with upward eye
 He marks the streamy banners of the North,
 Thinking himself those happy spirits shall join
 Who there in floating robes of rosy light
 Dance sportively. (*Destiny*; 133-4, ll. 64-80)

Despite his scrutiny of the sacred topography of Lapland, Coleridge takes Niemi³² to be a lake instead of a mountain, reported by Maupertuis who, unlike his companion the abbé Outhier, forgets to distinguish it from the neighbouring lake *Anjaagi*³³ in the most romantic description of his scientific treaty. This negligence invited James Thomson to refer both to the lake and the eminence as *Niemi*, or rather as being located in a region of that name,³⁴ which probably induced the poet of the Quantocks to christen the lake in the same manner. Lowes demonstrates quite convincingly this passage to be the aggregation “of entities themselves substantially unmodified — Leemius, and [David] Crantz, and Maupertuis, and [Erasmus] Darwin adroitly pieced together [...]”,³⁵ even though it is Leem’s authority that stands out, with four footnotes being transcribed straight from *De Lapponibus Finmarchiæ*.

One may still wonder why Coleridge wouldn’t give more details in his

³² Let us be notified that *niemi* is a common Finnish place name that means “cape”, “peninsula” or “tongue of land”.

³³ Outhier, Réginald, *Journal of a Voyage to the North in the Years, 1736 and 1737, in General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels[...]*; ed. John Pinkerton, vol. 1, 1808, p. 288.

³⁴ See Thomson, James, “Winter”, in *The Works of James Thomson*, p. 204, l. 875, as well as appended footnote.

³⁵ Livingstone Lowes, John, *The Road to Xanadu: A Study in the Ways of the Imagination*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 95. See also whole chapter 6 entitled “Joiner’s Work: An Interlude” (*Ibid.* pp. 86-102).

fourth note on “Jaibme Abmo”[sic], two words quite unfamiliar to an English ear and barely enlightening the line to which they are affixed: [Vuokho] Speeds from the mother of Death his destin’d way” (Destiny 1796; p. 134, l. 96). At this point, we might criticize the poet’s slipshod documentation that leaves his reader in the dark concerning Leem’s precious account of the Samí underworld, “*Jabme Aibmo*, where *Jabme-Akko*, or the mother of death, holds her empire.”³⁶ Here is now the full folkloristic extract that can easily be traced back to Leem:

*I deem those legends terrible, with which
The polar ancient thrills his uncouth throng:
Whether of pitying Spirits that make their moan
O'er slaughter'd infants, or that Giant Bird
Vuokho[sic], of whose rushing wings the noise
Is Tempest, when the unutterable Shape
Speeds from the mother of Death his destin'd way
To snatch the murderer from his secret cell.
(Destiny of Nations 1796; p. 134, ll. 90-7)*

Just like his contemporaries, Coleridge knew the sublime potential of such obscure northern beliefs put into verse, which may explain his relative silence upon their source and original form, as well as the poetic licence he took with them. This is certainly how he could engage into mythopoeia, by interpolating three different legends, namely that of mourning spirits called “*Epparis*, or *Shjort*”³⁷, of the demon bird “*Vuokko*”, and possibly that of tutelary mountain-birds called “*Saivo-Lodde*”;³⁸ thus making of the *Vuokko* a

³⁶ Leem, Knud, *An Account of the Laplanders of Finmark*[...], p. 460.

³⁷ “This kind of spectre is believed to wander up and down where any infant who had not received a name had been slain. It is [said] to cry out until the infant has a name given in, then to vanish.” (*Ibid.*, p. 480).

³⁸ “Its office is to shew the way to a magician while journeying. The Laplanders say that this bird is frequently sent out by a rival and revengeful magician, to the destruction of magicians

sort of avenging thunderbird deity, whereas it is simply described by Leem “as a bad demon, appearing in the form of a huge and foul bird, from which the *Noaid*, or magician is said to receive those infamous and noxious [*Gan*] flies³⁹ [...] numbered among their magical instruments most remarkable [...] as an instrument of injuring.”⁴⁰ Or must we suppose that the poem’s “Vuokho” was sent by some shaman after the murderer of the infants mentioned right before? Luckily for Coleridge, Finnish religion historian Sigfried Rafael Karsten would later admit that “*passevare* [or *saivo*] *lodde*” was “generally called *vurneslodde* (also *vuokko*),”⁴¹ which almost legitimizes, still partly only, the English poet’s retelling of Lappish mythology in “The Destiny of Nations”.

On the one hand, the grafting of such a copious Arctic digression in a poem first of all dedicated to the feminine martyr hero of medieval France Joan of Arc doesn’t go without raising some interrogations. It confirms on the other hand this well-averred Romantic search for new poetical horizons far up north. Consequently, authors like Coleridge realized how the wealth of scenic and ethnographical descriptions contained in Arctic travel accounts such as *Leem’s De Lapponibus Finmarchiæ* could considerably enrich their own compositions. This is made all the more obvious in “The Destiny of Nations”, where a versification of what looks very much alike the Inuit myth of Sedna, a sea goddess, follows immediately the Lappish episode (Destiny; pp. 135-6, ll. 98-126), starting with the terrifying voyage of “The Greenland Wizard”⁴² commonly known as “*angekok*” down into the darkness of her watery abyss.⁴³ It comes then as no surprise that the success achieved by his “Rime

and other men.” See Leem, Knud, *An Account of the Laplanders of Finmark*, p. 460.

³⁹ See Leem, Knud, *An Account of the Laplanders of Finmark*, pp. 479-80.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 462, 479.

⁴¹ Karsten, Rafael, *The Religion of the Samek. Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*. Leiden: E. J. Brill, 1955, pp. 86.

⁴² See the eponymous chapter in Ward, David, *Coleridge and the Nature of Imagination: Evolution, Engagement with the World, and Poetry*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 34-51.

⁴³ Likewise, Coleridge gives his source: Cranz, David, *The History of Greenland: Containing a Description of the Country, and Its Inhabitants: and Particularly a Relation of the Mission, Carried on*

of the Ancient Mariner” (1798), owing very much also to his Arctic readings,⁴⁴ secured him a place in the British literary pantheon. So while the Romantic imagination became fuelled with heretofore unknown wild legends and sublime landscapes, it also directed northern primitivism toward ethnographical dissemination, as previously exemplified by Coleridge’s Lappish prelude to “The Destiny of Nations”, which clearly departs from the stale vignette of the Lapland witch still widely popular at the turn of the nineteenth century. With that in mind, as well as the benefit of hindsight, would it be deemed too absurd to credit the Romantic poet for, in a way, attempting a first small but nonetheless significant step towards Arctic folkloristics and religious history?

Literature

1. [Anon.], “Hrim Thor or The Winter King. A Lapland Ballad”, in *Tales of Terror; with an introductory dialogue*. London: R. Faulder, J. Walker, Scatcherd et al., 1808, pp. 16-21.

2. Anderson, Kajsa (ed.), *L’Image du Sápmi: études comparées*. Örebro: Humanistic Studies at Örebro University, 2009.

3. Ashfield, Andrew, de Bolla, Peter, *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

4. Bannerman, Anne, “The Fisherman of Lapland”, in *Tales of Superstition and Chivalry*. London: Vernor and Hood, 1802, pp. 91-6.

5. Blair, Hugh, *A Dissertation on the Poems of Ossian, the Son of Fingal*. London: T. Becket and T. A. De Hondt, 1763.

6. Boyd, Henry, “The Witch of Lapland” in Monti, Vincenzo, *The Penance of Hugo: A Vision on the French Revolution, in the Manner of Dante, in Four Cantos: Written on the Occasion of the Death of Nicola Hugo de Basseville, Envoy from the French Republic at Rome, January 14, 1793; transl. Henry Boyd*. Lon-

for *Above These Thirty Years by the Unitas Fratrum, at New Herrnhuth and Lichtenfels, in that Country*; transl. John Gambold. London: J. Dodsley, T. Becket et al., 1767, vol. 1, pp. 205-8.

⁴⁴ Livingstone Lowes, John, *The Road to Xanadu*, pp. 398-406.

don: Longman, Hurst, Rees and Orme, 1805, pp. 173-80.

7. Brekke, Asgeir, Egeland, Alv, *The Northern Light: From Mythology to Space Research*. Berlin: Springer-Verlag, 1983.

8. Byron, George Gordon, Lord, *Waltz: An Apostrophic Hymn*—by Horace Hornem, Esq. (The noble author of Don Juan). London: W. Clark, 1821.

9. Carroll, Robert, Prickett, Stephen, eds, *The Bible, Authorized King James Version with Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

10. Coleridge, Samuel Taylor, *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, Volume 1: Lectures, 1795: On Politics and Religion*; ed. Lewis Patton and Peter Mann. Princeton: Princeton University Press, 2015.

11. Coleridge, Samuel Taylor, *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*; ed. Ernest Hartley Coleridge. London: Oxford University Press, 1960.

12. Consett, Matthew, *A Tour Through Sweden, Swedish-Lapland, Finland and Denmark: In a Series of Letters, Illustrated with Engravings*. London: J. Johnson, J. Goldsmith and T. Lewis, 1789.

13. Cranz, David, *The History of Greenland: Containing a Description of the Country, and Its Inhabitants: and Particularly a Relation of the Mission, Carried on for Above These Thirty Years by the Unitas Fratrum, at New Herrnhuth and Lichtenfels, in that Country*; transl. John Gambold. London: J. Dodsley, T. Becket et al., 1767, 2 vols.

14. de Maupertuis, Pierre louis Moreau, *The Figure of the Earth : determined from Observations made by Order of the French King, at the Polar Circle*. London: T. Cox, J & P. Knapton and A. Millar, 1738.

15. Drake, Nathan, «Ode to Superstition», in *Literary Hours: Or, Sketches Critical and Narrative*. Sudbury: J. Burkitt, 1800, vol. 1, pp. 150-4.

16. Ellingson, Tir, *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press, 2001.

17. Farley, Frank Edgar, “Three ‘Lapland Songs’”, in *PMLA*; vol. 21, n°1 (1906), pp. 1-39.

18. Feingold, Lawrence, “Another Nightmare: ‘The Night-Hag Visiting Lapland Witches’”, in *Metropolitan Museum Journal*; vol. 17 (1982), pp. 49-61.

19. Flaherty, Gloria, *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
20. Gaskill, Howard, « The Homer of the North », in *Interfaces*; n°27 (August 2007), pp. 13-24.
21. Gaskill, Howard, *The Reception of Ossian in Europe*. London: Continuum, 2008.
22. Hogg, James, *The Queen's Wake: A Legendary Poem*. Edinburgh: George Goldie, 1813.
23. Hole, Richard, *Arthur: Or, The Northern Enchantment. A Poetical Romance, in Seven Books*. London: G.G.J & J. Robinson, 1789.
24. Karsten, Rafael, *The Religion of the Samek. Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*. Leiden: E. J. Brill, 1955.
25. Keats, John, *The Complete Works of John Keats*; ed. H. Buxton Forman. New York: Thomas Y. Crowell & Co., 1817-8, 2 vols.
26. Leem, Knud, Jessen, Erik Johan, Gunnerus, Johan Ernst, *Knud Leems Beskrivelse over Finmarkens Lapper: deres tungemaal, levemaade og forrige afgudsdyrkelse*. Kiøbenhavn [Copenhagen] : Trykt af G.G. Salikath, 1787.
27. Linnæus, Carl, *Lachesis Lapponica: Or, A Tour in Lapland, Now First Published from the Original Manuscript Journal of the Celebrated Linnæus*; transl. by James Edward Smith. London: White and Cochrane, 1811, 2 vols.
28. Livingstone Lowes, John, *The Road to Xanadu: A Study in the Ways of the Imagination*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
29. Milton, John, *Paradise Lost*; ed. Alastair Fowler. Oxon: Routledge, 2013.
30. Moyne, Ernest J., *Raising the Wind: The Legend of Lapland and Finland Wizards in Literature*; ed. Wayne R. Kime. Newark: University of Delaware Press, 1981.
31. Normand, Lawrence, Roberts, Gareth, eds, *Witchcraft in early modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. Exeter: Exeter University Press, 2000.
32. Olaus Magnus, *Description of the Northern peoples: Rome 1555*; transl. by Peter Fisher and Humphrey Higgens; ed. by Peter Foote ; with annot. derived

from the commentary by John Granlund. London: the Hakluyt society, 1996-98.

33. Pentikäinen, Juha, Privat, Jean-Marie, *Mythologie des Lapons*; transl. Héléne Lattunen. Paris: Imago, 2011.

34. Pinkerton, John (ed.), *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World: Many of which are Now First Translated Into English; Digested on a New Plan*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme and Cadell & Davies, 1808, vol. 1.

35. Scheffer, John, *The History of Lapland: Wherein are Shewed the Original, Manners, Habits, Marriages, Conjurations, &c. of that People*. Oxford: George West and Amos Curtein, 1674.

36. Scott, Walter, *Rokeby; A Poem*. Edinburgh: John Ballantyne & Co., 1813.

37. Scott, Walter, Sir, *Introductions, and Notes and Illustrations, to the Novels, Tales, and Romances of the Author of Waverley*. Edinburgh: Robert Cadell, 1833, vol. 2.

38. Scott, Walter, Sir, *The Pirate*; ed. Mark A. Weinstein and Alison Lumsden. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

39. Shakespeare, William, *The Comedy of Errors*; ed. Charles Whitworth. Oxford: OUP, 2002.

40. Southey, Robert, *Joan of Arc, an Epic Poem*. Bristol: Joseph Cottle, 1796.

41. Stewart, Alan, *The Cradle King: A Life of James VI & I*. London: Chatto and Windus, 2003.

42. Thomson, James, *The Works of James Thomson: With His Last Corrections, Additions and Improvements*. London: A. Millar, 1757.

43. Ward, David, *Coleridge and the Nature of Imagination: Evolution, Engagement with the World, and Poetry*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

44. Willumsen, Liv Helene, *Witches of the North: Scotland and Finnmark*. Leiden: Brill, 2013.

45. Znamenski, Andrei A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Людмила Заморщикова¹, Марианна Самсонова²

ИССЛЕДОВАНИЕ ЛАНДШАФТА: ПРОСТРАНСТВО И МЕСТО

LANDSCAPE RESEARCH: SPACE AND PLACE

Исследование выполнено при финансовой поддержке проекта РНФ №15-18-20047 «Онтология ландшафта: семантика, семиотика, и географическое моделирование».

Статья выполнена в рамках проекта РНФ «Онтология ландшафта: семантика, семиотика, и географическое моделирование» и исследует ландшафт как междисциплинарный дискурс, включающий в себя понятия и смыслы как естественнонаучного, так и гуманитарного характера. Пространство и место анализируются в контексте культурного ландшафта, освоенной территории и сакрализации. Материал проведенных экспедиций отражает представление места и пространства у местного населения, способы ориентирования в пространстве, основанные на исторической памяти места.

Ключевые слова: ландшафт, пространство, место, топонимы, семантика, сакрализация.

Article is based on research within the RSF project "Landscape ontology: semantics, semiotics, and geographical modeling" and investigates a landscape as the cross-disciplinary discourse including concepts and meanings of both natural-science,

¹ Людмила Софроновна Заморщикова, кандидат филологических наук, доцент кафедры французской филологии Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: ls.zamorshikova@s-vfu.ru

² Марианна Валентиновна Самсонова, кандидат филологических наук, заведующий кафедрой французской филологии Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: mv.samsonova@s-vfu.ru

and humanitarian character. The space and the place are analyzed in the context of a cultural landscape, the developed territory and a sacralization. Material of the conducted expeditions reflects representation of the place and space at local population, the ways of orientation in space are based on historical memory of the place.

Key words: *landscape, space, place, toponyms, semantics, sacralization*

В рамках реализации проекта РНФ «Онтология ландшафта: семантика, семиотика, и географическое моделирование» (проект № 15-18-20047) ландшафт исследуется как междисциплинарный дискурс, включающий в себя понятия и смыслы как естественнонаучного, так и гуманитарного характера. Одними из базовых понятий в проблемном поле данного междисциплинарного дискурса являются понятия пространства и места, в связи с этим в проекте уделяется большое внимание изучению топонимов. «Топонимика - это язык земли, а земля есть книга, где история человечества записывается в географической номенклатуре. Первой страницей истории должна быть географическая ландкарта, должна не только как вспомогательное средство, чтобы знать, где что случилось, но как богатый архив самих документов, источников», - писал Николай Иванович Надеждин (1804-1856), историк и этнограф, один основоположников исторической географии в России. Топонимические особенности территории неразрывно связаны с этносами и этнографическими группами, которые проживали и проживают на данной территории, с их историей, бытом, контактами, особенностями культуры и мировоззрения.

При анализе языкового материала (топонимической лексики) применяются различные методы и подходы. А.А.Соколова [1] выделяет следующие подходы:

Лингвистический подход. Лексико-семантические группы, объединяющие слова, связанные с конкретными видами сельскохозяйственных работ и промыслов и другими лексико-семантическими ситуациями (строительством дома, лодки, саней и т.

п.). Выделенные лингвистами разделы и группы народных терминов отражают функциональный, прагматический характер традиционной культуры, не создающей терминологии, оторванной от конкретного вида деятельности».

Лингвокультурологический подход. В работах лингвокультурологической направленности разрабатываются типологии коннотаций, связанных с субъективным восприятием носителями языка географических объектов, процессов и явлений. Такой подход к географической лексике позволяет определить ее место в языковой картине мира.

Географический подход. В трудах географов систематизация народной терминологии нацелена преимущественно на решение историко- и культурно-географических проблем. В работах В. С. Жекулина народная терминология и топонимия использованы для выявления существовавшей в прошлом ресурсной оценки земель [2]. В типологии, построенной на основе исторических источников, использованы такие признаки, как местоположение, величина надела, возделываемые культуры.

Информационно-географический подход опирается на лексико-географический метод, разработанный А.А.Соколовой, и базируется на диалектных источниках преимущественно регионально-локального уровня, приемах логико-понятийного моделирования количественном и картографическом анализе. Массивы диалектной и разговорной лексики географического содержания в совокупности с топонимией и микротопонимией образуют лингвокомплексы, описывающие отдельные географические объекты и геопространственные системы.

Для исследования древнего слоя топонимики Васильев В.Л. [3] указывает на необходимость разработки критериев и приемов выделения топонимической архаики деантропонимного образования в связи с языковой и культурно-исторической спецификой рассматриваемого региона:

- всестороннее рассмотрение собственной истории архаических названий в регионе: датировка и локализация топонимии по историческим и современным данным; оценка фонетических, словообразовательных и народноэтимологических модификаций топонимов (топонимических вариантов), отраженных документацией разного времени;

-учет вторичных, перенесенных названий на смежных микротерриториях; факультативная подача отдельных культурно-исторических сведений об именуемых объектах;

- словообразовательно-этимологические интерпретации архаической топонимии, предусматривающие не только реконструкцию обусловивших названия личных наименований, но и оценку последних с точки зрения процессов деривации, эволюции, семантики, распространения;

В рамках реализации проекта проведены экспедиции в модельные группы районов Республики Саха (Якутия), собран корпус географических наименований мест (топонимов), зафиксированных в различных картах, порой забытых и вышедших из употребления, а также локальные топонимы.

Микротопонимический пласт, редко наносимый на карты, является весьма ценным материалом при исследовании топонимии района. Например, в 2015 году была осуществлена экспедиция в Хангаласский улус Республики Саха (Якутия), в рамках которой было опрошено 100 респондентов в 4 населенных пунктах. Была выявлена особая ориентация в пространстве жителей с.Едйай и с.Синск, расположенных в среднем течении реки Лена, которая течет в данном отрезке с запада на восток.

Однако в двух селах принято считать, что река течет на север, несмотря на то, что многие признают, что это ошибочно, «но у нас так принято говорить», объясняют респонденты. Река Лена, действительно, впадает в море Лаптевых далеко на севере. Народная топонимия четко

отражает это особое восприятие частей света местным населением. Лес, расположенный на юге, на правом, противоположном берегу от деревни, местные жители называют на якутском Илин ойуур «Восточный лес», а сплошной лесной массив на левом берегу, на северной стороне, окружающий деревню с трех сторон, принято называть Ар5аа ойуур «Западный лес» (см. рис.1).



Рис. 1. Снимок с. Едйя и с. Синск из Google maps.

Вероятно, особое восприятие пространства связано здесь с тем, что современные деревни были сформированы только в 50-е годы XX-го века, в эпоху укрупнения колхозов, и привычным местом проживания коренного населения этих мест были острова, расположенные посередине реки. Остров и сейчас играет огромную хозяйственную роль в жизни местного населения. Все сенокосные угодья, имеющие жизненную важность в этом скотоводческом районе, расположены именно на островах. Остров – место охоты на уток, зайца, горностая, куницу, ондатру, лисицу, соболя, излюбленное место рыбалки местных жителей, именно здесь растут самые разнообразные виды ягод, грибов. Многие старожилы рассказывают, что жить на острове было очень удобно, так как все было под рукой, и сено для скота, и плодородная земля, и вода, и лес, и дичь... Еще одним объяснением проживания на острове является особый микроклимат, создаваемый течением реки,

который до поздней осени давал жизнь растительности острова, защищал от заморозков. На островах рано тает снег, что продлевает короткое якутское лето. Во время ледохода и ледостава население жило в изоляции, мирясь с временным неудобством. Но как только река очищается ото льда, местное население привычно ездит по реке и в наше время.

Можно увидеть аналогичное ориентирование по рекам у тундровых ненцев, описанное В.Н.Адаевым [4]: «Важно отметить, что тундровики при запоминании концентрируются прежде всего на структурной системе речного бассейна, общей направленности течения его водотоков относительно сторон света. Конкретный же рисунок русла рек видится ими, как правило, очень схематично, ...Существуют интересные нюансы, связанные с ориентированием по рекам. Как известно, течение реки обычно извилистое и преобладающее направление русла не всегда можно четко представить, видя перед собой лишь небольшой речной участок. Тем не менее, изредка попадаются исключения – реки с ярко выраженной направленностью от истока до устья. Такие водоемы становятся для ненцев не только хорошими ориентирами (как выделяющийся из общего окружения объект и как указатель направления), но и удобными дорогами в зимнее время»,

Как пишет О.А.Лавренова: «Устойчивые представления о географическом объекте, локальности, элементе ландшафта, существующие в общественном сознании и/или зафиксированные в художественных произведениях, обозначаются как образ места и становятся, в свою очередь, неотъемлемой частью культурного ландшафта. Образ места необычайно значим как явление, так как неповторимый узор смыслов, имеющих свои координаты в географическом пространстве, создает в конечном итоге структуру культурного ландшафта страны.» [5]. О том, что острова являются бывшим местом постоянного проживания, свидетельствует тот факт, что высокие места, не затапливаемые водой, местное население

называет на якутском отох 1) место, где ранее стоял дом, следы усадьбы, жилья; 2) заброшенное жильё, заброшенная старинная усадьба (в Якутии до революции); развалины здания, жилья (<http://sakhatelya.ru/>), хотя практически все дома были разобраны и перенесены на коренной берег во время укрупнения колхозов.

Пространство качественно, и его качество определяется священными объектами, которые находятся в нем. По мнению В.Н. Топорова, «высшей ценностью (максимумом сакральности) обладает точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т.е. центр мира, место, где проходит мировая ось. Где стоят разные варианты земного образа космической структуры - «мирового древа» [6, 174].

Сакральный ландшафт как часть культурного ландшафта, представляет собой особую территорию, имеющую большую историческую, культурную значимость для местного населения. Среди основных отличительных черт сакрального ландшафта исследователи выделяют то, что такой ландшафт создается людьми традиционной культуры с помощью социальных технологий управления окружающей средой, а именно структуризацией и иеротопизации, т.е. с помощью священнодействий, обрядовых и церемониальных действий [7].

Для народов азиатской части России, культура которых неразрывно связана с природопользованием, характерна интенсивная сакрализация пространства, при этом для сакрализации пространства не обязательно наличие в нем специальных сооружений и конструкций. Для коренных народов Сибири и Дальнего Востока важен морально-этический регламент общения с духами, населяющими объекты природы. Именно поведение местного населения по отношению к природным компонентам ландшафта отражает ту духовную ценность, которую имеет данный объект.

В современной Якутии особое отношение к сакральному ландшафту можно наблюдать на примере сакрализации ландшафта для

проведения национального праздника Ысыах, старинного обрядового праздника народа саха, отражающего культ Солнца и его годового круга. Упоминание о нем и его описание встречается в текстах древнего эпоса – олонхо.

Местность Ус Хатын представляет собой участок размером в 47 га и расположен в 17 км на севере от столицы республики г.Якутск.

Выбор данного участка для проведения ежегодного национального праздника Ысыах не случаен. Определяющими факторами для этого стали историческая значимость места, особая красота и структура ландшафта, органично вписывающегося в ритуалы и обряды праздника, а также транспортная схема для организации крупного культурного мероприятия городского, а сейчас уже республиканского масштаба.

Археологическими исследованиями установлено, что местность Ус-Хатын имела большое значение для человека с древнейших времен. Древние протоки р.Лена образовали здесь удобные террасы для поселения человека, обеспечивая его питьевой водой, рыбой, лесными массивами для охоты. В настоящее время, эти протоки представляют собой старичные озера, на террасах которых располагаются археологические памятники: стоянки, поселения, погребения. Инвентарь стоянок показывает, что древний человек здесь занимался охотой, рыболовством и собирательством. Большое количество наконечников стрел говорит о том, что в каменном веке и эпохе палеометаллов охота здесь имела большее значение, чем остальные виды хозяйственной деятельности. Переход к скотоводству у населения Якутии происходит в эпоху средневековья. Наиболее ранние археологические находки датируются сумнагинской культурой, стадияльно относимой к эпохе мезолита, поздние – XVII-XIX вв, представляют собой якутские скотоводческие сезонные поселения [8].

Ряд предметов, обнаруженных при археологических раскопках, в некоторой степени, доказывает, что местность Ус Хатын имела для населения значение не только как местообустройства жилища или выпаса

скота. Так, в результате раскопок археологами Якутского госуниверситета среди прочего материала, были обнаружены металлические предметы, представляющие большой интерес: серебряная пуговица с выпуклым орнаментом в виде солярного знака, бронзовая ременная пряжка с изображением герба города Якутска в виде парящего орла, держащего в лапах соболя, прямоугольная железная пластина со сквозным отверстием на одной из сторон, медная сибирская копейка с гербом Екатерины II. Данные предметы могли свидетельствовать об участии их владельцев в празднествах, проводившихся в Ус Хатын. Так, пуговица с орнаментом, представляющим собой солярный символ, и пряжка ремня могли быть деталями нарядного, церемониального одеяния, прямоугольная пластина с отверстием, по всей видимости, являлась атрибутом шаманского костюма. Подобные пластины выполняли защитные функции на одежде шамана. Как известно, шаман является главным действующим лицом во время проведения ритуальных действий. Монета могла быть свидетельством торговли во время праздника [9]. Таким образом, наличие данных находок может подтвердить легенды об Ус Хатыне, как о месте проведения традиционных ритуальных празднеств.

Первые годы проведения ысыаха в этой местности было много недовольных удаленностью места проведения праздника. В эпоху начала возрождения традиций народа Саха в 1990-е годы, ысыах проводился на городском ипподроме в черте города. Однако того трепетного отношения к празднику, которое наблюдается сейчас у местного населения и гостей, конечно же не было. Сейчас за последние почти двадцать лет существования комплекса “Ус Хатын” население не только привыкло, но и полюбило эти места.

Как отмечает Лавренова О.А., формирование культурного ландшафта происходит в рамках исторического процесса, оставляющего свои «следы» в ландшафте. При этом географические объекты становятся символами в том случае, если в культуре есть устойчивые ассоциации

с определенными историческими событиями, артефактами или уникальными чертами природного ландшафта. Поэтому можно говорить, что географическое пространство неотделимо от созданных культурой образов и символов, обретающих характеристики целостной системы, которую можно обоснованно рассматривать как геокультурное пространство [10].

Литература

1. Соколова А.А. Геопространство в традиционной и современной культуре (российский контекст) . автореф. дис. ... д-ра геогр. наук. СПб., 2013. -476 с.

2. Жекулин В.С. Историческая география: предмет и методы / В. С. Жекулин. — Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1982. — 224 с.

3. Васильев В.Л. Славянские топонимические древности Новгородской земли: исследование деантропонимных названий на общеславянском фоне : диссертация ... доктора филологических наук : 10.02.01, 10.02.20.- Санкт-Петербург, 2006.- 551 с.

4. Лавренова О.А. Образ места и его значение в культуре провинции// Геопанорама русской культуры: провинция и ее локальные тексты : [сборник] / ред.: Л.О. Зайонц .— М. : Языки славянской культуры, 2004 .— 673 с. : ил. — (Язык. Семиотика. Культура) .— Сост.: В.В. Абашев, А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян .

5. Адаев В.Н.«Метки земли» и «метки дороги»: наземные природные и искусственные объекты в системе пространственного ориентирования тундровых ненцев// Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 1 (28)

6. Матонин В.Н. Семантика пространства культуры Русского Севера// Семиотика единства и этнокультурного многообразия исторического пространства Русского Севера. Сер. "Поморские чтения по семиотике культуры" Ответственный редактор Н.М. Терехихин. Архангельск, 2015.

7. Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические

исследования. Издательство: "Директ-Медиа", 2014. - С.107

8. Дьяконов В.М. Археологические памятники долины Туймаада // Город Якутск: история, культура, фольклор. - Якутск: Бичик, 2007. - С. 36-49.

9. Прокопьев Н.П. Ус Хатын: из истории местности (по материалам полевых исследований) // Эхо столицы. - 1999. - 28 мая.

10. Лавренова О.А. Стратегии «прочтения» текста культурного ландшафта// Эпистемология & философия науки. Т. XXII, № 4, 200. С. 123-141.

Анна Горохова^{*}

К ВОПРОСУ О КАТАЛОГИЗАЦИИ СЮЖЕТОВ ЭВЕНСКИХ СКАЗОК

ABOUT THE CLASSIFICATION OF EVEN FOLKTALES PLOTS

В статье рассматривается вопрос систематизации сюжетов эвенских сказок (нимкан). В сказках встречаются как универсальные сюжеты, присущие сказкам народов мира, так и локальные сюжеты, выявленные именно в эвенских сказках, но которые могут встречаться и в сказках народов, проживающих по соседству. Для эвенских сказок также характерно использование контаминационных цепочек.

Ключевые слова: *сказки, эвены, универсальный сюжет, локальный сюжет, сказочный тип, контаминация.*

The paper considers the classification of plots of Even folktales (termed 'nimkan'). The folktales have both worldwide plots and regional plots, found in Even folktales but can be observed in folktales of other nations who live on the same area. Some Even folktales can be characterized by contaminated plots.

Key words: *folktales, Evens, worldwide plot, regional plot, folktale type, plot contamination.*

Преобладающий вид устного народного творчества эвенов — это

^{*} Анна Ивановна Горохова, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков по гуманитарным специальностям Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета. Адрес: 677000, Республика Саха (Якутия), г. Якутск, ул. Белинского, 58, каб. 517. E-mail: anna_gorokhova@mail.ru

Anna Gorokhova, Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor at the Department of Foreign Languages for Humanities of the Institute of Foreign Philology and Regional Studies, North-Eastern Federal University,.

сказки. Повествования сказочного характера именовались эвенами специальным народным термином – *нимкан*. Архаический эпос эвенов тоже именуется *нимкан* и характеризуется как сказочно-мифологический. Сказки эвенов представляют собой маргинальный жанр, т.е. переходную форму от мифа к сказке. А. А. Бурыйкин делит *нимкан* на *икэлкэн нимкан*, к которому относит повествования волшебного-героического характера с песенными диалогами, и *урумкун нимкан* – короткие сказки, к которым относит сказки о животных и сказки новеллистического характера, а также былички (рассказы о духах-хозяевах, сохраняющие назидательный характер) [1]. Исполнителями первого вида сказок (архаического эпоса) являются обычно мужчины, между которыми в старину проходили соревнования. «Короткие», или собственно сказки исполнялись женщинами. Они рассказывались только детям [6]. Как отмечает Ж.К. Лебедева, эвенская сказка по существу «не созрела до ее классического уровня», а структура классической сказки в ней только намечена [7]. «Поскольку все маргинальные жанры связаны в большей или меньшей степени с мифом, то соответственно в каждом из них обнаруживаются и мифологические представления, и корни образов. Особенно тесно связана с мифологическими представлениями и верованиями (тотемизмом, отголосками шаманизма) архаическая сказка о животных. К этому типу относятся также кумулятивные сказки о животных [10].

Эвенские сказки делятся на волшебные, сказки о животных и бытовые. Сказки о животных особенно многочисленны. «Типичные образы этих сказок — умный, хитрый соболь, добродушный, доверчивый медведь, простоватый, глупый волк, трусливый заяц и т.п., но чаще всего хитрая лиса, наносящая, как правило, вред человеку. Эти сказки в большинстве случаев кратки по содержанию и остроумны. Происхождение их относится к очень древним временам, когда эвены окружали животных суеверным почитанием и приписывали им особую, таинственную силу, верили в то, что звери живут так же,

как люди. В ряде сказок о животных даётся точная характеристика животным, сообщается об особенностях их внешнего вида. Так, в сказке «Хитрый соболь» объясняется, почему соболь мал, но хитёр, в сказке «Медведь и бурундук» — отчего у бурундука на спине чёрные полосы, в сказке «Жадный глухарь» — почему у глухаря брови, как рябина, красные, и т.п. Эти сказки свидетельствуют о тонкой наблюдательности эвенков-охотников, которые привыкли подмечать мельчайшие подробности жизни зверей. ...Волшебные сказки представляют собой довольно длинные повествования с фантастическими сюжетами. В этих сказках отражена насыщенная борьбой жизнь эвенков в далёком прошлом. В волшебных сказках в большей степени, чем в других, описываются старые обычаи. В волшебных сказках народ рисует своих врагов в виде злых сил—злых духов, старух-ведьм и т.п. Злые силы стараются причинить вред человеку, но человек борется с ними и всегда побеждает. В роли главного героя выступает храбрый охотник или сильный богатырь, но чаще всего — младший сын старика, выручающий из беды своих старших братьев и отца. То, что не могли сделать старшие братья, совершает обычно младший брат, которому всё удаётся. Среди волшебных сказок следует особо выделить волшебные героические сказки. Основная тема этих сказок — борьба героя со своим противником или противниками. Мотивы борьбы самые различные: месть за убийство родственников, поиски невесты, похищенной жены или пропавших братьев. В волшебных героических сказках часто описывается жизнь каких-то необыкновенных людей. Они могут летать на крыльях, превращаться в зверей и птиц, вылечивать раны, воскресать при помощи живой воды и т.п. Неизменными помощниками сказочных людей являются старушки-волшебницы и различные волшебные животные: медведи, волки, лисицы, соболи, летающие олени, чудесные птицы и другие сказочные существа. Важную роль играют и волшебные предметы, например волшебный платок, который становится в нужный момент мостом, а также живая и мёртвая вода [8].

В настоящей работе мы использовали волшебные сказки и сказки о животных в сборниках, составленных Л.Е. Большаковой и А. Чайко [12], Е.П. Захаровой [4], М. Г. Воскобойниковым и Г. А. Меновщиковым [3], К.А. Новиковой [9], В.А. Роббеком [11], (всего 54 сказки, из которых 20 волшебных и 34 сказки о животных). Бытовые или реалистичные сказки не были изучены.

В своем исследовании мы опирались на универсальный, международный классификатор сказочных сюжетов Г.-Й. Утера (2004) по системе Аарне-Томпсона (ATU) [13], который всегда расширяется и дополняется новыми сказочными сюжетами. Стоит отметить, что система классификации сказок первоначально была разработана А. Аарне - финским фольклористом. Затем, данная классификация была пересмотрена и дополнена английским ученым и фольклористом С. Томпсоном. Указатель сказочных сюжетов - это каталог, в котором классифицируются и систематизируются фольклорные сказочные сюжеты, представленные в многочисленных текстах. Если сказать по-другому, то - это строго структурированный список сказочных сюжетов. В каталоге представлены сказочные типы. Типы сказок пронумерованы и приведены в соответствие с порядковыми номерами, а также в краткой, схематической форме изложено их содержание. В указателе сказочных сюжетов по каждому типу сказки приводится список книжных изданий, в которых встречается тот или иной тип сказки. Сказки о животных содержат 299 сюжетов, волшебные сказки - 450 сюжетов, а кумулятивные сказки 100 сюжетов. Не все сюжеты имеют описания, некоторые номера сюжетов остаются пустыми с целью дальнейшего его пополнения автором классификатора, например в сказках о животных из 299 сюжетов описано только 153 сюжета.

На разных этапах фольклористики трактовка понятия «сюжет» была неоднозначной. Наряду с термином «мотив» «сюжет» является одним из самых сложных научных понятий в фольклористике и литературоведении. Известный русский историк литературы А. Н.

Веселовский говорил, что сюжет – это комплекс или совокупность мотивов и сюжет представляет собой сложные схемы, в которых содержатся акты человеческой деятельности и психики [2], а мотивы – это элементарные схемы, минимальные единицы, которые содержатся в мифах, сказках и художественных произведениях. Ученый замечает явное различие между двумя понятиями: мотивы – это простые и устойчивые образования, а сюжеты – это более сложные и варьирующиеся образования. Если сюжеты могут заимствоваться, то мотивы заложены психологически, то есть на самых первых стадиях развития человека [2].

Итак, рассмотренные нами сюжеты можно разделить на 2 группы: сказки о животных, куда также входят кумулятивные сказки, и волшебные сказки. Группа волшебных сказок состоит из 20 сюжетов, а группа сказок о животных из 46 сюжетов. Далее все сюжеты распределяются по сказочным типам согласно указателю ATU [13].

I. ANIMAL TALES - Сказки о животных 1-299

1) Wild Animals - Дикие животные 1-99

The Clever Fox (Other Animal) - Умная лиса (Другие животные) 1-69

Other Wild Animals - Другие дикие животные 70-99

2) Wild Animals and Domestic Animals - Дикие животные и домашние животные 100-149

3) Wild Animals and Humans - Дикие животные и люди 150-199

4) Domestic Animals - Домашние животные 200-219

5) Other Animals and Objects - Другие животные и предметы 220-299

II. TALES OF MAGIC - Волшебные сказки 300-749

6) Supernatural Adversaries - Противники, обладающие сверхъестественной силой 300-399

7) Supernatural or Enchanted Wife (Husband) or Other Relative - Заколдованные жена (муж) или другие родственники или обладающие сверхъестественной силой 400-459

Wife - Жена 400-424

Husband - Муж 425-449

Brother or Sister - Брат или сестра 450-459

8) Supernatural Tasks - Волшебные задания 460-499

9) Supernatural Helpers - Волшебные помощники 500-559

10) Magic Objects - Волшебные предметы 560-649

11) Supernatural Power or Knowledge - Сверхъестественная/ое сила или знание 650-699

12) Other Tales of the Supernatural - Другие волшебные сказки 700-749

13) CUMULATIVE TALES - Кумулятивные сказки 2000-2100

Всего в сказках о животных и волшебных сказках мы рассмотрели 66 сюжетов и распределили их по сказочным типам. В результате классификации сюжетов эвенских сказок выяснилось то, что из 20 сюжетов волшебных сказок 4 соответствуют сюжетным типам указателя ATU, а остальные 16 сюжетов не нашли в этом указателе своих аналогов. Из 46 сюжетных типов раздела сказок о животных соответствуют 5 сюжетов по указателю ATU, а 41 сюжет не соответствует данному указателю.

В эвенских волшебных сказках нашли совпадение сюжеты, представленные ниже.

В сказках о животных:

ATU 1 - The theft of fish (Кража рыбы): The fox plays dead; a man throws him on his wagon of fish. The fox throws the fish off and carries them away. (Лиса притворяется мертвой; старик бросает ее в тележку с рыбой. Лиса сбрасывает рыбу и уносит с собой) [13]

В сказке “Старик жил” [9] Лиса увидев старика притворяется мертвой; вынув лису из капкана старик кладет ее на нарты; лиса убегает.

ATU 2 - How the bear lost his tail (Как медведь потерял свой хвост) The bear (wolf) is persuaded to fish with his tail through a hole in the ice. His tail freezes fast. When he is attacked and tries to escape, he loses his tail. (Медведя (волка) убеждают ловить рыбу своим хвостом через отверстие во льду. Его хвост быстро замерзает. Когда он подвергается нападению и

пытается убежать, он теряет хвост) [13].

В сказках “Лиса и волк” и “Кедровка” [9] по хитрому совету лисы волк/волки опускает/ют хвост в прорубь, чтобы наловить рыбы; хвост примерзает; старик убивает волка/волков.

ATU 70 - More cowardly than the hare (Трусливый заяц) The hare finds a (sheep, fish, frog, etc.) who is afraid of him and laughs till his lip splits (Заяц находит (овцу, рыбу, лягушку), которая боится его и улыбается пока губы не треснут) [13].

В сказке «Заяц и лягушка» [11] Заяц боится всего и когда находит лягушку, которая трусливее его, отказывается от мысли утопиться.

ATU 232 - The Heathcock and the Birds of Passage (Тетерев и перелетные птицы) The former prefers to remain at home amid hardships than to go to foreign lands. (Первый на фоне трудностей предпочитает остаться дома, чем лететь на чужбину) [13].

В сказке «Жадный глухарь» [9] сюжет развивается следующим образом: птицы собираются улетать в теплые края; жадный глухарь остается дома, чтобы съесть больше орех.

ATU 2033 - The Sky Is Falling (Небо падает) [13]. В указателе нет примеров.

В сказке «Куропаточка-крикунья» [9] куропатке на голову падает шишка; она думает, что небо падает и идет доложить хозяину-орлу об этом.

В волшебных сказках:

ATU 400 - The Quest for a Lost Bride (Поиски пропавшей невесты) Magic objects or animals as helpers (Волшебные предметы или животные в качестве помощников) [13].

В эвенской сказке «Красавица Нэлки и храбрый юноша Омэр Ясал» [4] Омэр Ясал и Нэлки влюбляются друг в друга. Злой богатырь Эгден крадет девушку. Омэр отправляется на поиски девушки. Затем они оба превращаются в чаек и живут вместе.

ATU 425 - The search for the lost husband (Поиски пропавшего мужа)

[13]. В указателе представлены разные варианты 425A - 425N, однако ни один вариант не соответствует эвенской сказке.

В эвенской сказке «Мэнрэк» [11] муж Мэнрэк находит себе новую жену и уходит от Мэнрэк перекочевав на другое место; Мэнрэк слышит загадочный голос и отправляется на поиски мужа.

ATU 452 - The maiden who seeks her brother (Девушка, которая отправляется на поиски своего брата) [13]. В указателе нет примеров.

В эвенской сказке «Дэнэкэн» [11] старший брат Дэнэкэн и младший брат Хэргэки отправляются на охоту. Сестра Илик узнав что-то неладное отправляется на поиски своих братьев. Она спасает их от злого духа.

ATU 737 - Who will be her future husband? (Кто будет ее будущим мужем?) [13]. В указателе нет примеров.

В эвенской сказке «Соболь» [11] старушка идет за юношей, чтобы выдать свою дочь за него замуж. Он соглашается. И они заживают очень счастливо и богато.

Из 13 сказочных типов указателя только по 5 сказочным типам (ATU 1-99, 220-299, 400-459, 700-749, 2000-2100) были найдены соответствия сюжетов. Остальным сказочным типам соответствуют локальные сюжеты, но данные сюжеты не подходят под описание краткого содержания типа сказки в указателе. Кроме того, следует отметить, что в эвенских сказках сюжеты про домашних животных считаются заимствованными, например, сюжет про оленя заимствован у коряков, а сюжеты про лошадь и корову — у якутов, поэтому сказочные типы ATU 100-149 - Wild Animals and Domestic Animals (Дикие животные и домашние животные) и ATU 200-219 - Domestic Animals (Домашние животные) отсутствуют.

Рассмотрим остальные сказочные типы, к которым относятся некоторые локальные сюжеты:

ATU 150-199 - Wild Animals and Humans (Дикие животные и люди) [13]

В сказке «Медведь» [11] старик идет за дровами и встречает медведя. Медведь предлагает побороться. Старик отрезает ногу медведя. Медведь

делает себе деревянную ногу и идет в дом к старику и съедает его и старуху.

Эвены верят, что медведь – мстительное животное. Если ранить или убить медведя, то за это можно поплатиться жизнью.

ATU 650-699 - Supernatural Power or Knowledge (Сверхъестественная/ое сила или знание) [13]

В сказке «Жили пять братьев» [11] у старика пятеро сыновей. Старик обладает сверхъестественной силой и приводит медведя за уши и убивает его голыми руками. Его сыновья борются и легко одолевают своих соперников.

ATU 300-399 - Supernatural Adversaries (Противники, обладающие сверхъестественной силой) [13]

В сказке «Самое дорогое» [3] Гулахан отправляется на поиски своего наследства. Встречает на пути страшного-престрашного змея. В глазах у того змея огонь, из хвоста искры летят, голова вся шипит. Гулахан одолевает этого змея.

ATU 400-459 - Supernatural or Enchanted Wife (Husband) or Other Relative (Заколдованные жена (муж) или другие родственники или обладающие сверхъестественной силой) [13]

В сказке «Собачонка» [11] женщина не следует указаниям мужа. Когда он уходит на охоту, она превращается в собаку. Муж злится на жену.

ATU 460-499 - Supernatural Tasks (Волшебные задания) [13]

В сказке «Баночка» [12] богатый мужчина теряет баночку и предлагает найти ее другим персонажам взамен на богатство. Молодой мужчина отправляется на поиски волшебной баночки.

ATU 500-559 - Supernatural Helpers (Волшебные помощники) [13]

В сказке «Девочка-сирота» [11] девочка спасает женщину-черта, разбив весь лед. Страшная женщина помогает девочке-сироте найти дом.

ATU 560-649 - Magic Objects (Волшебные предметы) [13]

В сказке «Отшельник» [11] Дэбрэ отправляется на другой берег за

большим грибом. Этот заколдованный гриб оказывается приманкой Хэлургэн.

Таким образом, как показывает систематизация сюжетов эвенских сказок по указателю АТУ, из 66 сюжетных типов наибольшее количество (57 сюжетов: 16 в волшебных сказках и 41 в сказках о животных) не соответствует сюжетам указателя АТУ, остальные 9 подходят к сюжетам данной классификации. Наибольшее количество локальных сюжетов эвенских сказок находится в разделе сказок о животных.

Кроме того, следует отметить, что для эвенских сказок также характерна сюжетная контаминация (смешение, слияние, совмещение). В фольклористике контаминация – это соединение в одной сказке двух или более самостоятельных или составных сюжетов.

Из рассмотренных 54 эвенских сказок мы выявили контаминацию сюжетов в 12 сказках («Медведь», «Хитрая лиса», «Нерпа», «Лиса и медведь», «Сказка про Кешку и снежных баранов», «Про комара», «Старик и лисица», «Медведь, россомаха и волк», «Птичка с мышкой», «Хитрый соболь», «Соболь», «Кедровка»), что составляет 22% из общего количества сказок, то есть остальные 78 % сказок имеют одиночный сюжет. Контаминационные цепочки состоят от 2 до 11 сюжетов в одной сказке. Например, в сказке «Онгалган» («Кедровка») [11] зафиксировано 11 простейших сюжетов, из которых один является универсальным АТУ 2 (Как медведь/волк потерял свой хвост): «Угроза лисы» (лиса, которая не может забраться на дерево, угрожает тем, что срубит его, если кедровка не сбросит яйца; сова объясняет, что угроза не может воплотиться в жизнь) + «Не воплощенный план лисы» (лиса собирается убить сову, но его план проваливается) + «Притворство лисы» (лиса притворяется, что помогает нерпам, но делает это для своей выгоды) + «Лиса-оленеvod» (лиса помогает старику пасти оленей) + «Лиса-обманщица» (лиса обманывает старика и съедает его оленей; набивает их мхом; встретив старика еще раз, говорит, что это была не она) + «Лиса-притворщица» (лиса притворяется больной, чтобы не нести нарты и съесть жир/мясо/

ягоды и убегает оставив зуб) + «Старик-шаман» (старик шаманит, чтобы найти беззубую лису; поймав, жалеет ее) + «Хитрая лиса-охотник» (лиса предлагает старику охотиться на животных) + АТУ 2 Как медведь/волк потерял свой хвост (по совету лисы волки опускают хвост в прорубь, чтобы наловить много рыбы; волчьи хвосты примерзают; лиса идет за стариком; старик убивает волков) + «Неузнанный противник» (жертва (рыба, медведь, лось, волк) изначально не признает свою жертву; соболев/лиса обманывает жертву) + «Помощь слабого» (мышка спасает старика).

При систематизации сюжетов эвенских сказок необходимо учитывать, что эвенские сказки этиологического характера трудно отделить от мифов, в сборниках сказки не дифференцируются (то ли это волшебная сказка, то ли бытовая). С целью идентификации заимствования сюжетов из сказок соседних народов необходимо сопоставить их с национальными и региональными указателями, например, с первым русским указателем Н.П. Андреева «Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне» (1929), с указателем советского и российского этнографа, фольклориста, литературоведа Л. Г. Барага в соавторстве с И. П. Березовским, К. П. Кабашниковым, Н. В. Новиковым и др. «Сравнительный указатель сюжетов по восточнославянским сказкам» (1979) и указателем Г. У. Эргиса «Сюжеты якутских сказок» (1964-1967) из первого академического сборника якутских сказок.

В целом, эвенские сказки как часть фольклора имеют не только большую художественную ценность, но и в то же время представляют очень важный исторический и этнографический материал - отражают основные виды хозяйственной деятельности эвенов в прошлом — охоту, рыболовство и оленеводство, религиозно-магические представления, а также картину социальной организации эвенов в прошлом. Перефразируя слова Г. У. Эргиса, который является автором первой научной тематической классификации сюжетов якутских сказок, свод сюжетов эвенских сказок «понадобится для изучения идейного содержания и состава бытующего репертуара сказок».

Литература

1. Бурькин, А. А. Жанровый состав фольклора эвенов и его региональные варианты // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1991. С. 140
2. Веселовский, А. Н. Поэтика сюжетов / А. Н. Веселовский // Русское устное народное творчество: хрестоматия по фольклористике. - М.: Индрик, 2003. - 710 с.
3. Воскобойников, М. Г. Сказки народов Севера / М. Г. Воскобойников, Г. А. Меновщиков. - Москва, Ленинград : Государственное изд-во худ-ой лит-ры, 1951. - 669 с.
4. Захарова, Е.П. Сказки страны Эвении/ Екатерина Захарова. - Якутск: ГУРИМЦ, 2003. - 12 с.
5. Изучаем фольклор народов Севера: Учебник-хрестоматия для 5-6 классов/ Авт. - сост. А.С. Жулева. - М.: МИРОС, 1997. - 200 с.
6. История и культура эвенов. - С.-П., Наука, 1997. - С. 138
7. Лебедева, Ж. К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск: Наука, 1981. 158 с.- С. 138
8. Новикова, К.А. Возвращаясь к истокам// Эвенская литература: Сборник / Составитель В. Огрызко.-М.: Литературная Россия, 2005. -384 с.С. 43-44
9. Новикова, К. А. Эвенский фольклор / К. А. Новикова. - Магадан : Магаданское книжное издание, 1958. - 142 с.
10. Тураев, В.А. История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки, С.П., Наука, 1997. - С.136
11. Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров)/ Департамент по делам народов и федератив. отношениям РС(Я), Ин-т проблем малочисл. Народов Севера СО РАН; сост. д.ф.н. Роббек В.А. - Якутск, 2005. - 362с.
12. Эвенские сказки: сборник сказок/ Собр.и.обр.: Л.Е. Большакова, А. Чайко. - Магадан: Изд-во «Охотник», 2015. - 92 с.
13. Uther, H.-J. 2004. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography based on the System of Antti Aarne and Stith Thomp-

son. Vols 1-3. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki// <http://mftd.org/index.php?action=atu> (дата обращения: 31.05.2016)

*Айтали́на Павло́ва**

ЭПИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО: ПЕРЕВОД ФОРМУЛ МИРОЗДАНИЯ В ОЛОНХО К.Г. ОРОСИНА «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ»

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ (проект №15-18-20047)

Статья посвящена анализу формул мироздания в эпическом пространстве олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина и способов ее перевода с якутского на русский язык. По результатам исследования выявлены эпические формулы мироздания, из них наиболее употребительными являются формулы образованные, от следующих аффиксов: -лаах, -ттан, -гар, -ан, саҕа, курдук, уһу и эбит. Анализ способов передачи эмбриональной рифмы выявил, что при переводе с якутского на русский язык были использованы грамматические трансформации (замена, перестановка), лексические (добавление, опущение), в ходе которых наблюдается потеря экспрессивности.

Ключевые слова: *олонхо, эпическая формула, эпическое пространство, аффиксы, послелого, модальная частица, переводческие трансформации.*

This article analyzes the creation of formulas in an epic space olonkho "Nyurgun Bootur the Swift» by K.G. Orosin and methods of translation from Yakut into Russian. The study revealed the epic formulas of the universe, of which the most common are the formula derived from the following affixes: -laah, -ttan, -gar, -an, saҕa, kurduk, yhy

*Айтали́на Егоровна Павло́ва, магистрант 2 курса магистерской программы «Теоретическое и прикладное языкознание» Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: aita93.ru@mail.ru

Aytalina Pavlova, 2nd year Student, MA Program in Theoretical and Applied Linguistics, Institute of Foreign Languages and Regional Studies, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University

and ebit. Analysis of ways to transfer embryonic rhyme revealed that the translation from Yakut into Russian were used grammatical transformation (replacement, transposition), vocabulary (adding, ptosis), during which there is a loss of expressiveness.

Keywords: *olonkho epic formula, epic space affixes, postpositions, modal particle, translation transformation.*

Введение. Любой эпос существует во времени и пространстве. Время и пространство - основные категории картины мира. Чтобы понять поведение и традиционную культуру этноса. Необходимо реконструировать ту картину мира, которая сложилась в конкретный исторический период. Отношение к пространству и времени исторически детерминировано. Специфика восприятия как пространственных (в большей степени), так и временных отношений (в меньшей степени) зависит от ландшафта, среды обитания, условий жизни народа в определенный отрезок времени. [1]

Якутский эпос характеризуется неисчерпаемым богатством эпических формул и типических мест, которые придают олонхо не только возвышенный, торжественный стиль, но также служат особыми готовыми моделями, при помощи которых якутские сказители создают перед слушателями живые эпические картины: страну героя, портретную характеристику персонажей, героические поступки богатырей итд. Определение понятия эпической формулы дал американский ученый М. Парри на материале сербо-хорватского эпоса. Эпической формулой он назвал «группу слов, регулярно используемую в одних и тех же метрических условиях для выражения какого-нибудь необходимого понятия». Достижением Парри было выявление метрической обусловленности формул, благодаря которой сказитель-певец преодолевает автоматически все сложности метра своего сказа. Пользуясь набором готовых формул, основанных на метрическом строении народного стиха, эпический певец мог их варьировать, переставлять, вводить новые слова, словосочетания и определения,

не нарушающие заданный ритмико-синтаксический рисунок стихосложения. Такого же определения придерживается ученик М. Парри А.Б. Лорд, дальше развивает формульную теорию в своей книге «Эпический певец».

Определение Парри-Лорда применимо к этим эпическим произведениям, в которых стих построен строго по метрическим требованиям [19; 71-77]. Например, теория формульности с успехом была использована в исследованиях П.А. Гринцера, Я.В. Васильева, С.П. Серебрянного, А.Б. Куделина по древнеиндейскому и арабскому эпосам, где формулы, состоящие из двух или более слов, занимают постоянное место в стихе (в начале, середине или конце) и, приняв определенную грамматико-синтаксическую категорию, служат для выражения какой-нибудь мысли.

В славянском, в том числе русском эпосоведении под формулой понимается «группа слов, ограниченная одним стихом или даже полустихом». Б.Н. Путилов утверждает, что «большинство эпических формул структурно соответствует дактило-хореическому строению былинного стиха и метрически они основаны либо на дактиле, либо на сочетании дактиля с хореем». Так и в русской эпической поэзии традиционные формулы подчиняются метрическим законам стихосложения, но занимают более менее свободное место, чем в вышеназванных эпических традициях.

Якутская эпическая поэзия имеет свои традиции создания эпических формул, выработанные всей историей народа-создателя, хранителя богатой эпики-олонхо. Во-первых, олонхосуты обильно используют аллитерацию, которая является почти единственным стихообразующим средством. Во-вторых, синтаксический параллелизм как моделирующее изобразительное средство, облегчает якутским сказителям выбрать соответствующие слова в стихе. Это два важных момента имеют решающее значение в складывании эпических формул.

В якутском эпосе формулами следует называть не группу слов, как в

греческом и индийском, и не «группу слов, ограниченную стихом или полустихом», как в славянской эпике, а группу стихов и даже целую тираду. Впервые высказал такое мнение Г.М. Васильев: «Художественно отшлифованные тирады и есть так называемые эпические формулы, или эпические клише, содержащие целостные картины и образы». Под тирадой в якутском эпосе понимается «самая крупная законченная смысловая и ритмическая группа стихотворного текста» [3; 65].

Так, например, классическим примером эпической формулы является формула раннего времени олонхо, с которой по традиции начинается сказывание:

*«..Былыргы дьыл быралыйар мындаатыгар,
Урукку дьыл уларыыйар уор5атыгар,
Ааспыт сах анаарыйар таһаатыгар..»*

Конечно, в словесном оформлении могут встречаться различные вариации, однако основным опорным сочетанием остается «Былыргы дьыл»-старинных лет, указывающее на время прохождения событий, а остальные сочетания являются производными. Так, по закону горизонтальной аллитерации в первом стихе следует сочетание «быралыйар мындаатыгар»-на недостижимой вершине, а по аналогии синтаксического параллелизма последующие стихи воспринимают ритмический склад первого стиха. Поэтому в якутской эпической поэзии обычно формулы даются не одним стихом, а целой тирадой.

Термин «типические места» впервые в научный оборот введен А.Ф. Гильфердингом, собирателем и издателем северорусской былинной традиции. Он писал: «Можно сказать, что в каждой былине есть две составные части: 1) типические места, по большей части описательного содержания, либо заключающие в себе речи, влагаемые в уста сказителей, и 2) места переходные, которые соединяют между собой типические места и в которых рассказывается ход действия. Первые из них сказитель знает наизусть и поет совершенно одинаково, сколько бы раз он ни повторял былину». Наряду с названным термином фольклористы

используют и другие определения: Е.М. Мелетинский – общие места, Ю.И. Смирнов – сходные описания, А.В. Сыдыков – устойчивые фразы. Следует подчеркнуть, что до сих пор нет ясного и четкого понятия типических мест. Даже в работах П.Д. Пухова, специально изучавшего типические места как средство паспортизации былинных певцов, отсутствует точная формулировка. Он считает основным критерием определения их – повторяемость в репертуаре одного и того же сказителя или в различных эпических текстах. П.Д. Пухов утверждал: «Типические же места с определенным сюжетом не связаны и переходят из одного сюжета в другой и по своему словесному оформлению приобретают строго законченный вид». Однако, эпосоведы Б.Н. Путилов, В.М. Гацак в своих статьях на материалах славянского эпоса глубоко и убедительно доказали необоснованность такого тезиса.

А.В. Позднеев, проводя дифференциацию типических мест, выделил три существенных критерия их определения: во-первых, повторение описания не менее двух раз в произведениях с разными сюжетами, во-вторых, повторение описания в пределах одного эпического текста, в-третьих, повторение одного описания не менее в трех различных текстах. Как справедливо отметил Ю.И. Смирнов, предлагаемые А.В. Позднеевым критерии еще недостаточны для углубленной работы над типическими местами. В якутском эпосе типическими местами следует считать набор нескольких формул, раскрывающих в одном контексте каку-либо определенную тему с нескольких сторон.

Типические места в якутском эпосе тоже могут состоять из нескольких пар до сотен стихов. Сказители благодаря орнаментальной инструментовке стихосложения – богатой аллитерации, множеству эпитетов и сравнений, повторов, синтаксическому параллелизму – любую деталь склонны сказывать пространно и удивительно поэтично.

Некоторые исследователи термины, эпические формулы и типические места используют не дифференцированно. В большинстве случаев эти два понятия отождествляются. Достаточно сослаться

на исследование П.Д. Ухова. «Даже терминология типических мест крайне не устойчива, - пишет исследователь. - Так, наряду с термином типические места употребляются и следующие: общие подвижные места, эпические формулы, традиционные места и т.п.».

Материал якутского эпоса позволяет разграничить эти термины. Эпическая формула меньше по объему, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании. Формулы по объему кратки, по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны [18; 184]. Поэтому они всегда передаются по традиции от одного сказителя к другому, от текста к тексту.

Типические места - это наиболее крупные повторения, состоящие из нескольких формул, объединенных в одно целое. В олонхо типическими местами являются описание природы, священного дерева, жилища и домашней утвари богатыря, портретная характеристика героев, богатырская поездка, обращения персонажей к верховному божеству Юрюнг Аар Тойону, духу-хозяйке земли Аан Алахчын, картины богатырского единоборства, возвращение на родину, изображение народного праздника - ысыах и многие другие картины, служащие показателями традиционности эпического текста.

Эпические формулы, а также типические места тесно связаны с исполнением. В момент выступления олонхосут, владея большой суммой эпических формул, должен сказывать свой текст непрерывно. Мастерство сказителя заключается в своевременном комбинировании эпических формул в ходе сказывания. С другой стороны, использование их придает олонхо традиционность и художественность эпических произведений.

Якутский эпос чрезвычайно богат наличием эпических формул и типических мест. Дальнейшее всестороннее изучение их раскрывает широкие возможности проникнуть в удивительный поэтический мир якутских олонхосутов и поставить вопрос о сказительском мастерстве эпических певцов в целом [19; 103].

Проблемы эпических формул исследованы в трудах известных советских ученых П.Д. Ухова, Е.М. Мелетинского, В.М. Гацака, П.А. Гринцера, Ю.И. Смирнова и других.

Для устно-поэтической традиции якутского народного эпоса характерна художественно-образная повторяемость устойчивых формульных выражений. Стиль олонхо от других жанров отличается многообразием отшлифованных эпических формул.

Традиционные формулы, таким образом, выполняют особую поэтическую словесно-смысловую нагрузку. Они, с одной стороны, придают олонхо возвышенность, торжественность, а с другой – помогают олонхосутам запоминать и импровизировать огромное количество стихотворных поэтических строк. И, наконец, в этом смысле эпические формулы способствуют продолжению и развитию традиции, окончательному формированию поэтического стиля и структуры якутского народного эпоса, олонхо.

Общетеоретические положения учения о рифме, не потерявшие своего значения и в современном литературоведении, были изложены в трудах Л.И. Тимофеева, В.М. Жирмунского, Ю.Н. Тынянова и других [1;2;3;4].

Большинство современных ученых изучает рифму как историческое и типологическое явление. Наиболее исследована ее фонетическая сторона как самая значимая для ее внутреннего строения. Рифма как типологическое явление во многих поэзиях имеет больше общего, чем различий. Чаще всего она отвечает общепринятому в стиховедении определению, данному еще В.М. Жирмунским: «Рифмой мы называем звуковой повтор в конце соответствующих ритмических групп (стиха, полустушия, периода), играющий организующую роль в строфической композиции стихотворения» [2:65].

В народной поэзии часто встречаются так называемые эмбриональные рифмы. Эмбриональные образования рифмы в якутской народной поэзии тесно связаны с синтаксическим и морфологическим

строем языка. Они представляют собой совпадение одинаковых морфологических признаков членов предложения, например, падежных окончаний, временных форм глагола, образующиеся в результате синтаксического параллелизма, когда одна и та же поэтическая мысль выражается сходными оборотами речи [3:153].

Все эти эмбриональные образования различных свободных элементов инструментовки возникают как бы стихийно, на фоне общего гармонического построения звуков поэтической речи. Несомненно в народном стихосложении наряду с прочими элементами инструментовки рифма заключает в себе некоторое и организующее начало. Она участвует и помогает в членении стихотворной речи на отдельные строки, если аллитерация фиксирует обычно начало стиха посредством анафоры, то рифма обозначает его концовку (эпифора). Вследствие этого стихотворная строка получает более четкую интонационную и ритмическую законченность. Ясно, что рифма, хотя и эмбриональная, в якутском народном стихосложении отнюдь не может рассматриваться как чисто внешнее, «случайное явление». Она гораздо более органически связана с фонетико-морфологическим и синтаксическим строем якутского языка, имеет гораздо больше смысла и значения, чем это признавалось до сих пор.

Результат исследования эпических формул олонхо К.Г.Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» выявил, что в эпических формулах мироздания данного олонхо наиболее часто встречаются рифмы, созданные аффиксами **-лаах, -быт, -ан, -ун, -гар**, образованные от аффиксов существительных, имен прилагательных, деепричастий, послелогоми **са5а, курдук** и модальными частицами **уһу, эбит**. (рис.1)

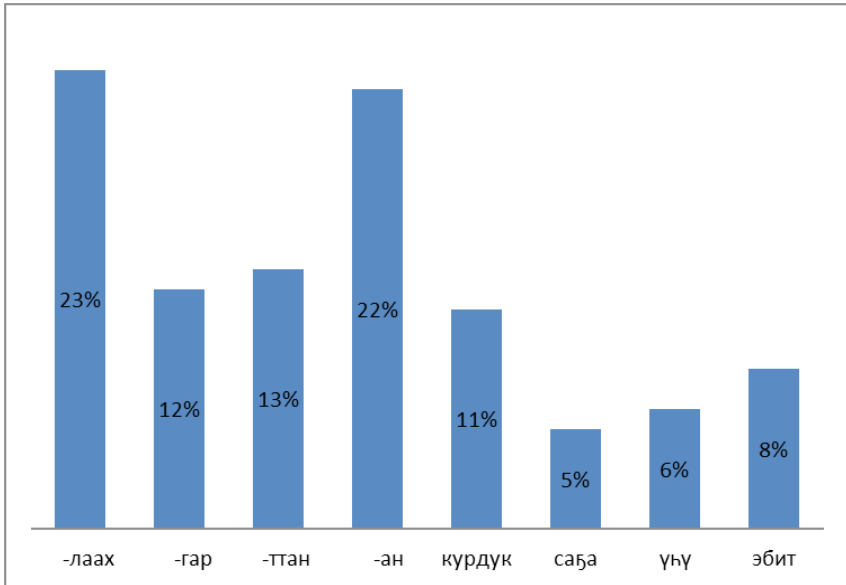


Рис 1. Процентное соотношение средств образования рифмы в эпических формулах олонхо К.Г.Оросина «Нюргун Боотур Стремительный».

Как видно, самым высоким процентом частотности отличаются рифмы, образованные аффиксами **-лаах** (23%) и **-ан** (22%).

Определение, выраженное именем на **-лаах** (23%), характеризует определяемое по признаку обладания предметом, сохраняет свою самостоятельность и может иметь свое собственное определение, нередко характеризует предмет по признаку вместительности, употребляются как показатель объема и размера.

Деепричастие на **-ан** (22%) в эпических формулах выражает продолжительность, интенсивность и многократность действия.

Послелог **курдук** (11%) и **саба** (5%) в данном олонхо используются в сравнительных оборотах, которыми избобилуют формулы мироздания. Находясь в конце стиховых строк, они образуют эмбриональные рифмы.

Модальные частицы **үнү** (6%) и **эбит** (8%) в основном стоят в конце строки. **Үнү** выражает ссылку на чужую речь, на известность

высказываемого текста и на чье-то мнение, а *эбит* выражает значение сослагательного наклонения, выражает достоверность, очевидность факта.

Одна из особенностей поэтическое стиля олонхо это наличие очень большого количества словесных повторов и редифа, которые чередуются с рифмованными окончаниями и обычно стоят в конце стихотворной строки. В данном олонхо в роли редифа выступают модальные частицы, послелого и глаголы.

В эпических формулах данного олонхо употребляются рифмы с точным звуковым совпадением, созданные путем подбора пар из одних и тех же частей речи, стоящих в одинаковой грамматической форме. Основной массив рифм состоит из деепричастий, прилагательных и существительных, находящихся в одной и той же грамматической форме и имеющих одни и те же аффиксы.

Анализ способов перевода эмбриональной рифмы выявил следующее, при переводе с якутского на русский язык были использованы грамматические трансформации (замена, перестановка), лексические (добавление, опущение). (рис. 2)

Наиболее эффективным способом перевода для сохранения рифмы с якутского на русский язык являются следующие способы:

Эмбриональная рифма	Способ перевода
-лаах	Предлог «с» + существительное в творительном падеже (кем? чем?)
-ттан	Существительное в родительном падеже (кого? чего?)
-гар	Предлоги «в», «на»+ сущ-е (где?)
-ан	Деепричастие с оконч-м <i>вишь</i>

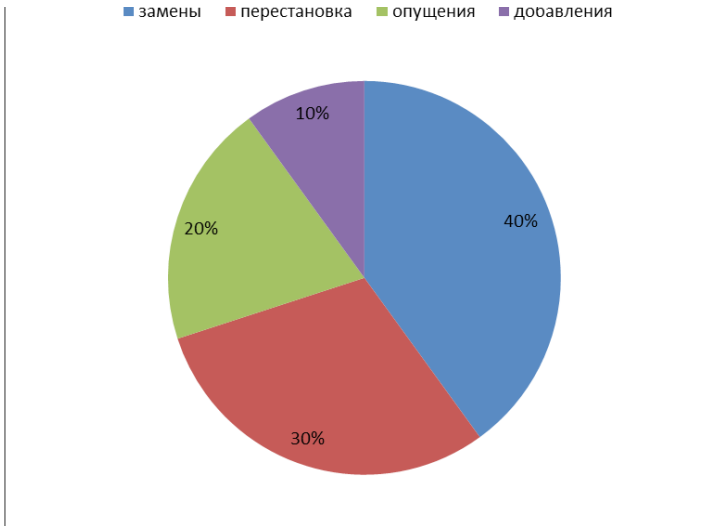


Рис. 2 Способы передачи эпических формул при переводе олонхо с якутского на русский язык.

В основном ритм в переводе сохраняется благодаря повторяющимся фразам с однородным грамматическим построением в одинаковой форме, которые образуют рифмующиеся окончания. В переводе Г.У.Эргис преобладают рифмы дактилические и начальные.

Заключение

В результате данного анализа мы приходим к выводу, что наиболее употребительным способом перевода эмбриональных рифм на русский и французский языки является способ замены. Такая замена приводит к потере рифмы в текстах перевода и лишает текст олонхо некоторой поэтичности в сравнении с текстом оригинала. Потерю рифмы при переводе с якутского на русский язык можно объяснить тем, во-первых, что перевод Г.У. Эргис является научным переводом олонхо и, во-вторых, трудностями обусловленными различием в системе якутского

и русского языков.

Литература:

1. Тимофеев Л.И. Теория стиха. - ГИХЛ, М., 1985. - 69 с.
2. Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. - Л.: Наука, 1974. - С.654.
3. Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. - М., 1977.
4. Брюсов В.Я., Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам.
5. Источник: [http://vikent.ru/enc/1799/Васильев Г.М. Якутское стихосложение.](http://vikent.ru/enc/1799/Васильев_Г.М._Якутское_стихосложение) - Якутск, 1965.
6. Оросин К.Г. (перевод Г.У.Эргис) Нюргун Боотур Стремительный. - Якутск, 1947.
7. Le Petit Larousse. Dictionnaire de la langue français. Paris, 1964.
8. Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue français. Paris, 2008.
9. Карго.У. Niourgoun le Yakoute, guerrier célèste. Les guerriers célèstes du pays Yakoute - Саха. Paris, Gallimard, 1994. - 54 p.
10. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Академия наук СССР, 1959г.
11. Новосибирск: Наука, 2009. — 519 с. Большой толковый словарь якутского языка.

Светлана Петрова^{*}

ИЗОБРЕТЕННАЯ АРХАИКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЯКУТОВ (САХА)

INVENTED ARCHAIC IN MODERN CULTURE OF YAKUTIA (SAKHA)

В данной статье рассматриваются проблемы трансформации традиционной культуры якутов в современной социокультурной ситуации республики. Методологической основой статьи выступает теория известного отечественного культуролога Д.В. Сергеева об изобретенной архаике, которая применяется для описания различных моделей нарушения в развитии отечественной культуры общества. Опираясь на его идеи автор выделяет проявления изобретенной архаики в различных областях современной этнической культуры якутов. Автор приводит проявленность и особенности изобретенной архаики на примерах современной этнической культуры: ритуальных праздников, обрядовых архитектурных строений, орнаментальной культуры и т.д.

Ключевые слова: псевдотрадиция, обрядовая культура, ритуал, знак и символ, архаизация, изобретенная архаика, фальсификация.

This article discusses the problem of the transformation of the traditional culture of the Yakuts in the contemporary socio-cultural situation of the country. The methodological basis of the article advocates the theory of well-known domestic culturologist

^{*} Петрова Светлана Ивановна, к.и.н., доцент кафедры фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К.Аммосова. 677000 Республика Саха (Якутия), г. Якутск, Кулаковского, 42. 8 (4112) 496-747, petrovasi1954@mail.ru

Petrova Svetlana Ivanovna, Ph.D., assistant professor of folklore and culture Institute of Language and Culture of the Peoples of the North-East of Russia. 677000 Yakutsk. Kulakovskogo, 42. 8 (4112) 496-747. petrovasi1954@mail.ru

DV Sergeyev about the invention of antiquity, which is used to describe the various models of disorders in the development of national culture society. Based on his ideas invented by the author identifies manifestations of the archaic in various fields of modern Yakut ethnic culture. The author cites the manifestations and features of the invention archaic to modern ethnic culture examples: ritual feasts, ceremonial buildings of architectural, ornamental culture, etc.

Keywords: *non-tradition, ceremonial culture, rituals, signs and symbols, archaization, invented archaic, falsification.*

Как отмечают исследователи якутская народная культура пережила несколько этапов в своем развитии: ранний архаический период (до середины XVIII века), зрелый период (культура XIX века), период трансформации культуры в XX веке и эпоха «постмодернизма» (1980-е годы - начало XXI в.) [Покатилова, 2003, с. 18]. Сегодня мы рассмотрим появление «изобретенной архаики» в современной культуре якутов (саха). Этот новый термин появился в науке XX века, и в разных интерпретациях встречается в работах многих исследователей российской и зарубежной культуры [«изобретенная архаика» (Сергеев Д.В., 2012, с. 113), «изобретаемая архаика» (Строгонова 2001, с.84), «псевдотрадиция» (Guénon R.,1964,р. 33), «мнимая память» (Руднев В.П., 2001, с. 553-554)]. Как отмечает, Дмитрий Валентинович Сергеев в достаточно известной статье «Социокультурная ситуация в России нач. XXI века: рецидивная культура, архаизация, изобретенная архаика», изобретенная архаика является процессом архаического ренессанса на основе конструирования или фальсификации культурно-исторического прошлого или их реинтерпретации в определенном контексте [Сергеев, 2012, с. 113]. Опираясь на его работы, мы сегодня рассмотрим некоторые проявления этой изобретенной архаики в современной якутской культуре.

Как мы знаем, в эпоху «постмодернизма» в якутской культуре происходили и происходят новые позитивные изменения в

бережном сохранении непреходящих ценностей материальной и духовной культуры прошлого якутов. Этому способствовал подъем этнического сознания народа, который становился питательной средой возрождения основ религиозных и философских воззрений якутов. Подтверждающими факторами являются произошедшие в те годы и продолжающиеся до настоящего времени культурные возрождения: прежде всего это языковое пространство, возврат к различным видам обрядов и ритуалов (например, летний праздник ысыах, различные, бытовые, семейные, промысловые, в связи с этим возрождение традиционных и появление новых архитектурных строений для обрядовых действий); всеобщий интерес к народной медицине, феномен шаманского культа; возрождение народного исполнительского искусства (горлового пения, исполнение народных песен, эпического сказительства), ремесленных традиций домашнего производства; ювелирное и кузнечное дело, резьба по дереву, бересте, плетение из конского волоса, изготовление нарядной и обрядовой одежды и мн. др. Все это в свое время наталкивало многих наших якутских исследователей к углубленному изучению традиционной культуры, и в последние годы появился целый ряд интересных научных публикаций по основным направлениям традиционной культуры.

Но, несмотря на это, в современной социально-культурной ситуации республики в некоторых областях народной культуры появляются элементы «изобретенной архаики». И это применяется к чему угодно, везде и всюду (в языковом пространстве, в архитектурных строениях, в орнаментальной культуре, придумыванию различных знаков и символов культуры), примеров можно привести много.

Сегодня ярким проявлением обрядовой культуры, несомненно, является летний праздник «Ысыах». На мой взгляд, в связи с введением республиканского «ысыаха Олонхо» совершенно забыто главное знаковое место обрядового действия – тусулгэ, куда по правилам и канону традиционной культуры нисходила божья благодать «илгэ».

По описаниям А.С. Порядина в старину количество столбов в тусулгэ зависело от достатка хозяина. Тусулгэ с двумя столбами (основу кладущее тусулгэ), тусулгэ с тремя столбами - ус атахтаах уунэр туьулгэ (о трех ножках тусулгэ роста благополучия). Самое большое тусулгэ обязан был устраивать самый богатый хозяин знатного происхождения - туэрт атахтаах туэлбэ туьулгэ (о четырех ножках тусулгэ изобилия) [Порядин, 1961, с. 67]. Вместо этого традиционного культурного символа сегодня возводится огромный символ Древа жизни - Аал луук мас, и при этом дизайн и архитектура некоторых из них желает лучшего.

Разные проявления «изобретенной архаики» можно проследить и в современном ритуальном пространстве праздника «ысыах» и в проведении магической практики различных ритуальных действий. Например, вокруг этого нового культурного символа в виде Древа жизни совершаются новый магический ритуал: прикоснуться к нему, якобы для получения и укрепления своих жизненных сил - «кут». В некоторых случаях во время проведения ысыаха, можно наблюдать людей, занимающихся традиционной народной медициной и применяющих в своей практике некоторые элементы шаманства, что противоречит общей концепции традиционного праздника. На наш взгляд, ысыах не простое зрелище и веселье. Ысыах - это праздник общеродовой (общенародный) в честь почитаемых верхних божеств и святынь, в котором, участие принимает каждый присутствующий. Таким образом, в современной культуре не должно теряться ритуальная, эстетическая сила традиционного праздника и знаковая значимость ни самих обрядов и ни обрядовых атрибутов.

Хотя в области якутской этнографии о традиционной семейной и бытовой обрядности якутов имеется достаточно много исследований, «изобретенная архаика» вводится и в современных показах свадебных действий. Например, в последнее время на церемониале современных свадеб появились новые обязательные ритуальные церемонии: вывешивание гостями свадебного застолья лоскутков

тканей благопожеланиями на специальной веревке из конского волоса «салама», обсыпания дорожки конфетами, семечками, цветными конфетти [Петрова С.И., 2013, с. 300].

В одном крупном мероприятии республиканского масштаба при показе свадебного обряда «одевание невесты» девушку невесту усаживают на две длинные палки, при этом организаторы этого действия подчеркивают на «архаичность» данного ритуала. Или же, был случай, когда перед иностранной делегацией показывали свадебный ритуал «ритуал раздевания невесты», которого в традиционной обрядности XVII - XIX веков не существовало. Как мы считаем, это уже происходит фальсификация истории традиционной культуры.

С древних времен, для избежания гнева различных духов и соискания их благосклонности якуты считали необходимым совершать определенные обряды. Обряды совершались в честь духов-хозяев местности мимо которых или по которым проезжал путник [Алексеев, 2008, с. 44]. В настоящее время повсеместно распространен ритуал кормления духов местности - «иччи». Этот ритуал действительно традиционный, в архаичной культуре при почитании этих духов преподносили «саламат» (кашу из муки, густо заваренную на молоке и воде, облитую топленным маслом) или исполняли ритуал брызгания кумысом и обращались к ним с благословением - «алгысом». Но в последнее время активно вносятся новые ритуалы: кормление мучными продуктами духа хозяйки реки, при чем, надо положить обязательно в круговом направлении, или в некоторых случаях, параллельно течения реки. Таким образом, под влиянием социально-экономических преобразований современного культурного пространства наряду с традиционными якутскими церемониалами появляются и совершенно другие инокультурные традиции, что на наш взгляд, может привести к нивелированию или к полному исчезновению свадебных традиций.

Множества активных введений «изобретенной архаики» можно проследить в знаках и символах современной художественной

культуры: в знаке и символике трех душ (ус кут бэлиэтэ), в символике годового календаря (ыйдарынан туомнар бэлиэлэрэ), в знаках гороскопов (ыйдарынан бэлиэлэр), в различных оберегах (харысхал бэлиэлэр, ымыллар), в декоре и оформлении народной и современной национальной одежды, украшений и в орнаментальной культуре и т.д. Приведем один пример. Орнаментальная культура якутов уже давно изучена и классифицирована российскими, якутскими и зарубежными этнографами [см. Йохансен У., 2008; Тишина Т.П., 1986; Иванов С.В., 1975 и т.д.]. Но в последние годы местные издательства выпускают ряд публикаций, в содержании которых совершенно меняется эстетический идеал традиционных орнаментальных знаковых символов, и происходит фальсификация мировоззренческих духовных взглядов, разрушение устоявшихся ценностей и форм традиционной орнаментальной культуры [Петрова С.И., 2015].

Таким образом, с одной стороны традиционная культура сегодня не забыта: на республиканском уровне и в каждом улусе республики и наслегах проводятся летние обрядовые праздники «ысыах», в различных мероприятиях народ стал одевать свой национальный костюм, украшения, церемонии современных свадеб молодожены стараются проводить с традиционным благословением - алгыс и т.д. Таким образом, культура народа возрождается и продолжается на практике культурно-творческой деятельности современных якутов, но только на ином, другом уровне эстетического и мировоззренческого освоения духовного наследия. Культурные традиции в современной социокультурной ситуации иногда приобретают новое дыхание, продиктованное веянием этнокультурных преобразований и социокультурных процессов. Это хорошо, но в некоторых случаях устоявшиеся системы традиционной якутской культуры сильно видоизменяются, проявляя элементы «изобретенной архаики», которая крайне пагубно отражается на культурном развитии, поскольку способствует компрометации и обесцениванию культурного наследия.

Исходя из вышеизложенного, нужно подчеркнуть, что сегодня, спустя многие годы после культурного возрождения народной культуры, пора уже сделать выводы: действительно ли мы сохранили внутреннюю целостность уникальной якутской традиционной культуры, какие стратегии были использованы и должны использоваться для их восстановления и возрождения и какой путь мы выберем сегодня для дальнейшего его развития.

Литература

1. Алексеев, Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири / Н.А.Алексеев; Институт филологии СО РАН. - Новосибирск: Наука, 2008. - 494 с.
2. Иванов, С.В. К вопросу о хунском компоненте в орнаменте языков// Якутия и ее соседи в древности. Якутск. - 1975.
3. Тишина, Т.П. Якутское орнаментальное искусство // Культура народностей Севера: традиции и реальность. - Новосибирск: Наука. - 1986.
4. Петров, С.И. Свадебный обряд// Якуты (Саха)/ отв. Ред. Н.А.Алексеев, Е.Н.Романова, З.П.Соколова. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Михлуко-Маклая РАН. Ин-т гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. - М.: Наука, 2013. - 599 с.
5. Петрова, С.И. Аар саарга аатырбыт оуорбут ханна тиййэр? (Куда катится орнаментальная культура наших предков?) / С.И. Петрова // Кыым. - 2015 - № 19 - С. 12.
6. Покатилова, И.В. Метаморфозы пластического фольклора в истории культуры Якутии XX века: автореф. дис.... канд искусствоведения. - СПб., 2003. - 22 с.
7. Порядин, А.С. Праздник ысыах второй половины XIX в. / Пер., доп. и прим. Г.У. Эргиса // Сборник статей и материалов по этнографии якутов. Якутск, 1961. - Вып. 2. - С. 67-76.
8. Руднев, В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. М.,

Аграф, 2001. - 608 с.

9. Сергеев, Д.В. Социокультурная ситуация в России нач. XXI века: рецидивная культура, архаизация, изобретенная архаика / Мир России. Социология. Этнология. - 2012. - № 3, том 2. - с. 100-118.

10. Строгонова, Е.А. Бурятские национально-культурное возрождения (конец 80-х - сер. 90-х годов XX века, Республика Бурятия). М., Иркутск. 2001. - с. 84.

11. Йохансен, Улла. Орнаментальное искусство якутов: историко-этнографическое исследование. Якутск: ООО «Компания «Дани Алмас», 2008. - 182 с.

12. Guénon, R. La crise du monde moderne. Paris. Gallimard, 1964 - 138 p.

Вера Матвеева^{*}

КУЛЬТУРА ГОСТЕПРИИМСТВА У ЯКУТОВ (ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ)

CULTURE OF HOSPITALITY OF THE YAKUT (TRADITION AND MODERNITY)

В статье рассматриваются особенности традиций гостеприимства у народа саха, дается общая и сравнительная характеристика основных его элементов, как в прошлом, так и в современных условиях.

Ключевые слова: *гость, гостеприимство, гостиницы, культура, народ, обычаи, традиции*

We consider the traditions of the hospitality of Sakha people in this article. Authors give general description of basic elements of these traditions and compare today and early traditions.

Гостеприимство – это социальный обычай, в разной степени свойственный всем народам. Культуру гостеприимства или буквально традицию принимать гостей можно рассматривать в разных аспектах жизнедеятельности человека. Но в основном эта часть культуры в основном изучалась в рамках этнографии, где особую роль отодвигали в традиционной стороне этого обычая. Трансформация

^{*} Вера Семеновна Матвеева, старший преподаватель кафедры фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: vera_matv-04@mail.ru

Vera Matveeva, Senior Lecturer, Folklore and Culture Department, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University

гостеприимства в современном мире, его статистические элементы и внутренняя динамичность в культуре жизнедеятельности этноса, выявление культурных идентичностей начинают рассматриваться в трудах исследователей с конца XX - го столетия. Следует отметить, что традиции гостеприимства развиты в самых разных культурных обществах. Они осуществлялись на неинституционализированном уровне, а в рамках повседневной жизни человека. С развитием современных индустриальных и постиндустриальных обществ (включая цивилизационный подход) выделяется еще одна его внутренняя суть - поддержание тесных связей между странами и народами, т.к. оно способно оказывать нравственное влияние, которое создается на почве дружественных отношений между народами. Кроме того, оно определяется социально - сословными нормами, регулируются поведенчески практической стороной людей и морально - нравственными основаниями.

В каждом народе существуют присущие только ему обряды гостеприимства, правила приема гостей и посещения друзей. С одной стороны прием гостей — это типичная как бы этикетная ситуация, т.к. она сформирована веками в самых разных формах, свойственных только тому или иному народу, а с другой - квинтэссенцию социального общества, то есть принципиальные нормы поведения, касающиеся в отношениях между принимающей стороной и гостем. Несколько интересных пояснений дал педагог В. Ф. Афанасьев, «гостеприимство - не только высокое моральное качество, но и показатель внутренней культуры. Гостеприимство развивает чувство дружбы и товарищества. Не будь этого качества, откуда бы сохранялась, развивалась общность территории, нрава, языка и др. Гостеприимство нельзя рассматривать как простой акт мимолетной вежливости, оно одно из главных условий материальной связи между родами, племенами, народами, источник симпатии и взаимного понимания и поддержки» [1,181].

Слово «гостеприимство» происходит французского слова «hospiti-

talite», что обозначило практику приема паломников и беженцев. Как верно отмечает доктор исторических наук, профессор Е.Н. Романова: «гостеприимство в своей окончательной сути не поддается понятийной формулировке» [8, 242 с.].

В данной статье из всего социально-культурного феномена гостеприимства у якутов, мы будем рассматривать те стороны, которые относятся в аспекте культуры повседневности. Как мы уже отметили выше, одним из главных элементов гостеприимства является межличностное общение. После изучения этнокультурных процессов у народа Саха в 90-е годы XX столетия Д.Г. Брагина отметила, что «гостеприимство у якутов было вызвано жизненной необходимостью развития социально-экономических связей между территориально разобщенными народами и фамилиями. Гость был почти единственным информатором обо всех происшествиях и новостях края. Для якутов в те времена, когда они жили по аласам олонхосуты, певцы и сказители считались почетными гостями. И их встречали по всем канонам якутского гостеприимства и дарили разные подарки» [2, 87]. Даже в свадебных алгысах (букв. «благопожеланиях») благословляли молодых: Балдыт сылдьар, хонобо хонор ыала буолун; тонмуту ириэрэр, аччыктаабытыаатарутуе – мааныдьондэтин (Пусть ваш дом будет всегда полон гостями, пусть гость у вас оставался с ночлегом легкой душой; всегда помогайте тем, кто нуждается в вашей помощи). В старину дом, где останавливался путник, приходили мужчины всего села, получить информацию о внешнем мире. Женщины в таких «гостевых сборах» не ходили. Интерес гостю повышался, если он был представителем другого этноса. В этом случае объем информации намного расширился, давая возможность познакомиться с явлениями и событиями иной культуры и иного жизненного уклада [2, 87]. К этому можно добавить заметки из «Юридических обычаев якутов» М. Вруцевича: «Обычай гостеприимства, свойственный только первобытным племенам, у якутов пользуется полным правом гражданства, чем часто злоупотребляют

русские поселенцы. Случается, что якуты не только кормят бездельных поселенцев, но и снабжают их на дорогу довольно значительными деньгами или продуктами, несмотря на то, что поселенец, прокутив деньги где-нибудь в городе, снова возвращается к тем же якутам, которые его накормили, напоили и дали денег, они повторяют это по несколько раз. В отношении гостеприимства мне приходилось слышать от якутов такую речь: «Нуча (русский, говорят якуты, дома кусагам» (худой); если якут к нему придет голодный, когда русский сидит за столом и обедает, то русский ни пить, ни есть не даст, а когда русский придет к якуту, не дать ему пить и есть не хорошо, потому что якут знает, каково быть голодному; в этом случае мы судим по себе». Я знаю еще случай, что один старшина изрядно поколотил якута за то, что тот плохо накормил проезжего путешественника из поселенцев» [3].

Традиционные элементы якутского гостеприимства, особенное почитание гостя и вежливое отношение к нему, подчеркнуты во многих этнографических материалах. Известно, что во время визита гостя не только обменивались новостями, но и одалживали разные предметы быта»

В своем фундаментальном труде о вилюйских якутов Р.К. Маак заметил, что: «При встрече двух якутов, давно не видевших друг друга, разговор между ними обыкновенно начинается словами: рассказывай, друг. Эта фраза служит у якутов общепринятою формою приветствия. [6, 256]. Когда приходит гость, они его приглашают к накрытому столу. И за столом они обмениваются своими новостями. Со стороны кажется, что они старые знакомые [4,189]. В этом слов «кэпсээ» (рассказывай), кроется несколько значимых функций: приветствие – предъявление уважения – предрасположенность (или начало) беседы. Здесь мы замечаем психологические проявления, как душевность, простота, доступность, открытость, доброжелательность

Еще в своем труде И.А. Худяков отметил, что: «истинные якуты никогда не здороваются друг с другом пожатием руки и не знают слова

«Здравствуй». Приезжая гость входит, не кивая головой, снимает шапку, вешает ее на кол и греется у разведенного огня. Погревшись, он садится на лавку, и тогда только хозяин проговорит: «Рассказывай, Друг!» [11, 164]. Тут не только оказывают честь и уважение гостю, но кроется какая-то семантическая нагрузка.

В сборнике «Эллэйада» Г.В. Ксенофонтова можно подробно узнать про приветствие якутов. Например: «... Эллэй по обычаю того времени приветствовал ее, став на левое колено и подперев левой рукой щеку, три раза сделал перед ней земные поклоны» [5, 18].

Встреча гостей обычно начиналась с усадьбы. Встреча гостя внутри дома также имеет свои особенности. Об этом можно узнать в работе В.Л. Серошевского «Якуты». В этой книге автор достоверно описывает якутский балаган и почетные места для гостя. Якуты обычно в летнее время встречали гостей обязательно с кумысом [10, 253]. В основном кумысом почитали уважаемого гостя.

Якуты ходили в гости со своего родного аласа в отдаленные аласы для того, чтобы обменяться новостями и всегда брали с собой подарки для хозяев дома. А когда гость собирался уходить, хозяева дома дарили ему подарок и продукты на дорогу. Известно, что у якутов существовала два вида подарка: подарок (Бэлэх) и гостинцы (Кэһии):

- «Подарок (Бэлэх), дар в особенности свадебный, который обязательно должен быть возвращен в виде отдарков. Существовало также понятие «тэннубэт бэлэх», означавшее подарок, который делали в знак благодарности за какие-нибудь благодеяния или услуги, который не требовал ответного дарения» [6, 428] и предназначался к главе семейства.

- Кэһиилэнии - когда берешь подарки для своих знакомых и родственников и взамен получаешь подарок от них;

- Соболон - это один из видов подарка. Его дарят гостю за то, что он поделился новостями. [2, 87]

Иногда в знак дружбы подарки делают в виде денег, скота, средств

быта и пушнины. Человек, получивший подарок должен был пригласить его домой в гости и взамен подарить подарок. Это называется взаимообменом подарками. После вручения «кэһии» гость больше не дотрагивался к нему руками и недолжен был кушать из привезенного в подарок (если он принес масло, мясо и т.д.).

По материалам В.Л. Серошевского, что хозяйка дома без разрешения родных не должна была принимать и дарить подарки. Когда забивали скот, они делились с соседями. Этот обычай преподнесения подарков существует испокон веков. Если они нарушат обычай, то мир между соседями будет разрушен. [10, 427]

Как мы видим из этнографических материалов, якуты всегда радовались гостинцам. Когда приносят гостинцы, ими воспринималось как знак уважения. Этот обычай имел глубокие корни. Из словаря Э.К. Пекарского, слово «кэһии» (гостинец) происходит из монгольского слова. «Кэһии - маленький подарок, гостинец, не требующий обязательного отдаривания». [7, 1061]

Как писал исследователь И.А. Худяков, гостю, который пришел хоть с маленькими гостинцами, хозяева дарили ему подарки, которые он бы смог увезти на упряжке. После этого человек, который подарил подарки через 2-3 года шел к нему в гости и получал подарки. [11, 127]

Почти полное описание традиций гостеприимства описал в своем труде известный якутский этнограф А.А. Саввин: «Люди, выезжавшие на длительное время в другие улусы, в большинстве случаев провизию с собой не брали. Пользуясь обычаем своей страны - гостеприимством в пути - они ночевали в качестве гостей часто у совершенно незнакомых людей» [9]. При этом, он опирался на труды исследователей, и на записки путешественников: «... что путешественник, проезжающий по якутским пустыням, найдет в каждом жилище радушное гостеприимство и готовность поделиться с ним, чем только богаты хозяева Якутии у зажиточных и хлебосольных хозяев гости не переводились ни днем, ни ночью, зато у бедняков их бывало мало. Во множестве они

гостили у окрестных жителей в периоды общественных собраний и неводьбы» [9]. Особое внимание он обращает на количество гостей у зажиточных людей: «... не столь зажиточных лиц оставалось ночевать 10-15 человек, которых кормили хозяева. У наиболее богатых людей нередко ночевало по 20—30 человек, большинство из них по знакомству, некоторые по делу, а часть - как родственники. Среди них имелись и незнакомые лица, которые ехали в какой-нибудь наслег или улус, а иногда и должностные лица, разъезжающие по своим делам»[9]. Он первым отмечает влияние социально - экономических и культурных изменений в повседневной жизни людей того времени: «С открытием Ленских приисков, возникновением товарного хозяйства и денежного обращения среди богатых улусных якутов можно было встретить много лиц, добивавшихся получения кредита или производства расчета по долговым обязательствам - хабала. Приехав по делам, они пользовались правами гостей, иногда останавливались на ночь у самого кредитора. Все приезжие, даже будучи совершенно незнакомыми, хозяевам, пользовались правами гостя и ночевали без всякой платы за ночлег. Вообще о плате за стол и ночевку не могло быть и речи, так как это в корне противоречило национальному обычаю гостеприимства. В этом отношении некоторое исключение представляли только бедняки, проживающие у больших дорог, юрта которых служила как бы постоянным двором. Они частично питались подачками проезжающих, которые давали им мясо, масло и прочие продукты, что фактически было платой за ночевку и корм для лошадей»[9]. Он далее указал и отрицательные стороны обычая гостеприимства: «Обычай гостеприимства у якутов имел и отрицательные стороны. Пользуясь неограниченным радушием своих хлебосольных соседей, некоторая часть населения злоупотребляла обычаем старины и занималась частым хождением «в гости» . Даже у не очень зажиточных лиц, имевших только 20—30 голов скота, можно было часто встретить 3—4 посетителя, часть которых оставалась ждать ужина. Благодаря такому обилию гостей во второй половине зимы у

значительной части середняков продукты питания иногда иссякали, что ставило их в крайне затруднительное положение. Поэтому нередко можно было встретить хозяев, которые не любили большого стечения незваных гостей. Таких недовольные соседи называли кубэ ыал, т. е. скупые, нехлебосольные хозяева. Кубэ ыал варили свой ужин только поздно вечером, когда назойливые гости расходились» [9].

Особенной была встреча богатого почетного гостя: «хозяева устраивали в его честь настоящий пир: забивали скот, угощали вином, кумысом и более изысканными блюдами. В сущности, такое угощение являлось аһылыком, т.е. поставкой обязательного провианта для важного лица и его свиты, - настоящим пережитком обычаев минувших эпох. Гости имели право на другой день увезти с собой часть мяса зарезанного для них скота. На следующий день перед отъездом собравшихся гостей хозяева одаривали помимо обязательного провианта другими ценностями: маслом, серебряными украшениями, монетами, мехами, а самого тойона - нередко хорошей лошадью» [9].

Зажиточные хозяева, когда приезжал к ним почетный гость, то устраивали пышную встречу в прямом понимании этого слова. Этот сюжет гостеприимства описывается в Олонхо. Мы тут увидим детально разработанный этикетом традиционную встречу гостей, представляющую собой целый комплекс церемониальных жестов, имеющих общее значение, почитание и уважение. Он выступает в эпосе в виде развернутой формулы, которая в принципе сохраняет постоянную структуру:

Тут же

Девять подобных журавлям

Холостых парней

К ней с двух сторон подошли,

Бережно под руки взяли,

По совершенно гладкому огромному двору,

Такому, что и пуночка

Поскользнулась бы, проводили,
 Войдя в сверкающие деревянные
 Сени, такие, что захудалого коня
 Пот прошибет,
 Пока он до их конца доберется,
 Через них провели.
 Восемь девушек, подобно белым гоголям, перед ней появившись,
 Широкою дверь распахнули настезь,
 Дверь с погремушками вмиг открыли,
 В почетный высокий дом,
 Издали заметный, сверкающий, заботливо под руки ввели,
 За золотисто-желтый стол-сандалы, из восьми слоев бересты
 Крепко сбитый,
 На прочную жестяночную медную лавку
 Бережно усадили...
 ... Девушки, подобные белым гоголям,
 Почетный узорчатый чорон
 С кумысом, сдобренным маслом, до края наполнив,
 Ей поднесли, и она все выпила. [12,156]

Нужно отметить, что часто встречающиеся в эпических формулах, описывающих традиционную встречу гостей, девять прислужников-юношей в восемь прислужниц-девушек наделены постоянными эпитетами: «девять подобных журавлям холостых парней» и «восемь подобных белым стерхам незамужних девушек или девственниц». Во многих эпосах показано участие этих помощников в повседневной жизни, когда они выполняют ставшими традиционными церемониальные жесты при встрече почетных гостей. Однако и в повседневной жизни, видимо, обряд традиционной встречи требовал, чтобы эти прислужники были ритуально чистыми, и их держали специально для таких случаев. Как видно из приведенного отрывка, парни и девушки при встрече выполняют разные функции, которые не

только строго ритуализованы, но и распределены между ними. Парни должны обслуживать гостей во дворе, а девушки - в доме.

В другом сюжете Олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», при традиционной встрече почетных гостей в Верхнем мире к обслуживанию привлекаются богатыри и удаганки, сыновья и дочери высокопоставленных лиц, входящих в свиту из 44 тойонов. Эти два богатыря и удаганки Верховного мира из аристократического окружения при ставке или дворе главного тойона (в данном сюжете Юрюнг Айыы Тойона) находятся в услужении, несмотря на их высокий статус. Они выполняют разнообразные поручения (раздеть, усадить, угостить почетных гостей, посадить в темницу), в том числе и посольские.

Как уже отметил Савин А.А.: «у более зажиточных, хлебосольных якутов, отличающихся неограниченным гостеприимством, посетители не переводились ни зимой, ни летом, что иногда приводило к полному их разорению. Про таких людей говорили «хоноһо, ыалдьыт сиэн кээспит дьоно», т. е. люди, которых разорили, «съели» гости. Если гость собирался ночевать, его постель заносили в юрту сами хозяева или их слуги и готовили для него мягкое ложе. Коня его кормили хорошим сеном. Если приезжий представлял собой почетное лицо ехал издалека, то он мог отдыхать у гостеприимных хозяев даже несколько суток. Если знакомый проезжал мимо, не заехав, якуты обижались, видя причину этого в недоброжелательстве. [9].

Как мы уже заметили гостеприимство - это один из древнейших и универсальных обычаев, вписанных в самобытную культуру всех народов мира, в том числе и у якутов. Якуты различают гостя по его пребыванию: «ыалдьыт» - букв. «гость», «хоноһо» - гость, который остается ночевать, «аабын иьэр киии или дьон» - проезжий человек или проезжающие люди. К ним отношения могут быть разными, исходя из его (их) социального положения, как уже отмечалось выше приведенных примеров из труда А.А. Саввина.

До сих наша республика (не только народ Саха) славиться своим

гостеприимством. В современное время «якутское гостеприимство» претерпевает кое, какие изменения. Наряду с традиционным гостеприимством, унаследованным от прошлого, в гостеприимстве современных якутов есть и новые элементы, связанные с изменениями в их быту и культуре. Церемонию приема гостя в том виде, каким он был в старину, мы видим во время празднования традиционного праздника Ыһыах, при встрече зарубежных гостей, политических деятелей, звезд эстрады и кино и т.д. Однако делается это не путем радикальной замены устаревших образцов социального поведения, а путем регулятивных отношений во время процессиональных церемоний.

Теперь мы живем в другое время, более технически и информационно развитом мире. В такое время некоторые человеческие ценности переосмысляются, даже в личностном отношении люди в какой то мере постепенно начинают отдаляться друг от друга. Такова особенность влияния культуры глобализационной эпохи. Здесь можно привести пример, что сегодня, вряд ли кто-нибудь впустит в свой дом как в старину совершенно незнакомого человека. Такое понятие, как гость в семье - почетный, уважаемый, дорогой человек, к сожалению, во многих семьях начинает утрачивать исконный смысл.

Заметна роль влияния культур других народов и его воздействие на современный уклад жизни. Особенно четко прослеживаются следы европейской модели гостеприимства: договоренность о предстоящем визите; если гость хочет остаться несколько дней, то заранее предупреждает, даже может договориться о цене своего пребывания и т.д. В связи с развитием новых технологических достижений и информационных связей, значение гостя, как носителя свежих информации и т.д. уже изменился. Современный человек сильно нагружен, иногда даже не хватает ему времени, чтоб спокойно поесть, поспать. Даже можно выявить какие - то ракурсные границы при встрече гостя, между жителями села и города. Житель города в силу малогабаритности своей квартиры, не имеет возможности располагать

большого количества гостей.

90-е годы XX - го столетия превознес сильные изменения в культуре многих народов, населяющих Россию. Экономический распад страны сильно отразились в традициях гостеприимства. Раньше, даже когда ребенок зашел поиграть с их детьми, то ему радовались, как к дорогому гостю. Говорили, что дом с детьми полон счастья. Начали готовить всякие сладости или накрывали стол с всякими сладостями. В сельской местности люди часто ходили, друг другу в гости без предупреждения, или просто заходили по нескольку раз в день и обменивались с разными новостями, знаниями и т.д. И при этом каждый раз хозяйка накрывала стол или просто наливала чай. До недавнего времени сохранялась традиция «обмен гостинцами». Если гость пришел с гостинцем, то обязательно этому человеку чем-нибудь одаривали, не отпускали с пустыми руками. В настоящее время это традиция как бы незаметно исчезает. После забоя скота, удачной охоты, улова до сих пор угощают соседей, родственников. Это конвенциональные нормы следуют по усмотрению каждого человека.

В современном глобальном мире мы многое начинаем утрачивать, но эталоны культуры гостеприимства остаются, хотя претерпевает кое-какие изменения. Например, сегодня стало компетентным, ходить в гости к своим близким родственникам или друзьям заранее предупредив. Гостеприимство стало не только приемом друзей или близких, но и показателем вежливости, уровня культуры, воспитанности и прочее. В городской среде встречать гостя уже стало традицией (модным) по событийным дням: дням рождения, по случаю рождения ребенка, свадьбы, юбилея, новоселья и т.д. Традиции гостеприимства в большей степени проявляется в сельской местности, чем в городской среде. Раньше гостеприимство было одной из форм установления деловых контактов, дружеских отношений, что служило интересам общего дела, то, в данный момент такие встречи в основном пытаются организовать в ресторанах, разного рода клубах и т.д.

Таким образом, на примере традиций гостеприимства якутов в культуре повседневности можно делать вывод о том, что гостеприимство как традиция и обычай сохранились отчасти. Некоторые функции достаточно устойчивы и жизнеспособны, в том плане, что они сохранились в обрядовой культуре якутов. Традиционная культура, пусть даже, когда-то она была обыденной, в данное время претерпевает изменения на фоне повседневной культуры современного человека. Радует то, что отличительные этнические особенности нашего традиционного гостеприимства в рамках обрядовой культуры до сих пор не утратили свой смысл. Однако сама этнокультурная диффузия направляет этот обычай гостеприимства в сторону его унификации, универсализации при сохранении наиболее значимых ее элементов.

Литература

1. Афанасьев, В. Ф. Этнопедагогика нерусских народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск: Кн. изд-во, 1979.
2. Брагина, Д. Г. Современные этнокультурные процессы у народа Саха: Учебное пособие. – Якутск: Издательство якутского университета, 1996
3. Вруцевич, М. Юридические обычаи якутов. Койданава. "Кальвина". 2015. http://acajj-kut.blogspot.ru/2015/03/2015_51.html
4. Гоголев, А.И. Историческая этнография якутов: Учебное пособие для студентов. – Якутск, 1980.
5. Ксенофонтов, Г.В. Элэйада: материалы по мифологии и легендарной истории Якутии. – М.: Просвещение
6. Маак, Р.К. Вилюйский округ якутской области. – СПб., 1997.
7. Пекарский, Э. К. Словарь якутского языка. – М., 1959. Т.1-3
8. Романова, Е.Н. Традиционный этикет якутов: Материалы конференции. «Этнос и традиции». – Якутск, 1994
9. Саввин, А А. Пища без "души" не насыщает // Наука из первых рук. Выпуск № 6 (30). 2009.

10. Серошевский, В.Л. Якуты: опыт этнографического исследования. М., 1993.
11. Худяков, И. А. Краткое описание Верхоянского округа». - М., 1969
12. Ядрихинский, П. П. Дьырыбына дьырылыатта кыыс бухатыыр. Дьокуускай, 1998

Александра Ядреева *

ТАНЦЕВАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР КАК ВАЖНЫЙ КОМПОНЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СЕВЕРА

Параллельно с процессами глобализации мировой культуры наблюдается мощная тенденция к сохранению собственной идентичности, подчеркивается уникальность национальных культур.

В статье рассматривается танец в структуре древнейших синкретических действий с развитием родоплеменных отношений и начальными этапами этногенеза. Где он стал выполнять дифференцирующие и консолидирующие функции, наряду с языковыми диалектами.

Каждый народ имеет свои, только ему присущие танцы. Из века в век передавались традиции самобытного искусства, все лучшее сохранилось в национальных праздниках, обрядах и обычаях. В северных танцах, в их мелодиях, пластике, красках воплощается вся щедрость, все богатство фантазии, своеобразие самобытного народного искусства. Танцевальный фольклор всегда рассматривался как важный компонент традиционной народной культуры, как этнографический и историко-культурный источник народов Севера.

Ключевые слова: *Обрядовые танцы, традиции, танцевальный фольклор, религиозный культ, чукчи, эскимосы, коряки, нанайцы, ульчи.*

* Ядреева Александра Петровна, старший преподаватель кафедры фольклора и культуры Института языков и культур Северо-Восточного Федерального Университета имени М. К. Аммосова, 677016 г. Якутск ул. Кулаковского, 42, 8 (4112) 49 67 47, E-mail: alexyadreeva@mai.ru

Yadreeva Aleksandra Petrovna, starshij prepodavatel' kafedra fol'klora i kul'tury Instituta yazykov i kul'tur Severo-Vostochnogo Federal'nogo Universiteta imeni M. K. Ammosova, 677016 g. Yakutsk ul. Kulakovskogo, 42, 8 (4112) 49 67 47, E-mail: alexyadreeva@mai.ru

Dance folklore as an important component of traditional folk culture of the peoples of the North

In parallel with the processes of globalization of world culture there is a strong tendency to preserve their own identity, emphasized the uniqueness of national cultures.

The article deals with the structure of the dance in ancient syncretic actions with the development of tribal relations and the initial stages of ethnogenesis. Where he began to perform the differentiating and consolidating functions, along with language dialects.

Every nation has its own, only his inherent dancing. For centuries the tradition handed down original art, the best preserved in national holidays, rituals and customs. In the northern dances, in their melodies, plastics, paints embodied all generosity, all the wealth of fantasy, originality original folk art. Folklore Dance has always been regarded as an important component of traditional folk culture as ethnographic, historical and cultural resources of the North.

Keywords: *Ritual dances, traditions, folklore, dance, religious cult, Chukchi, Eskimos, Koryak, Nanai, ulchi.*

Танец является одним из древнейших видов народного творчества. Посредством танца народ передает свои мысли, чувства, характер, на-строение, отношение к жизни. Вся история танца того или иного народа была связана с его бытом, обычаями, культурой, традициями, образом жизни, географическим расположением [8, с.1 1-12].

По мнению С.Н. Куракиной как феномен культуры танец является способом творческой деятельности человека, выражающей особое мировоззрение, мироощущение и мировосприятие [12, с.65]. В нашей работе объектом изучения является танец как «текст культуры», который дает определенную информацию.

Обращение к конкретному материалу, связанному с народным хореографическим искусством, дает возможность более глубоко анализировать и понимать проблему соотношения универсального и

особенного в культурно-историческом процессе, увидеть особенности их проявления в данной области творческой деятельности, углубить понимание механизмов становления, функционирования и изменения культурного пространства [14, с.36].

Танцевальный фольклор всегда рассматривался как важный компонент традиционной народной культуры, как этнографический и историко-культурный источник народов Севера. В нем на протяжении длительную времени фиксировалась и сохранялась квинтэссенция двигательной культуры этноса - основной двигательный фонд, имевший яркую этническую специфику и довольно сложную структуру, в него входили; во-первых, сакрально-функциональные группы движений человеческого тела, имеющие определенную смысловую направленность, характерную для многих религиозных культов, во-вторых, эстетически организованные движения обучающего, тренировочного, развлекательного и коммуникативного характера. Особое место занимала бытовая пластика, характерная только для представителей данного этноса, содержащая конкретные семиотические значения: походка, позы, жесты, мимика [7, с.64].

Люди, не знавшие письменности и профессионального искусства, населяли огромное пространство от Кольского до Чукотского полуострова, от берегов Ледовитого океана до границ Монголии и Китая. Их самобытное, яркое творчество из глубины веков дошло до нас, сохранив характерные черты, присущие каждому из народов Крайнего Севера. Территориально отдаленные друг от друга, они жили, окруженные прекрасной и таинственной природой, рождающей волшебные образы. Меняются ее краски: золотисто-алые восходы и закаты, сполохи полярного сияния, фиолетовая синева сопок, темная зелень хвойного леса, пламя огня, сине-зеленые глыбы ледовых торосов. Меняются звуки: капли дождя, вой пурги, рев океана, ритмичный прибой волн, пенис птиц, хорканье оленей. Весь этот огромный звуочно-красочный мир преломлялся в наивной фантазии северян, которая

нужна была им для утверждения идей справедливости и объяснения непонятных событий, происходящих в природе, полной фантастических духов. Многие из них изображались в пантомимах, играх и плясках. У каждой народности они имели свои особые образы и значения. Об этом говорят записи ученых-этнографов и рассказы стариков, переходящие из рода в род.

Каждый народ имеет свои, только ему присущие танцы. Из века в век передавались традиции самобытного искусства, все лучшее сохранилось в национальных праздниках, обрядах и обычаях. В северных танцах, в их мелодиях, пластике, красках воплощается вся щедрость, все богатство фантазии, своеобразие самобытного народного искусства [1, с.47].

Народные танцы имели специфику, обусловленную родом, племенем и географической средой. У приморских чукчей и эскимосов был цикл праздников, посвященных морю. Оно давало им пищу, ему они приносили свои жертвы для получения промысловой удачи.

Цикл годовых праздников открывал Праздник благодарения, который посвящался духам убитых морских животных. Очищение моря ото льда отмечалось так называемым Праздником байдар. Убит первый кит снова торжественный церемониал.

У чукчей, проживающих в тундре, был целый ряд празднеств, свя-занных с оленем: ловкость, быстрота охотника «Оленьи гонки», подстрел дикого зверя «Оленьи рога» и так далее. В это время пели бубны, днем и ночью происходила обрядовая пляска и шаманство.

Коряки, жившие у моря, также посвящали ему свои праздники. Это были праздники встречи ледохода, спуска байдары, воскрешения морских зверей «Хололо». Жители тундры связывали свои обряды с темой оленя «Праздник молодого оленя», «Оленьи гонки» [15, с.47].

Танцы являлись обязательным действием почти всех древних празд-ников. Еще в палеолитическом искусстве наскальных рисунков с уди-вительным знанием изображены наряду с охотой и сцены плясок. Человек проникал в жизнь зверей, мысленно сливался с ними, определяя

этим свое мировоззрение. Отсюда начинались первые пляски, первые мистерии.

Многообразно драматическое искусство родовых праздников. В нем народная фантазия игровых переживаний воплощена в различных действующих лицах, образах, которые живут в быту, в той географической среде, где они рождались и проводились.

Береговые чукчи издавна проводили Праздник кита. Он начинался с объезда охотничьих байдарок вокруг убитого животного. Затем тушу вытаскивали на берег и устраивали процессию, во главе ее шел охотник, нанесший последний удар. Часть кита вносят в жилище, и в течение пяти дней и ночей происходят шаманство и обрядовая пляска. Этот древний чукотский и эскимосский.

Праздник кита также постепенно утрачивал свое религиозное значение. В последнее время его характер принял оттенок развлекательного зрелища. Рассказы о таком празднике можно услышать и сейчас от жителей Чукотки старшего поколения. Праздник кита проводился зимой. К нему готовились, вышивали перчатки, шили торбаса, разучивали специальные песни, танцы и игры. В глубине яранги устанавливалось вырезанное из фанеры изображение кита. Под него подкладывались кишки, набитые мелким порошком, который толкли из белых морских камней. При нажиме специального приспособления вроде насоса белый порошок вылетает, подобно фонтану. Рядом с китом привязывались изображения байдар и гребцов. Маленькие байдарки с помощью веревок двигались к центру и от него. На празднике сочиняли и пели восемь или девять песен, в зависимости от количества участвующих в охоте.

На правой стороне на невысокой скамье сидели женщины. Обнаженные до пояса, одетые в короткие меховые штаны с орнаментами, в узорчатых торбасах до колена, в ярких бусах и браслетах, в цветных головных уборах, они исполняли танец сидя.

Слева, на полу, мужчины, тоже обнаженные до пояса, в специальных

головных уборах. Они пели и играли па бубнах. В центре один человек танцевал в маске [60, с.49].

Сидячие танцы характерны для Чукотки. Они сопровождаются песнями и исполняются не только на праздниках кита. Праздники Чукотки, так же как и праздники Камчатки, имеют годовой цикл и проводятся в разные времена. Все они связаны с темами охоты и оленеводства.

Драматическое искусство северян не одинаково. Чтобы выразить свои мысли и чувства в образах, разные народности используют различные приемы художественной выразительности. И даже шаманы у разных народностей не похожи друг на друга.

Унанайцев и ульчей в танец шамана вовлекаются все присутствующие и повторяют его движения. Чукотские шаманы в своих «сеансах» бьют в бубен, исполняют напевы, интонация которых очень выразительна, и самое пение доносится так, что и присутствующим кажется, будто бы поет не один шаман, а «равные духи. Драматическое искусство с самых давних времен является искусством переживания и воплощения, оно многообразно, им насыщены разные формы фольклора. Прослеживая исторический путь народного творчества, видишь линию развития народного драматического искусства, а вместе с ним и актерского мастерства [10, с.46].

Древние праздники многих народов были единственной возможностью показа зрелищного творчества, которое становилось ведущим.

Привлекал массу людей не только религиозный культ. Они собирались вместе, чтобы поговорить о наболевшем и показать все лучшее, созданное творческой фантазией. Многие праздники народов Крайнего Севера были настоящим театральным зрелищем. В некоторых из них не существовало разделения на исполнителей и зрителей. Так, в Медвежьем празднике принимали участие все, но были и свои актеры, на которых смотрели зрители.

В ульчийском обрядовом празднике все жители села были участниками своеобразного сценического зрелища. За длинную веревку шамана держались все участники процессии, впереди которой шел проводник с поднятой саблей. Шаман шел танцуя, и, подражая его движениям, все жители, держащие веревку, пританцовывали. Процессия обходила вокруг села.

К проведению того или иного праздника готовились заранее: про-грамму создавали народные режиссеры и постановщики пантомим и плясок.

Оригинальны пляски коряков, эскимосов и чукчей. Их сопровождал своеобразный аккомпанемент в виде песен, мелодии которых очень трудны для нотной записи. Но главным традиционным аккомпанементом был бубен, игра на котором требует от исполнителя большой тренировки и умения. Бубен в жизни чукчей и эскимосов являлся принадлежностью каждой семьи. Он имел важное значение в проведении многих традиционных обрядов.

Чукотские и эскимосские пляски и пантомимы были четкими и вы-разительными. В их движениях передавались эпизоды из жизни охотников и сюжеты нового: «Пантомима строителей домов», «Самолет» и другие.

Коряки и ительмены исполняли свои танцы под особого рода пенис звукоподражание зверям и птицам. В этом они достигли большого мастерства.

Танцы и игрища самобытны и интересны, но все они требуют дальнейшего развития, обогащения музыкального аккомпанеента и сценической обработки. Создан на народных праздниках баз учета сценической композиции. У большинства северных народов отсутствует чувство сценического времени - одни и те же движения могут долго повторяться, иногда целыми часами.

В работе над сценическими танцами народов Севера возникла сложная задача. Как развивать их, не теряя первоначального колорита?

Все народы Севера по натуре музыкальны. Они любят песни и быстро схватывают новую мелодию. В национальной самодеятельности северян постепенно повышалась эта музыкальность вместе с танцевальной техникой и общей культурой [10, с.49].

В современных танцах, связанных с самыми древними традициями, отсутствует национальная ограниченность. В них звучат темы новой жизни. На Севере не существует территориальной замкнутости. Творчество разных народов взаимно обогащается лучшими сценическими образцами. Совершенствование фольклора позволяет каждому народному художнику нового времени более правильно оценивать прошлое и глубже проникать в его историю, чтобы вернее и ярче раскрывать современность. Главные события современности неизбежно проникают в сознание людей и осваиваются не только в категориях науки и логики, но и в эстетическом восприятии. Особенно тонко это раскрывается, когда мысль и эмоции выражены в движениях человека, подчиненных закону ритма. Так создается танец как средство художественного обобщения жизненных событий.

Мастера народного танца шлифуют и совершенствуют свое искусство, стремясь к точному знанию тех движений, которые они хотят использовать в образе.

Законы классического танца строятся на основе специфической техники, не всегда приемлемой для хореографии народов Севера.

Балетмейстер, усложняя форму танца, не должен строить его только на основе своей техники. Ему необходимо поймать выработанную народной традицией основу движения во избежание разрыва его трактовки и национальных традиций. Работая над созданием сценического танца, необходимо знание технических национальных приемов, традиционных корней.

На праздниках и во время различных зрелищ сама природа как бы создает фон. Одни танцы прекрасно смотрятся на фоне сопок или на фоне жилища, другие вписываются в морской пейзаж. Народные

зрелищные праздники были явлением синтеза, доминирующую роль в художественном зрелище играл цвет. В создании новых сценических танцев огромную роль играют костюм и декоративное оформление [5, с.48].

Формирование и развитие сценического танца народов Севера про-ходит неодинаково. Это зависит от того, как сохранился танец в быту народа. Естественно, что легче развивать уже существующие танцы, чем создавать новые, которые должны пройти испытание временем. Ритм и движение живут всегда, и внимательный глаз художника будет пытливо искать новые формы народных танцев и театральных зрелищ. Переосмысливаются древние праздники, их художественная сторона обогащается новым содержанием.

Для сохранения и развития хореографии огромную роль играет запись танца, которая нужна и для истории. Ценным опытом в издании сборников народного танца может поделиться Якутия. В развитии народного сценического танца большая работа проделана Марией Яковлевной Жорницкой, заслуженной артисткой Якутской АССР. Жорницкая первая из необходимо найти "Душу танца", единство его движений с музыкальным аккомпанементом и подготовить исполнителей, основываясь на национальной технике.

По мнению руководителя Ансамбля народов Севера «Гулун», заслуженного работника культуры РС (Я) Л.А. Никитиной одним из древнейших образцовых театров у эвенков является танец "Чичипкан", связанный сохойой. "Чичипка" - дерево идол, что по-эвенкийски означает развилку. Когда долго нет добычи, эвенки ставят Чичипкан. Фигура изображает спутника Байаная-Сэмэкэя со щукой. Обычно "Чичипкан" ставят, т.е. проводят этот обряд на новом месте, где можно поохотиться. Перед Чичипканом разводили костер, затем убивали домашнего оленя и его кровью мазали рот, руки и колени Чичипкана. После этого кормили огонь, бросая в него кусочки коленного жира оленя (информат. Г.Г.Васильева - рук.эвенк, пар.анс."Осиктакан"). Кроме обрядовых танцев

большое место занимают в танцевальном фольклоре народов Севера Якутии и игровые танцы, связанные с культом промысловых зверей, рыб. Особенно часто игровые танцы исполнялись во время праздников: Эвинэк, Сэбдьэк, Искээнинн. Например, состязание как бросание маута, прыжки через нарты, гонки на оленях, охота на медведя и т.д. [6, с.36].

Другой традиционный ритуальный обряд "Рассьын" - поклонение огню у чукчей. Ритуал поклонения огню совершался у чукчей на национальных торжествах или при каких-либо знаменательных событиях: например, по прибытии на новое место, при "рождении первого в семье ребенка, на январском празднике "Первые лучи Солнца", при отеле и т.д. Дух огня у чукчей представляется к огню с просьбой о хорошем, чтобы он уберег от болезней и бед. Правом кормления огня удостоивался только старейшина племени, он же к каждому прикасался багульником, который прежде держал над огнем. Этим он завершал обряд очищения, затем приступали к трапезе, ели блюда, приготовленные из жертвенного оленя. После трапезы устраивали игры и танцы (информат. Тамара Серегина - рук. анс. «Ярар»). Сценический костюм должен быть основан на творческой переработке традиций народного костюма местности. Костюмы северных танцев делятся на зимние и летние, обрядовые, праздничные, будние, охотничьи, погребальные, костюм женитьбы и т.д.

Весьма своевременной явилась бы попытка сформулировать основные принципы функционирования традиционного фольклора.

Для традиционного искусства характерен принцип бытования и замкнутой среды. Отсюда понятно, почему оно часто недоступно для стороннего наблюдателя. Между тем до сих пор существует иллюзия, что в народном искусстве все понятно. Сейчас, когда среда бытования традиционного фольклора размывается, нам трудно представить, насколько сложная и концентрированная информация была скрыта в издавна сформировавшихся жанрах: за каждым жестом стояло глубокое содержание, своя философия. Народному искусству свойственен также

принцип множественности проявлений. Никогда образцы народного искусства не существовали в одном эталонном виде. Так, чем больше вариантов фольклорной мелодии выявляется, тем яснее становится, что вес они жизнеспособны и по-своему представительны.

Литература

1. Алексеева, Г.Г. Народно-песенное творчество в системе традиционной музыкальной культуры долган.- Якутск, 2005. 4
2. Алексеева, Г.Г. Народно-песенное творчество в системе традиционной музыкальной культуры долган. -Якутск, 2005. 4
3. Алексеева, Г.Г. Хейро-журавлиная песня долган//Танцевальная культура народов Якутии: традиции и современность (матер, респ. науч.-практ.конф-ии). -Якутск, 2006.
- 4.Амашукели,А.В.Эстетика танца//Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Материалы научной конференции 10 октября 2001г. Серия «Symposium», выпуск 16. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.С.10-13. 6
5. Белолобская, М.С. Музыкально-хореографическое искусство в системе эстетического и нравственного воспитания. Учебно-методическое пособие для клубных работников. - М.:ВНМЦ НТ КИР, 2006. 8
6. Буксикова, О.Б. Трансформация в хореографии традиционных игр народов Сибири. Учебное пособие. - Улан-Удэ, 2006. 12
7. Выготский, Л.П. Психология искусства.-М., 1987. 17
8. Есаулова, К.А., Есаулов, И.Г. Народно-сценический танец.-Ижевск, 2004. 23
9. Жорницкая, М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Севера-Востока Сибири. М., 1983. 25
10. Захаров, Р.В. Слово о танце. - М.: «Молодая гвардия», 1979-159 с.
11. Королева, Э.А. Ранние формы танца. - Кишинев, 1977. 37
12. Куракина, С.Н. Феномен танца (социально-философский и

культурологический анализ). Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Ростов-на-Дону, 1994. -311с. 41

13. Лукина, А.Г. Традиционная танцевальная культура якутов. - Новс., 1998.

14. Никитина, Л.А. Танцевальный фольклор народов Севера, проживающих в республике Саха (Якутия).// Социодинамика: культурологический подход. С.35-37.57

15. Нилов, В.Н. Северный танец: традиции и современность. 2-ое изд. - М., 2005. 60

**РАЗВИТИЕ ТЕРРИТОРИЙ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И
РЕГИОНАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ СЕВЕРА**

УДК 332.2.021(571.56)

*Лилия Винокурова **

**АГРАРНЫЕ РЕФОРМЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА В
ЯКУТИИ: КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ И ИДЕНТИЧНОСТЬ
СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ****

**THE AGRARIAN REFORMS OF THE SECOND HALF OF THE
TWENTIETH CENTURY IN YAKUTIA: CULTURAL LANDSCAPE
AND REGIONAL IDENTITY OF RURAL POPULATION**

В статье рассмотрены аспекты формирования и изменения региональной и локальной идентичности сельских жителей Якутии в период 2-й половины XX века. Сельская культурная среда освещена как фактор развития духовной жизни человека, представлена связь этнокультурного развития с культурным ландшафтом. Изложены наблюдения за процессом формирования региональной идентичности на примере сельского пространства, где происходили административные и хозяйственные реформы. На основе анализа сельской устной истории выдвинута гипотеза о сохранности разных уровней самоидентификации жителей сел. Выяснено, что в изучаемый период они четко осознавали и локальную идентичность, и региональную принадлежность

* Лилия Иннокентьевна Винокурова, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

Lilya Vinokurova, Candidate of Historical Sciences, Lead Researcher at the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences

** Статья подготовлена на основе доклада на конференции «Культурное наследие и устойчивое развитие народов Севера» при финансовой поддержке проектов «Историческая память в поликультурном пространстве Якутии: формирование и трансформация арктической идентичности» и «История Якутии».

к целостному советскому народу. Предварительные результаты показывают преобладание именно советской идентичности в сельских социумах 1960 – 1980-е годов.

Ключевые слова: Якутия, социальная история, сельский культурный ландшафт, историческая память

The article deals with the aspects of the formation and changes in regional and local identity of rural residents in Yakutia during the 2-nd half of the 20-th century. Rural cultural environment is described as a factor in the development of man's spiritual life; the relationship of ethnic and cultural development with the cultural landscape is stressed. The process of formation of regional identity on the example of the rural area had presented on historical background. The preservation of different levels of rural residents' identity interpreted on the analysis of rural oral history. It was found that during the study period rural residents were clearly aware of the local identity and regional affiliation to the Soviet people. Preliminary results show the predominance of soviet identity components is in rural society in 1960 - 1980s.

Key words: Yakutia, social history, rural cultural landscape, historical memory

Изучение и актуализация культурного наследия народов Севера является бесспорной частью концепций устойчивого развития Северо-Востока Российской Федерации. Коренное населения Республики Саха (Якутия) представлено народами, сформировавшимися как этносы именно на северных и арктических территориях: это саха-якуты и малочисленные народы Севера – эвенки, эвены, юкагиры, долганы и чукчи. Актуальность тематики наследия и устойчивого развития усиливается осознанием высокого потенциала культурного наследия, необходимости его сбережения и использования не только сегодня, но и в перспективном будущем.

Культурная среда выступает фактором развития духовной жизни человека, является питательной почвой для человеческой оседлости и привязанности к родным местам. Само представление человека

о себе формируется под воздействием той культурной среды, в которой он родился, поэтому осмысление сохранения региональной культуры должно происходить на концептуальном, глубинном уровне. Сохранность любой культуры подразумевает интерпретации, переосмысления и репрезентации традиций в культуре современной. На наш взгляд, именно понимание связи устойчивого развития с культурной средой и культурным ландшафтом является очень важным.

В рамках статьи изложены наблюдения за процессом формирования региональной идентичности на примере представителей коренных народов Якутии в период второй половины XX века, когда в пространстве их основной и традиционной жизнедеятельности происходили аграрные реформы. Административно-хозяйственные преобразования оказали большое воздействие на социально-экономическое развитие коренных народов Якутии, на их социо-культурное состояние. Они повлияли на весь уклад жизни в сельской местности, остающейся до настоящего времени основным пространством традиционной жизни коренных народов. Но данные важнейшие процессы не рассматривались ранее в аспекте формирования региональной идентичности коренного населения Якутии.

В ходе анализа материалов, собранных по проектам «История Якутии» и «Историческая память в поликультурном пространстве Якутии: формирование и трансформация арктической идентичности» Программы фундаментальных научных исследований РАН, выявилась необходимость разработки вопроса об идентичности сельского населения республики. Исследование начато недавно, но уже сейчас представляется интересным освещение воздействия социально-экономических реформ второй половины прошлого века на социальную идентичность населения.

Учитывая специфику расселения и хозяйственных занятий коренного населения, мы рассматриваем процессы формирования характеристик региональной идентичности в координатах сельского

культурного ландшафта. История сельского культурного ландшафта Якутии еще ждет своего комплексного изучения во всем многообразии природных условий и этнохозяйственных систем: очевидно богатство локальных культурных ландшафтов, созданных арктическими русскими старожилками, оленеводами и охотниками Крайнего Севера, пашенными крестьянами-земледельцами или якутами-скотоводами. Разнообразие локальных презентаций сельского культурного ландшафта Якутии нами неоднократно подчеркивалось [1], поэтому здесь сосредоточимся на социальных процессах, происшедших в выбранный период на территории основных сельскохозяйственных центров - центральных районов республики.

Подчеркнем, что в этой сельской зоне проживает преимущественно якутское по национальности население, поэтому можно говорить о конкретном этнокультурном ландшафте с обозначенными этническими маркерами. Нельзя при этом не согласиться с тем, что «в российской науке до настоящего времени не изучено геокультурное пространство народа саха, отсутствуют фундаментальные комплексные исследования по изучению этноландшафта...» [6, с. 94]. В рамках статьи мы ограничиваемся хронологическими рамками 1950 - 1980-х гг., не затрагивая период 1990-х как совершенный особый этап в развитии сельской местности Якутии, требующий отдельного исследования.

Исследований, посвященных формированию и характеристикам культурного ландшафта Якутии немного, но есть круг работ, частично освещающих близкие вопросы. Так, труды по истории промышленно-транспортного освоения Севера, социально-экономических процессов в республике содержат ценную информацию об изменениях в пространстве жизнедеятельности сельского населения. На образ жизни и социальное самочувствие сельских жителей Якутии в течение второй половины прошлого века воздействовали многие факторы, в первую очередь, аграрные реформы.

Преобразования в сельском хозяйстве и промыслах в начале

изучаемого периода проводились с целью преодоления спада производства в колхозах республики. Но организационные меры были предприняты не только по экономическим причинам. Укрупнение хозяйств было вызвано стремлением повысить экономическую эффективность и необходимостью сосредоточить наличные рабочие руки - часть якутских колхозов почти обезлюдела в годы Великой Отечественной войны. В сельской местности Якутии в довоенном 1940-м г. проживало 302,1 тыс. чел., а в 1950 г. - 225,5 тыс. чел.[2,с.8]. Было проведено объединение маломощных колхозов, потерявших значительную часть трудоспособных членов. Административные и хозяйственные изменения сопровождались ускорением начавшегося еще до войны процесса т.н. поселкования.

Поселкование как сселение жителей в колхозные села началось еще в период коллективизации до Великой Отечественной войны и возобновилось в начале 1950-х гг. История поселкования - это не только фиксация административных преобразований, определенных позитивных культурных сдвигов. Это еще и скрытая, малоизученная до сих пор, драматическая история уничтожения традиционной системы расселения якутов. В течение последних пятнадцати лет нами собираются материалы устной истории якутских сел, включая и пережившие укрупнение или переселение. Здесь нами востребованы полевые материалы по селам, населенным этническими якутами в центральных улусах (районах) республики: в Мегино-Кангаласском, Усть-Алданском, Таттинском и Чурапчинском. В этих муниципальных образованиях основной отраслью экономики остается сельское хозяйство.

Анализ собранных нами сельских текстов обнаруживает много интересных сведений не только по теме статьи, но прежде всего обратимся к ней. Так, в цикле записанных воспоминаний сельских старожил по истории послевоенных 1950-х гг. вместе с сюжетами хозяйственного возрождения всегда присутствует тема поселкования.

В соответствии с этнической традицией, наши респонденты осуществляли хронологическую «привязку» локальных фактов и событий к значимым векам. Например, они могут сказать «это случилось, когда был создан совхоз вместо колхоза», «наша семья переехала в год Большого Наводнения». И тут показательно, что информанты пожилой возрастной группы употребляют термин и феномен поселкования также как историческую веку. Типичными являются выражения «до нашего вхождения в поселок» или «до застройки поселка» [3, 4, 5]. Нужно сказать, что ментальный маркер – «до» и «после» поселкования существует еще в самоидентификации сельских жителей старших возрастов.

Данный факт объясним этнокультурной значимостью традиционного «допоселкового» расселения. Преведний мир, также менявшийся, но постепенно, в силу хозяйственной или социальной необходимости, подвергся масштабному и ускоренному преобразованию. Отметим, что ликвидация крохотных поселений вокруг производственных участков, вдоль хозяйственных маршрутов и сезонных поселений повлекла за собой не только социо-культурные, но и экологические потери. Существовавшие веками традиционные системы расселения и хозяйствования коренных этносов Якутии отличались сбалансированностью взаимоотношений с окружающей средой, экологической рациональностью. В силу того, что традиционное хозяйство полностью зависит от природных ресурсов и состояния окружающей среды, система взаимоотношений человека с природой Севера учитывала ее географическую специфику – высокую степень уязвимости. Относительная малолюдность Севера также способствовала щадящему режиму природопользования.

Массовая кампания по укрупнению хозяйств закономерно вела к расширению сельских поселений, признанных «перспективными» и выбранными в качестве центральных уса-деб для колхозов. Забегая вперед, укажем, что в последующем организация крупных совхозов вместо колхозов усугубила экологическую напряженность в

сельской местности. Дальнейшая концентрация людей, транспорта, сельскохозяйственной техники и животных не могла не отразиться на состоянии локальных ландшафтов.

Превышение экологической емкости северных земель, не выдерживающих больших нагрузок, отражалось и на социальном самочувствии сельских жителей. Полевые материалы показывают, что у лиц пожилого и старшего возрастов, переживших периоды поселкования и укрупнения собственных сел в ходе реорганизаций, в интервью и беседах всегда отмечают состояние окружающей среды. «Когда построили для укрупненного колхоза большой коровник для скота, то навоз стали вывозить на ближний участок, что привело к загрязнению старинного озера. Погибли роща и ягодник рядом с фермой. Я не узнаю родных видов, чувствую себя чужим на этом вытоптанном скотиной поле, которое раньше было земляничной поляной», - говорил старожил одного из обследованных сел[4]. В этом свете можно говорить об определенном нравственном стрессе для жителей сельских поселений, когда изменения культурного ландшафта под воздействием хозяйственных и административных реорганизаций остро переживаются на личностном уровне, потому что воспринимаются как изменения уклада и образа жизни.

В ходе исследования устной истории якутских сел мы неоднократно сталкивались со следующим явлением самоидентификации: представители старших возрастов до сих пор маркируют, откуда они родом. Даже если в данном селе прошла вся их сознательная жизнь, они указывают, что предки или родители или являются «истинными старожилками» данной местности, или прибыли в данное село из другой местности. В первом случае они подчеркивали свою локальную идентичность: «Мы с отцом настоящие, истинные местные. Наши предки еще здесь жили. Нас сейчас в селе совсем немного, все больше тех, кто переехал еще при укрупнении колхоза. Они жили недалеко, на другой стороне речки. Еще много новых, кто прибыл потом при

совхозах», - делился своим видением окружающего социума пожилой мужчина[5].

Подобное отмечалось нами и в других небольших сельских поселениях: информанты пожилых и старших возрастных групп подчеркивали локальную идентичность в традиционной форме, демонстрируя хорошую сохранность старинной топонимии в социальной памяти. В данном случае обращаем внимание на следующие моменты: наш информант практически до сих пор (запись 2011 года - Л.В.) с нескрываемой гордостью, даже с легким превосходством по отношению к «новым» подчеркивает свою глубокую принадлежность к родной местности. «Новыми» в ходе беседы он назвал своих соседей, живущих рядом более тридцати лет. Последний момент, возможно, обусловлен солидным возрастом информанта 1932 года рождения, который спокойно оперирует большими временными единицами. В обыденной ситуации (не в общении с исследователем - Л.В.), он, как показало наблюдение, поддерживает с ними теплые отношения, включающие взаимную поддержку и соседскую помощь.

Как известно, в 1960-е начался новый этап аграрных реформ: перевод колхозов совхозы, радикально изменивший не только организацию сельского хозяйства, но и всю социальную сферу в сельской местности. Превращение вчерашних колхозников в рабочих советских хозяйств открывало им несравнимые с прежними социальные возможности. Кроме гарантированной заработной платы, у рабочих совхозов появился доступ к государственным социальным фондам, выросла и социальная мобильность. Такие крупные социально-экономические и культурные изменения не могли не отразиться в самоидентификации сельского населения, в его социальной памяти.

В совхозный период истории сел практически исчезла старая система расселения, сложилась современная, существующая в общих чертах до настоящего времени. Без освещения данного периода сельской истории нет целостной картины развития республики: именно в это

время сложились базовые черты культурного ландшафта сельской местности. Он многослоен, включает в себе и характерные черты колхозного села и совхозного периода активного производственного и жилищного строительства. Сельский культурный ландшафт постепенно приобретал общие для не только региона, но и страны элементы. Так, центральные усадьбы совхозов, несмотря на отсутствие общей концепции и генерального плана застройки, были похожи своим обликом. Центрами жизни селян выступали - контора совхоза, где с утра до вечера были люди, организовывались производственные будни; сельский клуб - особенно в зимнее время, когда в село после сезонных работ возвращались все рабочие. Культурным очагом также всегда была школа с коллективом сельских учителей, игравших значительную роль в деревенских социумах, в формировании всей социальной атмосферы сел. Сельская интеллигенция активно участвовала в социо-культурном развитии окружающего общества и, бесспорно, влияла на формирование идентичности сельских жителей.

Унифицированная организация производства, единые трудовые нормы, даже сходство социальных проблем (вопросы с сельским жильем и снабжением, пресловутым соцкультбытом) размывали локальные и региональные отличия сельской повседневной жизни. Хорошо поставленная идеологическая пропаганда поддерживала в людях чувство трудовой и культурной общности, ощущение сопричастности к производству общенационального материального богатства. Эти факторы были составляющими компонентами массового сознания сельских жителей республики, формирующими их советскую региональную идентичность. В этой сфере официально были объявлены анахронизмом и кочевой образ жизни северян, и традиционный уклад жизни якутов с его культурой родовых аласов и памятью о старинных улусных объединениях, некогда маркировавших происхождение человека и его место в картине мира.

На наш взгляд, произошло искусственное отторжение части

культурного наследия, но, как как показывают гуманитарные исследования, память оказалась сильнее и жизнеспособнее административных реформ: этнокультурное возрождение народов республики в постперестроечный период востребовало именно пласты наследия для создания нового пространства. При этом длительное общение с информантами показывает, что кроме «архаичной» локальной идентификации в изучаемый период они четко осознавали свою причастность к большому советскому народу. Предварительный анализ перекрестных данных – сопоставимых по времени устных свидетельств, единичных писем и открыток данного периода, оказавшихся в нашем распоряжении – подтверждает устойчивость сознания именно советской общности, единства общенационального прошлого и будущего.

Таким образом, следует признать, что во второй половине XX века длительные административно-организационные преобразования в аграрной сфере непосредственно воздействовали на локальную и региональную идентичность жителей сельской Якутии. Одним из социальных последствий данного периода являются изменения в системе расселения, завершение процесса поселкования, концентрация сельского населения в крупных селах и административных районных центрах. Историко-культурная особенность данных процессов заключается также в том, что за сравнительно небольшой хронологический период произошли события, обычно в истории регионов занимающие длительное время. Социальная история якутского села в данном контексте также требует специального научного внимания, особенно в свете текущей рурализации общественной жизни в городах республики. Сохраняющиеся сельские «островки» традиционного знания, этнокультурной самобытности остаются хранителями социальной памяти, в которой отражена богатая история сельского населения Якутии.

Литература и источники

1. Винокурова, Л.И., Филиппова, В.В., Санникова, Я.М. Сельский культурный ландшафт Якутии: опыт междисциплинарного полевого проекта //Северо-Восточный гуманитарный вестник. - 2014. - №2. - С.17-24.
2. Демографический ежегодник Республики Саха(Якутия): Стат. сб. / Госкомстат РС(Я). - Якутск, 2001.
3. Полевые материалы автора (далее ПМА - Л.В.). Информант А.С., 1934 г.р.. Таттинский улус, с. Кыйы. Запись 2014 г.
4. ПМА. Информант Е.Г., 1930 г.р. Мегино- Кангаласский улус, с. Ломтука. Запись 2012 г.
5. ПМА. Информант Е.М. (1935г.р.) Усть-Алданский улус, с. Сырдах. Запись 2011.
6. Романова, Е.Н. Ландшафт в культуре памяти /Е.Н.Романова // Арктика. XXI век. Гуманитарные науки. — 2015. — № 2(5).- С. 93-98.

Ия Покатилова *

ОБРАЗЫ ГОРОДА ЯКУТСКА

IMAGES OF YAKUTSK

Целью данной статьи является попытка воссоздания образа города Якутска, на начальном этапе его основания как острога, в XVII веке. Для этого раскрывается геокультурная характеристика месторасположения г. Якутска в долине Туймаада. В результате рассмотрена всего лишь одна грань многоликого образа города Якутска: формирование острога-кремля в XVII веке. Почти вековая практика строительства в суровых условиях Сибири нашла здесь наиболее концентрированное выражение и легла в основу планировочной структуры города. Выход за рамки оборонительной крепости острога и установления на открытых пустырях православных церквей по всем направлениям будущего города подтверждает, что значение острогов как оборонительных сооружений стало постепенно утрачиваться и город уже к XIX в. превращается центр миссионерской деятельности на Северо-Востоке Российской империи, обретя облик православного города. Метаморфозы и ускоренное развитие креативной культуры в городской среде XX века отразились на всем облике города, начиная с купеческого (нач. XX в.) до типично индустриального советского города (до 1990-х гг.). Между тем динамичное развитие и расширение города Якутска уже в начале XXI в. позволяет позиционировать его как культурную столицу Арктики.

Ключевые слова: *культурологический подход, долина Туймаады, деревянный острог-кремль, образ города православного, якутская*

* Ия Володаровна Покатилова, кандидат искусствоведения, доцент кафедры фольклора и культуры Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: zung2006@mail.ru

Iya Pokatilova, PhD in Art criticism, Associate Professor at the Department of Folklore and Culture of the M.K. Ammosov North-Eastern Federal University

магистральная культура, геокультурная характеристика, оборонительная функция башен, мифологические представления якутов, креативная культура, столица Арктики.

The object of this paper is to attempt to reconstruct the image of the city of Yakutsk in the 17th century, at the early stages of its foundation as an ostrog (fortress). For this end the geocultural characterization of Yakutsk in Tyumaada Valley is developed. As a result only an aspect of Yakutsk's image is examined, that is, the foundation of the wooden ostrog in 17th century. Almost age-old practices of construction found in severe conditions of Siberia are at their height of expression here and form the basis of plan of the city. The sprawl beyond the fortress walls and establishment of orthodox churches out in the open in all directions of the future city confirms that the significance of ostrogs as defensive works began to dwindle and by the 19th century the city turns into the center of missionary activity in the Northeastern Russian Empire, finding the image of the Orthodox faith city. Metamorphoses and the accelerated development of creative culture in an urban environment of the 20th century were reflected in the whole image of the city, starting with merchant (the head of the XX century) to typical industrial Soviet city (until the 1990's). In the present, dynamic development and expansion of Yakutsk at the beginning of 21st century allows it to position itself as the cultural capital of the Arctic.

Key words: *culturological approach, Tyumaada Valley, wooden ostrog, image of an Orthodox town, Yakut mainstream culture, geocultural characterization, defensive functions of the towers, mythological beliefs of Yakuts, creative culture, the cultural capital of the Arctic.*

В современной науке существует многочисленная литература о зарождении и становлении сибирских городов, в том числе и по истории города Якутска. Основной акцент в этих исследованиях уделяется исторической, социологической и культурно-просветительской проблематике. Однако в последние десятилетия наиболее актуальными в современной науке становятся исследования

культурологического характера, интегрирующие методы смежных наук. К числу такого порядка следует отнести диссертацию Л.А. Сидоровой «Конфессиональная культура современного Якутска» (2013), посвященную культурологическому осмыслению современной конфессиональной культуры г. Якутска. Для исследователя методологически важным в изучении культуры города Якутска является методология, разработанная М.С.Каганом в монографии «Град Петров в истории русской культуры» (2006), в которой проявляются три модальности, составляющие культуру города: человеческая, деятельностьная и предметная [5, с. 17]. В этом спиралевидном движении рождается и формируется культурный облик города. Исходя из этого, Л.А. Сидорова дает следующую трактовку конфессиональной культуры г.Якутска, как «совокупности способов и результатов деятельности человека (или группы), связанной с религиозностью» [15, с. 10]. В результате системного анализа конфессиональной культуры Якутска в целом, автором подчеркнуто, что город сыграл значительную роль в процессе формирования конфессиональной культуры городов Сибири и был центром распространения культурных новаций. С другой стороны, ею выявлена специфика городской культуры Якутска как северного города. При этом описано региональное своеобразие культурных конфессиональных практик на примере традиционных верований коренных народов Якутии и христианства. Не случайно, а исторически сложилось так, что основными «градообразующими объектами» Якутска по-прежнему являются его православные церкви [15, с. 8].

На наш взгляд, созданные субъектами городской культуры образы Якутска (в течении почти четырехвековой истории существования города) меняют географию местности, образуя новую среду обитания человека, искусственную, более упорядоченную и организованную, чем сама природа. Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что не достаточно широко используется методология культурологического подхода в изучении культуры города Якутска.

В результате длительных дискуссий, современная культурология начала XXI века выделяет три уровня познания предмета культуры: это методология культуроведческих дисциплин или частных наук; методология культурологических дисциплин или парадигмальный метод (по В.С. Степину); третий уровень связан с философией культуры. В этом контексте наиболее важным для осмысления культурологической парадигмы являются исследования В.С. Степина, собранные воедино концептуальные его статьи, в монографии «Культура: взгляд из России» [18].

В целом, по мнению многих исследователей, теорию В.С. Степина считают уникальным феноменом российской науки конца XX - нач. XXI вв. и характеризуют его как деятельность-семиотическую [3, с. 4]. Следовательно, в изучении культуры любого города как целостного организма необходимо обратить внимание на замыслы, проекты и программы жизнедеятельности людей.

Целью данной статьи является попытка воссоздания образа города Якутска, на начальном этапе его основания как острога, в XVII веке.

Геокультурная характеристика месторасположения г. Якутска. Современный город Якутск был основан русскими казаками в 1632 г., первоначально город был построен как кремль-острожек в долине Туймаады, между двумя священными горами - Ытык хайа южной части города и северной. Сам же город, как типичный русский кремль-острог, был обращен к востоку - к великой реке Лене, а западная сторона города примыкала к горе-Чочур Мыран и дорогой, направляющейся на Запад, в сторону г. Вилюйска. Западное направление дороги, в сторону г. Вилюйска, якуты называли в преданиях - Кыйаар (горизонтальное направление - расширение вширь и вглубь, куда были постепенно вытеснены предками якутов тунгусские племена), а вертикальное мироздание мира в эпосе-олонхо обозначено понятием - Куйаар.

Город Якутск находился, по якутской мифологии, на пересечении Куйаар и Кыйаар, как своеобразный эпицентр Срединного мира. Так,

южная сторона Ытык-хайя - священной горы, обрамляющая город, граничила с долиной Эркээни и был священной долиной прародителя, культурного героя якутов - Элэя и его потомков-якутского царя Тыгына (упомянутого в русских документах-архивах с XVII в.) и его отца - Мунньан-Дархан. Таким образом, до прихода русских землепроходцев все эти три священные долины были заселены в древности тунгусскими племенами, которые оставили в памяти народной мифы об племенах - *хара сагыл* (черные лисицы) или «*тыял буолбуттар*» («рассеянные ветром») - это, по мнению историков, языческие палеоазиатские или прототунгусские племена, которые населяли долину Туймаады и Энгсиэли с эпохи неолита и бронзы на территории этих мест. Их вытеснили пришлые скотоводческие тюркские группы Омогой и Элэй, ставшие впоследствии, по историческим преданиям якутов - культурными героями и прародителями якутского народа.

Русские казаки - основоположники новой среды обитания города - в корне отличались своей ремесленной и оборонительной культурой от аборигенов Ленского края и, проделали своеобразный путь «от прошлого к настоящему»: быть «здесь и сейчас, наяву» этому городу, сохранив в устной памяти прошлое и будущее «якольской землицы». Постепенно зарождалась, таким образом, новая городская культура, новая среда обитания человека, вобрав в себя некоторые из древних поверий и интенций. Начав с древнейших племен дотунгусского населения-палеоазиатов «*тыял буолбуттар*» («рассеянные ветром»), остатки которых в якутских легендах сохранилась до XIX в. в центральных районах Якутии и тунгусских племен-«шитые рожи», которые продвинулись на Запад Якутии; белых жрецов - *айыы ойууна*, по мифологии об Элэе и тунгусских шаманов (черных шаманов); православных монахов, служителей церкви и миссионеров православия, нам предстоит проследить нити древних иллюзий и прозрений до тех пор, пока они не вплетутся в городскую культуру Якутска. Вот почему следует остановиться на «точках вплетения» и город в этом

контексте постепенно разрывает связь с природой, создавая новую и искусственную среду из крепости-кремля XVII в. (средневекового типа культуры) в упорядоченный город - православный со всеми установками христианских ценностей XVIII-XIX вв. Постепенно место «пересечения культур» в долине Туймаады в лице города становится центром узловых и «ядерных структур». Вместе с тем, в период мутаций и формирования собственно магистральной культуры в Якутии, эти сложные процессы этногенеза и культурогенеза зарождаются не в зоне эпицентра города, а на периферии.

Образ города-острога. В XVI-XVII веках сибирские города обносили двойными стенами: кремль (внутренняя крепость) ограждала срубными стенами, а вокруг него и посада шли стены острога. По мнению многих исследователей города, то же самое было и в Якутске. Ленский (Якуцкий) острог, поставленный Петром Бекетовым в 1632 году и перенесенный на новое место через два года Иваном Галкиным, постоянно подвергался разрушительным наводнениям. Это заставило московские власти под руководством воеводы П. Головина перенести острог с правого на долину левого берега реки Лены. Так, в 1642-1643 гг. на Эюковом лугу служилые люди возвели тыновые стены и боевые башни Якутского острога. По мнению современных знатоков, приблизительно на этом месте ныне расположена территория так называемого Старого города. (В память о купеческом Якутске уже в конце XX-нач. XXI вв. реализуется программа «Старый город», призванная сохранить историческое лицо столицы Якутии).

Однако весенний разлив Лены постепенно подмывал новые стены и башни острога, в результате чего в 1682-1684 годах при Якутском воеводе И. Приклонском «на Сайсарском лугу» (ныне район театра оперы и балета) построили на «готово» новый город, четыре стены с башнями. Это было третье место, в которое был перенесен не раз, затопляемый и разрушаемый старый острог. С точки зрения оборонительной функции, они служили надежным прикрытием для защиты, а с точки зрения

воеводы - это было стратегическое, высокое, не затопляемое место и обзорное. В те времена от острога на большом расстоянии был пустырь. «В архитектуре крепостных стен, - по справедливому замечанию Н.П. Крадина, - воплощались передовые достижения русского строительного искусства; в условиях длительной борьбы были выработаны различные сочетания элементов конструкций, но лучшим достижением архитектуры оборонительных стен, вне сомнения, остается мощная рубленая конструкция ограждения, ярким примером которого могут служить остатки Якутского острога» [7, с. 16]. К началу XX в. от шестнадцатибашенной Якутской крепости сохранились пять башен и два прясла деревянной стены, рубленной тарасами. Далее, по Крадину, многовековой опыт строительства крепостей передавался из поколения в поколения - от деда внуку, от отца к сыну. Весь предшествующий опыт развития русской военно-технической мысли нашел отражение в рукописной книге, составленной Онисимом Михайловым в нач. XVII в. в «Уставе ратных, пушечных и других дел, касающихся до воинской науки» [Там же, с. 6]. «Устав» состоял из шестисот шестидесяти трех статей и представлял своеобразный свод правил о строительстве и оснащении крепостей.

В последней четверти XVII века крепость представляла величественную композицию из шестнадцати башен: деревянную крепость с восемью башнями, внутри этой крепости замок с 6 башнями и внутри этого замка - храм во имя преподобного отца Михаила Малеина, шатровый храм Живоначальной Троицы, казенные амбары на соболиную казну, резиденция воеводы, гостиный двор и «двор для приезду иноземцев». Внешний облик главной башни кремля, ставшей фактически легендой строительной практики русского плотницкого искусства XVII века, вызывает повышенный интерес историков и архитекторов. Она обобщала весь опыт возведения деревянных укреплений, накопленный на протяжении многих веков развития и становления Российского государства. Башня имела внушительно

монументальный вид и, как видно из отписка Приклонского, высота главной башни Якутской крепости с учетом шпиля, на которую был поставлен государственный символ - двуглавый орел, составляла 29 м 82 см. Высотный вид и композиция главной проезжей башни поражала воображение даже самих строителей. Она, как и православный храм, была строго ориентирована на восток, в сторону реки Лена. Таким образом размещение проезжей башни на восточной стене было оправданным, так как наиболее вероятным путем продвижения врага считалась река Лена и она была срублена в традиционном для Сибири типе - в четыре стены. По мнению специалистов, в старину обычно все проезжие крепостные башни освящались в честь какого-либо святого или в память о каком-то церковном предании (событии). Тем самым, они служили, по мнению историка П.П. Петрова, Святыми воротами, оберегающими поселение от нечистой силы, видимой или невидимой. Та же охранительная функция была придана, вероятно, главной башне Якутского кремля [13, с. 571].

В целом, по справедливому замечанию Н.П. Крадина, облик восточной проезжей башни, сохранившейся в г. Якутске до конца XX века, складывался из первоначального облика, без традиционных наслоений, так как позднее крепость не перестраивалась, а лишь исчезали отдельные ее фрагменты. Данные о крепости после XVII века относятся уже к ее остаткам, которые примерно с первой половины XIX века стали фиксироваться в рисунках, затем в фотографиях, чертежах и моделях [7, с. 155]. С начала XVIII века в городе началось каменное строительство и деревянные здания на территории крепости постепенно начали исчезать.

В декабре 1700 г. случился опустошительный пожар, где часть крепости сгорела и правительство Петра I было вынуждено отпустить средства для восстановительных работ и строительства каменных зданий. Так, в течение 1706-1707 годов было построено первое в Якутске каменное одноэтажное здание на вечной мерзлоте - воеводская

канцелярия. Несмотря на запрет строительства каменных зданий, кроме новоявленного Петербурга, Петр I сделал исключение для Якутска и лично разрешил построить там воеводскую канцелярию из камня. Царских соболей надлежало беречь от всех напастей и лихих людей, а пуще всего от огня [13, с. 579]. По материалам Национального архива РС(Я) есть специальный фонд «Якутская воеводская канцелярия», где, по сведениям архивариусов, хранятся документы, начиная с 1701 года. Примечательно, что в фонде имеется чертеж внутренних помещений и фасада здания, составленный в 1768 году по предписанию иркутского губернатора А. Бриля штурманским учеником А. Турчаниновым. На чертеже фасад сделан розовым цветом, а окна с мелкой расстекловкой, как в типичных домах петровской архитектуры нач. XVIII века – зеленым. Это был, на наш взгляд, первый типовой проект административного здания в нашем городе, где хранились на протяжении XVIII века ценнейшие исторические документы – челобитные, отписки и отчеты служилых людей об их походах, а также пушнина и казна.

Второе каменное здание было построено в 1708 г. – Троицкий кафедральный собор на юго-восточном углу крепости. Рядом с собором была построена большая колокольня, которая была разрушена в 30-х гг. XX века, а собор в советский период истории был перестроен в якутский драматический театр, затем – в театр эстрады РС(Я), а в начале 2014 года вновь передан якутской епархии (в данный момент идут восстановительные работы по реконструкции бывшего величия кафедрального собора в г. Якутске).

Третьим, по счету, каменным зданием в городе Якутске является церковь Введение Богородицы (1710 г.) в Заложном районе. Данная церковь как бы венчает южное направление города и выходит за рамки острога – кремля, утверждая, тем самым, типично православный образ города Якутска уже в XVIII-XIX вв. Таким образом, острог под названием сначала «Ленский», затем «Якуцкий острог», по мере роста и расширения переименовался в город Якуцк (Якутск), с определенным

(регулярным) планом, составленных в конце XVII- XVIII веков: в 1806, 1821, 1846, 1906 и 1915 годах [6, с. 5]. В этих планах видно, как развивался и в каком направлении расширился постепенно город: обозначены улицы и какие из них главные (при этом выделяется магистраль Большой улицы (ныне пр. Ленина). Так, по плану 1770 г. город строился хаотично и бесплано, был разделен на четыре квартала. По мнению О.Г. Карамзина только в плане 1821 года, утвержденного императором Александром I, появились признаки будущего генерального плана, а в плане 1846 г. улицы уже были сняты на топооснове, в натуре. В плане уже исчезли признаки старой крепости, на съемке остались Троицкий собор и здание воеводской канцелярии. Уже построены Никольская церковь, подчеркивающая западное направление города, а северное направление развития города определил Спасский мужской монастырь (1660-е гг.) - территория нынешнего краеведческого музея, который был на острове. Фактически к концу XIX века в городе Якутске все четыре направления сторон света «освящались» православными церквями: восточное направление - Преображенской церковью и выходом к пристани, к реке; южное, как было сказано, - Богородицкой церковью; западное - Никольской церковью, а северное - Монастырской площадью со Спасским мужским монастырем. В результате «все дороги вели к храму». Постепенно, а именно в советский период центром города становится бывшая Большая улица, переименованная в Октябрьскую, а затем - в проспект Ленина. В результате реконструкции центра города, проспект Ленина оказался «на кресте» в пересечении с улицей Кирова. Таким образом, «принцип креста» лег в основу градостроительства современного Якутска. Образ города формируется не сразу, а постепенно, это, скорее, результат становления города как явления культуры, как особого культурного образования. Здесь речь идет об образовании на протяжении более трехсотлетней истории города Якутска множества модификаций, и закономерности, характеризующие одну из них, не всегда действительны в приложении к остальным. В этом смысле

здесь уместна аналогия между городской средой и художественным произведением как «знака», способного заключать в себе несколько «смысловых значений одновременно» [11, с. 281].

В данной статье мы попытались рассмотреть всего лишь одну грань многоликого образа города Якутска: формирование острога-кремля в XVII веке. В объемно-пространственной композиции Якутской деревянной крепости отразились лучшие достижения крепостного зодчества позднего средневековья. Почти вековая практика строительства в суровых условиях Сибири нашла здесь наиболее концентрированное выражение и легла в основу планировочной структуры города. Черты регулярности и типологизации, проявившиеся в Якутском оборонительном остроге XVII века, распространились и на другие типы сооружений города Якутска в последующие столетия. Выход за рамки оборонительной крепости острога и установления на открытых пустырях православных церквей византийского типа по всем направлениям будущего города подтверждает, что «в конце XVII-нач. XVIII вв. задачи закрепления земель русскими были выполнены, и значение острогов как оборонительных сооружений стало утрачиваться» [15, с. 15]. В последующие периоды истории Сибири, города стали пунктами укрепления государственной системы управления и заселения Сибири русским населением. Возникший, таким образом, как русский город Якутск, безусловно, испытал влияние культуры коренных народов, чему способствовала природная среда. Постепенно вырабатывались особые местные культурные традиции социальной солидарности людей, живущих вместе в экстремальных условиях Крайнего Севера: так, зародился в городе художественный промысел резьбы по кости; зарождение письменной культуры связано с возникновением богослужения на якутском языке и их переводами, а также создания сети духовного образования и функционированием реального училища и духовной семинарии в городе Якутске. Город обретает качественную определенность и, наряду с воспроизведением

своей материальной оболочки со всем разнообразным и непрерывно меняющимся содержанием начинает воспроизводить «вторую реальность» - собственный образ в искусстве. Именно такая ситуация возникла в период перехода от устной традиции к письменной культуре в городе нач. XX века и отразилась в творческих исканиях якутской интеллигенции данного периода.

В целом, исследования последних десятилетий по истории и культуре города Якутска, начиная с XVII - по нач. XXI вв., дают право выделить несколько этапов в замыслах строительства города:

Во-первых, 30-40-е гг. и до конца XVII вв. город Якутск выступает как типологически близкий к Восточно-Сибирским городам - острог-крепость. Во-вторых, со второй половины XIX в. город Якутск из города-крепости, города-слободы преобразовывается, благодаря самостоятельности якутской епархии (при святителе Иннокентии), в центр миссионерской деятельности на Северо-Востоке Российской империи и окончательно принял облик города православного. В-третьих, город Якутск в нач. XX в. позиционирует себя как купеческий, торгово-промышленный центр Восточной Сибири. В-четвертых, советский этап строительства г. Якутска связан с процессом индустриализации региона и типизации советского образа жизни, начиная с 30-х по 80-е гг. XX века. Между тем динамичное развитие и расширение города Якутска уже в начале XXI в. позволяет позиционировать его как «культурную столицу циркумполярной цивилизации (Арктики)» Северо-Востока РФ и Дальневосточного субрегиона.

Литература

1. Гоголев, А.И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. 200 с.
2. Головнев, А.В. Антропология движения (древности Северной Азии). Екатеринбург: УрО РАН: «Волот», 2009.
3. Запесоцкий, А.В. Теория культуры академика В.С. Степина: лекции

для студентов СПбГУП. СПб.: СПбГУП, 2010.- 112 с.

4. Иващенко, Я.С. Культура жизнеобеспечения тунгусо-маньчжуров: системно-синергетический анализ: монография. СПб.: Астерион, 2011. - 462 с.

5. Каган, М.С. Град Петров в истории русской культуры. - 2-е изд. СПб.: Паритет, 2006. - 480 с.

6. Карамзин, О.Г. История развития градостроительства г. Якутска в XX веке. Якутск: Сахаполиграфиздат, 2000. - 100 с.

7. Крадин, Н.П. Русское деревянное оборонное зодчество. М.: Искусство, 1988. 192 с.

8. Культурология: учебник для студ. высш. проф. образования / под ред. Л.М. Мосоловой. - М.: Изд. центр «Академия», 2013. - 352 с.

9. Маак, Р.К. Вилуйский округ. 2-е изд. М.: «Яна», 1994. 592 с.

10. Миллер, Г.Ф. История Сибири. Т. 3. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. 598 с.

11. Мукаржовский, Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994. 281 с.

12. Окладников, А.П. История Якутской АССР. Т. I. М.-Л.: изд-во АН СССР, 1955. 432 с.

13. Петров, П.П. Каким был кремль в Якутске? // Сокровища культуры Якутии. Вып. 14. М.: изд. центр «Памятники Отечества», 2011, С. 566-578.

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

15. Сидорова, Л.А. Конфессиональная культура современного Якутска: Автореф. дис. канд. культурологии. - СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2013. - 27 с.

16. Спивак, Д.Л. Метафизика Санкт-Петербурга: начало и основание. - СПб.: Алатейя, 2003. - 480 с.

17. Степанов, А.Д. Юкагирская проблема в изучении ымыяхтахской культуры и эпохи ранних металлов Якутии // Этносы Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: Материалы международной научно-практической

конференции. Ч. 1. Красноярск, 11-13 ноября 2004. Красноярск: Красноярский краевой краеведческий музей, 2004. С.145-153.

18. Степин, В.С. Культура: взгляд из России. – СПб.: СПбГУП; М.: Наука, 2014. – 848 с.

19. Ушницкий, В.В. Вопросы изучения ранней этнической истории и родового состава народов Якутии. Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2014. – 144 с.

20. Якутия в условиях трансформационных процессов: феномен пограничья (междисциплинарный дискурс): научный проект под рук. Романовой Е.Н.: препринт. – Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. – 48 с.

Виктория Филиппова¹, Ольга Гоголева²

ТУРИСТСКО-РЕКРЕАЦИОННЫЕ РЕСУРСЫ ВЕРХОЯНСКОГО РАЙОНА И ИХ КАРТОГРАФИРОВАНИЕ

MAPPING OF TOURISTIC AND RECREATIONAL RESOURCES OF THE VERKHNOYANSKIY DISTRICT

В статье дана характеристика туристско-рекреационных ресурсов Верхоянского района. Систематика и анализ собранной информации о ресурсах позволили разработать серию тематических карт туристско-рекреационных ресурсов исследуемого района. На основе составленной итоговой карты туристско-рекреационных ресурсов выявлен туристический потенциал Верхоянского района. Полученный картографический продукт можно использовать для разработки новых туристических маршрутов на территории района.

Ключевые слова: туристско-рекреационные ресурсы, туризм, картографирование, Верхоянский район, Якутия

This paper presents the characteristics of touristic and recreational resources of the Verkhoyanskiy district. Systematics and analysis of the collected information about the resources allowed us to develop a series of thematic maps of touristic and

¹ Виктория Викторовна Филиппова, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. E-mail: filippovav@mail.ru

Viktoria Filippova, Senior Researcher, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North (SB RAS)

² Ольга Гоголева, студентка 4 курса географического отделения Института естественных наук Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: gogoleva-093@mail.ru

Olga Gogoleva, student of the Geographical department, Institute of Natural Sciences, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University,

recreational resources of the study area. On the basis of the final map of touristic and recreational resources, we identified the touristic potential of the Verkhoyanskiy district. The maps that we drew can use for the development of new tourist routes in the study area.

Key words: *touristic and recreational resources, tourism, mapping, Verkhoyansk region, Yakutia.*

В Якутии Верхоянский район известен своими уникальными природными памятниками, культурой и этнографией. Это один из немногих уголков Земли, где сохранились на значительных пространствах естественные природные ландшафтные комплексы, являющиеся средой обитания коренных жителей с их богатыми природосберегающими традициями.³ Туризм в Верхоянском районе имеет большие потенциальные возможности, существуют значительные резервы в его количественном и качественном развитии. При должном внимании к развитию туриндустрии, она может стать одной из наиболее перспективных и динамично развивающихся отраслей района.

Актуальность исследования обусловлена тем, что на территории Верхоянского района имеется множество природных и историко-культурных объектов, которые можно внести в реестр, как туристско-рекреационные ресурсы с целью дальнейшего развития туризма в Верхоянском районе.

Одной из задач проекта, реализуемого при поддержке РНФ №15-18-20047 «Онтология ландшафта: семантика, семиотика, и географическое моделирование» является выработка рекомендации для министерств экономики, природопользования, туризма, культуры по развитию территорий, сохранению природного и культурного наследия.

³ Концепция развития арктического туризма Верхоянского района Республики Саха (Якутия) на 2014-2018г. и на период до 2025 г.

Изучение туристско-рекреационных ресурсов Верхоянского района как потенциал развития туризма в районе осуществлялось в два этапа. На первом этапе были выявлены и описаны туристско-рекреационных ресурсы Верхоянского района.

Верхоянский район обладает богатейшим природно-ресурсным потенциалом и сегодня она является одним из привлекательных среди республиканских районов. На территории района расположены 17 особо охраняемых природных территорий регионального и местного значения, которые включают 2 ресурсных резервата, 3 памятника природы и 12 зон покоя (табл.1).

Таблица 1

Памятники природы и природные объекты Верхоянского района

Ресурсные резерваты республиканского	Зоны покоя местного значения	Резервные территории под памятники природы
Туоствах	оз. Чала	Географический центр Якутии
	оз. Дапдары	
	оз. Абырабыт	
	оз. Намы	
	р. Оюн-юряге	Кисилиахи
	р. Кючюс	
Олдьо	р. Нельгесе	Мать-Гора
	р. Неннели	
	р. Суруктах	

Район также богат биологическими ресурсами. Флористический список территории данного района включает около 400 видов высших растений, среди которых отмечены более 10 видов редких и эндемичных растений и около 80 видов лекарственных растений. Встречаются 148 видов птиц, 30 видов млекопитающих (заяц-беляк, белка, горностай, соболь, лось, дикий северный олень, снежный баран и др.) и 17 видов рыб (таймень, восточносибирский ленок, восточносибирский сиг,

восточносибирский хариус, тугун, сибирский елец, налим и др.), которые включают почти половину всей фауны этих животных, обитающих в Якутии.⁴

На территории Верхоянского района имеется геологический памятник - орогенный пояс Адыча - Тарынский разлом, являющийся одним из крупнейших на территории Якутии. Он протягивается на 1000 км, от Куларского хребта через правобережье р. Адыча до бассейна р. Индигирки, и имеет признаки больших надвиговых и последующих левосторонних сдвиговых перемещений, который достигает 150 км.⁵

На территории района также имеются три памятника палеонтологии (табл. 2). Среди которых наибольший интерес представляет памятник Батагайка, находящийся в 9,5 км к юго-востоку от поселка Батагай - райцентра Верхоянского района. Представляет собой глубокий термокарстовый котлован в многолетней мерзлоте у подножия горы Киргиллях. Максимальная ширина - 800 м, длина - 1,5 км. Из-за их активного таяния в теплое время года котлован стремительно расширяется, местами до 10 м за сезон. Однако данная местность больше известна палеонтологическими находками.⁶

В Верхоянском районе имеется очень много археологических стоянок, достопримечательностей, культурных памятников и музеев, являющихся культурно-историческими ресурсами, которые вызывают интерес для любознательных туристов. На территории района находятся множество археологических и палеонтологических стоянок. В данный реестр включены 80 стоянок, из них 77 археологические и 3 палеонтологических, 32 памятника истории и культуры, а также 4

⁴ Концепция развития арктического туризма Верхоянского района Республики Саха (Якутия) на 2014-2018г. и на период до 2025 г.

⁵ Геологические памятники Республики Саха (Якутия) - Новосибирск : Студия Дизайн ИНФОЛИО, 1997. - 78 с.

⁶ Батагайка - Электронный доступ: <http://gdehorosho.ru/6264>. Дата обращения 24.05.2016 г.

музея.⁷

Таблица 2

Памятники палеонтологии Верхоянского района

№	Наименование объекта	Краткая характеристика
1	Иччиляхское ущелье	Найдены палеонтологические остатки части скелетов бизонов, древних лошадей, череп овцебыка, позвонки, зубы, бивни, лопатки мамонта.
2	Местность «Сууллар-Хая»	Является «кладовым» древних обитателей Земли на территории Верхоянского района. В данную местность проводится экскурсия «Палеонтологический музей» находящегося в с. Бетенкес. Музей по уникальности и разнообразию археологических находок занимает одно из первых мест.
3	Батагайка	Местность больше известна палеонтологическими находками. Здесь в 2009 г. местными жителями были обнаружены туша голоценовой лошади возрастом 4400 лет и мумия бизонёнка, абсолютный возраст которого составил 8200 лет.

Археологические стоянки в основном расположены на берегу реки Яна и ее притоков Адыча, Туостах, Борулах.

В районе всего насчитывается 32 памятников истории и культуры,

⁷ Список памятников истории и культуры Верхоянского района Республики Саха (Якутия) // Распоряжение главы Администрации МО «Верхоянский район» от 12 ноября 2009 года № 781-РА

из них 9 являются памятниками архитектуры и историческими строениями. Большинство памятников истории и культуры представляют собой обелиски, монументы, стелы, мемориальные доски и памятники. Памятники в основном находятся в г. Верхоянск, так как город является культурным историческим центром Верхоянского района.

Музеи района представлены краеведческим музеем «Полнос Холода» (г. Верхоянск), палеонтологическим музеем им. Чирикова В.С. (с. Бетенкес), геологическим музеем ОАО «Янгеология» (п. Батагай) и краеведческим музеем «История промышленного освоения Верхоянья» (п. Батагай).

В настоящее время на территории района имеются четыре туристические базы: эколого-оздоровительный лагерь «Харысхал», Туркомплекс «Туостях», Турбаза «Эйгэ» и Туристическая база «Дьосогой».

На территории района осуществляют туристскую деятельность НТК «Якутия», ОАО «Сатал-Тур» и 3 местных турагента: ООО «Арктика», ИП «Эйгэ», «Северное сияние». ⁸

Ввиду того, что карта является важным источником пространственно-временной качественно-количественной информации об объектах, явлениях и процессах в пределах конкретной территории, на втором этапе исследования было решено составить карты туристско-рекреационных ресурсов Верхоянского района. Туристская карта составлена на основе собранной информации о туристско-рекреационных ресурсах, представленных выше. Легенда туристской карты состоит из трех групп, представляющих собой ресурсы: природные, культурно-исторические и социально-экономические, для каждой из которых выбран определенный цвет. Каждая группа состоит из условных знаков, обозначающих объекты данной группы.

⁸ Комплексная программа «Социально-экономическое развитие муниципального образования «Верхоянский район» Республики Саха (Якутия) на 2014-2018 годы». Батагай, 2014.

Первая группа условных знаков включает природные объекты, находящиеся на территории района и обозначаются зеленым цветом. Вторая группа условных знаков относится к культурно-историческим объектам и имеют красный цвет. Третью группу составляют условные знаки социально-экономических объектов и для данной группы выбран синий цвет. Все условные знаки имеют три вида локализации: точечные, линейные и площадные. Большинство туристско-рекреационных объектов Верхоянского улуса имеют точечную локализацию и нанесены способом внесмасштабных значков. Условные обозначения данных объектов по форме ассоциируются с объектами на местности: с культурно-историческими и социально-экономическими объектами. На карте для их обозначения применены общепринятые условные знаки, например, аэропорт - значок самолета, речной порт - якорь.

В виду того, что на территории Верхоянского района имеется очень много музеев, обелисков, скульптур и т.п., то для их различия на карте применяются цифровые обозначения. Например, под цифрой 1 в группе Культурно-исторических ресурсов обозначено здание церкви и часовни, находящиеся в с.Томтор, а под номером 9 в той же группе - жилой дом купца Шишлянникова в г.Верхоянск.

Вторую группу условных знаков составляют площадные объекты. К этой группе относятся большинство природных ресурсов: ресурсные резерваты, зоны покоя и памятники природы. Для их обозначения применяется способ ареалов, а графических средств - цветовой фон.

Линейную локализацию на составленной карте имеют туристические маршруты, для обозначения которых в качестве условного знака используются штрихпунктирные линии разных цветов.

Разработанная электронная карта наглядно показывает неравномерное размещение туристско-рекреационных ресурсов (рис. 1). Анализ составленной карты показал, что природные ресурсы Верхоянского района в основном расположены на северо-западе и на юге отдаленно от населенных пунктов. Культурно-исторические

ресурсы сконцентрированы в исторических центрах района таких как г.Верхоянск, п.Батагай, с.Бетенкес, с.Томтор и в с. Столбы. Инфраструктура туризма представлена также только в центрах района в г.Верхоянск, п.Батагай, с. Бетенкес и их окрестностях. При этом имеются наслега, где отсутствуют туристско-рекреационные ресурсы (Табалахский, Сартанский, Суордахский, Бабушкинский, Барыласский наслега и села Сентачан, Усть-Чаркы).

Туристические маршруты в основном ориентированы на посещение природных памятников и туристических баз, находящихся в транспортной доступности от вышеуказанных населенных пунктов. В Верхоянском районе в основном маршруты являются комбинированными (экологический, научный, познавательный, экстремальный и охотничий), что и доказывает связь между природными, культурно-историческими и социально-экономическими ресурсами.

На основе анализа составленной туристской карты «Туристско-рекреационные ресурсы Верхоянского района» можно выделить туристический потенциал исследуемого района. Туристско-рекреационными ресурсами богаты г.Верхоянск, п.Батагай и Адычинский наслег. Эти наслега имеют наиболее большой потенциал для развития туризма, так как в них наиболее развита транспортная инфраструктура туризма по сравнению с другими наслегами, которые являются труднодоступными. В этих наслегах уже существуют туристические маршруты.

Наиболее перспективными для развития туризма являются наслега Столбинский и Эльгесский, так как рядом располагаются туристические базы. В Столбинском наслеге располагаются памятники архитектуры и исторические строения для туристского показа, а также рядом на востоке расположена туристическая база «Дьосогой». Через Эльгесский наслег проходит автодорога «Яна». Из с. Хайысардах можно добираться до туристических баз: «Эйгэ» и «Туостях», что и способствуют развитию

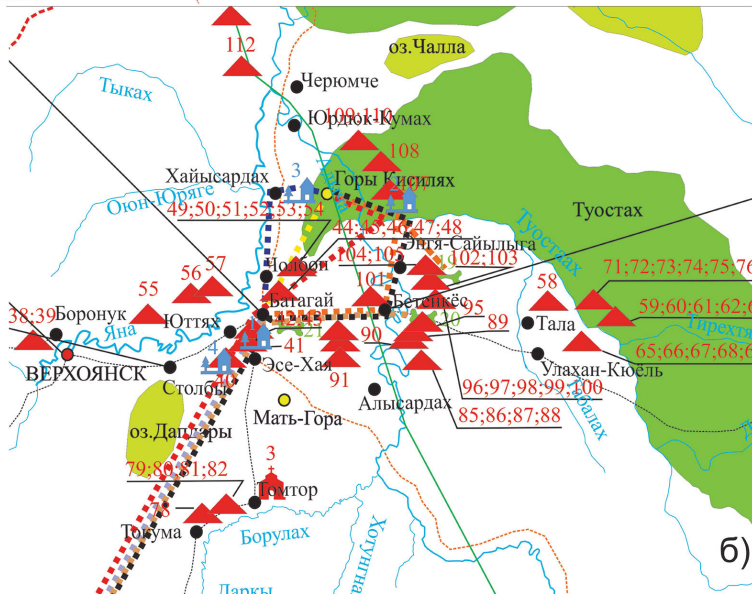
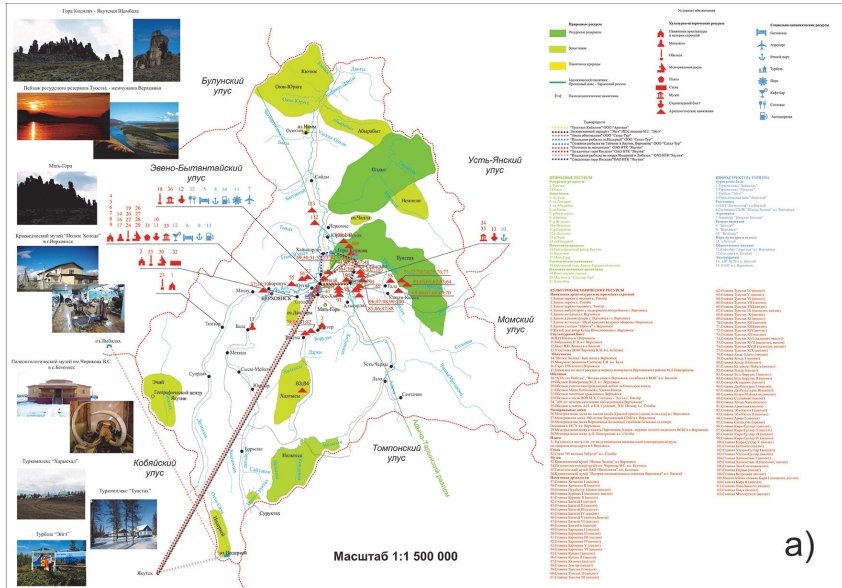


Рис.1. Общий вид (а) и фрагмент (б) составленной карты «Туристско-рекреационные ресурсы Верхоянского района»

экологического, научного и познавательного туризма в этих наслгах.

Таким образом, составленная карта «Туристско-рекреационные ресурсы Верхоянского района» демонстрирует туристический потенциал исследуемого района. Полученный картографический продукт можно использовать для выработки рекомендации по развитию территории, сохранению природного и культурного наследия Верхоянского района, а также для развития новых туристических маршрутов.

Вячеслав Шадрин*

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА ЯКУТИИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЮКАГИРОВ
РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ))**

**TRANSFORMATIONS OF ETHNIC IDENTITY OF INDIGENOUS
PEOPLES OF THE NORTH OF YAKUTIA IN THE CONTEXT OF GLO-
BALIZATION(ON EXAMPLE OF YUKAGHIRS OF THE REPUBLIC OF
SAKHA (YAKUTIA))**

В статье рассматриваются трансформации этнической идентичности коренных малочисленных народов Севера Якутии, которые усиливаются в результате глобализационных процессов. Эти процессы, коснувшиеся всех сторон жизни народов Севера, рассмотрены на примере юкагиров: родной язык вытеснен из повседневной жизни, многие представители этих народов уже не говорят и не знают его, национальная культура утерьяла свою функциональность и в настоящее время востребована только в презентационных практиках, традиционное хозяйство, в котором занято только малая часть представителей юкагиров, находится в кризисной ситуации, серьезно изменились образ жизни, мировоззрение и традиционное сознание. С другой стороны, численность юкагиров стабильно увеличивается, растет этническое самосознание, появились новые основания для

* Шадрин Вячеслав Иванович, научный сотрудник сектора арктических исследований Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, первый вице-президент Ассоциации коренных малочисленных народов Республики Саха (Якутия). E-mail: odul_shadrin@mail.ru

Vyacheslav I. Shadrin, Research Fellow at the Group of Arctic Research of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS, Deputy Head of Yakutian Association of North Indigenous Peoples of the Republic of Sakha (Yakutia)

самоидентификации.

Ключевые слова: этническая идентичность, коренные малочисленные народы Севера, юкагиры, глобализация, трансформации, родной язык, национальная культура, традиционное хозяйство, мировоззрение, традиционное сознание, самоидентификация.

The article deals with the transformation of ethnic identity of indigenous peoples of the North of Yakutia, which intensified as a result of globalization processes. These processes that touches all aspects of life of the peoples of the North, considered the example on Yukaghirs: native language ousted from everyday life, many of these people don't speak and don't know it, the national culture has lost its functionality and is currently in demand only in the presentation practices, traditional economy, which employs only a small part of the Yukaghirs, is in a crisis situation, changed lifestyle, worldview and traditional consciousness. On the other hand, the number of Yukaghirs permanently grow, rising ethnic consciousness, there are new reasons for self-identification.

Key words: ethnic identity, indigenous peoples of North, Yukaghirs, globalization, transformations, mother tongue, national culture, traditional economy, worldview, ethnic consciousness, self-identification.

Идентичность - это ощущение принадлежности или связи с той или иной общностью (народ, страна, коллектив, национальность, раса, языковая группа, партия и т.п.) или культурой, традицией, идеологией (религиозная вера, местоположение, общественное движение и т.п.). У каждого человека есть целый набор идентичностей, определяемых возрастом, полом, профессией, семейно-родственным и дружеским кругом. Одна из самых значимых идентичностей - это этническая идентичность, означающая связь со своей этнической общностью, культурой и языком.

В современной науке наибольшее отражение нашли две трактовки этнической идентичности: «примордиалистская» и

«конструктивистская».

Примордиалистский подход связан с тем, что этнос можно идентифицировать на основе определенных объективных признаков, независимых от субъективных воззрений ее представителей. С данных позиций этничность рассматривали П. Вандеберг, К. Гирц, Э. Смит, Э. Стюарт, С.М. Широкогоров, Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев, В.И. Козлов, С.А. Арутюнов и другие исследователи.

По мнению ученых-конструктивистов, для этнической идентичности определяющим является не наличие этнических маркеров, а субъективное чувство принадлежности членов группы. Конструктивистский подход разработан в исследованиях Э. Геллнера, Э. Хобсбаума, Б. Андерсена, Дж. Комарофф, А. Коэна, В.А. Тишкова, А.В. Головнева и других.

Попыткой объединения двух теорий стала синтетическая концепция инструментализма, соединившая примордиальные истоки этничности с возможностями социального конструирования, развитая в трудах П. Сорокина, Д. Белла, Г. Вулпа, Н. Глейзера, Д. Мойнихена, Ф. Барта, М.Н. Губогло, З.В. Сикевич, Г.С. Денисовой, др.

Процессы, происходящие в современном мире, серьезно повлияли на этническую идентичность коренных малочисленных народов Севера. Произошла ее трансформация, которая заставляет по-новому взглянуть на проблему этнической идентичности.

Юагиры являются одним из малочисленных народов Севера России (см. табл. 1), проживающие в основном на северо-востоке Якутии в Аллаиховском, Верхнеколымском и Нижнеколымском районах, небольшая их часть встречается в Магаданской области и на Чукотке.

Юагиры - один из немногих народов Севера, численность которых со второй половины XX в. растёт быстрыми темпами (см. диаграмму). При этом процессы, происходящие в современном мире, в числе которых и процессы глобализации, сокращают предметное пространство идентичности.

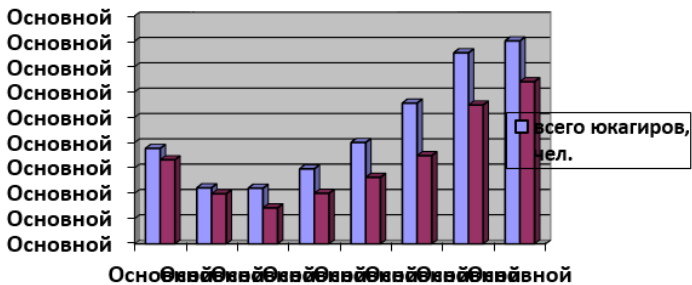
Табл. 1. Численность юкагиров в местах их традиционного проживания

(по данным переписей 2002 и 2010 гг.)

Регион	2002 г.	в % от общей численности	2010 г.	в % от общей численности
Общая численность, чел., в т.ч.	1509		1603	
Республика Саха (Якутия)	1097	72,7	1281	79,9
Чукотский АО	185	12,3	198	12,4
Магаданская область	79	5,2	71	4,4

Диаграмма. Динамика численности юкагиров в XX-нач. XXI вв.

(по данным переписей)



Рассмотрим это на примере анализа функционирования классических маркеров этнической идентичности у юкагиров.

Язык играет огромную, если не основную роль в этнической идентификации. Язык – это не только внутренний, но и внешний критерий идентичности людей, признанный многими государствами [1, с. 96]. Однако сегодня язык перестает быть основным критерием этнической идентификации.

По переписи 2010 г. юкагирский язык считают родным 370 чел. (23%), при этом наблюдается устойчивая тенденция снижения носителей родного языка от переписи к переписи (см. табл. 2).

Табл. 2. Владение юкагирами родным языком (по данным переписей)

Год переписи	1970	1979	1989	2002	2010
в % от общей численности	51,8	39,7	35,2	26,1	23,1

Однако эти данные не говорят об уровне владения. Большинство из них знают только отдельные фразы и слова. По полевым данным, на 20.09.2013 владеющих в той или иной степени юкагирским языком было менее 100 чел. (7 %), в т.ч. колымским (лесным) – 17 чел., тундренным – 76 чел. Большинство тундренных юкагиров перешло на русский язык, в т.ч. среди людей старше 35 лет активно функционирует двуязычие – на русском и якутском языках, выявлены 12 чел. старше 60 лет, владеющих не менее 4 языками, в т.ч. помимо вышеуказанных юкагирским, эвенским или чукотским языками. Лесные юкагиры говорят только на русском языке, среди населения старше 50 лет наблюдается пассивное владение якутским языком. Носителей юкагирского языка осталось на 01.09.2015 г. осталось менее 25 человек, в т.ч. только 4 на лесном диалекте (ПМА).

Однако, несмотря на это, для большинства язык остается главным этническим маркером:

«Хочешь быть юкагиром – выучи хотя бы несколько слов» (ДЕИ, Нелемное, 2003), «Мой сын считает себя юкагиром, может говорить на юкагирском» (СЛА, Нелемное, 2003), «Они все кричат, бьют себя в грудь: «Мы юкагиры!», хотя какие они юкагиры – языка-то не знают» (ДЛБ, Нелемное, 2003), «Детям говорю – языка не знаете, значит не юкагиры вы!» (ТМН, Андрюшкино, 2005), «Какой я юкагир?! Языка-то не знаю» (ФМИ, Нелемное, 2007), «Пишусь юкагиром, хотя языка не знаю» (РВВ, Нелемное, 2007), «Я больше юкагир, чем они – хотя бы понимаю что-то» (ВВИ, Колымское, 2007), «Раз пишутся юкагирами, то должны учить язык» (ВМИ, Андрюшкино, 2013), «Эти дети больше юкагиры, чем родители, которые не знают язык» (САЕ, Нелемное, 2013). (ПМА)

Показательно, что даже в п. Сеймчан Магаданской области, где не ведется системная работа по сохранению юкагирского языка и культуры, из 24 опрошенных людей только 2 юкагира посчитали родной язык неважным при определении национальности.

Есть и другая точка зрения:

«Язык не главное, главное – самосознание» (ШЛЕ, Нелемное, 2003), «Мало ли что говорят (о невладеши языком), у меня мама юкагирка» (ДМИ, Нелемное, 2003), «Язык сейчас не главное» (ГМС, Нелемное, 2003), «Ну и что (не знаю языка)? Все равно я юкагирка» (ОЛН, Зырянка, 2006), «Зачем его (язык) учить, от этого юкагиром не перестану быть» (КОН, Нелемное, 2013), «Никто теперь не говорит на нем (языке), да это теперь и неважно» (ССА, Нелемное, 2013). (ПМА)

Другим этномаркером является традиционное хозяйство. Юкагиры занимаются оленеводством (тундренные), охотой и рыболовством. Считается, что сохранность материальной культуры проявляется главным образом в сфере традиционных промыслов: для оленеводов, охотников и рыбаков шьется национальная одежда, используется инвентарь, сохраняются традиционная кухня, традиционные представления и обычаи. Т.е. традиционные виды занятий народов Севера являются основой сохранения этнической культуры.

Но есть два аспекта, ставящие это положение под сомнение. Так, в настоящее время в традиционных отраслях занята лишь небольшая часть коренного населения. На 01.09.2015 г. в Якутии в оленеводстве было занято только 2009 чел., в охотпромысле – 753 чел., в рыболовстве – 553 чел., т.е. чуть более 3,3 тыс. чел., при этом многие из них (до 1/3) не являются представителями коренных народов. Общая численность коренных малочисленных народов Севера РС (Я) составляла в 2010 г. чуть менее 40 тысяч чел., т.о. только 5 % из них занята в традиционных отраслях.

Ситуация у юкагиров еще более удручающая: в оленеводстве занято только 19 юкагиров (9 - в Андрюшкино, 7 - в Колымском, 2 - в Черском (КРО «Нутендли»), 1 - в Утае), в охотпромысле - 15 (12 - в Нелемном, 3 - в Верхнеколымске), в рыболовстве - 13 (5 - в Чокурдахе, 4 - в Андрюшкино, по 2 - в Нелемном и Колымском) (ПМА). Таким образом, выявлено только 47 юкагиров (3%), основным занятием которых являются традиционные отрасли хозяйствования. Если принять во внимание, что в свободное (от основной работы) время мужское население рыбачит/охотится, то

это даст прибавку до 100 чел. Но даже при этом допуске численность юкагиров, занимающихся традиционными промыслами, составит менее 10%.

Во-вторых, традиционные отрасли в настоящее время утрачивают функции базы сохранения традиционности. Это связано не только с изменением уклада жизни и модернизацией организации промыслов, но с коммерциализацией, переходом на рыночные отношения, которые приводят к утрате традиционного мировоззрения и экологической этики, общинной организации и тесной связи с природой.

Тем не менее, для многих занятия традиционными отраслями и связанные с ними умения остаются неотъемлемой частью этничности:

«Разве он юкагир, даже сеть нормально поставить не может» (ДИИ, Нелемное, 2003), «Юкагир только в тайге человек» (ПЕЕ, Нелемное, 2003), «Они (юкагиры) настоящие охотники» (АВС, Зырянка, 2003), «Какие они юкагиры, большинство (юкагиров) сидят в поселке» (ССИ, Андриюшкино, 2005), «Юкагиры точно исчезнут, раз перестают идти в оленеводство» (ТМИ, Андриюшкино, 2013), «Он сможет держать оленей, он же юкагир» (КГН, Черский, 2013). (ПМА)

Ситуация с сохранностью этнической культуры юкагиров удручающая. Традиционные элементы культуры вытеснены из жизни, представлены в основном в музеях, архивах. К сожалению, эта часть культуры уже не функционирует и полностью вытеснена из жизни. Этническая культура носит в основном презентационный характер, основанный на фольклоризме, явлении вторичного бытования на основе возрождения уже исчезнувшей традиции, которую можно встретить в школе, на выставках, концертах, фестивалях, возрожденных национальных праздниках.

«А кто теперь различит где эвенское, а где юкагирское? Все смешалось» (РЗМ, Черский, 2013), «Она точно юкагирка, посмотри, как танцует (Лондол), как двигается» (ДИА, Нелемное, 2013), «Разве это Лондол?! Изуродовали все» (ШСВ, Зырянка, 2013), «Пусть поет, кто знает какая (эвенская или юкагирская) мелодия?» (КГА, Черский, 2013). (ПМА)

Основой функционирования этой культуры являются внешние факторы – интерес исследователей, мероприятийный подход,

административные меры – внимание органов власти различных уровней и т.д. Характерно, что большинство людей, в качестве этноотличительных признаков культуры называли «возрожденные» для самопрезентации практики.

Главным фактором своей этнической самоидентификации почти все юкагиры называют семейно-родовую принадлежность:

«Они, наверно, юкагиры, вспомни Кобру-эмэхсин, она-то была юкагиркой» (ММН, Зырянка, 1998), «Конечно я юкагир, у меня все в роду юкагиры» (ССК, Нелемное, 1999), «Э-э-э, как он не юкагир, его бабушка чистая юкагирка» (КАА, Черский, 2006), «С чего он стал юкагиром? У него же никого из них (юкагиров) в роду нет!» (ССИ, Андрюшкино, 2013), «Юкагиром может записаться только тот, у кого один из родителей – юкагир» (ВМИ, Андрюшкино, 2013). (ПМА)

При этом признают, что они – потомки смешанных браков. Нами выявлено только 3 человека преклонного возраста, которые, по крайней мере, предками до третьего колена называли только юкагиров (ПМА).

Т.о. большинство классических этнических маркеров оказываются у юкагиров размытыми.

Очевидно, что в условиях утраты объективных этнических признаков основой для этноидентификации является этническое самосознание, т.е. на первый план выходят субъективные факторы. При отсутствии четких критериев самоидентификация обуславливается целым рядом факторов, в т.ч. и внешним окружением. В различных областях жизни и разных жизненных ситуациях люди поступают, руководствуясь разнообразными соображениями. Нами выделены следующие факторы, которые становятся решающими при самоидентификации в этих ситуациях:

1. Социально-экономические условия.

Практика показывает, что этническая идентификация не ослабевает, а, напротив, актуализируется. Особенно это стало заметно в последние годы в связи с обеспечением доступности добычи биоресурсов – рыболовства и охотпромыслов. Многие это связывают и с получением других льгот – лекарственное обеспечение, поступление в учебные

заведения, получение материальной помощи и т.д. Т.о. этническую идентичность можно характеризовать как постоянно возобновляемый ресурс, позволяющий повысить успешность социально-экономической адаптации [4, с. 210].

«Лицензии дают только кмнс, будто только они хотят кушать» (ТАА, Верхнеколымск, 2003), «Хочешь рыбачить спокойно, становись юкагиром» (СМА, Зырянка, 2005), «Детей обязательно запишу юкагирами, выживать-то надо» (ХРБ, Якутск, 2006), «Участки получили только нелемнцы, конечно, они же малочисленные. Я тоже запишусь эвеном» (БРМ, Якутск, 2010), «Несправедливо это все. Живем вместе, а ловить могут только они (юкагиры)» (ПАИ, Верхнеколымск, 2013). (ПМА)

2. Аффективные аспекты.

Аффективные, т.е. иррациональные, компоненты этнической идентичности, отражающие отношение к собственной этнической общности, играют большую роль при этнической идентификации. «Позитивные аттитюды включают удовлетворенность членством в этнической общности желание принадлежать ей, гордость за достижения своего народа... Наличие негативных аттитюдов к своей этнической общности включает отрицание собственной этнической идентичности, чувство униженности, предпочтение других групп в качестве референтных» [3, с. 207]. Так, еще в 1980-х годах большинство детей стеснялись признавать себя юкагирами. На это влияли негативные стереотипы окружающих о юкагирах, считавшихся «алкоголиками», «тунецдами», «безалаберными иждивенцами», «простачками».

С 1990-х гг. рост самосознания, расширение знаний об истории и культуре своего народа, внимание общественности и другие меры помогли преодолеть такой негативизм.

«Только юкагирам внимание (об иностранных делегациях), остальные будто не существуют» (ВВЕ, Якутск, 2002), «Мы (юкагиры) самый древний народ Якутии» (ДВА, Нелемное, 2003), «Нас всегда называли тунецдами, пьяницами, а чуть что надо, сразу нами прикрываются (о властях)» (ШНИ, Нелемное, 2005), «В каком-то году к нам приезжал какой-то ученый, кровь брал. Оказалось, мы юкагиры. Вот дочку и записала» (СНИ, Чокурдах, 2009), «Нас мало, у нас древняя культура,

потому мы интересны» (ФНИ, Зырянка, 2013), «Юкагиры – бренд района» (СВР, Зырянка, 2013).

(ПМА)

3. Административные меры.

Деятельность государственных органов власти, проводимая ими политика продолжают играть серьезную роль в сохранении этнической идентичности. Мы не будем останавливаться на негативных результатах реализации государственной политики на Севере, таких как советизация, коллективизация, поселкование, перевод на оседлость, введение интернатов, промышленное освоение и т.д. Приведем только такой пример влияния: в Якутии одно время официальные органы (в Нижнеколымском районе) отрицали существование юкагиров как этноса и при переписи их записывали представителями другой национальности. Результатом этого стало то, что при переписи 1959 г. была зафиксирована самая низкая численность юкагиров.

«В 1950-х г. нам сказали, что мы не юкагиры. Будто ученые сказали об этом. При переписи нас стали записывать эвенами» (ННН, Андриюшкино, 2005), «Он выяснил, что мы не юкагиры. Вот так мы и стали эвенами» (СВН, Чокурдах, 2009), «У меня старшие брат и сестра юкагиры, а я был записан эвеном» (ТВН, Черский, 2013), «Ему (председателю сельсовета) кто-то сказал, что юкагиров нет, вот он тогда и приказал записывать всех эвенами» (АСА, Андриюшкино, 2013). (ПМА)

В настоящее время целенаправленная политика местных властей по поддержке народов Севера привела к тому, что Республика Саха (Якутия) является одной из немногих регионов Российской Федерации, в которой сохраняется высокая динамика роста численности коренных малочисленных народов Севера. Это касается и юкагиров (см. диаграмму).

Кроме того, Конституция Российской Федерации закрепляет положения о соответствии своего законодательства международному в области защиты прав коренных народов. Процесс определения правового статуса коренных народов в России происходит на наших глазах. Наличие особого правового статуса у коренных малочисленных народов также привлекает людей при самоидентификации.

«Конечно, их (юкагиров) совсем мало осталось. Вот и носятся с ними как с «писаной торбой» (ГДВ, Зырянка, 2013), «Все равно их (юкагиров) без внимания не оставят – они же исчезающие» (ТМИ, Андрюшкино, 2013). (ПМА)

4. Факторы этнической самоорганизации.

К этим факторам отнесем национально-организационные меры, связанные с деятельностью национально-административных органов самоуправления и общественных организаций.

Так, в местах компактного проживания юкагиров организованы Суктулы – особая форма местного самоуправления юкагиров, расширяющие полномочия местных органов самоуправления, в т.ч. в части мероприятий по сохранению языка и культуры юкагирского народа. Общественные организации юкагиров (Совет старейшин юкагирского народа, Ассоциация юкагиров) проводят большую работу по пропаганде языка и культуры, способствуя росту самосознания и консолидации этноса.

«Все проголосовали за Суктул, потому что юкагирам помогут, значит и нам тоже» (ССИ, Андрюшкино, 2013), «Стали Суктулом, чтобы хоть как-то выжить» (ШЛЕ, Нелемное, 2013), «У вас активные люди, многого добиваются, поэтому и записываются (юкагирами)» (АЗС, Черский, 2013), «Теперь и все Андрюшкино – Суктул, значит юкагиры – главные» (ТМИ, Андрюшкино, 2013), «У вас (юкагиров) много известных людей – возьми хотя бы Улуро Адо, ученые, Ассоциация работает, поэтому юкагиры и известны» (ПГТ, Зырянка, 2013). (ПМА)

Таким образом, этническая идентичность не статична, она динамично реагирует на изменения в жизни общества – идет процесс сокращения предметной области этнической культуры, сопровождающийся при этом особо активным ростом этнического самосознания [1, с. 85]. Что подтверждается на примере юкагиров – на фоне снижения числа владеющих родным языком, полного вытеснения языка из обращения, уменьшения роли традиционных отраслей, усиления метисации, утери традиционной культуры сохраняется высокий прирост людей, считающих себя юкагирами, основой этноидентификации которых становятся новые факторы субъективного плана.

Литература

1. Дмитриев В.А. Этническая идентичность и конфликтогенность эндофактора национального сознания// Изучение национального самосознания в этнографическом музее. СПб.: Европейский Дом, 1998. – С. 69-115.

2. Сирина А.А. Кто такие камчадалы и почему ты – один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. – М.: Наука, 2005. – С. 85-107.

3. Стефаненко Т.Г. Социальная и этническая идентичность// Идентичность: хрестоматия. Сост. Л.Б. Шнейдер. – М.: Изд-во Московского психолого-социального института. – С. 196-221.

4. Хаховская Л.Н. Коренные народы Магаданской области в XX – начале XXI в. – Магадан: СВНЦ ДВО РАН, 2008. – 229 с.

ПМА – полевые материалы автора были собраны в ходе экспедиционных исследований в 1998-2015 г. в Аллаиховском, Верхнеколымском и Нижнеколымском районах Республики Саха (Якутия), Среднеканском районе Магаданской области.

Сардана Боякова*

ПРАВОВОЙ СТАТУС И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РУССКИХ АРКТИЧЕСКИХ СТАРОЖИЛОВ ЯКУТИИ

LEGAL STATUS AND ETHNIC IDENTITY OF THE RUSSIAN ARCTIC OLD SETTLERS OF YAKUTIA

Статья подготовлена при поддержке Президиума РАН. Программа 36. «Историческая память и российская идентичность», проект II.2П/ХII.186-2 «Историческая память в поликультурном пространстве Якутии: формирование и трансформация арктической идентичности».

В статье анализируются особенности правового статуса русских старожилов Якутии на протяжении XVIII – начала XXI веков. Эволюция правового статуса рассматривается в контексте трансформация их самоидентификации. Подчеркивается, что устойчивость этнической идентичности русских арктических старожилов региона стала основой их этнической мобилизации и институализации в современных условиях.

Ключевые слова: *Арктика, русские старожилы, этнокультурное своеобразие, правовой статус, идентичность, маркеры, сохранность.*

In article features of legal status of the Russian old settlers of Yakutia throughout

*Сардана Ильинична Боякова, доктор исторических наук, заведующая сектором арктических исследований Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской Академии наук. E-mail boyakova@mail.ru

Sardana I. Boyakova, Doctor of Historical Sciences, Head of Sector for Arctic Studies, Institute of Humanities and the Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

XVIII – the beginnings of the 21st centuries are analyzed. Evolution of legal status is considered in a context transformation of their self-identification. It is emphasized that stability of ethnic identity of the Russian Arctic old settlers of the region became a basis of their ethnic mobilization and an institutionalization in modern conditions.

Keywords: *Arctic, Russian old settlers, ethnocultural originality, legal status, identity, markers, safety*

За почти четыре столетия, минувших после вхождения Ленского края в состав России, в Якутии сложилось постоянное русское население, которое современные исследователи относят к категории старожильского. Уже к концу XVII-началу XVIII вв. на территории Якутии возникли два очага комплексного проживания русских. Первый – южный – находился в таежной зоне и охватывал побережье р. Лены от поселка Витим (граница с Иркутской областью) до г. Якутска и поселения по р. Амге, а также возникшие в конце XVIII в. поселения на р. Мае. К этой зоне тяготели и русские поселения по Вилюю. Второй – северный или арктический – располагался в зоне тундры и включал в себя населенные пункты в низовьях рек Колымы, Индигирки, Яны, Лены и Оленька. Природно-ландшафтные особенности каждой зоны определили различие хозяйственно-культурных типов и моделей адаптации русских к экстремальной среде региона. И если в южных и западных районах основой хозяйства русских осталось земледелие, то в арктической зоне у групп старожильского населения постепенно сложилось комплексное промысловое хозяйство, основными составляющими которого стали рыболовство, песцовый промысел, добыча нерпы, охота на диких северных оленей и ленную дичь. Позднее, в качестве отхожего промысла, распространение получила добыча мамонтовой кости.

В силу природно-ландшафтных особенностей зоны тундры с вечномерзлыми почвами, множеством озер и речек, среднегодовой

температурой -15°C и снежным покровом в течение 8-9 месяцев, здесь полностью отсутствовали возможности для ведения земледельческого хозяйства и разведения крупного рогатого скота. Главным и основным занятием русских старожилов Арктики являлось и до настоящего времени является рыболовство. Все рыболовные участки были традиционно закреплены за отдельными семьями. Это определило и особенности поселенческой структуры старожилов, которые дисперсно расселились на небольших заимках по 1-4 хозяйства вдоль реки [2; с.152-154].

Адаптация русских старожилов в условиях новой экосистемы и иноязыковой среды прошла не просто за счет восприятия традиционных форм хозяйствования местных жителей, но приспособления этих знаний и умений к стандартам русской материальной культуры XVII-XVIII вв. Как отмечает С.Е. Никитина, «в условиях географической изоляции, вызванной транспортной недоступностью и дальностью расстояний, происходили постоянные контакты с местными юкагирскими и чукотскими племенами, при этом заключаемые брачные союзы приводили к растворению палеоазиатского компонента в русском населении». Уже к середине XVIII в. сформировалось смешанное потомство - особая общность, в жизни которой «равнозначными доминантами стали русский язык, православие, русский фольклор и свойственный аборигенам края материально-хозяйственный быт рыболовов-охотников» [3; с. 104]. В духовной культуре русскоустыинцы и походчане имели значительно большие заимствования от коренных малочисленных народов Севера (например, обычай *нимат* - обязательное равное разделение добычи между всеми членами общины, включая немощных и малолетних, участниками охоты, известны также попытки русскоустыинцев стать шаманами и т.д.). Таким образом, у русских старожилов Севера Якутии сформировалась сложная синкретическая картина мира, где православные традиции были тесно переплетены с языческими

представлениями коренных народов Арктики [1; с. 78].

Правовой статус русских старожилов Заполярья долгое время оставался неопределенным. Специально исследовавший формирование, расселение и занятия этой группы населения Якутии Ф.Г. Сафронов выявил их происхождение от промышленных и служилых людей, в основе своей прибывавших на север временно. Немногие переселенцы-промысловики, осевшие в низовьях Оленька, Лены, Яны, Индигирки и Колымы, были переведены в разряд тяглых людей – посадских и крестьян [4; с. 50]. В основном они были приписаны к городам, возникшим на месте ясачных зимовий и острогов: Жиганску, Зашиверску, Среднеколымску. Кроме того, было образовано 2 крестьянских общества: Усть-Янское и Нижнеколымское [4; с. 51–52]. При этом население низовьев Индигирки было разделено на два сословия: жители 27 из 29 поселений были отнесены к зашиверским мещанам, а жители двух селений – Косово и Колесово – к Усть-Янскому крестьянскому обществу. Смешанный характер носило население и низовьев Колымы: здесь были и среднеколымские мещане, и крестьяне, и казаки [6; с. 12–13, 15].

В конце XVIII в., в ходе ревизии 1795 г., была предпринята попытка упорядочения и приведения в соответствие с сословной принадлежностью системы расселения русских жителей арктического побережья. В 1797 г. Жиганский земский суд предписал переселиться в Жиганск приписанным к нему, но жившим в устье Оленька промышленникам в количестве 70 чел., объявив, что в округах «при жительствах своих остаются одне крестьяне, а мещане все должны жить при городах». Однако жители Оленька не захотели переселяться за 1000 верст и обратились к властям с просьбой о перечислении их в крестьяне с тем, чтобы они «могли остаться при жилищах своих по-прежнему». Вопрос был решен положительно, и в самом конце XVIII в. на Севере Якутии появилось еще одно крестьянское общество – Усть-Оленекское [4; с. 51]. После упразднения в 1805 г. Зашиверска все население низовьев Индигирки, включая крестьянские

селения, было приписано к г. Верхоянску [6; с. 13-14].

Правовой статус русских арктических старожилов был подтвержден в ходе реформ М.М. Сперанского, закрепивших за ними общие с русскими крестьянами Сибири податные и прочие фискальные сборы. В 1822 г. «Устав об управлении инородцев» впервые определил экономические и правовые аспекты жизнедеятельности коренных народов Сибири и законодательно оформил за «бродячими инородцами» охотничьи и рыболовные угодья, а также возможность беспрепятственного перехода из округа в округ для ведения промысла. Очевидно, с этого времени между русскими старожилами и аборигенным населением возникли земельные споры за право владения местами промыслов. Так, в 1831 г. началась тяжба, длившаяся не одно десятилетие, между индигирскими якутами и русскоустынцами за право обладания богатыми рыболовными и песцовыми участками в низовьях Индигирки. В попытках остаться на своих исконных землях, где, как они писали, «постоянное жительство наше с предков», русскоустынцы пытались перейти из мещанского в крестьянское сословие, однако, так и остались верхоянскими мещанами [2; с. 30–32].

Постоянная угроза переселения русскоустынцев в Верхоянск, с одной стороны, хозяйственно-культурная однотипность с коренными народами - эвенями, юкагирами, чукчами, северными якутами - с другой стороны, привели к некоторому размыванию их этнической самоидентификации. Известный исследователь Северо-востока Азии и чиновник по роду своей основной деятельности Г.Л. Майдель посетил Русское Устье в 1866 г., находясь в одной из своих служебных командировок. Майдель привел интересный факт, характеризующий самоидентификацию русскоустынцев: «Вообще люди вполне довольны своим положением, но только они не хотят оставаться мещанами, а желают быть сравнены с плательщиками ясака, на которых совершенно походят образом жизни». По их просьбе Г.Л. Майдель представил соответствующее прошение якутскому губернатору А.Д. Лохвицкому,

однако вскоре (1868 г.) сменилось руководство области, а затем и сам Майдель выехал за пределы Якутской области, вследствие чего вопрос перевода русскоустыинцев в разряд бродячих инородцев так и остался нерешенным [5; с. 586-588].

Постепенно, с увеличением численности населения побережья Северного Ледовитого океана, в основном, за счет мигрантов из центральных районов Якутии, русские все больше ассимилировались с местными народами. Полностью объякутились к концу XIX в. усть-оленекские и усть-янские крестьяне. По данным А.Г. Чикачева, объякутившиеся потомки этих групп русских старожилов при проведении Приполярной переписи 1926-1927 гг. называли себя якутами, а в ряде случаев на вопрос о национальности отвечали: «Крестьян». Родным языком все они указали якутский язык [6; с. 12].

К началу XX в. устойчивое русское самосознание и этнокультурную самобытность сохранили лишь жители низовьев Индигирки и Колымы. Их этническая самоидентификация оказалась весьма устойчивой, она не потеряла своего значения даже в условиях форсированного внешнего воздействия, связанного с индустриальным освоением Заполярья. Признавая себя русскими, тем не менее, они продолжали осознавать свою «особенность», отличие от основного населения метрополии и этнокультурную общность с коренным населением края. В 1930-1950-е гг., до введения сплошной унификации, жители Русского Устья и Походска в графе «Национальность» в паспорте имели отметку «местнорусский» или «местнорусская».

Таким образом, в настоящее время русские арктические старожилы Республики Саха (Якутия) представлены группами русского населения, компактно проживающими в с. Русское Устье Аллаиховского улуса и с. Походск Нижнеколымского района, оба села находятся за 71° с.ш. В настоящее время, по данным органов статистики, численность населения с. Русское Устье - 148 чел., причем коренные местные русские составляют примерно 85%. В с. Походск проживают 254 чел., из них к

коренным походчанам относится около 80% населения.

Всплеск этнического самосознания народов республики в 90-е годы прошлого столетия стал катализатором консолидационных процессов среди русского, в том числе старожильского населения Якутии. Следствием этого стало оформление самостоятельных, независимых от других общественных организаций русскоязычного населения края, объединений (Якутский казачий полк, «Потомки государевых ямщиков», Союз русских старожилов РС (Я), «Русскоустыинцы» и др.). По представлению лидеров этих организаций законом РС (Я) «О перечне коренных малочисленных народов Севера и местностей (территорий) их компактного проживания в Республике Саха (Якутия)» от 11 апреля 2000 г. в этот перечень, как ведущие традиционный образ жизни, были включены русские старожилы Арктики (русскоустыинцы и походчане) с распространением на них полагающихся прав и льгот (следует отметить, что по Конституции РС (Я) (ст. 42), русские и другие старожилы уравниваются в правах с коренными народами и им гарантируется их сохранение и возрождение).

Однако приведение правотворчества субъектов в соответствие федеральному законодательству на основании п. 1 ст. 1 ФЗ обнаружило, что «русские старожилы» отсутствуют в Перечне коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, и «к русским арктическим старожилам не могут быть адресованы нормы законодательства о малочисленных народах, предоставляющие им определенные права и обязанности». Поэтому в 2002 г. русские старожилы из перечня коренных малочисленных народов Севера Якутии были исключены.

Законом Республики Саха (Якутия) от 15 апреля 2004 года №269 «О распространении положений Федерального закона от 30 апреля 1999 года №82 «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» на русских арктических старожилов Якутии (походчан и русскоустыинцев)» старожилы были восстановлены в своих правах.

Однако лишь через пять лет, исходя из редакции Федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 05.04.2009 № 40-ФЗ п. 3 ст. 3, о том, что, «положения настоящего Федерального закона могут распространяться на лиц, не относящихся к малочисленным народам, но постоянно проживающих в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности мало численных народов», окончательно был принят Закон РС(Я) о приравнивании русских арктических старожилов к коренным малочисленным народам Севера.

Таким образом, противопоставление русской идентификации локального анклава иноязыковому ландшафту в условиях географической изоляции определило сохранность культуры русских арктических старожилов Якутии. Несмотря на процессы трансформации экономических и социокультурных систем, в целом, их этническая идентичность показала высокую степень устойчивости. Она не потеряла своего значения даже в условиях советской унификации и насаждавшегося нивелирования национальных и этнокультурных особенностей, сумев сохранить в достаточно высокой степени свои основные культурные маркеры. Одним из факторов, влияющих на сохранение, трансляцию и формы функционирования этнической идентичности русских арктических старожилов Якутии является их правовой статус.

Литература

1. Боякова С.И. Русские старожилы Якутии: культура и ландшафт// Арктика и Север.- 2012.- №9.- С. 73-80.
2. Зензинов В.М. Старинные люди у холодного океана.- Якутск: Якутский край, 2001.- 350 с.
3. Никитина С.Е. Трансформации культуры русских арктических старожилов Якутии// Гуманитарные науки в Сибири.- 2015.- Т. 22.- № 1.- С. 102-106.

4. Сафронов Ф.Г. Русские промыслы и торги на северо-востоке Азии в XVI – середине XIX в.- М.: Наука, 1980.- 142 с.

5. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868-1870 гг. барона Гергарда Майделя/ пер. с нем. В.Л. Бианки.- Т. 1.- СПб, 1894.- 599 с.

6. Чикачев А.Г. Русские в Арктике: полярный вариант культуры: историко-этнографические очерки.- Новосибирск: Наука, 2007.- 303 с.

Информационно-научное издание

АРКТИКА. XXI век. Гуманитарные науки

Распространяется бесплатно

№ 4 (10)
2016

Главный редактор
М.Ю. Присяжный

Учредитель

ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова»

Печатается в авторской редакции
Компьютерная верстка *И.А. Матвеев*
Оформление обложки *П. И. Антипин*

Подписано в печать 28.12.2016. Дата выхода 30.12.2016.
Формат 70x100/16. Печать цифровая. Печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 10,62. Тираж 50 экз. Заказ № 50.
Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
Адрес типографии: 677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5.

Свидетельство о регистрации ПИИ № ФС77-54131 от 17 мая 2013 г.
Зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций