

16+

ISSN 2410-1087

№ 3 (9)

2016

АРКТИКА. XXI век. Гуманитарные науки

Информационно-научное издание

Учредитель

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

Главный редактор

М. Ю. Присяжный

Редактор выпуска

В. Г. Белолобская

Редакционная коллегия:

Варвара Белолобская (СВФУ, Россия)

Антонина Винокурова (СВФУ, Россия)

Людмила Заморщикова (СВФУ, Россия)

Ольга Мельничук (СВФУ, Россия)

Виктория Михайлова (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 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 ПИ № ФС77-54131 от 17 мая 2013 г.

© Северо-Восточный федеральный университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Слово редактора (<i>Присяжный М.</i>)	3
---	---

СОВРЕМЕННЫЕ ВОПРОСЫ ЦИРКУМПОЛЯРНОГО МИРА

Fondahl G. Founding Berezovka: a brief historical geography	4
Мустонен Т., Лехтинен, А. Арктическая традиционная картина мира: циклическая передача знаний в общинах коренных народов Евразийского Севера	13

ЯЗЫК. КУЛЬТУРА. ЭТНОС

Бурькин А.А. Фольклор коренных народов Севера: осмысление наследия, задачи и перспективы изучения	28
Белолюбская В.Г. Предания и мифы эвенов рода Готнинкан Оймяконского района Якутии	43
Винокурова А.А. Алма, икэ как жанр эвенской поэзии (на примере творчества В. Лебедева)	47
Жиркова З.С. Реализация концепции В.А. Роббека о развитии эвенской национальной школы	53
Кузьмина Р.П. Фольклорные произведения как источник духовного взаимодействия народов	57

СЛОВО РЕДАКТОРА

Представляем Вашему вниманию специальный выпуск журнала «Арктика XXI век. Гуманитарные науки», посвященный 25-летию кафедры северной филологии Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета.

Кафедра стала кузницей кадров в подготовке высококвалифицированных специалистов, сформировав новое поколение профессионалов, которые представляют интересы своих народов и приобщают подрастающее поколение к родной культуре и языку.

Благодаря слаженной работе коллектива кафедры под руководством к.филол.н. В.Г. Белолобской создана устойчивая система подготовки специалистов по двум направлениям подготовки: филологии и педагогическому образованию. Кафедра северной филологии проводит большую научно-общественную работу, оказывая методическую поддержку учителям из северных районов республики.

Преподаватели кафедры ведут исследования в области северной филологии в сотрудничестве с российскими и зарубежными коллегами. В специальный выпуск вошли избранные статьи, представленные на конференциях, организованных кафедрой в этом году: Всероссийской научно-практической конференции «Фольклор и литература коренных малочисленных народов Севера: современное состояние и перспективы развития» и Региональной научно-практической конференции «II Роббековские чтения». Организатором конференций и редактором выпуска является доцент кафедры северной филологии, к.филол.н. А.А. Винокурова, член редколлегии журнала «Арктика XXI век. Гуманитарные науки».

Главный редактор
Михаил Присяжный

СОВРЕМЕННЫЕ ВОПРОСЫ ЦИРКУМПОЛЯРНОГО МИРА

УДК 913.1/913.8

Gail Fondahl¹

FOUNDING BEREZOVKA: A BRIEF HISTORICAL GEOGRAPHY*

**Статья представлена на «Региональной научно-практической конференции «II Роббековские чтения» при финансовой поддержке РГНФ (проект 16-14-14501).*

The article is devoted to the history and main results of the field research in remote Berezovka settlement of Srednekolymsk rayon in Yakutia inhabited by indigenous peoples of the North. The research was conducted in the late 1990s in the framework of the four-year project "Indigenous Land Tenure and Self-Administration in the Sakha Republic, Russian Federation" by the team of foreign and Russian scientists.

Keywords: Berezovka, Eveny, Srednekolymsk rayon, Sovietization, collectivization

Preamble

In the late 1990s, I had the privilege of working with Vasiliy Afanas'evich Robbek. He served as one of four co-principle investigators on a four-year project, "Indigenous Land Tenure and Self-Administration in the Sakha Republic, Russian Federation"². While Dr. Robbek did not have much time to participate in the day-to-day research process – the many interviews and surveys carried out in several villages over the course of month-long fieldwork in 1997, 1998, and 1999 – his help as an introducer, facilitator and catalyst for the project was absolutely crucial. He 'opened doors' for us: people who might have been hesitant to speak with us, or simply too busy to bother, participated due to the respect they held for him. Indeed, although I was very excited about the opportunity to

¹ **Gail Fondahl** – Professor of Geography, University of Northern British Columbia, Canadian Representative and Chair, Social and Human Sciences Working Group, International Arctic Science Committee (IASC). E-mail: gail.fondahl@unbc.ca.

² The project, involving Drs. Robbeck, Olga Lazebnik of Yakutsk State University, and Greg Poelzer and myself, both of University of Northern British Columbia, was funded by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and the University of Calgary Gorbachev Trust Fund..

collaborate with Vasilij Afanas'evich, the extent of that privilege was perhaps even more underscored for me several years later, when a colleague stated, with awe and some envy, "You got to work with Vasilij Afans'evich? How lucky!"

One of the delights of traveling with Dr. Robbek was the stories he shared with us in the evenings – after we had finished the day's work, completed our field notes, and would sit around the table with a final cup of tea. He would recount his experiences growing up, while studying at Herzen Institute, visiting Moscow as a student, or even earlier. Many of these stories were riotously funny – Vasily Afans'evich had a keen sense of humour. Others were more poignant. The inspiration for this article is in one of those stories. In the second year of our collaborative project, Dr. Robbek, Dr. Lazebnik and I traveled to Berezovka. It was clear that this was an especially important and cherished place for Vasily Afansevich, and that he was pleased and proud to introduce me to this Even village to which he had close personal ties. One evening Vasily Afansevich told us about how his family had been relocated more than once when he was young, in the lead-up to the founding of the village of Berezovka in the Srednekolymsk rayon. His story piqued my interest. This short essay includes information that Vasily Afans'evich provided during that evening and in other discussions during our 1998 fieldwork in the Srednekolymsk rayon, as well as information gathered from archival and published sources and interviews conducted in Berezovka. I offer this short narrative as only a beginning: the telling of the story of Berezovka, needs much further development, both in terms of the time period covered, and the sources employed. I ask the readers' forgiveness for what is an incomplete and likely flawed account, but hope that this will inspire others to fully document the distinctive history of Berezovka. I must confess that I fell in love with this extraordinary place.

Berezovka: Rationale for founding the village

At least two agendas were at work in the founding Berezovka as a settlement. The main one was to attract a group of Eveny who for approximately a generation had avoided articulation with Soviet organs of power. This group nomadized on the Yukagir Plateau, which straddles the watersheds of the Berezovka and Omolon Rivers, to the southeast of the regional administrative centre of Srednekolymsk. They belonged to no collective. It was imagined that establishing a village would provide a focal place to which this group of reindeer herders could be attracted and introduced to Soviet institutions, including formal education, 'Western' medical care, and permanent housing, as well as the Soviet economic organization of the kolkhoz. Class differentials of rich reindeer herders (*kulaky*) and poor, exploited relatives (*bednyaky, bartraky*) could be erased through the collectivization of herds and other means of production, and shamans could be unmasked for the charlatans they were in the face of Western medical care and education.

At the same time, another group of reindeer herders, the Chubukulakh Eveny, were suffering from the poor choice of location for their centre of collectivization. Their situation as recently collectivized citizens was perilous. Moreover, it was these Eveny who were in the greatest contact with the Berezovka Eveny, and could likely best help to attract the Berezovka Eveny to articulate with Soviet institutions. Thus, two objectives might be

met with the creation of the village of Berezovka – saving the Berezovka Eveny from their primitiveness, and saving the Chubukulak Eveny from their physical demise.

While the plan was straight forward, its execution did not work out so smoothly. Only on the second attempt was a village successfully established that served both purposes. The first, failed attempt, which Vasiliy Afanas'evich Robbek experienced first-hand, and subsequent establishment of what became the community Berezovka (initially at Turukah Taas) are recounted below.

The Berezovka Eveny: the challenge of a 'oppositional' group

Collectivization began on the Okhotsk seaboard, in what is now the Magadanskaya oblast, around 1931. Like elsewhere in the Soviet Union, those who were considered 'exploiters of the masses', such as rich reindeer herders (kulaks) and shamans, were either not allowed to join the newly established collectives or were chased out, and threatened with the appropriation and collectivization of their reindeer [14, p. 229]. This policy caused several Eveny to seek "conscious isolation" [3; 10]. They headed inland to the Yukagir Plateau [14, p. 244; 15, pp. 121, 126; 4]. Included among these were P.P. Khabarovskiy, his son N.P. Khabarovskiy, A.V. Boldukhinov¹ and their families, leaders who actively opposed collectivization and other principles and practices of Sovietization. N.P. Khabarovskiy was known as a shaman, and A.V. Boldukhinov had Tsarist papers indicating his status as an 'elder' (*starost'*) [15, p. 126]. The literature referred to them as 'opponents' (*protivniki*) of Soviet power [15].

Over the course of a few years, families aligned with these leaders took to the taiga that stretched across the watersheds of the Omolon and Berezovka rivers and their tributaries. These 'renegades' came together eventually as two closely connected groups: the Berezovka and the Rassokha groups [15; 21]. Ethnographer Uliana Popova [15, p. 126] noted that they "acted as one territorial union from 1932-1941". The families remained mostly beyond the influence of Soviet organs for approximately a generation. They were sometimes referred to as the "Berezovka wild ones" (*dikari*) [15, p. 121].

The Berezovka group consisted of the Khabarovskie, Boldukhiny, Tarabukiny², Tayshiny and Shcherbakovy families, the latter surnames widespread amongst both Kolyma and Yakut Evens during the pre-Soviet period [15, p. 125]. They nomadized along the upper tributaries of the Berezovka River, including the Supri, Lis'ya, Turaki (Turakhtas), Nubalikich (Nuvalikich) and Chubukulan Rivers [15, p. 122]. The boundary between them and the Rassokha Eveny ran along the watershed of the Nitchan and Supri Rivers [15, p. 121]. The Rassokha Eveny called the Berezovka Eveny *nitchmngyl*, from the Even word for their territory, Nitchan – referring the montane plateau (flat, like a table), known more commonly as the Yukagir Plateau [15, p. 124].

To what degree did the Soviets even know about this group of Eveny? Various versions tell different stories. Members of the Omolon (Berezovka and Rassokha) group recount

¹ This name is spelled Boldukhinov and Boldukhin as well as Buldukhin, in various texts.

² Indeed, three families (Tarabukiny) left the Okrytaya tropa kolkhoz to take refuge with the Berezovka Eveny, escaping from 'poor conditions' [5, l. 3].

encounters with geologists [4, p. 547]. Popova asserted that the group's existence was known [15, p. 127], but for some 15 years, the Soviets did not deploy efforts to bring this group into the Soviet fold. She also noted that neither the Berezovka nor the Rassokha Eveny showed up in the GMAO archives of 1932-1941 [15, p. 124]. Vasily Afanas'evich Robbek on the contrary, asserted that the State had "no idea that there was another group of Eveny living further to the east" [18]. Other reports also referred to this group as 'unexpectedly discovered' in the 1950s [11, l. 1] and "only recently [falling] in sight of the Yakut and Magadan Soviet organs" [6, p. 103]. The remoteness of the area indeed protected these families against most if not all undesired encounters with Soviet persons and institutions, including with those Eveny who had become *kolkhozniki* [15, p. 127].

Leaders of the Berezovka Eveny reportedly forbade their family members to visit the few villages that bordered their area of refuge. Only elders were supposed to communicate with those who they ran across in the taiga – mostly Sovietized Eveny as well as the occasional party of geologists – and they would not give their names or places of habitation [15, p. 140]. However, it was unlikely that this restriction was followed by all. Berezovka villagers recalled instances of intercourse between the Berezovka Eveny and the outside world. One elder (from a Chubukulakh family) noted that "from childhood, I remember how in the middle of the 1940s, they [the Berezovka Eveny] would come twice a year, spring and fall. Sometime in March or April, and then in the fall, in October. They came on reindeer, traded furs and left. That is the people they were. They lived like that, between Magadan oblast' and our republic. And after the resettlement [of Ryzhovo] there was a decision made to somehow transfer them to settled life." [7, Tape 9]. Another elder, a woman who was born in the 1930s, and a member of one of the Berezovka Even families, noted that before WWII (she thought), her family took furs to Srednekolymsk as well as to other places. She recounted how one of her sisters was actually christened in Srednekolymsk [7, 14 August]¹. So contact between the Berezovka Eveny and 'outsiders' appears to not have been total, but likely infrequent.

The long separation from 'civilization', even if not total, became increasingly difficult for these isolated Eveny, due a declining number and obsolescence of working weapons (hunters were using Mausers and Winchesters that pre-dated the Soviet period), and the lack of ammunition [15, p.127]. They traded furs through trusted individuals, mostly other Eveny, in order to acquire some items from the 'outside'. Most conveniently situated were the neighboring Chubukulakh Eveny, who pastured their herds directly to west of the Berezovka Eveny. The Berezovka exchanged squirrel skins, for tea, other provisions, and occasionally rifles, with the Chubukulakh Eveny, who then brought these to the fur posts [18]. Vasiliiy Afanas'evich related that it was canny Russian fur traders at the trading posts who realized that some of the furs the 'Chubulakh'y' brought to trade were not 'fresh', but last season's. Through this observation, they deduced that there were 'unknown people' (*neizvestnye lyudi*) in the area [18].

¹ I.S. Gurchik [6, p. 105] noted that one of N.P. Khabarov's requests, after 'contact' was made in the 1950s, was that a priest and mobile church be dispatched to the herders.

The lands occupied by the Berezovka Eveny, although they officially became part of the kolkhoz lands as these were established in the Srednekolymsk region, were not allocated to any kolkhoz reindeer herding or hunting brigades. Hunting land allocations to individuals who were not collective farm members (*edinolichniki*), made in 1933/34 and again in 1945/46, did not include the distant areas used by the Berezovka Eveny [2, l. 45]. Other Eveny rarely visited the areas of the Berezovka and Omolon watersheds [15, p. 122].

While some literature characterizes the Berezovka (and Rassokha) group as poor, “liv[ing] impoverished lives, dressing in furs and hides, eating only meat” [quoted in 15, p. 127], the Berezovka Eveny were rich in reindeer. One interviewee noted that they brought about 7000 deer to the kolkhoz when they joined in the 1950s. [7; Tape 15], while another notes some 9500 reindeer held by the Berezovka Nomadic Council in 1957, shortly after its founding [2].

Siting ‘Berezovka’ to Help the Chubukulakh Eveny of Ryzhovo

Collectivization had started in the Srednekolymsk region a couple of years earlier than on the Okhotsk seaboard, around 1928 [19]. By 1935 there were 88 small comradeships (*tovarichestva*), united under the “Sever” cooperative. In 1939 there were 37 cooperatives, on the basis of which *artely-kolkhozy* began to be formed [19].

The Chubukulakh Eveny were brought into the *Okrytaya tropa* comradeship (*tovarichestvo*), which would later become the *Okrytaya tropa* kolkhoz. Various sources give the date of the founding of this comradeship as 1932 [13] and 1938 [18]. Its center was originally at Ryzhovo¹, upstream of Srednekolymsk on the Kolyma River. The Chubukulakh reindeer herders were organized into five brigades. Figures from 1939 indicate that only six of the 15 households that comprised this comradeship had reindeer, with herd size ranging from 4-40 deer [13]. In 1940, a total of 133 Eveny were registered in the whole of the Srednekolymsk rayon [8]. Of these 76 were Eastern mountain (*Vostochnye gory*) Eveny, or Chubukulakh.

In 1947, the Srednekolymsk Rayon *Ispolkom* produced a ‘decision’ (*reshenie*) that recorded the wretched situation facing the Chubukulakh Eveny [16]. The *Okrytaya tropa* kolkhoz made no profit, and no income whatsoever from reindeer husbandry. While the kolkhoz had an estimated 1100 socialized reindeer, these deer had never been registered. Collectivization had not much lessened the gap between rich and poor Eveny: 11 Eveny households had no reindeer, while three had up to 400 reindeer [16].

The *Ispolkom*’s report also noted that Ryzhovo, the centre of the kolkhoz, was some 230 km distance (or more) from the mountain plateau where the herders pastured their deer. Indeed the very nearest pasture was over 150 km away from the settlement. Eveny who had few personal reindeer found traveling to and from these pastures especially difficult. The report chided that Ryzhovo had been chosen without consideration of its distance from the reindeer pastures or main hunting grounds, which were also far from

¹ It appears that a winter centre of Tyanakh was used for a period, with Ryzhovo serving as the summer base.

the village. It identified the “low level of material well-being” and “exceptionally bad living conditions” of the Chubukulakh Eveny as a consequence of this [16]. The death rate of the Even *kolkhozniki* had increased, while the birth rate remained low. Indeed, in 1946 of 73 Eveny, 13 died (almost 18%)! The report laconically stated that “medical services have had a negative effect on their health.” [16, l. 1].

The report concluded that “it is considered prudent to relocate the village of the kolkhoz from Ryzhovo, and move it to a site at the mouth of the river, Bordakh Urakh, a tributary of the Letnaya River (70 km from the confluence of the Letnaya and Berezovka Rivers, which would serve as the waterway for transporting cargo to Bordakh Urakh)” [16, l. 2]. This would bring the *Oktrytaya tropa* kolkhoz village much closer to the hunting and pasturing grounds. The site would still be on a river, advantageous for the transport of goods.

The Ispolkom’s report notes that in addition to contributing to the revival of the ‘Eveny-kolkhozniki’, such a move could improve the opportunities for attracting those Eveny who “in essence are not yet sovietized and registered, and who nomadize on the Yukagir Plateau, numbering 21 households with a population of 150-160 persons.” [16, l. 2]. Thus, in this report, attraction of the nomadizing Berezovka Eveny was a secondary objective: the first was to improve the lives of the Chubukulakh Eveny.

The new village of Bordakh Urakh was to have an administrative building, store, bakery, storage unit (*sklad*), initially five yurt-style houses. The administration building would also house an Even national school and a medical point.

In 1948, 21 families, mostly Chubukulakh Eveny, were relocated from Ryzhovo to this site, where the Boradkh Urakh river flows into the Letnaya River [12]. Vasiliy Afanas’evich’s family was among those relocated. He recounted being moved there, on a sled (*nart*), as a child. The Robbek family arrived in November. Dr. Robbek also recounted how his father lamented that he feared that he would leave a big debt to his children when he passed on, as, apparently the *kolkhozniki* were supposed to cover both the costs of the move and of the construction of new housing in the new settlement. Or at least that was his dad’s understanding [18].

However, the creation of Borodakh Urakh failed to attract the Berezovka Eveny. Indeed it appeared to have the opposite effect – they retreated to more distant pastures, especially after they saw the condition in which the *kolkhozniki* were living [18]. Nor, apparently, did the move meet its main objective of improving the condition of the Chubukulakhy. At least it was evaluated as a bad decision, and the Chubukulakhy were shortly moved back to Ryzhovo [18; 3]. Shortly thereafter the *rayispolkom* took the decision to open a school for the Even for by Fall of 1948 [9].

Dr. Robbek told how then, in 1949 his family was moved to Tyanakh, a village of five to six houses. Tyankah later served as a base for hunting and geological expeditions. After another relocation of the Robbek family, in 1956 to another site, the family was yet again in 1960 moved this time to Turukah Taas (Berezovka) [18].

Establishing Berezovka (Turukh Taas)

It appears that by mid-century, the Berezovka Eveny were reconsidering their situation, and starting to contemplate the need for closer connection with the Soviet state, whatever the cost to their autonomy. For almost 20 years contact had been minimal. These two decades included the war years, where it was likely very hard to access goods: even the towns and villages of this area would have seen very scarce provisions during this time of great hardship. One elder recounted: “we were glad to hear about the plans to build a village here. There would be a trading post here. That would be very convenient” [7]. The view was not universal: another remembered that “there were those who wanted to remain nomads. They just could not get used to such a life.” [7, Tape 20.] Key were the leaders’ sentiments. And these were changing.

V. Tretyakov [20] reported that in October 1950, I.A. Buldukin, the so-called “prince” of the Berezovka Eveny, visited Srednekolymsk for first time, to start the negotiation of closer ties with Soviet organs. He spoke with the chair of the rayispolkom, A.V. Gulyavyv and the first Secretary of the Raykom party, I.F. May this have been the catalyst for the second attempt at establishing a village for the Berezovka Eveny? It appears likely: shortly there after, by the early 1950s, a small centre had been established at Turukh Taas, on the Berezovka River, some 300 km from Srednekolymsk (somewhat east of the failed Bordakh Urakh). A Red Tent began its work in the area in 1953, and soon Turukh Taas also had a fur-trading post (*faktoriya*), a bakery, a dormitory and a storage shed, and then a medical point, rural club and elementary school [17]. One elder remembered coming to Berezovka in 1955, at the age of nine: “There were two small houses here. We were brought here on September 1st. They brought everyone by deer “ [7, Tape 7]. Several Even families started to visit the site, allowing Soviet workers to collect demographic information on the group, as well as on their migration routes and reindeer pasturing areas, in order to better plan for these lands’ incorporation into active use under the kolkhoz. At least two families concluded hunting contracts with the fur-trading post [5]. Another trading post, at Pomaskino on the Kolyma River (upstream from Srednekolymsk) was closed at this time: this post had been used by the Chubukulakh Eveny, including for delivery the furs from the Berezovka Eveny. Both groups of Eveny were encouraged to now trade at Turukh Taas [5, l.45]. Turakh Taas was also recognized as a branch of the *Put’ kommunizm* kolkhoz, which had supplanted the *Otkrytaya tropa* kolkhoz.

The Berezovka Nomadic Council of Deputies of Laborers was officially founded in 1954 [17; 3]. “Prince” I.A. Buldukin negotiated an advantageous entry into Soviet society for himself and other key family heads: he became chairman of the Council, with other council members including S.V. Buldukin, K.N. Tarabukin, and I.K. Khabarovskiy. The role – and rule – of the elders still was evident. One Berekozvka elder recalled this period: “In the 1950s [the Berezovka Eveny] were collected together... At that time they were led by a prince. He did not recognize Soviet power. Because they greatly respected him – he was an intelligent man – they went along with him. If he said ‘no’, the rest also said that... [Then] he began to strive for civilization...” [7, Tape 15]. Another noted, “there was a kind

of commission that gathered us all together. I don't remember exactly. Before, we only listened to our elders; we did whatever they said." [7, Tape 20].

By 1961, the Berezovka Eveny from the most part had been registered as members of the Berezovka Branch of the *im. 50 let SSSR sovkhov*, which supplanted the *Put' kommunizma kolkhoz* [11]. The Chubukulakh Eveny were attached to this sovkhov the following year. The establishment of Turukh Taas/Berezovka had served its dual purpose.

Acknowledgements

I thank Antonina Savvinova (Northeastern Federal University) and Viktoriya Filippova (Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, SO RAN) for their help with answering several questions that arose while writing this article, and Olga Lazebnik for her collegiality during our collaborative work in Berezovka in 1998.

References

1. Akt okhotustroitel'nogo obsledovaniya uchuty edinolichnikov Berezovskogo kochevogo soveta Sredne-kolymkogo rayona Yakutskoy SSR (pos. Kandyga 195x). Located at Srednekolymk Committee on Land Reform and Resources.
2. Akt Zemleustroitel'nogo i zootekhnicheskogo obsledovaniya olenevodcheskiy brigady No. __. Uchety edinolichnikov seleniya Turakh Taas Berezovskogo kochevogo soveta Sredne-Kolymkogo rayona Yakutskoy ASSR (pos. Khandyga 1957). YaASSR Srednekolymskiy raygoszarkhiv.
3. Donskoy, F.S. Untitled, unpublished report on Eveny of Berekovskiy Rural Soviet, from research carried out in 1977 and 1979. 69 pp. Copy located in the Berezovka village library (c. 1980).
4. Fondahl, G., Sirina, A. Working borders and shifting identities in the Russian Far North, *Geoforum*, 34, 541-556. 2003.
5. Godovoy otchet. Krasnyy chum Berezovskogo kochevogo soveita na 1953 g. Berezovskiy sel'skiy soviet narodnykh deputatov Srednekolymkogo rayona YaASSR. Srednekolymskiy raygoszarkhiv, fond 25, opis 1, ed. khr. 1.
6. Gurvich, I.S. O polozhenii yukagirov, evenov, chukchey, russkikh starozhilov ryada rayonov Yakutskoy ASSR i Magadanskoy oblasti, *Etnologicheskaya ekspertiza. Narodoy Severa Rossii 1959-1962*, Z.P. Sokolova & A. Pineva (red.), 45-113. M.: Izd-vo IEA RAN, 2005 [1959].
7. Interviews (anonymous), conducting in Berezovka village, August 1998.
8. Ispolkom Srednekolymkogo raysoвета. Materialy po uchetu naseleniya Srednekolymkogo r-na za 1940 g. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv, fond 3, no. 1, ed. khr. 18.
9. Ispolkom Srednekolymkogo raysoвета. Postanovlnie No 118, iz protokola zasedaniya ot 8 Marta 1948 goda.
10. O neotlozh merakh ekonomicheskogo i sotsial'nogo razvitiya s. Berezovka Srednekolymkogo rayona Yakutskoy ASSR. Undated, unpublished report (c. 1986), located in the Berezovka village library.

11. Otchet ispolkoma za 1983 god. Berezovskiy sel'skiy sovetskiy deputatov YaASSR. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv fond 25, op. 1, ed. krh. 99.

12. Podvornye spiski kolkhoznikov rabochikh i sluzhashchikh po _____ po sosr. Na 1.1.48 g. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv f. 3, no. 1, ed. khr. 44).

13. Pokhozyaystvennaya kniga osnovnykh proizvodstvennykh pokazately khoz-v Rabochikh, Sluzhashchikh, i drugikh grupp naseleniya (krome kohlkhozov I edinolichnikov). Vostochnye gory Sel'sovet. Eveny Sr.-Kolymnskogo rayona n 1939 g. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv.

14. Popova, U.G. Eveny Magadanskoy oblasti. Ocherki istorii, khozyaystva i kul'tury evenov Okhotskogo poberezh'ya 1917-1977 gg. M.: Nauka, 1981.

15. Popova, U.G. Rossokhinskaya gruppa evenov, Ekonomicheskie i istoricheskie issledovaniya na severo-vostoka SSSR. Trudy SV KNII DVNTs AN SSSR, vyp. 67, 121-146. Magadan, 1976.

16. Protokoly zasedaniya, resheniya ispolkoma Soveta i dokumnty k nim. Tom 1, 4.01.47-31-03-47 g. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv, fond 1, opis 1, ed. khr. 102. – Protokol 2.

17. Reshenie No. 209 Ispolkoma Sredne-Kolymnskogo Rayonogo Soveta D.T. ot 20.10.54 goda "Ob obrazovanii ispolkoma Berezovskogo kachevogo soveta. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv. YaASSR Srednekolymskiy raygosarkhiv (1 l).

18. Robbek, V.A. Conversations with V.A. Robbek, Berezovka and Srednekolymsk, August 1998.

19. Srednekolymskiy ulus (<http://knigakan.ru/tematicheskie-kollektsii/territorii-kompleksnogo-prozhivaniya-mns/respublika-sakha-yakutiya/567-srednekolymskij-ulus.html>). Last accessed 2 October 2016.

20. Tret'yakov, A.A. Srednekolymsk. Istoricheskiy ocherk. Yakutsk: Yakutpoligrafizdat, 1993.

21. Turaev, V.A. (Ed.) Istoriya i kul'tura Evenov. Istoriko-etnograficheskie ocherki. Nauka. St. Petersburg.

Теро Мустонен¹, Ари Лехтинен²

**АРКТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА МИРА:
ЦИКЛИЧЕСКАЯ ПЕРЕДАЧА ЗНАНИЙ В ОБЩИНАХ КОРЕННЫХ НАРОДОВ
ЕВРАЗИЙСКОГО СЕВЕРА***

**ARCTIC TRADITIONAL PICTURE OF THE WORLD:
CYCLIC TRANSFER OF KNOWLEDGE IN INDIGENOUS COMMUNITIES
OF THE EUROASIAN NORTH**

** Статья представлена на «Региональной научно-практической конференции «II Роббековские чтения» при финансовой поддержке РГНФ (проект 16-14-14501)*

Данная статья освещает механизмы и способы сохранения системы знаний коренных народов циркумполярного Севера через внимательное отношение к тому, чем обеспокоены старейшины общин, которые на собственном опыте наблюдали переплетение традиционного уклада жизни и быта с модернизацией. В статье также представлена концепция традиционной картины мира и определены этические и духовные источники умений и навыков повседневной жизни в общине, необходимых для жизни на Севере. В заключении освещаются человеческие и природные циклы передачи знаний от поколения к поколению, устные и в основном практические по своей природе, в связи с чем появление новых старейшин основано на личных умениях и умениях общины передавать глубинные знания по восприятию изменений в природе. Придавая особое значение роли устной коммуникации, мы подчёркиваем, что эти знания (о картине мира) будут сохраняться до тех пор, пока их распространяют в условиях повседневной жизни. Статья посвящается памяти профессора Василия Роббека.

Ключевые слова: старейшины общин, возрождение общин, сосуществование человека и природы, Север как территория коренных народов, кочевое образование, устное общение, повседневная жизнь на земле.

¹ **Теро Мустонен** – PhD (Гуманитарная география), доцент факультета социальных наук и бизнес-исследований, Университет Восточной Финляндии E-mail: tero@snowchange.org

Tero Mustonen – PhD (Human Geography), Associate Professor, Faculty of Social Sciences and Business Studies, University of Eastern Finland.

² **Ари Лехтинен** – PhD (Гуманитарная география), профессор факультета социальных наук и бизнес-исследований, Университет Восточной Финляндии. E-mail: ari.lehtinen@uef.fi

Ari Lehtinen – Professor, Faculty of Social Sciences and Business Studies, University of Eastern Finland.

This article lights mechanisms and ways of preservation of system of knowledge of indigenous people of the circumpolar North through attentive attitude towards concerns of elders of communities which on own experience observed an interlacing of traditional tenor of life and life with modernization. The concept of a traditional picture of the world is also presented in article and ethical and spiritual sources of the skills of everyday life in a community necessary for life are defined in the North. Human and natural cycles of transfer of knowledge from generation to generation, oral and generally practical by the nature in this connection appearance of new elders is based on personal abilities and abilities of a community to impart deep knowledge of perception of changes in the nature are covered in the conclusion. Attaching special significance to a role of oral communication, we emphasize that this knowledge (about a world picture) will remain until they are extended in conditions of everyday life. This article is devoted to the memory of professor Vasily Robbek.

Keywords: elders of communities, revival of communities, coexistence of the person and the nature, the North as the territory of indigenous people, nomadic education, oral communication, everyday life on the Earth.

Ощущение необходимости сохранения общинного уклада жизни в современном мире является общей болью коренных народов циркумполярного Севера; оно вызвано чувством глубокого уважения к определённым умениям общины, ее ценностям и системам знаний, которые находятся под угрозой исчезновения (см., например, Heikkila 2006, Koivurova 2004; Mustonen 2009; Schanche 2004; Vitebsky 2005). Коренные народы, умеющие уважать традиционные знания каждой общины в условиях изменения окружающей и социальной среды, являются неотъемлемой частью и источником понимания взаимоотношений между человеком и природой на Арктическом Севере. Особое чувство взаимозависимости человека и природы так же, как и особенная практика передачи знаний через поколения, является главным составляющим и способом мировосприятия среди многих народов тундры и тайги.

Мы исследуем возрождение традиций и знаний общины, слушая голоса трёх современных носителей традиционных знаний. Цитаты и материалы взяты из архивов устных сказаний кооператива «Сноучейндж». Мы излагаем концепцию традиционной картины мира, используя эмпирический материал, одобренный для исследования старейшинами и общинами. Этот вид научно-исследовательского сотрудничества основывается на уважении общинного подхода к выработке знаний и желанию учиться у него, что является обычным явлением для коренных северян.

Традиционная картина мира определяется как основной элемент, способ и момент понимания пространственно-временных характеристик бытия коренных народов Севера во многом благодаря размышлениям покойного эвенского учёного Василия Роббека, с которым Тero Мустонен, один из авторов этой статьи, имел возможность работать с 2004 по 2010 г. в Республике Саха (Якутия) (Mustonen 2011). В. Роббек был признанным на международном уровне защитником прав коренных

малочисленных народов в Российской Федерации. Он прекрасно разбирался в различных областях знаний, таких как эвенский язык и филология и функциональная грамматика тунгусо-маньчжурских языков, а также хорошо знал образовательные и социально-экономические потребности коренных сообществ.

В течение всей своей жизни, которая была напитана опытом, полученным в детстве в эвенской кочевой семье, В. Роббек уделял много времени идее возрождения коренных сообществ Арктики. Возрождение, согласно его идеям, возможно там, где есть люди, которые будут соблюдать и развивать традиции, там, где есть связь с прошлым. Таким связям необходима непрерывность культурных практик, присущих коренным народам в отношении этического и духовного сосуществования человека и природных систем (см. Pretty 2011; Vitebsky 2005: 393-395). В. Роббек намеревался развивать конкретные методы и стимулы для коренных общин, которые могли бы «вернуть их к земле». Подобным же образом Александр Пика (1999), другой великий знаток коренных малочисленных народов России, говорил о «неотрадиционном развитии» и обрисовывал пути возрождения культур, тесно связанные с землёй. Кроме того, В. Роббек считал, что арктические сообщества коренных народов смогут сделать вклад в более широкое понимание гуманности и устойчивого развития, благодаря огромным объёмам знаний об окружающей среде, полученным из опыта жизни на хрупком Крайнем Севере.

В детстве, в 1940-х годах, будучи частью кочевой культуры, В. Роббек научился понимать циклические интерпретации земли и жизни, которые были тесно связаны с сезонным образом жизни. Его народ жил внутри устной системы знаний; рассказы и люди были частью открытых пространств кочевого Севера. Он посвятил себя дальнейшему развитию того, что он узнал, сначала путем социальных инноваций в научно-образовательной системе Советского Союза, а затем создав Институт проблем коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской академии наук в Якутске, Республике Саха (Якутия), Россия.

Предполагалось, что сотрудники Института будут представлять соответствующие народы, и изначально планировалось сохранить взаимный контакт академической и традиционной систем знаний. Другими словами, В. Роббек создал основу для изучения циркумполярного мировоззрения коренных народов как части научно-исследовательского повестки Российской академии наук.

От географии до традиционной картины мира

Изучая практику взаимообучения внутри коренных общин, нельзя обойти вниманием тот факт, что выработка этических и духовных знаний в этом случае коренным образом отличается. Эпистемологические знания, расходящиеся с теми, которые ценятся в академических кругах, легко игнорируются или воспринимаются как абсурдные. В западной научной школе не редки примеры высокомерного и безразличного отношения науки (см., например, Lehtinen 2011; Watson and Huntington 2008).

Вышеуказанное несоответствие, или нерезонансность, может расцениваться как основная мотивация для этноэкологических исследований; тем не менее, система-

тическое научное внимание данному вопросу уделялось очень редко (см. Abramson and Theodossopoulos 2000; Andersen 2004; Heikkila 2008; Howitt 2001; Howitt and Suchet-Pearson 2006; Kjosavik and Shanmugaratnam 2007, Pretty 2011). Соответственно, акцент на этой нерезонансности, а также на обилии дивергентной географической лексики и терминологии (включая различающиеся между собой объяснения географических названий и картирования) может быть рассмотрен как центральный источник вдохновения и взаимообучения, связанного с решением проблем окружающей среды.

Чтобы определить это вдохновение и взаимообучение, мы сконцентрируемся на *традиционной картине мира*, которую мы определяем как связанные этические и духовные элементы, которые появляются, хотя бы и частично, или зачастую коннотативно, в обычных описаниях изменений каждодневной окружающей действительности. Эти описания иногда называли «культурной географией» (Dalby 1993; Hakli 1998). Другими словами, традиционная картина мира – это более широкое видение, на котором основаны повседневные проявления культурной географии общины. Это видение проявляется в географических повторах и обновлении, но иногда оно способствует более глобальной космологической организации общин.

Последняя функция проявляется в определённом этическом и духовном определении традиционной картины мира как составной части мифического рождения сосуществования (например, космогонического отождествления), с одной стороны, и нынешнем нахождении общины между частным и универсальным (например, коллективное отождествление), с другой стороны (Kumalainen and Lehtinen 2010). Для нас традиционная картина мира это, в первую очередь, морально-духовное видение или знания и система ценностей, из которых формируются и подпитываются наши привычные принципы и навыки жизни. Во-вторых, традиционная картина мира также выступает в качестве определений и характеристик общины в непрерывном космологическом расположении (Casey 1997: 16; Heikkila 2008: 7-11; Lehtinen 2011). Таким образом, эпистемологические знания общин в нашем аналитическом контексте имеют трехстороннюю структуру: а) особая традиционная картина мира общины, которая формируется из б) ежедневного применения культурной географии, и которая одновременно служит инструментом для в) космологической самоорганизации.

Следовательно, традиционная картина мира неразрывно связана с постепенным, зачастую передающимся от поколения к поколению определением совместного опыта, интерпретации и памяти о прошлом общины, проявляющимся в повседневной жизни.

Таким образом, традиционная картина мира сильнее всего проявляется как моральный и духовный путеводитель, присутствующий в традиционных рассказах и навыках, используемых и ценимых в определённой общине. В описываемых нами случаях – это смешанные сообщества людей и природы (Naess 1979; M. Smith 2001, 2005).

Традиционная картина мира – это специфическая интерпретация космологического сосуществования, а это означает, что она полностью постижима только в опре-

делённом социальном и природном окружении. Восприимчивость к особому сосуществованию как обязательное условие межкультурного взаимообучения основывается на идее уважительного отношения к отличному. Этот тип восприимчивости к эпистемологическим вариациям можно увидеть, например, изучая конкретные различающиеся черты этноэкологического сосуществования и общения в человеческих и природных сообществах.

Задача представления концепции традиционной картины мира и освещения ее практической составляющей отчасти вызвана нашей неудовлетворенностью широко распространённой в настоящее время научной тенденцией отдавать одностороннее предпочтение материальной и практической стороне совместного существования человеческой и природной среды. Неоматериализм в этноэкологических исследованиях (Andersen 2003, Castree 2004, Ingold and Kurttila 2000, Stammler 2005, Vitebsky 2005), на наш взгляд, значительно обогатил научное понимание взаимодействия человека и среды, однако при этом он породил тенденцию недооценивать черты этического и духовного взаимодействия в развитии общины. Традиционная картина мира по определению основывается на ежедневной практике (совместного обучения), включая культурную географию, созданную через неё, но она становится понятным только в том случае, если внимание уделяется выражениям этнодуховного сосуществования, характерным (и стандартным) для каждой общины.

Внимание к общей традиционной картине мира, основанной на уважении к различиям в человеческом и природном сосуществовании, помогает нам заметить особые богатства в каждой отдельной общине. Уроки взаимного обогащения, возникающие из областей коренного различия, могут рассматриваться как фундаментальные события для этического и духовного обучения, соотносящиеся с социальными и природными изменениями. Возрождение общины сейчас ассоциируется с определением необходимых земных условий и зависимостей. Таким образом, общины воспринимаются как конкретные области человеческой/природной обоюдности, получающие информацию из череды воспоминаний и традиций, которые уважают определенное общее прошлое. В данной статье подобное отношение получает развитие посредством внимания к трём выбранным голосам общин – охотникам, старейшинам и оленеводам – коренных народов Севера.

Вместе с Колымой: система взаимодействия в тундре

Колыма – одна из великих сибирских рек, является линией жизни для чукчей, эвенов, юкагиров и других коренных народов. У местных общин есть глубокое и личностное взаимодействие с великой рекой. Считается, что пока существуют эти особые системы взаимодействия, существует и народ (Sheridan and Longboat 2006). Нижнеколымский район – один из немногих регионов циркумполярного Севера, где местные чукчи, юкагиры и эвены продолжают вести полностью кочевой образ жизни. В ходе кочевых циклов местные жители рыбачат на Колыме и используют её в качестве транспортной артерии.

В марте 2005 года мне довелось встретиться и работать с оленеводом Дмитрием Николаевичем Бегуновым, наполовину чукчей и юкагиром, из г. Черского на Нижней Колыме. Мы давали оценку воздействию изменения климата и погоды на кочевые общины Колымы. Бегунов рассказал о связях со своей родиной, тундрой:

Я родился в тундре

Без помощи врачей.

С самого детства я всегда жил в тундре.

Тундра – мой дом.

Когда мы живём в тундре, конечно, мы взаимодействуем с природой.

Для людей вот эта кочка – просто кочка.

Но эта кочка может рассказать мне о многом.

Я могу прочитать по ней, что здесь была определённая птица,

потому что она оставила на ней определённую отметку.

Я могу сразу же сказать, какая птица была здесь.

(Mustonen 2009: 210)

Река Колыма сформировала культуру народов этого региона. Бегунов продолжил свой рассказ о связях с рекой.

Сын моего родственника утонул три года назад.

Мы искали его тело месяц, но не могли найти.

Когда на следующее утро я проснулся и встал, то ясно увидел Колыму из своего дома.

Я накормил огонь (это наш древний обряд) и сказал:

«Нам нужно похоронить тебя, Коля, но мы не знаем, где ты находишься».

Час спустя мы увидели что-то чёрное, плывущее вниз по Колыме.

Мы пошли проверить, что это, и обнаружили его, Колю.

(Mustonen 2009: 211)

Эти рассказы свидетельствуют о том, что без соответствующего опыта взаимодействия, который накапливается годами жизни в тундре, мы пропускаем и не замечаем значительные детали в понимании того, как жизнь в тундре и тайге следует за циклами сезонов и каков тип взаимоотношений между людьми и окружающей их землёй.

Дмитрию Николаевичу Бегунову посчастливилось жить в краю, наполненном историями и украшенном пейзажами. Он рос и воспитывался на бескрайней земле тундры; поэтому он смог вплести свой непосредственный опыт и наблюдения за Колымой в более широкое этическое и духовное видение, рассказывающее о взаимосвязи отдельных событий.

Кочевые циклы тайги: Владимир Колесов и границы пространства

Владимир Колесов – эвенкийский оленевод, принадлежащий к клану Бута (Mustonen 2009: 77). Он член родовой общины Гонам. В 2005 году мне удалось провести несколько дней с Колесовым на таёжном стойбище бригады № 4 оленеводческого совхоза в Иенгре, Республика Саха (Якутия). Село находится в южной части республики, там проживают 800-900 эвенков. С 2006 по 2012 год несколько про-

мышленных проектов, связанных с добычей угля и золота, проектирование гидроэлектростанций и железных дорог и нефтепровода Восточная Сибирь – Тихий океан сильно видоизменили ландшафт и жизнь людей в этом регионе. Первая железная дорога, Байкало-Амурская магистраль, была построена через тайгу в 1970-е годы. До того времени эвенки сохраняли свой традиционный уклад жизни на Севере, но промышленная атака вызвала большое горе и социальные потрясения среди коренного народа (Mustonen 2009).

Однако, несмотря на промышленные проекты, село Иенгра и находящиеся в тайге стойбища считаются уникальной ценностью на исконной исторической территории эвенков, так как эвенки сохранили обычаи и традиции, шаманскую систему верований, а также в некоторой степени продолжают существовать местные эвенкийские языки. Они благополучно сохранили ценности своего народа и повседневный уклад жизни под давлением советской гомогенизации, и укрепили своё умение жить согласно своим этическим и духовным взглядам. Эвенки из села Иенгра также известны в России благодаря своей борьбе и умению сохранять свою собственную идентичность.

Когда мы сидели возле огня в палатке, Колесов медленно размышлял о культуре эвенкийской повседневной жизни:

Мы говорим, что существует Мать-Природа.

(Существуют строгие правила) поведения в тайге.

Если ты пересекаешь большую реку, то нужно привязать кусочек ткани в качестве подношения дереву, стоящему на берегу.

Такое же подношение нужно сделать, перед тем как перейти горы.

Не следует разбрасывать дрова – они должны быть сложены в аккуратные кучки.

Не следует рубить больше дров, чем тебе понадобится.

Нужно ловить столько рыбы, сколько тебе необходимо – но не больше.

Не бери ничего без необходимости.

(Mustonen 2009: 91).

Мы продолжали обсуждать, каким Колесов видит будущее. Как же люди свыкнутся с изменениями, вызванными громадными промышленными проектами. Он сказал, что в 1970-х годах, когда была построена Байкало-Амурская железная дорога, несколько молодых оленеводов покончили жизнь самоубийством. Они не смогли привыкнуть к навязанным резким изменениям, произошедшим на их землях и в их жизни. Они не могли найти применение своим традиционным умениям и ценностям, так как целый мир вокруг них был перевернут с ног на голову. Он продолжал:

Я боюсь, что исчезнет язык.

Всё, что мы можем, мы объясняем нашим детям, но я всё-таки боюсь.

Я даже боюсь говорить о том, что грядёт.

Мы попытаемся сохранить всё, что сможем.

Мы сделаем всё, чтобы добиться этого.

Но несколько народностей были стёрты с лица земли.

Мы – эвенки – малочисленный народ.

Боюсь, что шаманизм тоже исчезнет подобным образом.

Нужно пройти специальное обучение (в тайге), чтобы стать шаманом.

Просто решить и стать шаманом невозможно.

В старину были сказители эпосов, которые владели мастерством исполнения (мифических сказаний).

Сейчас их нет.

Например, брат моей бабушки, Трофимов Николай Гермогенович, был сказителем.

Возможно, через некоторое время не останется никого, кто смог бы обсуждать это так, как делаю я сейчас.

Если мы только пьём, то мы не следуем традиционным правилам.

Возможно, мы ещё сможем побороться.

Возможно, мы ещё сможем продлить наше существование.

Если бы мы жили далеко от дороги и (железной дороги), то язык и культура сохранились бы лучше...

Мы всё ещё кочевой народ, мы всё ещё живём в тайге.

Мы ещё продолжаем жить.

(Mustonen 2009: 131-132, 134)

Я виделся с Колесовым в последний раз в тайге в марте 2010 года. Во время последней встречи он пожелал мне всего хорошего. В начале июля 2010 года я узнал, что он наложил на себя руки. Слова и судьба Владимира Колесова напоминают нам о том, насколько хрупки общины коренных народов на циркумполярном Севере. Как он сказал, народ Крайнего Севера имеет свои собственные законы жизни в окружающей природе.

Эти законы нужно уважать и выполнять их, чтобы целая система, включая физическую и духовную составляющие, могла функционировать. Изменения, навязанные модернизацией, индустриализацией и вытекающими из них последствиями, такими как быстрый рост потребления алкоголя, предвещают им ужасные последствия.

Аслак Ола Айкио и конец традиционной охоты саамов

Народ саами, единственный коренной народ в современной Европе, тоже страдает от индустриализации. В Финляндии, одной из северных европейских стран, чьи границы пересекают исконные земли народа саами, долгая история социальной интеграции и добыча полезных ископаемых в виде гидроэнергетических проектов, а также расширение угольной и лесоперерабатывающей промышленности привели к жестким колониальным условиям. Сейчас всем трём языкам саами – скольт, инари и северо-саамскому – грозит опасность исчезновения.

Языки саами не могут быть отделены от их земли и образа жизни (Helander 1999). Соответственно, потеря одного из языков становится причиной потери умений и навыков, связанных с проживанием на Севере. Другими словами, сужение практического применения языков на евразийском Севере отразилось в нашей неспособ-

ности смириться с продолжающимися и вновь возникающими этноэкологическими изменениями (Lehtinen 2011, Saarikivi 2002).

Нынешние трения между Финляндией и саами в основном связаны с правами на воду и землю. Например, в 2011 году Комиссия по правам человека Организации Объединённых Наций подписала мораторий на забой северного оленя в общине Неллим на фоне ее спора с государством. Мораторий, будучи первым случаем успешного применения международного законодательства для защиты прав народа саами в Финляндии, был подписан в контексте усиленных попыток захвата пастбищных территорий саамских оленеводческих общин. В общине Неллим проживают саами Инари, которые продолжают традиционный стиль хозяйствования в лесах на самом севере Финляндии. Этот вид международного вмешательства указывает на наличие проблем с правами коренных народов и их жизненного уклада в Финляндии сегодня.

Летом 2003 года, проживая в посёлке Охсейохка или Утсйоки, самом северном саамском поселении в Финляндии, я встретил пожилого охотника, Аслака Ола Айкио. Он считается одним из последних саамских охотников, который завоевал свою репутацию и сформировал навыки охотника удачной охотой на белых куропаток, лосей, волков, выдр, лис и росомах. Если сказать точнее, то его традиционный охотничий комплекс основывался на немеханизированных транспортных средствах (пеший поход, лыжи и олени упряжки).

Однажды в молодости он целый день бегом преследовал стаю волков, угрожавшую семейному стаду. В начале 1960-х годов он два дня преследовал на лыжах росомаху. Он вырастил двух детенышей росомахи, Куцу и Налле, у себя дома. Его также считают старейшиной в том смысле, что он поддерживал соблюдение циклов земли и жизни по традициям народа саами (Mustonen 2012). Таким образом, он владел навыками практического мировоззрения в традициях саами.

Родившись в 1932 году, Аслак Ола вырос в общине Охсийохка или Утсйоки на самом севере Финляндии в те времена, когда там не было настоящих дорог. Река Тено являлась транспортной артерией и главным источником питания – атлантического лосося. Будучи совсем юным мальчиком, он научился пасти оленей, ловить лосося и охотиться. Летом и осенью 2003 года Аслак Ола часто делился со мной своими мыслями о природе и её законах. Вот о чём он узнал и услышал в форме устных преданий в те времена, когда он охотился и рыбачил. Однажды у себя дома в Аймайоки Аслак Ола сказал:

В Финляндии было так много рек, где водился лосось, но мы не смогли сохранить их.

А океан, мы думаем, что в океане всегда будет хороший улов.

Но это не так.

Здесь океан считали бесконечным источником пищи, и люди были уверены, что треска никогда не закончится.

Мой отец попросил меня озвучить его мнение на собрании.

Я думаю, что люди не поняли его иронии, когда он спросил, как они делят улов океана.

Поскольку улов считался в цифрах, мой отец спросил, как можно выразить в цифрах нескончаемый источник.

В то время можно было рыбачить без приманки, с помощью голого крючка.

Не нужно было приманивать рыбу наживкой, нужно было просто ждать, пока какая-нибудь рыбина подплывет к крючку.

Но сейчас рыбы нет, треска намного дороже сёмги.

Вот так обстоят сейчас дела.

И, тем не менее, лососевые фермы сейчас являются банкротами.

Говорю вам, это является уроком, ведь природу нельзя эксплуатировать.

Если её эксплуатировать, то именно люди сами пострадают от этого, в конце концов (Mustonen 2012: 42-44).

Бегунов, Колесов и Айкио говорят своим языком о системе взаимного сотрудничества в природе. Они знают, что люди могут находиться в хороших взаимоотношениях с окружающими экосистемами. Они знают: чтобы человечеству выжить как роду, необходимо ценить и использовать эти знания и умения для совместного существования. Возврат к таким хорошим отношениям требует от нас заново научиться уважать и следовать законам тундры и тайги, которые варьируются в зависимости от общины. Другими словами, нам нужно ценить умение прислушиваться к Земле.

Заключение

Достижения современной промышленности лишили большинство из нас способности слушать природу. Более того, постоянное давление колониализма сделало отчуждение от природы глобальным явлением (Rogers 1994; Sluyter 2002).

Это значит, что многие из нас не обладают умением выживать в природе. Когда мы слушаем голоса и рассказы таких старейшин и практиков, как Бегунов, Колесов и Айкио, мы вспоминаем о знаниях, которые радикально отличаются от тех, к которым мы привыкли, которым нас учили и с которыми мы вошли в доминирующее эпистемологическое пространство развитого мира.

Эпистемологические знания развитого мира основываются на вере в то, что, измерив определенные характеристики мест, экосистем и регионов, мы можем оценить и использовать их. Измеренные регионы – это регионы, которыми мы, как предполагается, владеем (Gordon 1980, Haila and Seppala, 1992, Seppala 1996). Измеренные запасы этих территорий затем становятся инструментом подсчёта издержек и выгод использования или сохранения их природных ресурсов. Ключевые допущения, лежащие в основе мотивов использования или сохранения природы, а именно производства пространства или производства природы (Lefebvre 1991, N. Smith 1984), разворачиваются вокруг антропоцентрического подхода к использованию ресурсов Земли. Одно из последних направлений антропоцентрического подхода к экологическому режиму привело нас мысли воспринимать природу как сферу услуг экосистемы (Muller et al., 2010).

Понятие об услугах, которые экосистема может предложить человечеству, само по себе шокирующее для коренных народов циркумполярного Севера, так как они не привыкли ставить природу в услужение людям. Как видно из рассказов старейшин, доиндустриальные экосистемы Севера были безграничными открытыми системами (см. Mustonen 2009: 41-45). Измеряя возможности этих земель и место людей на этих землях, мы игнорируем разнообразие богатств, хранящихся в них. Осознание опасности быть оторванными от ключевых аспектов Северного сосуществования должно заставить нас не принимать решения только с позиции выгоды от разработки этих земель. Наша концепция традиционной картины мира предлагает альтернативу практике количественного измерения выгоды и контроля природы с учётом изменяющихся условий Земли.

Цель предлагаемой альтернативы – объединить знания коренных народов с научными знаниями (см. Alexander et al. 2011). Строя такой мост, нужно признать трудности в передаче тысячелетних взаимоотношений, которые коренные народы Севера установили с природой и пространством.

Поскольку мы наблюдаем планетарные изменения климата и океанических режимов, коллапс экосистем, включая исчезновение сотен видов животных каждый год, давно пора критически взглянуть на эпистемологическое давление доминирующего мышления в развитом мире. Мы можем увидеть это давление, сравнив маргинальный способ знания коренных народов, и глобально доминирующие способы знания. Бегунов, Колесов и Айкио вместе со своими народами могут предложить большую помощь в этом сравнении. Они могут также помочь объединить устойчивые элементы обеих эпистемологических позиций, включая огромное количество их вариаций, оказывая таким образом помощь в решении вопросов социального кризиса и окружающей среды. Стандартные возможности практического мировоззрения, варьирующиеся от общины к общине, могут стать решающими для такого объединения. Задача начинает решаться сразу же, как только мы начинаем слушать голоса представителей этих общин, которые делятся практическими навыками и умениями взаимодействия с чрезвычайно хрупкими условиями циркумполярных регионов.

Традиционная картина мира как неотъемлемый элемент традиционного знания коренных народов Евразийского Севера следует своим собственным циклам отступления и возвращения (Mustonen 2009: 254-267). Старейшина, который является носителем и распространителем знаний, в определённый момент передаёт их, но механизмы передачи, являющиеся в большинстве своём практическими и устными, должны гарантировать доступность коллективных знаний. Вскоре появятся новые старейшины, которые возьмут на себя роль тех, кто ушел в мир иной, так как тесные связи с землёй и лесом остаются, и направляют их к таким типам этических и духовных связей в коллективе. Устная форма общения – это гарантия, что знания живы. Традиционная картина мира продолжает распространяться.

Это возрождение будет длиться до тех пор, пока устная система знаний и земля не подвергнутся колониальной добыче полезных ископаемых. Строительство дорог,

шахт и гидроэлектростанций, вырубка лесов, насаждение школ-интернатов, утрата земли и языка или изменение климата могут стать решающими факторами физического и духовного топоцида (Porteous 1988). Естественные циклы ухода и возвращения знаний нарушены. Традиционная картина мира постепенно исчезнет, сохраняясь какое-то время в виде воспоминаний, затем в виде образов воспоминаний или в снах, но, в конце концов, оно исчезнет навсегда.

Можно ли что-нибудь сделать? Как мы можем гарантировать продолжение и возвращение навыков традиционной картины мира? Как сами коренные народы Севера пытаются выйти из этого кризиса?

Последние годы жизни Василия Роббека были посвящены продвижению идеи кочевого образования. Под этим он подразумевал обучение молодёжи коренных народов Севера традиционному укладу жизни с одновременной интеграцией в российские и западные учебные программы таким образом, чтобы они были совместимы с кочевой культурой самого народа. В его представлении, кочевые школы должны были содействовать возрождению жизни на земле. Ущерб, нанесённый колониальной добычей полезных ископаемых и другими навязанными изменениями, мог бы быть возмещен в том случае, если бы люди смогли вновь вернуться к земле, и, таким образом, вернулись бы снова к тесному сосуществованию со своей родиной и землей – как отдельные личности, семьи, кланы, общества и страны.

В 2006 году В. Роббек сказал, что в северной природе есть все модели устойчивого сосуществования. Знание существует до тех пор, пока живут люди, способные его воспринимать. Он понимал необходимость сохранения северных традиций при режимах давления и разрушения, тогда, когда лишь немногие понимали это. Он подчёркивал, что идея особого северного сосуществования является моделью, которая содержит потенциал возвращения, или возрождения, коренных народов Арктики. Он также подчёркивал важность уроков, получаемых от земли, которые связаны с ней. Другими словами, он посвятил себя тому, чтобы мудрость северного мировоззрения жила и использовалась.

Данная статья является небольшим звеном в череде воспоминаний об этом выдающемся человеке, который ушел от нас в июне 2010 года, а также вкладом в то возможное возрождение, которое он олицетворял, как среди коренных народов Севера, так и везде, где есть необходимость устойчивых моделей сосуществования на Земле. В этом нет ни политической подоплёки, ни радикальных мыслей. Наоборот, это напоминание о том, кем мы являемся и что мы можем: как можно лучше сохранить всё богатство наших культур и традиций.

Теро Мустонен, доктор философии, руководитель отдела международных связей кооператива «Сноучейндж», Финляндия. Работал в арктической зоне Северной Америки, на Фарерских островах, в Исландии, в северных общинах саамов и Сибири. Т. Мустонен занимается подледной рыбалкой и является главой посёлка Селкие в Северной Карелии (Финляндия).

Ари Лехтинен – профессор географии в университете Восточной Финляндии. Сфера его интересов – исследования окружающей среды в Северной Европе, особенно в Северной Карелии и в Сапми; он занимается проблемой сохранения северных лесов. Принимал участие в сотрудничестве северных стран по экологическому правосудию и в исследовательских программах, поддерживающих права коренных народов.

Примечания

1. Задокументированные материалы доведены до сведения общин и людей, представивших их. Партнёры из числа местных жителей владеют представленной здесь информацией. Это означает, что они корректировали, одобряли и проверяли те сведения, которыми мы руководствовались при выдвигании доводов в этой статье. Целью использования устных материалов, одобренных общиной, является вовлечение коренных народов Севера – основных носителей знаний и проживающих сегодня на циркумполярном Севере, в процесс современного постколониального переосмысления времени и пространства человеческой географии. Материалы, собранные для данной статьи, были представлены их носителям, а в случае их смерти, семьям и общинам для просмотра и одобрения, во время поездки в Республику Саха (Якутия) в августе 2012 года. Перевод на английский язык выполнен авторами.

2. Любая ссылка на первое лицо в данной статье относится к Теро Мустонену.

3. Поскольку существует много определений понятия *община*, мы придерживаемся краткого определения, используя Федеральный закон № 82-ФЗ (1999): общины и другие формы общественного самоуправления являются формами самоорганизации людей, принадлежащих к малочисленным народам, объединённых кровными родственными связями (семья, родственник) и/или территориально-соседскими принципами, созданными с целью защиты исконно принадлежащих им территорий, для защиты и развития традиционного уклада жизни, хозяйства и культуры (взято из Владимирова 2006: 320). Общины имеют свои права, что гарантируется федеральным законодательством. Поскольку целью данной статьи не является обзор юридических аспектов существования коренных народов России, мы исключили из этой статьи специальные законы (например, Федеральный закон № 104-ФЗ, 2000 «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»). Важно отметить, что региональный закон об общинах был принят в начале 1990-х годов в Республике Саха (Якутия), раньше федеральных законов по данному вопросу.

Литература

1. Abramson, A., and D. Theodossopoulos, eds. 2000. *Land, Law and Environment: Mythical Land, Legal Boundaries*. London: Pluto Press.

2. Alexander, C., N. Bynum, E. Johnson, U. King, T. Mustonen, P. Neofotis, N. Oettle, C. Rosenzweig, S. Sakakibara, V. Shadrin, M. Vicarelli, J. Waterhouse, and B. Weeks. 2011. "Linking Indigenous and Scientific Knowledge of Climate Change." *BioScience* 61 (6): 477–484.

3. Andersen, S. 2004. "Saami Place Names and Place-Making in a Minority-Majority Context." *DieIut* 3: 122–134.

4. Anderson, D. 2003. "The Ecology of Markets in Central Siberia." Pp. 155–170 in *Ethnographies of Conservation*, ed. D. Anderson and E. Berglund. Oxford: Berghahn Books.
5. Casey, E. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
6. Castree, N. 2004. "Differential Geographies: Place, Indigenous Rights and 'Local' Resources." *Political Geography* 23 (2): 133–167.
7. Dalby, S. 1993. "The 'Kiwi Disease': Geopolitical Discourse in Aotearoa/New Zealand and the South Pacific." *Political Geography* 12 (5): 280–288.
8. Gordon, C., ed. 1980. *Power and Knowledge. Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1971–1977*. New York: Pantheon.
9. Haila, Y., and M. Seppala, eds. 1992. *Ikijaa, permafrost, merzlota*. Pori: Porin taidemuseo.
10. Hakli, J. 1998. "Manufacturing Provinces: Theorizing the Encounters between Governmental and Popular 'Geographers' in Finland." Pp. 131–151 in *Rethinking Geopolitics*, ed. G. Tuathail and S. Dalby. London: Routledge.
11. Heikkila, K. 2008. *Teaching through Toponymy: Using Indigenous Place-Names in Outdoor Science Camps*. Saarbrücken: VDM Verlag.
12. Heikkila, L. 2006. *Reindeer Talk: Sami Reindeer Herding and Nature Management*. Vol. 110. Rovaniemi: Acta Universitatis Lapponiensis.
13. Helander, E. 1999. "Sami Subsistence Activities: Spatial Aspects and Structuration." *Acta Borealia* 16(2): 7–25.
14. Howitt, R. 2001. *Rethinking Resource Management: Justice, Sustainability and Indigenous Peoples*. London: Routledge.
15. Howitt, R., and S. Suchet-Pearson. 2006. "Rethinking the Building Block: Ontological.
16. Pluralism and the Idea of 'Management.'" *Geografiska Annaler B* 88 (3): 323–335.
17. Ingold, T., and T. Kurttila. 2000. "Perceiving the Environment in Finnish Lapland." *Body & Society* 6 (3–4): 183–196.
18. Kjosavik, D., and N. Shanmugaratnam. 2007. "Property Rights Dynamics and Indigenous Communities in Highland Kerala, South India." *Modern Asian Studies* 41 (6): 1183–1260.
19. Koivurova, T., T. Joonas, and R. Shnoroz, eds. 2004. *Arctic Governance*. *Juridica Lapponica*, vol. 29. Rovaniemi: Arctic Centre.
20. Kymalainen, P., and A. Lehtinen. 2010. "Chora in Current Geographical Thought: Places of Co-design and Re-membling." *Geografiska Annaler B* 92 (3): 251–261.
21. Lefebvre, H. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
22. Lehtinen, A. 2011. "From Relations to Dissociations in Spatial Thinking: Sami 'Geographers' and the Promise of Concentric Geographies." *Fennia* 189 (2): 14–30.
23. Muller, F., R. De Groot, and W. Willemen. 2010. "Ecosystem Services at the Landscape Scale: The Need for Integrative Approaches." *Landscape Online* 23: 1–11.
24. Mustonen, T. 2009. *Karhun vaen ajast-aikojen avartuva avara: tutkimus kolmen euraasialaisen luontaistalousyhteison paikallisesta tiedosta pohjoisen ilmastomuutoksen kehityksessä* [The never-ending and unfolding life-world of the peoples of the bear: An inquiry into the local knowledge of three Eurasian subsistence communities in the context of Northern climate change]. *Publications in Social Sciences*, vol. 92. Joensuu: University of Joensuu.

25. Mustonen, T. 2011. "Field Notes from the Interviews with Vasilii Robbek at the Institute of the Indigenous Peoples of the North, 2004–2011." Unpublished.
26. Mustonen, T. 2012. *Metsaveri–Aslak Ola Aikion elamaa ja tarinoita* [Forest blood–Life and stories of Aslak Ola Aikio]. Kontiolahti: Snowchange Cooperative.
27. Naess, A. 1979. "Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves." *Inquiry* 22(1–4): 234–241.
28. Pika, A. 1999. *Neotraditionalism in the Russian North: Indigenous Peoples and the Legacy of Perestroika*, ed. B. Grant. Edmonton: Canadian Circumpolar Institute.
29. Porteous, D. 1988. "Topocide: The Annihilation of Place." Pp. 75–93 in *Qualitative Methods in Human Geography*, ed. J. Eyles and D. M. Smith. London: Routledge.
30. Pretty, J. 2011. "Interdisciplinary Progress in Approaches to Address Social- Ecological and Ecocultural Systems." *Environmental Conservation* 38 (2): 127–139.
31. Rogers, R. 1994. *Nature and the Crisis of Modernity: A Critique of Contemporary Discourse on Managing the Earth*. Montreal: Black Rose Books.
32. Saarikivi, J. 2002. "Kieli suojelee luontoa" [Language preserves nature]. *Vihrea Lanka. Planeetan paikallislehti* 7: 10.
33. Schanche, A. 2004. "Horizontal and Vertical Perceptions of Saami Landscapes." *Die/ut* 3: 1–10.
34. Seppala, M., ed. 1996. *Strangers in the Arctic: 'Ultima Thule' and Modernity*. Helsinki: Frame.
35. Sheridan, J., and R. D. Longboat. 2006. "The Haudenosaunee Imagination and the Ecology of the Sacred." *Space and Culture* 9 (4): 365–381.
36. Sluyter, A. 2002. *Colonialism and Landscape: Postcolonial Theory and Applications*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
37. Smith, M. 2001. *An Ethics of Place*. Albany: State University of New York Press.
39. Smith, M. 2005. "Citizens, Denizens and the Res Publica: Environmental
40. Ethics, Structures of Feeling and Political Expression." *Environmental Values* 14 (2): 145–162.
41. Smith, N. 1984. *Uneven Development*. Oxford: Blackwell.
42. Stammler, F. 2005. *Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property and Globalisation at the "End of the Land"*. Berlin: LIT Verlag.
43. Vitebsky, P. 2005. *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*. London: HarperCollins.
44. Vladimirova, V. 2006. *Just Labor: Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community*. Uppsala: Uppsala Universitet.
45. Watson, A., and H. H. Huntington. 2008. "They're Here—I Can Feel Them: The Epistemic Spaces of Indigenous and Western Knowledges." *Social & Cultural Geography* 9 (3): 257–281.

ЯЗЫК. КУЛЬТУРА. ЭТНОС

УДК 323.15

Алексей Бурыкин¹

ФОЛЬКЛОР КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА: ОСМЫСЛЕНИЕ НАСЛЕДИЯ, ЗАДАЧИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ*

FOLKLORE OF INDIGENOUS PEOPLE OF THE NORTH: REALIZATION OF HERITAGE, TASKS AND PROSPECTS OF RESEARCH

** Статья представлена на Всероссийской научно-практической конференции «Фольклор и литература коренных малочисленных народов Севера: современное состояние и перспективы развития».*

Данная статья посвящена состоянию изучения фольклора коренных народов Севера. Автор выделяет две диаметрально противоположные тенденции в североведческой фольклористике. С одной стороны, существует дефицит материала по конкретным этническим традициям и фольклору отдельных народов, с другой – интересы лингвистов и этнографов к собираемому и публикуемому ими и их коллегами ограничиваются на комментариях к публикуемым текстам, а внимание – на двужычных текстах, где оригиналы служат источником материала.

Ключевые слова: фольклор, народы Севера, этнические традиции, лингвистика, этнография.

This article is devoted to a condition of studying of folklore of indigenous people of the North and points out two opposite tendencies in Northern folklore studies. On the one hand, there is a deficiency of material by concrete ethnic traditions and folklore of the separate people, on the other hand – interests of linguists and ethnographers are limited to comments to the published texts collected and published by them and their colleagues, and attention is paid to bilingual texts where originals are a material source.

Keywords: folklore, peoples of the North, ethnic traditions, linguistics, ethnography.

¹ **Алексей Алексеевич Бурыкин** – доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий сотрудник института лингвистических исследований Российской академии наук (г. Санкт-Петербург). E-mail: albury@rambler.ru

Alexei A. Burykin – Doctor of Philological Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading Research Fellow, Institute for Linguistic Research of the RAS (Saint-Petersburg).

Известный исследователь фольклора В. Гацак пишет о фольклоре как о «вековом художественном состоянии и как живом ингредиенте современной литературы и искусства» [1].

Трудно даже перечислить все аспекты науки и культурной деятельности, с которыми связано традиционное устное творчество коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. В иерархии современных приоритетов – это, прежде всего, форма традиционной культуры каждого из более 30 народов, представляющая наиболее совершенные формы родного языка, формирующая круг пользователей или носителей языка, в совершенстве владеющих им и хранящих в памяти тексты, а также тех, кто по своей языковой компетенции обладает способностью слушать, понимать и переводить образцы традиционного фольклора. Далее, это позиция приложения усилий ученых – представителей самих коренных народов Севера РФ и тех, кто каким-либо образом поддерживает их труд – хороших знатоков родного языка, каким был В.Д. Лебедев (1934-1982) для Ж.К. Лебедевой (1935-2002), собирателей старшего поколения, таких как А.Н. Мыреева (1930-2012), успевших зафиксировать и спасти для будущего монументальные образцы эпических текстов. К сожалению, забываются или совсем забыты имена первого поколения собирателей фольклора народов Севера – М.Г. Воскобойникова, З.Н. Куприяновой, Л.В. Беликова, мало освещена деятельность североведов-лингвистов и этнографов, которые вели собирательскую работу по фольклору изучаемых народов – П.Я. Скорика, И.С. Вдовина, Н.М. Терещенко, Е.С. Рубцовой, О.П. Суника, В.А. Аврорина, А.П. Дульзона и его учеников, Е.А. Крейновича, Н.И. Терешкина, Н.Б. Киле, Н.К. Старковой, Г.А. Отаиной, Ч.М. Таксами, Е.А. Алексеенко, М.М. Хасановой (о них частично см. [77; 51; 76], и др.; краткие статьи в «Северной энциклопедии», энциклопедиях «Югория» и «Ямал»), не изучены местные региональные традиции собирания и не учтены в полной мере местные публикации фольклора отдельных народов. К фольклору народов Севера проявляют внимание и педагоги: много лет и много раз повторяется утверждение, что традиционный фольклор коренных народов Севера может и должен служить средством воспитания подрастающих поколений и средством передачи знаний в области традиционной культуры и знаний о традиционной культуре народов, разрабатывались и издавались соответствующие пособия – однако эта задача далека от своего решения, да и перспективность ее в новых условиях XXI века оказывается под большим вопросом. Преподавание традиционного фольклора народов Севера в высшей школе, в педколледжах, академиях и университетах в целом имело традиции, заложенные учебными пособиями М.Г. Воскобойникова и З.Н. Куприяновой [23; 35], не устаревшими и сейчас, однако эта проблема требует новых подходов и новых усилий. Существенный прогресс достигнут в изучении музыкального фольклора народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России [84], но на фоне этих достижений становится заметным отставание в изучении словесного фольклора тех же народов.

В науке о фольклоре в приложении к материалу устного творчества народов Севера РФ можно видеть две диаметрально противоположные тенденции. С одной стороны, фольклористы – теоретики и специалисты по отдельным жанрам фольклора – испытывают огромный дефицит материала по конкретным этническим традициям и фольклору отдельных народов, не имея под руками сколько-нибудь объемных собраний текстов и информации о них, с другой – интересы лингвистов и этнографов к собираемому и публикуемому ими и их коллегами ограничиваются комментариями к публикуемым текстам, а внимание – на двуязычных текстах, где оригиналы служат источником материала.

Если посмотреть на историю изучения фольклора коренных народов Севера РФ, то выяснится, что в этой области мы почти не имеем обобщающих трудов, которые давали бы историческую панораму изучения предмета, более или менее полный обзор персоналий, библиографические сведения об опубликованных текстах, собраниях текстов, работах исследовательского характера. Исключение составляет книга Т.В. Волдиной об истории изучения фольклора ханты [22], а также содержательная, но к огорчению, краткая и неполная по содержанию статья [29]. В 1960-1970 е годы З.Н. Куприянова наряду с изучением ненецкого фольклора активно занималась историей собирания и изучения фольклора коренных народов Севера [34; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42], (см. о ней [4]), однако мы не располагаем сколько-нибудь полным библиографическим списком публикаций этой исследовательницы¹. Хочется задать вопрос: неужели история изучения фольклора народов Севера не вызывает интереса у коллег? С другой стороны, размещение истории вопроса и обзора трудов по предмету все же присутствует в работах фольклористов, но иногда умещается на одной странице, как это имеет место иногда в трудах по эвенкийскому фольклору, авторы которых как бы специально стремятся показать, что до них в науке ничего и не было...

Если попытаться рассмотреть историю изучения фольклора народов Севера РФ объективно и с вниманием к деталям, то окажется, что первые образцы устного народного творчества, причем образцы обрядового фольклора и тексты шаманских действий, записывались еще в 1740-е годы на некоторых языках Яковом Линденау (см. [7]) и на русском языке участниками Второй камчатской экспедиции. Путешественники и исследователи XIX века оставили нам в наследство богатое собрание образцов фольклора разных жанров – укажем на ценное собрание записей фольклора эвенов, опубликованное А. Шифнером в 1873-1874 гг. и недавно переизданное в кириллической транскрипции с русским переводом [12]. Время конца XIX – начала XX веков было исключительно плодотворным и для собирания фольклорных текстов и для их публикации. Достаточно сказать, что собрание юкагирских фольклорных текстов, опубликованное В.И. Иохельсоном, превзойдено по объему только недавно [78],

¹ Мы пока не смогли найти точные данные статей З.Н. Куприяновой по истории собирания и изучения фольклора тунгусо-маньчжурских народов и палеоазиатских народов, которые публиковались в различных изданиях ЛГПИ им. А.И. Герцена, сборниках «В помощь учителю школ Крайнего Севера», «Просвещение на Крайнем Севере» и других малодоступных и редко цитируемых сборниках.

а хорошо известные собрания образцов чукотского фольклора В.Г. Богораза и записей нивхского фольклора, сделанных Л.Я. Штернбергом, не превзойдены и до сих пор, более чем 100 лет спустя. Кроме этого, есть еще публикации фольклорных текстов того же В.Г. Богораза в американских журналах на английском языке, которые остаются почти не востребованными¹.

Период 1920-1940-х годов в фольклористике коренных народов Севера – это период интенсивной и давшей богатейшие результаты собирательской работы таких ученых, как Е.С. Рубцова, Г.А. Меновщиков, В.Н. Чернецов, записи которого вошли в научный оборот много лет спустя [46], Г.М. Василевич и других. Но если посмотреть на объем опубликованных фольклорных текстов на языках народов Севера в этот период – окажется, что результаты этой практики оцениваются как удивительно жалкие. В этом можно убедиться, посмотрев библиографии, где учтены издания фольклорных текстов для разных аудиторий [24; 21; для хантыйского фольклора – 75]. Массовые издания и издания для детей, выпускавшиеся в те годы, имеют крошечный объем и вообще насыщены такими текстами, которые как будто бы специально подбирались для того, чтобы показать бедность и примитивность традиционного фольклора народов Севера, насыщенного разными демонами и страшилищами, якобы внушавшими суеверный ужас.

Общая картина изданий фольклора народов Севера с 1950-х годов несколько меняется в позитивную сторону. Выходят в свет два издания с одинаковым названием «Сказки народов Севера» [67; 68], появляются такие же издания в регионах [69], уделяется внимание изданию фольклора таких народов, как эвенки². В 1960-е – начале 1970-х годов выпускаются два тома, содержащие эпические сказания и образцы других жанров эвенкийского фольклора, подготовленные на академическом уровне с участием Г.М. Василевич [19; 60; 47], а также объемный том «Эпические песни ненцев» [88], подготовленный З.Н. Куприяновой и ставший на несколько поколений настольной книгой во многих ненецких семьях. Отмечаются некоторые достижения в изучении фольклора народов Севера в Западной Сибири – к нему обращаются Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин (см. [46]). В 1960 году вышли в свет два учебных пособия по фольклору народов Севера [23; 35], не потерявшие своей ценности, но давно ставшие библиографическими редкостями и недоступные даже в электронном виде. Большую роль в пропаганде фольклора коренных народов играют местные

¹ См. библиографию: <http://www.kunstkamera.ru:8081/siberia/Bibliorg/Bogoraz.pdf>.

² Совершенно непонятно и необъяснимо то, по какой причине богатое научное наследие М.Г. Воскобойникова, включающее как исследования, так и ряд сборников текстов, а также названный выше учебник «Эвенкийский фольклор» (Л., Учпедгиз, 1960) не выставляется на сайте «Эвенкитека», к слову, самом репрезентативном из сайтов, где присутствует литература о коренных народах Севера. Неужели главная причина в том, чтобы будущие исследователи фольклора эвенков избегали пикантных конфликтов при проверке их сочинений на антиплагиат? Или кто-то поставил себе целью отодвинуть фигуру известного ученого в тень перед светлыми образами современных специалистов, занимающихся проблемами фольклора эвенков? К счастью, объемная и практически полная библиография работ М.Г. Воскобойникова по эвенкийскому фольклору ныне доступна ученым [Афанасьева 2006, 72-74, 83, см. там же именной указатель].

издательства, в частности, Магаданское книжное издательство, опубликовавшее ряд интереснейших и ценнейших фольклорных сборников в 1950-х – начале 1980-х годов, некоторые из этих книг выдержали по два-три издания. Появляются время от времени писательские и любительские собрания образцов фольклора, которые, к сожалению, даже не попадают в библиографии и тем самым не всегда учитываются при поисках текстов. Пример – ряд книг с одинаковым названием «Сказки народов Сибири», вышедших в Новосибирске и в Красноярске в 1949-1992 годах [70; 71; 72; 73; 74], которые вообще не упоминаются в научной литературе.

В 1970-е годы Сибирское отделение АН СССР приступает к реализации масштабного проекта – 60-томной серии книг «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». С 1990 года, когда вышел в свет первый том серии «Эвенкийские героические сказания», и до настоящего времени вышло более 30 томов¹. Причем тома, посвященные удэгейскому, нанайскому, мансийскому, ненецкому, юкагирскому фольклору, действительно стали масштабным вкладом в издание и изучение фольклорных традиций соответствующих народов. Понятно, что украшением этой серии и сокровищами сибирской фольклористики становятся тома, посвященные фольклору якутов-саха, тувинцев, алтайцев, бурят, однако уже на протяжении более чем 30 лет само существование данной серии стимулирует исследования в области фольклора коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. В серии «Сказки и мифы народов Востока» вышли издания, посвященные фольклору народов Чукотки и Камчатки [65], нганасан [45], эскимосов [66] хантов и манси [46].

Академические издания образцов традиционного фольклора народов Севера РФ – ни названная выше 60-томная серия, ни новое серийное издание «Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока», задуманное В.А. Роббеком (1935-2010), в котором уже несколько томов содержат публикации текстов или исследования фольклорного материала, не могут полностью удовлетворить растущие запросы специалистов и тех, кому материалы по фольклору народов Севера РФ нужны в их профессиональной деятельности, тем более, что запросы заинтересованных пользователей относятся не только к возможности читать книги сказок, но и участвовать в их издании и в печатном открытом обсуждении. В 1980-2010-е годы вышло в свет немало писательских и любительских сборников, частично представляющих самозапись хороших знатоков фольклора. Интересные материалы содержатся в сборниках сказок эвенков Красноярского края, Сахалина [48; 49] выпущены ценные образцы фольклора эвенков Камчатки [79; 80; 81]², появляются исследования биографии и творчества местных собирателей и

¹ <http://www.philology.nsc.ru/departments/folklor/books/index.php>

² Автор слышал о К.С. Черканове как о хорошем знатке эвенского фольклора еще летом 1978 г. во время экспедиции к быстринским эвенкам, однако по ряду причин воздержался от того, чтобы разыскать его по отдаленным местам. Вероятно, решение было правильным: самый лучший знаток фольклора, о котором соотечественники говорят, что он «пишет книги» (даже если самих книг еще не было ни в каком виде), никогда не будет делиться своими познаниями с посторонними.

знатоков с ценной региональной библиографией [28; 33]. Вместе с тем, далеко не все «писательские» фольклорные собрания входят в научный оборот – так, связанная с нивхским фольклором продукция В.М. Санги [61; 62] не признана и не будет признана исследователями фольклора народов Дальнего Востока, и для этого имеются свои причины. Обоснованно осторожное отношение вызывает и сборник [43; 2], тексты в которых существенно отредактированы в сравнении с источниками; по счастью, отсутствует надобность в обработанном переводе эвенкийских эпических сказаний, опубликованном этим же автором [26], поскольку эвенкийский оригинал этого сказания уже на момент появления названного издания был опубликован с точным научным переводом [85]. К сожалению, иногда между выходом в свет книги сказок на языке оригинала и появлением перевода или нового двуязычного издания проходит очень много времени [87], а некоторые ценные издания так и существуют в пользовании без русского перевода (см. [13]). Только по недоразумению, и как хотелось бы надеяться, только писатели и литераторы принимают за фольклор эвенов незадачливые, но масштабные по объему и эффектные, соответственно затратные по оформлению сочинения хабаровского литератора Е.Е. Трофимова (см. [55]) – по счастью, от этой продукции однозначно и необратимо дистанцируются эвены – специалисты по языку, фольклору и литературе своего народа.

Вместе с тем, немало изданий фольклорных текстов, имеющих большое научное значение, выпущено региональными издательствами. По несколько раз в Магаданском книжном издательстве переиздавались сборники чукотских сказок, составленные Л.В. Беликовым, собрания эскимосских сказок Г.А. Меновщикова, книга сказок, записанных К.С. Сергеевой от эскимосского сказочника Кивагмэ. Большую ценность для исследователей фольклора самодийских народов имеют издания текстов, подготовленные К.И. Лабанаускасом (1942-2002)¹.

Итак, одна из проблем, стоящих перед исследователями фольклора коренных народов Севера РФ, – это собирание материалов, где особенно трудно доступными являются оригинальные тексты на языках носителей традиции, и критический отбор материалов, которые доступны ныне только в переводе на русский язык и в литературной обработке. Даже при подготовке некоторых томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» составители, правда, при ограниченном объеме материалов, выразили излишнее доверие своим помощникам и информантам – знатокам традиции, что привело и к тому, что многие тексты удэгейского тома вообще не имеют аналогий в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов [9], и к тому, что многие интереснейшие тексты, зафиксированные другими собирателями с высоким качеством и важные для сравнительно-типологического исследования [32; см. 8], остались вне поля зрения фольклористов даже после их публикации. Между тем даже случайная единичная запись фольклорного текста или изложение такого текста на русском языке могут представлять большую ценность, если его источник

¹ См. библиографию: <http://m.finugor.com/leaders/candidate/kazimir-isidorovich-labanauskas>

будет признан достаточно надежным. Один примет, весьма показательный – так, в популярной книге о Колыме, вышедшей в свет 55 лет назад, встретилась запись юкагирской сказки об отношениях юкагигов с русскими, услышанной автором от Панкратия Иовича Борисова¹, долгие годы жившего в Сеймчане и прекрасно знакомого с культурой, фольклором и языком юкагигов [31, с. 134-135]. Текст ценен тем, что он уникален, другие его варианты просто неизвестны.

Для чего нам представляется необходимым учитывать все издания сборников сказок, фиксации текстов в пересказах в книгах разного содержания, публикации образцов фольклора в периодике? Прежде всего для полноты наших знаний о самих образцах фольклора. Далее, каждый текст – сказка, предание, любые образцы других жанров – ныне уже является памятником истории науки и истории культуры народа, а мы сейчас имеем достаточные технические ресурсы, чтобы располагать сведениями о вариантах и публикациях буквально всех образцов фольклора народов Севера без исключения.

Вторая проблема – это выявление аудиозаписей образцов фольклора народов Севера РФ в архивах и личных собраниях исследователей, и третья проблема, связанная со второй, – обработка аудиозаписей, их расшифровка, транскрибирование и перевод. Опыт показывает, что с такой работой над фольклорными материалами могут справиться только очень квалифицированные лингвисты, хорошо владеющие изучаемым языком, или пользователи, «носители» родного языка с высокой степенью компетенции при наличии специальных навыков работы со звучащими фольклорными текстами. Описание собрания фольклорных материалов на языках народов Севера РФ, хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН в Санкт-Петербурге, пробудило интерес к этому корпусу источников и к собраниям, принадлежавшим выдающимся исследователям (Л.Я. Штернберг, С.М. Широкогоров, В.К. Штейниц и др.), однако пока не принесло ожидавшихся результатов.

Пожалуй, самая сложная проблема, стоящая перед исследователями и в особенности перед издателями образцов устного народного творчества коренных народов Севера РФ в наши дни – это историко-типологические штудии, направленные на характеристику жанровой системы и жанровой специфики этнических традиций и в особенности на сравнительно-исторические экскурсы в области сюжетов, мотивов, типов эпических и сказочных героев, характера изображения внешнего мира в эпосе и сказках и т.п. Даже такое авторитетное с точки зрения состава и качества подготовки текстов как юкагирский том 60-томной серии [76] оказалось далеко не безупречным в отношении комментариев сравнительно-сопоставительного характера (не будет большим преувеличением сказать, что они отсутствуют), что тем более досадно, поскольку юкагирские фольклорные тексты обнаруживают множе-

¹ Автор лично встречался с П.И. Борисовым летом 1981 г в Сеймчане (Магаданская область). См. о нем: http://nsosh-to.ucoz.ru/publ/shkolnye_statii/muzej/pervyj_uchitel_sela_neleumnoe_p_i_borisov/6-1-0-9

ство соответствий в фольклоре ближайших соседей-эвенов [11]. Пока остаются нераскрытыми, неучтенными и непоказанными многочисленные параллели к сказкам и преданиям юкагиров, якутов-саха, чукчей, коряков, эскимосов, присутствующие в сказочных текстах и эпических сказаниях эвенков. Между тем они исключительно важны для изучения как сказочных традиций, так и мифологических представлений, поскольку открывают хорошие перспективы как для сравнений сюжетов и мотивов внутри сибирского региона, так и для типологического анализа тех же мотивов в других регионах [6].

Отметим некоторые мотивы, встретившиеся в сказках и мифологических рассказах народов Севера РФ, особо значимые для историко-типологических исследований. Разбор сюжетов и мотивов в рассказах, повествующих об инцесте – связи брата и сестры, во-первых, заставил пересмотреть вопросы о генезисе запрета на инцест, под который у народов Сибири попадала только связь младшего брата и старшей сестры [10], а позже, в связи с определением статуса детей от неизвестного отца, найти новое решение конфликта мифа об Эдипе [17]. Обнаружилось множество параллелей в области сюжетов и мотивов для сказок обско-угорских народов [16]. Кроме этого, выявился материал, позволяющий проследить жанровые трансформации образцов фольклора народов Сибири и Америки в направлении от мифа до загадки [18]. Еще один хороший пример значимости тунгусо-маньчжурских данных для сравнительно-типологических разысканий: настоящим подарком для специалистов по фольклору и исторической этнографии явился мотив стрел, вонзающихся одна в другую, представленный у нанайцев и у североамериканских индейцев [5].

Особый вопрос для историко-типологического изучения устного творчества коренных народов Севера – это эпические жанры, в частности, историко-типологическая характеристика эпоса. Изучение эпических сказаний эвенков и эвенков на протяжении нескольких десятилетий составляло более простую задачу, нежели исследование сказочных текстов, поскольку тунгусские эпические сказания в любом зафиксированном объеме представляли собой новый материал для эпосоведческих исследований, привлекающий внимание ведущих отечественных фольклористов, а занятия эпосом в одночасье превратились в гиперпрестижное занятие для фольклористов из среды самих коренных народов¹. Здесь остаются серьезнейшие проблемы в исследовании, которые не могут быть решены в рамках характерологического подхода к тунгусским эпическим сказаниям, характерного в тунгусоведной фольклористике со времен Г.М. Василевич, которая, хотя и опубликовала фольклор-

¹ Другим столь же престижным занятием для ряда категорий фольклористов стали шаманские камлания. В этой области надо отметить ряд достижений [Обрядовая поэзия 2014] – впрочем, после издания текстов камланий тувинских шаманов [Алгыши тувинских шаманов. 1995] и выяснения факта однотипности шаманских заклинаний всех народов Сибири мнимая престижность штудий в этой области должна была понизиться. В то же время ранние материалы, в которых зафиксированы шаманские камлания, более интересные, нежели записи, близкие к современности, и, в отличие от последних, не вызывающие сомнений в аутентичности, требуют внимания не только фольклористов, но и лингвистов [Бурыкин 1997, Шарина, Бурыкин 2000], поскольку содержат интересные языковые факты.

ные тексты разных жанров, по существу не занималась ни типологией эпоса, ни сказководением.

Первая трудность в этой сфере – это историко-типологические характеристики тунгусских сказаний в ряду сменяющих друг друга или сосуществующих в разных традициях форм героического эпоса. Архаический «догосударственный» характер тунгусского эпоса был очевиден, однако другие признаки архаики эпоса в сочетании с теми его свойствами, которые на самых ранних этапах появления героического эпоса как жанра отделяли его от сказок, по существу не определены – тем более, что и генетически, похоже, героический эпос связан не с богатырской сказкой, а с несказочной прозой псевдоисторического содержания [82]. Причем, если в изучении эпоса довольно легко выделить самые древние архетипы эпоса, принимаемые до сих пор за сказки или предания, то довольно трудно дифференцировать разные стадийные формы собственно эпических текстов, например, типологическое соотношение эпоса эвенков и эвенов и эпоса хантов и манси и самодийских народов, в частности, ненцев, у которых они достаточно разнообразны.

Вторая трудность, не преодоленная для большинства фольклорных традиций народов Сибири и соседних регионов, – это различие образцов эпоса и богатырской или волшебной-героической сказки на конкретном материале. Судя по всему, дифференциация таких образцов должна основываться на разнице в поэтике и форме исполнения, где эпические тексты с песенными вставками-монологами героев четко противостоят прозе волшебной-героических сказок.

Взаимодействие этих жанровых форм, тут, как мы полагаем, как мы думаем, одностороннее – образцы героического эпоса, изначально выделявшиеся своей сюжетикой и потенциальной правдивостью содержания (в отличие от сказочного вымысла), постепенно аккумулировали в себе отдельные элементы, мотивы и детали волшебных сказок.

Третья трудность в изучении эпоса народов Сибири, конкретно эпических сказаний эвенков и эвенов – это проблема контактных и ареальных связей эпических традиций тунгусских народов. В этой области поразительным образом сосуществуют два подхода к проблеме. Фольклористы-якутоведы уделяют достаточное внимание вопросам связей якутских олонхо и тунгусских эпических сказаний, отмечая якутское влияние на образцы тунгусского эпоса [56; 57; 58] (о значимости проблемы см. [27], ср. еще [59]), в то же время те, кто пишет о тунгусском эпосе, с упоением занимаясь его описательной характеристикой, либо вообще не упоминают о взглядах этого ученого на тунгусский эпос и не включают в библиографии его работы, либо ограничиваются упоминанием какой-либо одной работы И.В. Пухова, где упоминается тунгусский эпос. Не теряют актуальности и взгляды ученого на проблемы происхождения эпоса [25]. Мы полагаем, что скрывать очевидные факты связи тунгусского эпоса с якутским устным народным творчеством нет надобности – в языке эвенкийских и эвенских эпических сказаний немало якутских слов, которые часто, особенно в применении к эвенскому языку, не фиксируются словарями; в одном из сказаний

само эвенское эпическое сказание в одном тексте прямо так и названо – *олонко* [60, с. 71]; в тунгусских эпических произведениях важное место занимают лошади, одним из художественных средств тунгусского эпоса являются упоминания металлов и металлических изделий – данный список можно продолжать, и, как можно ожидать, при анализе новых тунгусских эпических произведений, опубликованных недавно, число якутских элементов в тунгусском эпосе будет увеличиваться.

Наконец, последнее, о чем хотелось бы сказать, в публикациях, посвященных эвенкийскому и эвенскому фольклору, мы почти всюду видим большое количество упоминаний имен выдающихся отечественных ученых-фольклористов В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, Б.Н. Путилова, В.М. Гацака, Е.М. Мелетинского и других, чьи работы давно вошли в золотой фонд исследований по фольклору. Проблема заключается в том, что книги и статьи этих ученых, и те их пассажи, где речь идет об эпосе и сказках коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, хорошо известны специалистам, внимательно читающим подобные сочинения, и им видно, в каких случаях имена классиков науки приводятся с единственной целью придания особого веса книге или квалификационной работе на престижную тему с эффектным названием, и когда автор, видимо, не удосужился изучить те работы, на которые он ссылается. Для фольклора коренных народов Севера проблема историзма фольклорных произведений, возможно и актуальна в каком-то ее преломлении, хотя бы как характеристика отражающего потенциала устной словесности в системе культуры. Однако же Е.М. Мелетинский, говоря о тюркском и бурятском эпосе, заметил, что историзм чужд этим эпосам [44, с. 257]. Оказывается, что расхожие легко усваиваемые штампы метаязыка фольклористики подходят далеко не ко всем ситуациям и отнюдь не к любому материалу.

Исследование фольклора коренных народов Севера России, с которым связаны имена нескольких поколений выдающихся этнографов, фольклористов, языковедов, и в XXI веке представляет собой актуальную и увлекательную научную задачу, и результаты исследований в данной области ныне востребуются самыми разными научными дисциплинами. Однако новое время, новые возможности, открываемые компьютерными технологиями, и новые направления в изучении фольклора выдвигают новые требования перед специалистами.

Во-первых, это высокоуровневое знание языков народов, фольклор которых выступает предметом исследования.

Во-вторых, это фундаментальная подготовка в области теории литературы и фольклора, предполагающая достаточно хорошее знание литературы по-предмету.

В-третьих, это знание источников – изданий текстов и архивных материалов, которое не допускало бы случайного или намеренного игнорирования каких-либо публикаций или архивных собраний.

В-четвертых, это широкий кругозор и основательная начитанность в фольклорных произведениях народов изучаемого региона, культурного круга, культурной провинции, историко-культурной области, которая для народов Севера РФ составляет всю территорию Евразии и север Американского континента.

Литература

1. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары. – Кызыл, 1995.
2. Антология фольклора народностей Сибири, Севера и Дальнего Востока / Сост. [и авт. предисл.] В. Санги; [Худож. В.В. Егоров]. – Красноярск : Кн. изд-во, 1989.
3. Афанасьева, Е.Ф. Эвенки: язык, фольклор, литература, этнография. Библиографический указатель / Сост. Е.Ф. Афанасьева. – Улан-Удэ, 2006.
4. Бармич, М.Я. Куприянова З.Н. / М.Я. Бармич // Просвещение на Крайнем Севере. – 1979. – № 18. – Ленинград : Просвещение, Ленинград. отд-ние, 1979. – С. 180-181.
5. Березкин, Ю.Е. Нанайский фольклор и прародина североамериканских индейцев / Ю.Е. Березкин // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2012. – С. 329-338.
6. Бурыкин, А.А. Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Восточной Азии и Северной Америки / А.А. Бурыкин // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 4. – Санкт-Петербург, 1996. – С. 60-89.
7. Бурыкин, А.А. Тунгусские шаманские заклинания XVIII века в записях Я.И. Линденау / А.А. Бурыкин // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 5. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 123-146.
8. Бурыкин, А.А. <Рец на кн.>. Кормушин И.В. Удыхейский (удэгейский) язык / И.В. Кормушин. – Москва, 1998 // Известия РАН, серия литературы и языка. – 2000. – № 2. – С. 69-73.
9. Бурыкин, А.А. < Рец на кн.:> Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. – Новосибирск, 1998 / А.А. Бурыкин // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 4. – С. 159-163.
10. Бурыкин, А.А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения / А.А. Бурыкин // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. – Санкт-Петербург : «Петербургское востоковедение», 2003. – С. 238-247.
11. Бурыкин, А.А. К сравнительному изучению юкагирского повествовательного фольклора: сюжеты и мотивы / А.А. Бурыкин // Чтения памяти Ерухима (Юрия) Абрамовича Крейновича. Материалы. – Санкт-Петербург, 2006. – С. 7-13.
12. Бурыкин, А.А. Первое собрание образцов фольклора эвенков Якутии (к 135-летию издания) / А.А. Бурыкин // Acta Linguistica Petropolitana. Т. III. Ч. 3. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 361-392.
13. Бурыкин, А.А. К истории собирания и изучения чукотского фольклора / А.А. Бурыкин // Керекские педагогические чтения : материалы первых окружных Керекских чтений. – Санкт-Петербург : Изд-во Политехнического университета, 2008. – С. 189-201.
14. Электронная версия: <http://zaimka.ru/burykin-chukchi-folklore/>
15. Бурыкин, А.А. Сказки о медведе в фольклоре народов Северного Кавказа (к проблеме специфики региональных сказочных традиций) / А.А. Бурыкин // Типология, взаимосвязи и национальная специфика фольклора народов Дагестана и Северного Кавказа : материалы международной научной конференции. 19-21 октября 2010 г. – Махачкала, 2010. – С. 19-25.
16. Бурыкин, А.А. Сказки обско-угорских народов в историко-типологическом освещении (заметки и наблюдения) / А.А. Бурыкин // Этнокультурное и социально-экономи-

ческое развитие коренных малочисленных народов Севера : сборник майской Международной конференции. – Ханты-Мансийск, 2013. – С. 26-51.

17. Бурькин, А.А. Эдип в свете этнографии. Хантыйские сказки и древнегреческий миф / А.А. Бурькин // Вестник Угроведения. – 2014. – № 3(18). – С. 17-27.

18. Бурькин, А.А. Следы жанрового синкретизма и жанровых трансформаций в мифологических рассказах и малых жанрах хантыйского фольклора / А.А. Бурькин, В.Н. Соловар // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Часть 2. Филологические исследования. – Ханты-Мансийск, 2015. – С. 171-181.

19. Василевич, Г.М. Исторический фольклор эвенков / Г.М. Василевич. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966.

20. Вдовин, И.С. История изучения палеоазиатских языков / И.С. Вдовин. – Москва ; Ленинград, 1954.

21. Вдовин, И.С. Очерки истории изучения палеоазиатских и самодийских языков / И.С. Вдовин, Н.М. Терещенко. – Ленинград : Учпедгиз, 1959.

22. Волдина, Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения / Т.В. Волдина. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2002.

23. Воскобойников, М.Г. Эвенкийский фольклор / М.Г. Воскобойников. – Ленинград : Учпедгиз, 1960.

24. Горцевская, В.А. Очерк истории изучения тунгусо-манчжурских языков / В.А. Горцевская. – Ленинград : Учпедгиз, 1959.

25. Далгат, У.Б. В плену предвзятой схемы / У.Б. Далгат, Н.В. Кидайш-Покровская, И.В. Пухов // Советская этнография. – 1965. – № 5. – С. 94-113.

26. Дэвэлчэн – первочеловек Среднего мира : эвенк. эпос / Запись [от сказителя Н.Г. Трофимова] и пер. А. Мыреевой, В. Санги ; [худож. В.В. Егоров]. – Красноярск : Кн. изд-во, 1991.

27. Иванов, В.Н. К вопросу о сравнительно-историческом изучении олонхо и эпоса тюркоязычных народов (к постановке проблемы) / В.Н. Иванов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2013. – Вып. № 3. – Т. 10. – С. 53-57.

28. Кириллова, А.И. Кирьяк Степанович Черканов как исследователь истории быстринских эвенков / А.И. Кириллова // Молодой учёный. Ежемесячный научный журнал. № 8 (31). – Чита, 2011. Т. II. – С. 71-73.

29. Колесник, М.А. Обзор изучения фольклора коренных народов Севера / М.А. Колесник // Litera. – 2014. – № 3. – С. 39-59.

30. Электронная версия: http://e-notabene.ru/ca/article_13998.html

31. Коптев, К. Золото во льдах / К. Коптев. – Магадан : Магаданское кн. изд-во, 1961.

32. Кормушин, И.В. Удыхейский (удэгейский) язык / И.В. Кормушин. – Москва, 1998.

33. Костыря, А.В. Кирьяк Степанович Черканов в воспоминаниях, свидетельствах, исследованиях / А.В. Костыря // Вестник КРАУНЦ (Камчатская региональная организация Учебно-научный центр). Гуманитарные науки. – 2012. – № 01(19). – С. 44-47.

34. Куприянова, З.Н. Замечания о работе в области эпоса народов Севера / З.Н. Куприянова // Вопросы изучения эпоса народов СССР / ред.: И.С. Брагинский, А.А. Петросян, В.И. Чичеров. – Москва : Академия наук СССР, 1958. – С. 226-238.

35. Куприянова, З.Н. Ненецкий фольклор / З.Н. Куприянова. – Ленинград : Учпедгиз. 1960. – 315 с.

36. Куприянова, З.Н. Собрание и изучение фольклора народов Севера в советскую эпоху: (угро-самодийская группа) / З.Н. Куприянова // Ученые записки / ЛГПИ им. А.И. Герцена. – Ленинград, 1969. – Т. 383. – С. 3-62.

37. Куприянова, З.Н. Современные устные рассказы народов Крайнего Севера / З.Н. Куприянова // Герценовские чтения (23 ; 1970). Филологические науки : краткое содержание докладов международной конференции, с 7 по 28 апреля 1970 г. / Ленингр. гос. пед. ин-т им. А.И. Герцена ; ред. А.Л. Григорьев [и др.]. – Ленинград : [б. и.], [1970?]. – С. 170-172.

38. Куприянова, З.Н. Эпос ненцев / З.Н. Куприянова // Специфика фольклорных жанров / отв. ред. Б.П. Кирдан. – Москва : Наука, 1973. – С. 172-199.

39. Куприянова, З.Н. К вопросу о жанровом составе фольклора угро-самодийских народностей / З.Н. Куприянова // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. – Саранск, 1972. – С. 138-146.

40. Куприянова, З.Н. Собрание и изучение фольклора кетов в советское время / З.Н. Куприянова // Языки и фольклор народов Крайнего Севера : сборник научных трудов. – Ленинград : Государственный педагогический институт им. А.И. Герцена, 1973. – С. 126-147.

41. Куприянова, З.Н. Собрание и изучение фольклора народностей Крайнего Севера / З.Н. Куприянова // Фольклористика Российской Федерации : материалы конференции, посвящ. истокам и проблемам изучения народного творчества автономных республик (областей) РСФСР : Ленинград. Ноябрь 1972 / АН СССР. Ин-т русской лит-ры (Пушкинский Дом) ; под ред. О.Б. Алексеевой. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 60-69.

42. Куприянова, З.Н. Фольклор народностей Крайнего Севера / З.Н. Куприянова // Просвещение на Крайнем Севере. Вып. 19 : сб. в помощь учителю: из опыта работы / [сост. С.А. Чехоева, Г.А. Барышев]. – Ленинград : Просвещение, 1981. – С. 123-128.

43. Легенды и мифы Севера : сборник / сост., примеч. В.М. Санги ; вступ. ст. А.В. Поштаевой. – Москва, 1985.

44. Мелетинский, Е.М. Происхождение героического эпоса. 2-е изд. / Е.М. Мелетинский. – Москва, 2004.

45. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – Москва, 1976.

46. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – Москва : Наука, 1990. – 568 с.

47. Мыреева Анна Николаевна : библиографический указатель / А.Н. Мыреева. – Якутск, 2000.

48. Надеин, С.А. Энгеспал : эвенк. легенды, предания, сказки, рассказы / С.А. Надеин; [предисл. В. Туголукова]. – Южно-Сахалинск : Дальневост. кн. изд-во, Сахалин. отд-ние, 1982.

49. Надеин, С.А. Энгеспал, избранное / С.А. Надеин. – Южно-Сахалинск : Сахалинское областное книжное изд-во ; Сахалинский областной краеведческий музей, 1996.

50. Обрядовая поэзия и песни эвенков. – Новосибирск, 2014.

51. Огрызко, В.В. Североведы России : материалы к биографическому словарю / В.В. Огрызко. – Москва : Литературная Россия, 2007. – 560 с.
52. Петрова, В.А. Эвенский нимкан о лисе и старике Бочиликане: к проблеме вариативности и типологии сюжетов / В.А. Петрова // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2010. – №4 (7). – С. 130-134.
53. Петрова, В.А. Эвенский нимкан о лисе, записанный от А.С. Соколовой: к проблеме вариативности и типологии сюжетов / В.А. Петрова // Вестник Поморского университета серия «Гуманитарные и социальные науки». – 2011. – № 7. – С. 192–194.
54. Петрова, В.А. Эвенкийская сказка «Пташка и Лиса» («Чивкачаннун Сулаки»): к проблеме вариативности фольклорного текста / В.А. Петрова // Международный научно-исследовательский журнал. – 2016. – № 1-4 (43). – С. 71-74.
55. Пронякин, К. Северный ветер и его невеста / К. Пронякин // Литературная газета. – 2014. – 7 мая. – № 18 (6461).
56. Пухов, И.В. К вопросу о генетической общности якутского героического эпоса олонхо с эпосом других сибирских народов / И.В. Пухов // Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке. – Кишинев, 1971. – С. 200-210.
57. Пухов, И.В. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общности, сходства, различия / И.В. Пухов // Типология народного эпоса. – Москва, 1975. – С. 12-63.
58. Пухов, И.В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов) / И.В. Пухов // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. – Москва, 1980. – С. 264-281.
59. Пухов, И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов. – Якутск, 2004.
60. Романова, А.В. Фольклор эвенков Якутии / А.В. Романова, А.Н. Мыреева. – Ленинград, 1971.
61. Санги, В.М. Нивхские легенды / В.М. Санги. – Южно-Сахалинск, 1960.
62. Санги, В.М. Легенды Ых-мифа [Текст] / В.М. Санги ; [ил.: Г.Н. Масальский]. – Южно-Сахалинск : Дальневост. кн. изд-во, Сахалин. отд-ние, 1974.
63. Сибирские сказки / сост. А.Л. Коптелов. Новосибирск : Западно-Сибирское книжное издательство, 1964. – 246 с.
64. Сказание о просторе. – Ленинград : Лениздат, 1988.
65. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. – Москва, 1974.
66. Сказки и мифы эскимосов. – Москва, 1985.
67. Сказки народов Севера. – Москва ; Ленинград, 1951.
68. Сказки народов Севера. – Москва ; Ленинград, 1959.
69. Сказки народов Северо-Востока / сост. Н.В. Козлов. – Магадан : Магаданское книжное издательство, 1956.
70. Сказки народов Сибири / сост. А. Коптелов. – Новосибирск, 1949. – 200 с.
71. Сказки народов Сибири / сост. А. Коптелов. – Новосибирск, 1950. – 192 с.
72. Сказки народов Сибири / сост. А. Коптелов. 3-е изд. – Новосибирск, 1956. – 264 с.
73. Сказки народов Сибири. – Новосибирск, 1984. – 237 с.
74. Сказки народов Сибири. – Красноярск, 1992. – 207 с.

75. Соловар, В.Н. Библиографический справочник по хантыйскому языку / В.Н. Моловар. – Москва : ИКАР, 2004. – 84 с.
76. Ученые-исследователи Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера : биобиблиографический справочник. – Якутск, 2010. – 317 с.
77. Ученые-североведы : сборник биобиблиографических очерков / Сост. Н.М. Артемьев. – Санкт-Петербург : Образование, 2001. – 211 с.
78. Фольклор юкагиров. – Новосибирск, 2005.
79. Черканов, К.С. Эвэды немкан. Сказки Севера / Сказки собрал, обработал и перевел с эвенского К.С. Черканов. – Петропавловск-Камчатский, 1988. – 61 с.
80. Черканов, К.С. Эвэды Немкан = Сказки Севера / К.С. Черканов. – Изд. 2-е. – Петропавловск-Камчатский : Дальневост. кн. изд-во, Камч. отд-ние, 1993. – 64 с.
81. Черканов, К.С. Эвенские сказки / К.С. Черканов. – Петропавловск-Камчатский, 2006. – 46 с.
82. Шарина, С.И. Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта / С.И. Шарина, А.А. Бурыкин // Культурное наследие народов Сибири и Севера (Материалы IV Сибирских чтений). – Санкт-Петербург, 2000. – С. 247-254.
83. Шарина, С.И. Эпос восточных эвенков и эпос охотских эвенов: к проблеме общих типологических свойств ранних форм эпоса // Сибирский сборник – 4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН (Кунсткамера), 2014. – С. 68-79.
84. Шейкин, Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири [Текст] : сравнит.-ист. исслед. / Ю.И. Шейкин ; Рос. акад. наук. Сиб. отд-ние, Ин-т проблем малочисл. народов Севера и др. – Москва : Вост. лит., 2002. – 716, [2] с.
85. Эвенкийские героические сказания: Храбрый Содани-богатырь. Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде. – Новосибирск, 1990.
86. Эвенкийские сказки. – Новосибирск : Западно-Сибирское книжное издательство, 1971.
- а. *Эвенские сказки*. Эвэдыл нимкар : [сб. сказок] : собр., обр. : Л. Большакова, А. Чайко ; худож. В. Мягков. – Магадан : Охотник, 2015. – 89 с.
87. Эвэсэл торэнгэтэн нимкарни // Сказки эвенской земли. – Магадан, 1988.
88. Эпические песни ненце // Эпические песни ненцев. – Москва : Наука, 1965.

Варвара Белолюбская¹

ПРЕДАНИЯ И МИФЫ ЭВЕНОВ РОДА ГОТНИНКАН ОЙМЯКОНСКОГО РАЙОНА ЯКУТИИ*

LEGENDS AND MYTHS OF EVENS OF GOTNINKAN KIN OF THE OUMYAKONSKY DISTRICT OF YAKUTIA

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 16-06-00505, статья представлена на Всероссийской научно-практической конференции «Фольклор и литература коренных малочисленных народов Севера: современное состояние и перспективы развития».*

Статья посвящена преданиям и мифам эвенов рода Готнинкан Оймяконского района Якутии. Анализируется содержание фрагментарных текстов, записанных исследователями в конце прошлого века, записанных на эвенском языке. Отмечается, что произведения устно-поэтического народного творчества, являясь основой духовной культуры, передают самобытные традиционные представления эвенов о происхождении мира, о природе, о людях, зверях и птицах.

Ключевые слова: эвены, духовная культура, мифы, предания.

The article is devoted to legends and myths of Evens of Gotninkan kin of the Oumyakonsky district of Yakutia. The contents of the fragmentary texts which are written down by researchers at the end of the last century, written down in the Even language are analyzed. It is noted that works of oral poetic folk art, being a basis of spiritual culture, transfer original traditional ideas of Evens of an origin of the universe, of the nature, of people, animals and birds.

Keywords: Evens, spiritual culture, myths, legends.

В работах исследователей прошлых столетий называли эвенов по-разному: «тунгусами», «ламутами», «ламутками», «ламуцкими тунгусами». Так, в документах о

¹ **Варвара Григорьевна Белолюбская** – кандидат филологических наук, заведующая кафедрой северной филологии Института языков и культур народов Северо-Востока РФ СВФУ им. М.К. Аммосова. E-mail: vg.belolybskaya@s-vfu.ru

Varvara G. Belolyubskaya – Candidate of Philological Sciences, Head of Department of Northern Philology of Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University.

разгроме отряда Ив. Томилова 1693 г. отмечается: «он шол в Охоцкий острожок на Ламу, не допуская того острожку, иноземцы, ламуты, ево Ивана, да служилых людей 30 человек убили до смерти за то, что он, Иван, будучи в Удцком острожке чинил там ламуцким иноземцам обиды» [5, с. 184].

А в «Описаниях пеших, или так называемых тунгусов, в Охотске» Я.И. Линденау пишет, что «ламуты, которые без сомнения, происходят от оленных тунгусов, называют себя ламутами. Это имя возникло в то время, когда у оленных тунгусов вымерли все олени и они осели у моря, которое на их языке называется Лам». В данной работе путешественник перечисляет и наименования ламуцких родов, таких как

«Adgan, Salgan, Ujagir, Njunschi, Iwjan, Tschetaer, Niegan, Volol, Buldakair, Tungusir, Ujanki, Tscholar» [3, с. 45], что жили по побережью рек Охота, Арка, Улья, Урак, Ина. В то же время многочисленные ламутские роды кочевали по обширной территории всего Северо-Востока России, охватывая районы рек Индигирки, Колымы, Яны, Анадыря, по Камчатке, далее – вплоть до побережья Северного Ледовитого океана. Сведения о названиях и численности эвенов даны также в работах исследователей разных времен: С.П. Крашенинникова, Б.О. Долгих, Г.М. Василевич, В.И. Цинциус, К.А. Новиковой, В.Д. Лебедева, А.А. Бурыкина и других. Так, по Туголукову, в XVII веке насчитывалось в Восточной Сибири тунгусских родов свыше 330 кровных родов, общая численность которых составляла в среднем 36 тысяч человек, а в одном роду было примерно по 100 человек. Далее автор отмечает, что в пяти главных родах «охотских тунгусов – годнинканском, горбиканском, долганском, киларском и уяганском насчитывалось в среднем по 500 человек. В конце XIX века существовало до шести годнинканских, четырех горбиканских, шести долганских, десяти уяганских родов» [1, с. 10]. В родовом составе Оймяконского района в дореволюционное время было 15 наименований, таких как Уягинкин (уяган), Готнинкин (годникан), Киелэ (Килар), Аянкин, Уллянкин, Гэрбиткин (горбикан), Деллянкин (дельян), Мэмээ (мымээ, мымэ, Мемель), Бахсы, Седюнээ, Кукуин, (молаткин или куунгукигир, Кукугир), Томпоткин, Параяткин (бирайааткин), Невъянкин (Евъян), Кенгалак, при этом представители этих родов встречались также в Момском, Верхоянском, Охотском районах» [2, с. 29]. Несмотря на отдаленность мест кочевания друг от друга, эвены всегда сохраняли семейные родовые взаимосвязи, для них самих это объясняется довольно просто: «где бы мы ни находились в пределах этой области, никто не считает нас чужими, так как мы на своей территории» [2, с. 29]. А эта территория – Охотское побережье до Чукотки, Камчатка, далее на север по тундре и обратно по горно-таежной местности.

Представители рода Годнинкин (Готниткин, Годникан) после принятия христианства получили довольно распространенную фамилию Громовы, хотя такая фамилия также встречается и в среде других родов – в Уяганском, Долганском, Деллянском.

Представитель рода Годнинкан, уроженец Охотского побережья, Громов Григорий Яковлевич (1881-1981) был неграмотен, владел эвенским языком, немного знал якутский язык. В конце 40-х годов прошлого столетия он со своей семьей и родствен-

никами перебрался на территорию Оймякона, работал оленеводом, бригадиром оленеводческого хозяйства. А до этого, во время войны, перевозил груз на оленях по обширной территории Охотского побережья, современной Магаданской области, а также Якутии. Места перекочёвок были знакомы ему с детства, потому как в юности ему постоянно приходилось со своим братом Николаем ездить на оленях, иногда пешком с Колымы до Хабаровского края. Николай был прекрасным знатоком народного фольклора, исполнителем нимканов и народных песен разных жанров, т.е. хвалёбных – (дэнтун-икэ), высмеивающих – (дьярган-икэ), подражательных – (алма-икэ), шуточных (ирканнан-икэ) и т.д. Николай специально ездил по местам кочевий своих сородичей, и в свою «артистическую труппу» брал своего брата Григория.

Его сын Яков Григорьевич Громов (1928-2001 гг.), оленевод, бригадир оленеводов, сказитель-импровизатор, исполнитель обрядового эвенского танца «Хэде», также знал много фольклорных произведений эвенков. У него был записан небольшой мифический отрывок о сотворении мира. Яков Григорьевич считал, что это произведение является лично семейным, а его исполнение табуированным. Сюжет его довольно прост, это динамичный спор-диалог между героем Оинде и Злым Духом (Аринка). Предмет спора – крылья (маанга – арх.), что спрятал Оинде. Земля, созданная Богом (Хэвки), должна принадлежать Злому Духу (Аринка), который не может достичь её, так как Оинде спрятал крылья и никаким просьбам, уговорам не поддаётся.

Аринка предлагает взамен крыльям сначала золотую юлу (мэнэн курукэн), затем обещает подарить коня (муран) редкой масти, опоясанного белой полосой. Если же Оинде согласится отдать крылья (маанга), то он на рассвете (нолтэн хеддиндун) приведёт коня, потом – золотой круг (мэнэн чундукэн). Видя, что на Оинде никакие дары не действуют, Аринка предупреждает, что Земле (Тонин), созданной Богом (Хэвки), придёт конец (мудан один). Обращаясь к Оинде, он называет его ласкательно Оинде-чэн-Оинде, Ноинэву-Ноинэ (мой младшенький), Ноинэчэн, Баландя (арх.). Согласно преданию, Земля (Тонинти – досл. то, на что наступаем) сделана из песка. Бог (Хэвки), в свою очередь, просит Оинде, чтоб он не говорил, где спрятаны крылья, иначе Земле, сделанной ими (хи-ккэн, би-ккэн орит-а), придет конец (мудан один). При исполнении текста, автор растягивал последние слоги или гласные, например, дэйрис-а-а, голе-е, голе-е-гэ-э, Гонэм-гонэм-э-э.

В другом предании, записанном у Громова Г.Я., рассказывается о том, как однажды Бог (Хэвкийэ) спустился на землю, чтоб увидеть то, что происходит на Срединной Земле (Дулаг тор). Идет он по глубокому ущелью вверх по течению реки. По обеим сторонам реки стояли неприступные стены-утёсы. И вдруг он, Бог (Хэвкийэ), лоб в лоб столкнулся с огромным Медведем (Накатандя). Хэвкийэ спрашивает: «Куда направляешься?» Медведь (Накатандя) отвечает: «Да вот иду вниз по низовью реки и всех, кто встречается в пути, зверей, птиц, людей – всех съедаю». Разгневался Бог (Хэвкийэ) и говорит: «Впредь я превращаю тебя в камня. Ты будешь навеки стоять на этом же месте, где стоишь сейчас. И пусть твои сородичи с этого времени станут питаться только растительной пищей. И они никогда не будут знать вкус мяса и крови!»

Тут Медведь сильно перепугался, заплакал, стал умолять Бога (Хэвкийэ) о прощении. Но Бог не согласился, и Медведь навеки застыл на том месте, где стоял. И стоит до сих пор меж двух утесов Медведь – Камень, даже слёзы застыли. Называется эта река – Хэвкийэ.

К сожалению, мы предоставили лишь фрагментарные тексты, записанные в конце прошлого века у Громовых – отца и сына. Тексты были записаны на эвенском языке. Некоторые предания, лирические песни, сказки частично сохранились, а многие во время не были зафиксированы, и навсегда ушли в прошлое. Это огромная потеря для науки, так как произведения устно-поэтического народного творчества, являясь основой духовной культуры, передают нам самобытные традиционные представления эвенов о происхождении мира, о природе, о людях, зверях и птицах.

Литература

1. Лебедев, В.Д. Охотский диалект эвенского языка / В.Д. Лебедев. – Ленинград, 1982. – 243 с.
2. Николаев, С.И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии / С.И. Николаев. – Якутск, 1964. – 201 с.
3. Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (17 – начало 20 в.) / сост. : Г.Н. Емельянова, М.В. Южанинова. – Москва : Северные просторы, 2002. – 263 с.
4. Якутия в 17 веке (очерки) / под ред. С.В. Бахрушина и С.А. Токарева. – Якутск, 1953. – 437 с.

Антонина Винокурова¹

**АЛМА, ИКЭ КАК ЖАНР ЭВЕНСКОЙ ПОЭЗИИ
(НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА В. ЛЕБЕДЕВА)***

**ALMA, IKE AS GENRE OF THE EVEN POETRY
(ON THE EXAMPLE OF V. LEBEDEV'S WORKS)**

**Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 16-06-00505, статья представлена на Всероссийской научно-практической конференции «Фольклор и литература коренных малочисленных народов Севера: современное состояние и перспективы развития».*

Данная статья посвящена влиянию фольклорных традиций в эвенской поэзии. Рассматривается влияние фольклорных жанров, в частности алма, икэ, на создание поэтических произведений В. Лебедева. В статье проанализированы и квалифицированы жанры поэзии В. Лебедева.

Ключевые слова: поэма, эвенская поэзия, алма, икэ, фольклорные сюжеты, фольклорное наследие, предания, легенды.

This article is devoted to the influence of folklore traditions into the Even poetry. The influence of folklore genres, in particular alma, ike, on poetic works of poet V. Lebedev is analyzed. The genres of poetry of V. Lebedev are analysed and qualified in the article.

Keywords: Evens, spiritual culture, myths, legends.

Известный исследователь фольклора В. Гацак пишет о фольклоре как о «вековом художественном состоянии и как живом ингредиенте современной литературы и искусства» [1].

Становление эвенской литературы, особенно поэтического творчества, основывается на песенном народном творчестве – икэ; на фольклорных традициях – хиргэчин, томал; сюжетах сказок – нимкар, легенд и преданий – тэлэ², их композиции и

¹ **Антонина Афанасьевна Винокурова** – кандидат филологических наук, доцент Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ. E-mail: altan_saryn@rambler.ru

Antonina A. Vinokurova – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of Department of Northern Philology of Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University.

стиля. Как отмечает эвеновед В.А. Роббек, «лучшие произведения эвенских писателей и поэтов – Н.С. Тарабукина, П.А. Ламутского, В.Д. Лебедева, А.В. Кривошапкина, В.С. Кейметинова-Баргачана и других – берут истоки из устного народного творчества» [2, с. 5].

Эвенские поэты на основе фольклорных сюжетов и характеров создают произведения, веющие современностью. Такова поэма поэта В. Лебедева «Өмчэни» – её сюжет повествует о богатырском сватовстве с мотивом поиска невесты и добывания жены. Таковы поэмы В. Кейметинова-Баргачана о борьбе эпического героя с вражеским богатырем «Эдек», «Судный день»; на мифологии основываются предания предков об окружающем их мире, о происхождении названий растительного и животного мира. Они получили отражение в поэме В.А. Көетти-Көетмэтти «Хөпкил галандулитан»; в стихотворениях П. Ламутского «Өмчэни хурэлни», «Ягоды Аныкчан», опирающихся на сюжеты легенд.

Василий Лебедев является одним из тех поэтов, который написал ряд стихотворений, опираясь на жанровые и стилистические особенности фольклора. Он как исследователь эвенского фольклора использовал его как основу своих стихов и многое позаимствовал из него.

Особенно активно бесценный материал, открывающий истоки и дающий представление о дальнейшем развитии духовной культуры народов Севера, стал изучаться в 60-80-е годы. Именно в этот период увидели свет работы, посвященные фольклору и этнографии народов Севера. Таковы лингвистическая статья В.Д. Лебедева, приложением к которой является отрывок из исторического предания о межродовых набегах эвенов и чукчей, записанный автором в Аллаиховском районе, и совместная работа В. Лебедева с В. Цинциус «К вопросу об эвенских хиргэчэн – заклипаниях – благопожеланиях», вышедшая 1970 г.

Неоднократные научные поездки в районы расселения эвенов позволили В. Лебедеву написать ряд специальных работ, касающихся проблем архаического эпоса эвенов. Василий Дмитриевич Лебедев ввел в научный оборот ранее неизвестные науке тексты фольклорных произведений, опубликовал и перевел эти тексты. Научное наследие В. Лебедева как фольклориста имеет несомненную самостоятельную ценность и служит источником его поэтического творчества.

Так, проблема генезиса эпического фольклора эвенов рассматривается В. Лебедевым в плане взаимоотношения эпоса с мифом и архаической формой волшебной сказки. Специальный историко-фольклорный анализ эпических текстов позволил В.Д. Лебедеву сгруппировать весь материал и выделить в нем сюжетно-тематические группы: о богатырском сватовстве с мотивом совершеннолетия эпической героини, в основе которого лежит древняя ритуальная мифология, связанная с глухими отголосками обряда инициации; о богатырском сватовстве с мотивом поиска невесты и добывания жены; о борьбе эпического героя с вражеским богатырем; сюжет «младший брат добывает старшему суженую»; сюжет «сестра – наставница брата», сюжет о шаманке.

Художественная природа этих образов заложена в метафорическом мышлении народа, осмысляющего бытие в понятиях, совпадающих с жизнью и ее законами, со своим социальным и производственным опытом. Крайняя степень близости позволяет ему совмещать в коллективном художественном опыте единичное и общее, отвлеченную символику с натуралистической конкретностью, наивную простоту восприятия с условностью отражения. В синкретизме подобного рода и проявляет себя мифологическое сознание представителей народов Севера.

Исследователи отмечают самобытность исходных позиций и традиций, на которые опирались первые писатели народов Севера. На их долю достался творческий потенциал, созданный мифопоэтическим сознанием их народов, в основном опирающийся на поэтику и эстетику мифа, уходящего корнями в специфические формы народного познания и мирозерцания.

Поэт В.Д. Лебедев с первых же своих стихов обратился к фольклорному наследию своего народа. Он впитал в себя все бесценное из этого наследия и воплотил в своих произведениях, тем самым развивая культуру эвенов, храня духовность своего народа. В душе истинного народного поэта В. Лебедева фольклор, идущий из глубин веков, превращается в нечто великое вечное зерно, неподвластное времени, то, что было, есть и всегда будет.

В творчестве В. Лебедева мы выделили стихотворения, которые можно назвать песнями – *икэ*. *Икэ* – это песни стихотворного плана, которые отличаются ритмичностью и мелодичностью. Как отмечает К. Новикова, «...эвенские песни не имеют твердого текста, словесный текст является изменчивой импровизацией при устойчивости ритма и мелодии». Одним из таких песен является стихотворение «Орам дэнтун». Первая строка начинается со слов, свойственных эвенской народной песне «Эен-эен-эеггэн-э»; поэт использовал их для ритмичного созвучия. В произведении присутствует внутренняя рифма, когда в каждой строке (с 4 по 11 строки), сохраняя национальное своеобразие, автор использует слово «төр-э». Частица -э усиливает выразительность и ритмику стихотворения.

Эен-эен-эеггэн-э	Эен-эен-эеггэн-э
Он-а бикэн гондэмукэн	Как же, что я скажу,
Онкан-гала гөnnэр-э	Как же говорили
Дегэр төр-э деендукун	Сверху горы земли с левой стороны
Холин төр-э холиндукун	В верховьях реки земли в верховьях рек
Дөnrэ төр-э дөmnэдукун	С таежной местности
Дөгэр төр-э деендукун	Сверху горы земли с левой стороны
Эдьин төр-э эдьиндулэн	В низовьях реки земли с низовьев реки
Нагар төр-э неендулан	Нижний, береговой, находящийся под горой
Навсин төр-э нечэгэлэн	Богатой ягелем на земле цветущей,
Навсин төр-э нечэндэлэн	Ягелем на земле созревшей
Навсин төр-э чуниндялан	На ягельной земле погрузиться
Дэтлэлкэчэн дэгичэн	С крылышками птички

Дэникэрбу	С верховья гор
Дэкикилрэ	Удаляйтесь,
Дэгинедилрэ	Летите [А.В.]

Поэт искусно использовал здесь географический термин, обозначающий особенности местности: *дегэр* – верхняя часть горы, *холин* – верховье реки, *денрэ* – тайга, *эдын* – низовье реки, *нагар* – место под горой на берегу реки, *нагвин* – от слова *навта* – ягель. Для мелодичности он применил повторы: *Денрэ демнэдукун, эдын эдындулэн, холин холиндукун*.

Как видно из примера, имеется много общего в образной системе произведения и фольклорном тексте. Это переадресация в стихотворную форму песни особого жанра – алма. Зарисовки мест кочевки ведутся от имени оленя, которые характерны для алма – песен-импровизаций. Произведение состоит из 16 разнообразных строк и носит астрофический характер.

Знакомство с ранних лет с фольклором и исследование его в научной деятельности с песенными традициями, органическое восприятие песенных традиций и их своеобразия сформировали у поэта тонкий эстетический вкус, который явился одним из значительных моментов, развивающих его талант именно в лирическом направлении.

К песням *икэ* относятся также произведения «Икэ» (Песня), «Оран икэн» (Песня оленя), «Орам дентум» (Думы об олене), «Нунмин оган» (Народная мелодия), «Ирбэт икэ мокинган» (Мотив старинной песни), «Хаман икэннэн» (Песня шамана), «Окат икэн» (Песня реки), «Уямкан икэн» (Песня горного барана), «Хиги икэн гөникэн» (Песни тайги), «Икэ энгин» (Сила песни), «Аси икэлни» (Песня женщины), «Өси икэлни» (Песни старины), «Икэнэ туркуттэм» (Петь не могу), «Хиги икэн гөникэн» (Скажу что это песня тайги), «Болани» (Осень).

Объекты окружающей природной среды, которые употребляет в своих произведениях поэт В. Лебедев, играют основную роль в развитии сюжета. Они возвышают гармонические отношения человека с природным миром.

Лебедевская поэзия – это удивительная песенность. В 1964 г. поэт вместе с музыковедом Э. Алексеевым издали репертуарный сборник эвенских поэтических и музыкальных произведений «Инэнь төр икэлни» (Песни северного края). Сюда вошли стихотворения В. Лебедева «Аяван энин» (Сердце матери), «...Чулбаня нянинду» (Синему небу); песни на слова В. Лебедева «Кэкучэн икэн» (Песня кукушки) мелодия Д. Слепцова, «Нулгэнэч» (Кочевье) на основе народной мелодии, «Бэбэ икэн» (Колыбельная) на мелодию Е. Никулина. В 1987 г. Петр Старков издает сборник песен народов Севера (эвенов, эвенков и юкагиров) «Песня оленьего края». В этот сборник вошли песни на стихи Лебедева, которые впоследствии стали знаменитыми – это «Орчаму нурули» (Беги мой олененок) на мелодию Э. Клепечина, «Эвинэк» (Праздничная) на мелодию П. Колесова, «Мавут» (Аркан) на мелодию Н. Берестова, «Буьдиндья» (Пестрый олень), «Дөкэркэн төлдэлэ биддэкэт» (Когда мы вдвоем), «Нелтэн хэдьэн» (Танец солнца) на мелодию П. Старкова, «Нулгэнэдь» (Кочевье) на основе народной

мелодии. В стихотворениях, которые стали песнями, раскрывается духовное состояние, внутренний мир лирического героя через природные предметы и явления.

Следующим источником фольклорного жанра в лирике В. Лебедева является дяр-ган икэ – песня-обзывание или оркачин. В фольклоре выделяют этот жанр как дяр-ган – икэ (К.А. Новикова, Х.И. Дуткин) или оркачин. В изображении отрицательных героев его поэзия берет начало от народного юмора, используя фольклорные средства и приемы изображения человека, например, остроумные словесные обороты, высмеивающие людей, поговорки, где часто используется образ животного, с намеком на отрицательные качества людей.

Фольклорные традиции оказали большое влияние на содержание лирических произведений В. Лебедева – это вкрапливание в поэтический текст фольклорного жанра хиргэчин – благопожелание. Например, в стихотворении «Ханьми эмэнив» в конце произведения *Би ханьму одяли / Балданнаву төрэнгу, Анидангу одяли* – мою душу береги, мой родной край береги мой подарок. Лирический герой, обращаясь к родному краю, просит его беречь его душу. Благопожелания он умело использовал при создании таких произведений, как «Инэнь тор бэиндин» (Если ты считаешь себя северянином), «Нэлкэ хину хатлаи иттиди» (Увидев весну), «Охотскай намандян» (Охотское море), «Мин гяну төрэмү» (Мой друг, мой край), «Чинэнде», «Мэрлэнкэ».

Воспевая картины родной природы, В. Лебедев невольно обращается к фольклорной традиции, когда к тому или иному объекту обращались с благопожеланиями и просьбой. Поэтому автор одухотворяет природу и, вместе с тем, поэтизирует гармоничное отношение человека с окружающим его миром.

Как мы отметили ранее, первый сборник В.Д. Лебедева назван именем героя эвенского эпоса «Өмчэни», и в сборнике этот эпос был представлен в жанре поэмы. В построении поэмы автор придерживается фольклорного нимкана: каждый герой поэмы имеет свою песню с запевными. Гивлинчо икэн – песня Гивлинчо с запевными словами – *Гивлинчо, Гивлинчо, Гивлинчо!*; *Кэкучэн икэн* – песня кукушки; *Эринчу икэн* – песня Эринчу с запевными словами *Эринчу-дэ, Эринчу!*; *Иркэнмэл икэн* – песня Иркэнмэ с запевными словами *Акайнав-у, акайна*; *Чивкачан икэн* – песня чивкачан с запевными словами *Чипипи, чипипи, чипипи*; *Хуси хуркэнни икэн* – песня сына Лебедея; *Хуси хунадин икэн* – песня дочери Лебедея; *Буркан Буран икэн* – песня Буркан Бурана. Кроме этого, в поэме автор использовал слова эвенского хороводного танца «Хэдьэ». Сын Лебедея призывает юношей к хороводному танцу:

Хэденэку илугалра.

Хэде! Хэде! Хэде!

Ихо

Чэлкэ

Нёбэ

Гадир

Гали!

Гэлэ хинмач чочанналра.

Хинмамакань кэйкунчэлрэ.

Здесь ощущается быстрый ритм хороводного танца хэде, особенно в строфике стихотворения, когда присутствуют лестничные строки, которые передают особенность танцевальной культуры эвенов.

За внешней простотой многих стихов В. Лебедева таится глубокий смысл, их отличают национальная образность мышления, выбор специфических художественных выразительных средств.

Таким образом, Василий Лебедев – собиратель фольклора, ученый-лингвист, который творчески переработал, адаптировал духовное наследие своего народа в современных поэтических формах, тем самым вдохнул новую жизнь в эпическое и песенное устное творчество эвенов.

Литература

1. Гацак, В.М. Этнопоэтические константы в фольклоре: уровни, изоглоссы. «Мультимедийные» формы / В.М. Гацак // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Межд. съезд славистов. Доклады российской делегации. – Москва, 2003. – С. 311-324.

2. Кэптукэ, Г. Тунгусский архаический эпос: эвенкийский и эвенский героические сказания / Г. Кэптукэ, В. Роббек ; Рос. академ. наук, Сиб. отд-е, ин-т проблем малочисл. нар. Севера. – Якутск : Изд-во ИПМНС СО РАН, 2002. – 210 с.

3. Лебедев, В. Өмчэни: Дэнтур / В. Лебедев – Якутск : Нека төрэнэн книга издательстван, 1963. – 68 с.

4. Лебедев, В. Хиги огални / В. Лебедев – Якутск : Нека төрэнэн книга издательстван, 1965. – 88 с.

5. Лебедев, В. Дялбу төрэнэнэтэн / В.Лебедев – Якутск : Нека төрэнэн книга издательстван, 1968. – 64 с.

6. Лебедев, В. Мэрлэнкэ / В. Лебедев – Якутск : Нека төрэнэн книга издательстван, 1971. – 52 с.

7. Лебедев, В. Миргилан / В. Лебедев – Якутск : Нека төрэнэн книга изд-ван, 1977. – 72 с.

Зоя Жиркова¹

РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ В.А. РОББЕКА О РАЗВИТИИ ЭВЕНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ШКОЛЫ*

IMPLEMENTATION OF THE CONCEPT OF V. A. ROBBEK ABOUT DEVELOPMENT OF THE EVEN NATIONAL SCHOOL

** Статья представлена на Региональной научно-практической конференции «II Роббековские чтения» при финансовой поддержке РГНФ (проект 16-14-14501).*

В данной статье рассматриваются реализация концепции академика, д.филол.н. В.А. Роббека о развитии эвенской национальной школы, факторы реализации проекта развития школ малочисленных народов Севера. Представлен пример организации образовательной деятельности в сельских школах с учетом специфики быта, труда жителей, особенностей микросреды Севера, а также сетевого взаимодействия учреждений социокультурной сферы.

Ключевые слова: концепция, факторы, школа, родной язык, сетевое взаимодействие, проектирование, Арктика, образ жизни, система.

In this article implementation of the concept of the academic, doctor of Philology V. A. Robbek about development of the Even national school is considered. Factors of implementation of the project of development of schools of indigenous peoples of the North are considered. The example of the organization of educational activity at rural schools taking into account specifics of life, work of inhabitants, features of a microenvironment of the North, and also network interaction of institutions of the sociocultural sphere is presented.

Keywords: concept, factors, school, native language, network interaction, design, Arctic, way of life, system.

¹ **Зоя Семеновна Жиркова** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры профессиональной педагогики, психологии и управления образованием Педагогического института Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. E-mail: zs.zhirkova@s-vfu.ru

Zoya S. Zhirkova – Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Department of Professional Pedagogics, Psychology and Management of Education, Institute of Pedagogics, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University.

Школа должна стать местом для формирования навыков этнокультурных стереотипов, с учетом особого образа жизни, традиции в определенных климатических условиях, словом, всего того, что делает человека сопричастным к жизни природы.

История мировой школы и опыт отечественной педагогики подсказывает единственный выход – обратиться к «разумному, доброму, вечному, к тем общечеловеческим ценностям, которые вырабатывались веками, на протяжении всей истории развития человеческих цивилизаций. Любой народ имеет славные национальные традиции, отвечающие критериям общечеловеческих ценностей, опираясь на которые школа может полностью выполнять свои воспитательные, образовательные функции и на этой основе способствовать развитию народа.

На рубеже 90-х годов во всех бывших автономных республиках и областях РФ разработаны программы и концепции развития национальной школы. В научных трудах В.К. Бацын отмечает, что в демократическом государстве стремление укрепить единое образовательное пространство как пространство ведомственное, имеющее «верх» и «низ», – исторически бесперспективно, продуктивен другой путь – превращение образования в средство социально-культурного развития местных сообществ, гражданского общества в целом [1].

Школа как живой организм и открытая система имеет специфические черты и действуют в определенном социальном окружении. Отсюда школы должны найти свой облик, свой стиль работы и направление развития и совершенствования своей деятельности, и выйти на путь создания школы как открытой социальной системы, решая одновременно сложные вопросы дифференциации и индивидуализации педагогического процесса.

Одним из факторов в социальном наследовании и передаче одного поколения людей к другому поколению материальных и духовных ценностей является родной язык определенного этноса, как носитель социальной информации. Язык является «основным инструментом культуры».

Как подчеркивал В.А. Роббек, «народы Арктики и Севера несколько тысячелетий назад создали своеобразную уникальную культуру, которую мы сегодня называем циркумполярной культурой. Термин «культура» мы воспринимаем в широком смысле, понимая под ним исторический уровень развития общества и человека, выраженный, прежде всего, в типах и формах организации жизнедеятельности людей, а также в созданных ими материальных и духовных ценностях. Сегодня мы осознаем воистину феноменальный вклад народов Севера и Арктики в развитие человеческой цивилизации в целом. Эти народы удержали в самой холодной части планеты уникальный плацдарм среды обитания человека, хозяйственно освоив его и создав самобытную духовную и материальную культуру. Наследниками и носителями этой циркумполярной культуры являются ныне аборигены Арктики и Севера» [3].

Сельские школы в Республике Саха (Якутия) развиваются с учетом специфики быта, труда жителей, особенностей микросреды Севера, а также они в соответствии

с производственно-хозяйственной, социально-педагогической картой местности находят то индивидуальное направление, которое в данных условиях лучше решает ту или иную социальную, духовную, психологическую, мировоззренческую задачу в микросоциуме.

На основании концепции В.А. Роббека нами разработана программа социально-педагогической инициативы по созданию нового типа образовательного учреждения. Местом опытно-экспериментальной работы избран Томпонский наслег, базой – Тополинская средняя школа Республики Саха (Якутия). Одним из факторов культурной жизни народа является наличие литературного языка. Рождение литературной формы языка и ее дальнейшее совершенствование находится в прямой зависимости от роста культуры народа – носителя этого языка, наличия развитого устного народного творчества и его профессиональных творцов. Наличие литературного языка, с одной стороны, способствует развитию языка, ускоряет развитие массового образования всех видов литературы, науки, искусства и других видов культуры, а, с другой – некогда разрозненные роды и племена по всему северо-востоку страны объединяет в единую эвенскую народность, где бы представители ее ни проживали.

Во-первых, провели исследование обучения родного (эвенского) языка в Тополинской общеобразовательной средней школе начиная с 1927 года. Мониторинг выявил ряд обстоятельств, которые повлияли на процесс языкового и культурного развития учащихся. Так, с 1942 по 1959 год в школе родной язык (эвенский) и якутский не преподавались. Только с 1995 года начинается системное углубленное изучение родного языка и культуры.

Основными результатами исследования экспериментальной работы стали:

- создание сетевого взаимодействия учреждений социокультурной сферы для возрождения родного (эвенского) языка: семья – детсад – школа – этнографический центр «Гарпана» (Солнечный луч);
- разработка учебного плана с углубленным изучением родного (эвенского) языка;
- разработка воспитателями детского сада «Олененок» (Голикова Е.Г., Петрова Н.П.) программы по развитию речи, словаря эвенского языка для родителей дошкольников, для учащихся начальных классов учителями (Голикова М.М., Копырина Т.К., Кейметинова А.Д.);
- введение новых предметов: «Уроки предков», «История томпонских эвенов», «Национальная культура народов Якутии», «Русская национальная культура»;
- апробирование и выпуск учебников: «Грамматика эвенского языка» (автор Кейметинова А.Д.), «Окружающий мир на эвенском языке» (Копырина Т.К.), пособие для учащихся 1 класса «Обучение эвенскому языку» (Копырина Т.К.), «Букварь» на эвенском языке (авторы Цинциус В.И., Копырина Т.К.), «Книга для чтения по эвенскому языку для 5-6 классов» (автор Кейметинова А.Д.), «Книга для чтения для 7-8 классов на эвенском языке» (авторы Кейметинова А.Д., Кейметинов В.С.), «Книга для чтения 9 класса» (авторы Кейметинова А.Д., Кейметинов В.С.);

• оформление в виде диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук по теме «Социально-педагогические основы совершенствования деятельности школ малочисленных народов Севера» директором школы З.С. Жирковой по результатам экспериментальной работы Тополинской средней школы и других школ малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) [2].

В данное время, исходя из образовательных запросов личности и семьи, потребностей и перспектив социально-культурного развития сельской местности Севера, а также социального формирования творческой, самостоятельной, саморазвивающейся личности, коллектив Тополинской средней школы реализует проект по теме: Сетевое взаимодействие опорной средней общеобразовательной школы и кочевой детсад-школы «Айлик», где учитываются родной язык, традиционный уклад быта, труда и хозяйствования оленеводов.

Таким образом, социально-педагогическими условиями совершенствования деятельности сельских школ Севера являются учет традиционного уклада быта, труда и хозяйствования народов Крайнего Севера, а также проектирование и программирование адекватного ему сети и видов общеобразовательных учреждений, целей, содержания и структуры образования, педагогических технологий в кооперировании образовательной системы с другими отраслями социальной и производственной сфер, в удовлетворении многообразных образовательных потребностей личности человека современного цивилизованного общества.

Литература

1. Бацын, В.К. Образовательное пространство России: единое или целостное? [Текст] / В.К. Бацын // Перемены. – 2002. – № 2. – С. 13-15.
2. Жиркова, З.С. Особенности разработки инновационной модели системы развития сельской школы Севера / З.С. Жиркова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 12(91). – С. 70-78.
3. Роббек, В.А. Циркумполярная культура: Памятники культуры народов Арктики и Севера (Материалы научно-практической конференции) / В.А. Роббек. – Якутск : Северовед, 2000. – 146 с.

Раиса Кузьмина¹**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАРОДОВ*****FOLKLORE AS SOURCE OF SPIRITUAL INTERACTION OF THE PEOPLES**

* *Статья представлена на Региональной научно-практической конференции «II Роббековские чтения» при финансовой поддержке РГНФ (проект 16-14-14501).*

В статье рассматривается роль фольклора как источник духовного взаимодействия народов на примере эвенского фольклора. Анализируется богатый мир эвенского фольклора, персонажи волшебных сказок, мифов, эпических произведений разных локальных групп эвенов.

Ключевые слова: фольклор, эвены, тотемный предок, сюжет, образ.

Folklore role as a source of spiritual interaction of the people on the example of the Even folklore is considered in the article. The rich world of the Even folklore, characters of magic fairy tales, myths, epic works of different local groups of Evens are analyzed.

Key words: folklore, Evens, totemic ancestor, plot, image.

Культурное и социально-экономическое взаимодействие эвенов с палеоазиатскими народами происходило в течение многих веков. Рассматривая этногенез эвенов, один из исследователей В.А. Туголуков отмечает следующее: «Ламутов, или теперешних эвенов, мы рассматриваем как особую ветвь тунгусов, чьи антропологические, лингвистические и этнографические особенности обусловлены их развитием на северо-востоке Сибири. Формирование указанных особенностей объясняется поглощением ламутами в процессе их расселения по Северо-Восточной Якутии, Чукотке и Камчатке части пеших коряков и большинства юкагиров» [11, с. 175].

Фольклор любого этноса является наследием духовной культуры, которая отражает мировоззрение, традиции, обычаи и быт народа. Сравнительные исследования

¹ **Раиса Петровна Кузьмина** – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора эвенской филологии Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук. E-mail: raisakuzmina2013@yandex.ru

Raisa P. Kuzmina – Candidate of Philological Sciences, Research Fellow, Even Philology group, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian branch of the RAS.

фольклора эвенов и палеоазиатских народов обнаруживают, что в их устном народном творчестве распространены некоторые общие признаки, сюжеты, образы, мотивы. Факторами появления сходных черт является единое этнокультурное пространство тесно контактирующих или когда-то контактировавших друг с другом народов.

Для эвенского фольклора характерно превращение персонажей нимканов в птиц, зверей, рыб и встречается во всех сюжетах. Согласно Ж.К. Лебедевой: «О пережитках тотемизма можно говорить на основании эпического изображения героев существами двойной природы: человеком-птицей, человеком-рыбой, человеком-зверем, очень редко – человеком-насекомым, и они встречаются во всех сюжетах. Ясно видна связь тотема с характером производственной деятельности рода» [4, с. 71].

Одним из персонажей, встречающихся в фольклоре эвенов является образ *олиндя* «ворон» или *тураки* «ворона». Например, в нимкане «Ворона (Тураки)», записанной от эвенки М.И. Дьячковой из с. Березовки Среднеколымского улуса РС (Я) и опубликованной на эвенском и русском языках в различных сборниках фольклора эвенов [8, с. 55-61; 9, с. 226-228], ворона изображена в образе невесты, а затем и жены героя нимкана. Такой образ вороны для фольклора эвенов не традиционен. Возможно, в данном тексте под *воронами* подразумеваются представители другого племени, что, к сожалению, пока не удастся подтвердить иными текстами. Антитезой можно признать удэгейские тексты, где ворон превращается в красивого юношу и выступает в качестве мужа [11, с. 170-186].

У эвенов вороны обычно выступают как отрицательные персонажи, олицетворяющие зло, как, например, в нимкане «Бабенка живет (Аси биддэн)», зафиксированной К.А. Новиковой в 1945 г. от М.К. Хабаровой в бухте Нэмык Ольского района Магаданской области [1], где встречается отрицательный образ *вороны* «тураки», вырывающей языки у женщин, который является более традиционным для эвенского фольклора.

Е.М. Мелетинский дает следующую классификацию Ворона: «В Сибири, в наиболее архаической мифологии палеоазиатов чукотско-камчатской группы времена творения связаны в основном с деятельностью Ворона. У чукчей он выступает непосредственно в роли демиурга (или помощника-исполнителя весьма бледно очерченного небесного бога), а у коряков и ительменов, сохраняя некоторые черты культурного героя и обозначение «творец», в основном, мыслится как патриарх («Большой дед») мифического вороньего семейства и как первопредок самих палеоазиатов. В «вороньей» мифологии имеются явные пережитки тотемизма (имена, браки с людьми-зверями). Ворон наделен значительной шаманской силой и помогает своим детям бороться со злыми духами-людоедами из нижнего мира» [6, с. 166].

Также исследователь отмечает, что аналогичная семантика образа Ворона является и в мифологических представлениях других народов Северной Азии и Северной Америки. В якутской мифологии Ворон – атрибут Улуу Тойона, мифического главы чёрных шаманов, и имеет демонический характер. В эвенкийских мифах Ворон иногда выступает в роли неудачливого, непослушного помощника бога-творца [5, с. 245-247].

В нимкане «Ачичиняки-куикиняки», записанной К.А. Новиковой в 1945 г. от И.П. Федотова в с. Сиглан Ольского района Магаданской области [1] и в тексте «Имумкут», также зафиксированной у магаданских эвенов Л.Е. Большаковой [2], главным персонажем выступает паук «атаки». Образ паука-покровителя и одновременно чудесного помощника человека характерен для фольклора чукчей, где паук предстает в образе маленькой старушки. Образ паука в других эвенских нимканах пока не обнаруживается. Но в паремиологическом фонде эвенов существует запрет, по которому запрещается убивать пауков, так как это может навлечь смерть одного из родителей.

В сюжете сказки «Собачонка (Ѓинъякан)», зафиксированной в с. Березовке Среднеколымского района Якутии, собачонка перевоплощается в женщину: «*Нян тарак џиннякан асив ман. Итилбан хигрэн нян тарав дыллай тэттэн, оилбан-да эйду тэттэн џиннякан. Хөррэн, нуддын тала дютки.* – Собака убила женщину. Сняла лицо и надела на голову, а затем и всю одежду женщины. Поехала домой» [9, с. 76-83]. В.И. Иохельсоном была записана юкагирская сказка «Сказка о сказочном старике» со схожим сюжетом [3, с. 47-50].

Итак, из всего вышеизложенного следует отметить, что встречающиеся в фольклоре разных этносов параллели являются следствием длительных межкультурных контактов. В эвенском фольклоре такие параллели в основном обнаруживаются в фольклорных произведениях тех этнических групп эвенов, имеющих более тесные связи с палеоазиатами, в частности, в фольклоре эвенов, населяющих Среднюю Колыму и Магаданскую область.

Литература

1. Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. №14, ед. хр. №174, с. 457.
2. Большакова, Л.Е. Сказки эвенской земли. Эвэсэл торэнгэтэн нимкарни / Л.Е. Большакова. – Магадан, 1988.
3. Иохельсон, В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе / В.И. Иохельсон. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. акад. наук, 1900.
4. Лебедева, Ж.К. Архаический эпос эвенов / Ж.К. Лебедева. – Новосибирск : Наука, 1981.
5. Мелетинский, Е.М. Мифы народов мира: энциклопедия / Е.М. Мелетинский. – Москва, 1980.
6. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – Москва : Академический проект ; Мир, 2012.
7. Новикова, К.А. Эвенские сказки, предания и легенды / К.А. Новикова. – Магадан, 1987.
8. Роббек, В.А. Атав нимкарни. Сказки моей бабушки : учеб. пособие по внекл. чт. / В.А. Роббек и др. – Якутск : Офсет, 2005.
9. Роббек, В.А. Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров) / В.А. Роббек. – Якутск, 2005.
10. Туголуков, В.А. Этнические корни тунгусов / В.А. Туголуков. – Новосибирск : Наука, 1980.
11. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. – Новосибирск : Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998.

Информационно-научное издание

АРКТИКА. XXI век. Гуманитарные науки

Распространяется бесплатно

№ 3(9)

2016

Главный редактор

М.Ю. Присяжный

Учредитель

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

Редактор *Н.Т. Иванова*

Компьютерная верстка *А.М. Соловьева*

Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 19.12.2016. Дата выхода 20.12.2016.

Формат 70x100/16. Печать цифровая. Печ. л. 5,0. Уч.-изд. л. 6,25. Тираж 50 экз. Заказ № 213.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета

Адрес типографии: 677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5.

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