
ЭТНОКУЛЬТУРА

С.А. ГОНЧАРОВ¹, О.М. ГОНЧАРОВА²

*Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена*

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ САМОБЫТНОСТЬ АВТОХТОННОГО СЛОВА (опыт младописьменных литератур Севера, Сибири и Дальнего Востока)³

Понимание феномена младописьменных литератур Севера, Сибири и Дальнего Востока, их самобытности и эстетической значимости нуждается сегодня в новых концептуальных подходах, ориентированных на представление об этнокультуре как коммуникации. Автохтонное литературное слово рассматривается в статье как выражение коммуникативного потенциала этноса.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнокоммунитет, коммуникативный потенциал культуры, литературное слово и мифоритуальная традиция, этноэстетическая специфика

S. A. GONCHAROV, O. M. GONCHAROVA

(The Herzen State Pedagogical University of Russia)

ETHNO-CULTURAL IDENTITY OF INDIGENOUS LITERATURE (the experience of a newly created written literatures of the Russia's North, Siberia and Far East)

¹ Сергей Александрович Гончаров, доктор филологических наук, профессор, Первый проректор РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

² Ольга Михайловна Гончарова, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

³ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Фольклор и литературное творчество в системе факторов формирования культуры межэтнических отношений в регионах Севера и Арктики», проект № 13-04-00405.

Understanding the phenomenon of newly created written literatures of the North, Siberia and the Far East of Russia, together with their identity and aesthetic value needs today a new conceptual approach that focuses on the notion of ethnic culture as communication. Indigenous literary word is considered in the article as an expression of ethnos' communicative potential.

Keywords: ethnic identity, ethno-communicativity, communicative potential of culture, literary word and mythic-ritual tradition, ethnic aesthetic peculiarity

В современном мире глобальных трансформаций неожиданным образом возник интерес к этничности и «малым» этносам. Социокультура транзитивного «ускользающего мира» (Э. Гиденс) и «утраченной идентичности» (А. Гофман) переживает сегодня своеобразный «этнический бум», который, как ни парадоксально, сопровождается «кризисом конструкта “этнос”» в гуманитарном знании [Головнев, 2012, с. 8], где так и не сложилось целостное понимание этничности как таковой. И дело не только в том, что кто-то создает «реквием по этносу», тогда как другие призывают не «торопиться с заупокойной молитвой по этносу» [Тишков, 2004; Семенов, 2006]. Главной проблемой этнокультурологических разысканий является отсутствие зримого и подлинного базиса для размышлений и обобщений, по сути – этнически «очеловеченного» материала исследования. Этнокультура не только социальный или геополитический феномен, и человек «представляет свой народ не как демографическую величину», этничность «работает как механизм персонификации общности, как внутренний диалог личного и общественного» [Головнев, 2009, с. 53] и, добавим, работает в этнодискурсивном режиме как «говорение» этноса о себе, как необходимые самопрезентация и саморефлексия, связанные с этнической самоидентичностью.

Главенствует в этом ряду литературный дискурс, демонстрирующий сегодня не только свои масштабы¹, но и свою

¹ Например, библиографический словарь «Литература малочисленных народов Севера и Дальнего Востока», выпущенный в 2013

самобытность, способность противостоять вызовам унифицирующей цивилизации. Как заметила О.К. Лагунова, «в условиях кризиса и распада советской цивилизации писатели из коренных малочисленных народов оказались в ситуации наибольшей самоидентификации, практически вне кризиса этнической и гражданской идентичности» [Лагунова, 2011, с. 66]. Однако манифестация этничности, идущая изнутри самих этносов, остается пока вне поля зрения пишущих о проблеме. Видимо, считается, что литература – удел филологии, но и здесь «локальным» традициям пока не нашлось достойного места. Ведь у литературоведения своя тенденция к «глобализации» – всепоглощающее влечение к универсальным классификациям и точным «измерениям» артефактов, что ярко выражается в представлениях о «всемирной литературе», общих путях художественной эволюции, о возможности «ускоренного развития литературы», о выравнивании литературных «линий» в разных регионах мира. Такой видится и поликультурная Россия, где, с общепринятой точки зрения, была успешно осуществлена «культурная интеграция национальных литератур», ее базой стали «общечеловеческие ценности», а «интегрирующим началом послужили гуманистические завоевания русской классической литературы, а также гуманистические воззрения крупных советских писателей разных национальностей» [Кольчикова, 2013, с. 37].

Может ли существовать в этом умело сконструированном общем процессе *Другое*, то, что, по философским замыслам Ж.-Ж. Руссо, позволило бы нам определить самих себя? Возможна ли какая-то *другая* литература, в зеркале которой любая художественная традиция может увидеть и свою самобытность, и распознать этноспецифику иной? В российском пространстве с его многочисленными младописьменными литературами эти вопросы звучат как никогда актуально, особенно остро – по отношению к художественно-дискурсивному опыту литератур коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Господствующий до сих пор «уменьшительно-ласкательный взгляд на северян» [Головнев, 2012, с. 8], снисходительно-патерналистский подход к изучению «северных

году В.В. Огрызко, представляет собой два 600-страничных тома [Огрызко, 2013].

литератур» отодвигают этнокультурные творческие инициативы на периферию литературного поля и формируют мнение об их сугубо региональном характере.

Показательно при этом, что в США художественные произведения коренных индейцев (например, Н. Скотта Момадэя и Л. Силко) не только заслужили внимание читателей и престижные премии, но и давно стали классикой американской литературы. Хорошо известны там и наши «аборигенные» литераторы – особенно А. Неркаги, Е. Айпин, Ю. Вэлла. Удивительным явлением общности писателей стала поэтическая переписка между ненцем Ю. Вэллою и самым известным писателем-индейцем Н. Скоттом Момадэем, опубликованная в журнале «Мир Севера» [Ващенко, 2013]. Этот лирический диалог «братьев» по корням, культуре, судьбе оказался более понятным в Америке, знакомой и с творчеством Момадэя, и с переводами произведений ненецкого писателя, в России он остался незамеченным. А потому оптимистично-наивными кажутся такого рода суждения на страницах «Литературной России»: «Ныне уже трудно себе представить культуру нашей страны без этих замечательных литератур. Благодаря творчеству северян суровый полярный край в нашем представлении ассоциируется не только с нефтяными вышками и трубопроводами, но и с огромным, полным тайн и легенд человеческим миром. Простые и бесхитростные песни Срединной земли, земли охотников и оленеводов, согрели человеческим теплом ледяные сибирские просторы» [Колодяжный, 2006]. Творчество северян по-прежнему малознакомо общероссийскому читателю, к тому же – в эпоху литературных «геополитических проектов типа “Кода да Винчи”» отдельные «“антиглобалистские” шедевры» [Елистратов, 2006, с. 214] кажутся слишком скромными и неприметными. Вот и разговор об «этих замечательных литературах» как о «простых и бесхитростных песнях», хотя и исполнен энтузиазма, демонстрирует общее отношение к «северным» литературам, включающее представления об их локальности и, можно сказать, некоторой эстетической недостаточности. Даже сегодня, в эпоху прорыва новых идей и концепций, младописьменные литературы рассматриваются в привычных рамках.

С одной стороны, в историко-литературной перспективе речь по-прежнему идет об идеологических истоках: о резком разрыве с

традиционным укладом, о поре ученичества и освоения/усвоения, что делает ранние тексты этнических литератур идеологически выверенными иллюстрациями к соцреалистической линии. С другой стороны, своеобразие литературных опытов северян усматривается сегодня исключительно в их фольклорно-эпических и мифологических ориентациях, в мифопоэтичности. При всей плодотворности наблюдений такой взгляд на этноэстетическую специфику не лишен односторонности, поскольку приводит к весьма упрощенным выводам. Принято считать, что в литературе народов Севера произошел линейный переход художественного сознания от фольклорного типа мышления к литературному [Пошатаева, 1988, с. 25], что, используя фольклор, «литература приобретает новое функциональное свойство: она становится формой сохранения традиционного эпического фольклора, способом его консервации» [Хазанкович, 2006, с. 100]. При таком подходе, использующем еще и расплывчатые представления о мифе, фольклоре и мифопоэтике, трудно понять во всей масштабности такой творческий феномен, как литературы Севера: творчество есть творчество, а литературный текст – не «камера хранения» или «заповедник».

Тем не менее, связь автохтонной литературы с живой устно-поэтической традицией несомненна, но выстроена она на других основаниях, на иных ментальных интенциях и потенциалах. Мы будем исходить из того, что литературный дискурс является недавно освоенным способом «говорения этноса о себе», а потому – своеобразным медиумом-проводником из прошлого в настоящее и из настоящего в прошлое, то есть ретранслятором в новых условиях основополагающей для этноса «культурной памяти». Для такого «говорения» необходим самобытный коммуникативный потенциал – свой «язык», не сводимый к фольклорным элементам или эпическим сюжетам, а выражающий семантику этнокультуры в ее целостности. Сегодня, оставив позади споры о том, что же объединяет людей в этнические общности, с полной уверенностью можно говорить об этнокультуре прежде всего как о коммуникативном пространстве, которое «в качестве универсального социокультурного механизма» ориентировано «на обеспечение взаимодействия социальных субъектов <...>, на воспроизводство и динамику социокультурных норм и образцов такого взаимодействия» [Дридзе, 1996, с. 145]. Это и

есть, по сути, «форма существования этноса» [Рязанов, 2009, с. 10], в основе бытия которого «лежит особая этническая коммуникация, представляющая собой такое взаимодействие субъектов (индивидуальных и коллективных, реальных и вымышленных), в результате которого происходит трансляция этнических смыслов (этноинтегрирующих и этнодифференцирующих) посредством определённых знаков и символов» [Рудецкий, 2011, с. 14]. Очевидно, что специфика этнокоммунитета северных народов, структура ретранслируемой и сегодня «культурной памяти» определяются не мифом или фольклором по отдельности, а синкретичным единством мифо-ритуальных механизмов порождения и постижения смыслов культуры.

Каким бы ни было положение этноса в социальной истории, он изначально обладает выстроенной коммуникацией и собственным дискурсивным пространством. К сожалению, мы не всегда видим и ощущаем их, распознаем механизмы, регулирующие специфику этнокультурного дискурса. Непонимание его природы отчуждает *иное* и *чужое* как примитивное от пространства культуры, нивелирует ценность *иного*. Показательно, что и сам интерес к коммуникативным аспектам этнокультуры в отечественной науке оказался на периферии научной традиции, несмотря на классические работы Э. Холла и Д. Трагера «Культура как коммуникация» (1954) и «Немой язык» (1959). Почти не востребованы сегодня, например, работы С.А. Арутюнова, полагавшего, что в основе этноса «лежат сгустки коммуникационных информационных связей», которые, в отличие от информационных элементов иных социальных групп, отличаются целостностью, лишены «всякой выборочности» и представлены в «их всеобщей совокупности» [Арутюнов, 1995, с. 7].

И в самом деле, различные типы культур разнятся отнюдь не «возрастом» или «развитостью», а прежде всего – способами организации коммуникации, механизмами накопления, хранения и передачи информационных потоков. Конечно, разность культур, отраженная в коммуникативном поведении, сегодня описана, но обычно на материале культур, в которых близости больше, чем разности, поскольку они шли параллельными историческими путями и, можно сказать, находятся на одном цивилизационном уровне. Специфика коммуникативного пространства «реликтовых этносов» (Л.Н. Гумилев) практически не исследована, лишь отчасти

представлена в трудах фольклористов и этнологов. Пожалуй, только М.К. Петров в свое время попытался написать о своеобразии кодирования и передачи информации в традиционных, архаичных культурах, об их особых «социокодах» [Петров, 1991].

Традиционные культуры особым образом формируют свою модель коммунитета и коммуникативного режима – в ней главенствует *Слово (Имя)*, сложно устроенная «устная» форма «культурной памяти», обрядово-ритуальная организация информации и поведенческих стратегий. Важнейшим свойством традиционного коммунитета является изоморфизм семиотических систем и «языков» культуры, которая «склонна многократно передавать свои сообщения в различных кодовых системах, тем самым как бы страхуя себя от содержательных потерь» [Неклюдов, 2008, с. 20]. Это совершенно особая организация, которая и позволила Северу в древности стать «родиной крупных народов и мощных культур» [Головнев, 2012, с. 7], сохранивших свой этнический потенциал и в XXI веке. Культуры нового времени (письменные) организованы иначе, поскольку «появление письменности не усложнило, а упростило семиотическую природу культуры» [Лотман, 1992, с. 106], которая потеряла знаково-смысловую целостность и синкретичность. В традиционной коммуникации включенность *человека, слова, вещи и действия* в ритуально-обрядовый циклический повтор обеспечивала не только долговременную сохранность этнокультуры и «культурной памяти», но и ее высокую адаптивность и к новым условиям, и к новой информации, и к новым медиальным средствам. Так и новая знаковая система (письменность), и новый вид текстовой (литературной) деятельности, хотя и были необычными для северян в 1930-е годы, оказались «втянутыми» в привычную парадигму как продиктованная временем возможность актуализации в новых условиях исконной этнической коммуникации. Если раньше здесь главенствовало сакральное, совершенное устное *Слово*, то теперь – пусть и много потерявшее, письменное, но все-таки – *Слово* как смысловой сгусток традиции.

Поэтому и восприятие слова, литературы, текста, книги в северных этнокультурах совершенно особое. Например, Ю. Шесталов пишет: «А для меня книга – это лес, где я еще не был, строчки – дорожки, по которым я еще не прошел, слова – деревья, которых я не

знал и не знаю, что на них растет, какие звери в ветвях их прячутся» [Шесталов, 1997, с. 46–47]. Не зная законов этнического семиозиса, можно понять такие суждения именно как «простые и бесхитростные», возможно – даже и нарочитые. Между тем перед нами – зрелое, выверенное высказывание художника-интеллектуала, воспроизведенное на русском языке, но созданное по коммуникативным законам своего этноса – народа манси. Автор говорит здесь о творении текста, но не как об индивидуальной смысловой интерпретации мира, а как о смыслопостижении, заново требующем словонаречения или именованя. Сходным образом мыслит о тексте и хантыйский писатель Е. Айпин: «Эту книгу я начал писать со дня своего рождения. Так мне казалось. Но сейчас думаю, что, возможно, она зародилась задолго до моего появления на свет. Ведь ее писали моя Мама и мой Отец, моя Бабушка и мой дед Роман, мой Крестный отец, старец Ефрем и мой прадед Иван. К ее рождению причастны многие мои сородичи – близкие и дальние родственники, мои Братья и Сестры, Реки и Озера, Боры и Урманы, Звери и Птицы, Деревья и Травы. И, разумеется, Боги и Богини Земли и Неба...» [Айпин, 1998, с. 5]. Слово, в понимании писателя, принадлежит общей природной и родовой логосфере, оно не возникает, а предсуществует, и в акте творчества лишь вновь выявляет свое смысловое бытие по законам ритуального повтора.

Столь же своеобразное отношение к тексту сохранилось в повседневной жизни ханты до сих пор. В одной из своих работ М.А. Лапина описала процесс проверки русского перевода фольклорного текста: «Для этого мы обратились к молодой женщине – знатоку того диалекта хантыйского языка, на котором легенда была записана. <...>. По ее рассказам, вначале она растерялась, так как в тексте речь идет об ее родовом духе-покровителе и ей рано еще работать с текстами подобного рода. Она обратилась к родителям <...>, и те посоветовали, чтобы она соотносила все свои действия в отношении текста с лунным циклом. В период новолуния женщина повезла текст к родителям, чтобы решить, можно ли ей работать с ним. Родители отнесли к тексту на бумаге как к святыне: занесли в помещение только после того, как окурили дом, перенесли в угол со святынями, положили на желтое сукно, поставили перед текстом угощение и только после этих действий продолжили разговор. Старшие члены семьи были удивлены, что через сто с лишним лет текст с информацией об их духе-

покровителе вернулся к ним почти без изменений на бумаге. Дочь вместе с предписаниями о поведении по отношению к тексту получила от родителей разрешение на работу с ним. После сверки русского перевода с хантыйским текстом он был возвращен нам обернутым в желтое сукно с наказом работать с ним только во время новолуния. После этого по правилам, принятым в хантыйском обществе, нами был передан подарок для родителей девушки, а позднее родители отдарились, отправив нам желтый платок» [Лапина, 2009, с. 96-97].

Данный пример, заключает М.А. Лапина, подтверждает, какую «немаловажную роль играют небесные светила: лунный цикл и солнечный свет» в фольклоре хантов [Лапина, 2009, с. 97]. На наш взгляд, здесь более примечательно необычное отношение к слову или словесному текст: само значение слова оказывается для носителей традиционной культуры гораздо существеннее, чем форма его передачи (устная или письменная), а сам текст они легко включили в устойчивый ритуально-обрядовый жизненный цикл как ценность высшего порядка. Именно этим вполне объясним тот факт, что литературы Севера так легко освоили именно письменную, литературную передачу слова, поскольку, по всей видимости, для традиционной этнокультуры слово важнее его знаковой формы.

Так в эпоху глобальных перемен литературное слово вобрало в себя коммуникативный потенциал мифо-символических структур, ответственных за сохранность этнических смыслов, а литературная деятельность стала необходимой для культуры формой самоопределения и самоидентичности. Неслучайным в этой связи стало сравнение этнических писателей с шаманами, сформулированное А. Ващенко: «Воистину, чтобы выжить в качестве представителя своей культуры, писатель должен взять на себя функции шамана-целителя, соединителя миров и ступить на путь добровольной жертвенности. Подобная роль естественно вытекает из магической функции устного слова, изначально присущего аборигенной традиции» [Ващенко, 1997, с. 10]. Позднее такое определение особой функции этнического автора станет постоянным. И. Гобзев свою статью об Е. Айпине назовет «Каждый настоящий писатель – это шаман» [Гобзев, 2013]. Е. Перехвальская в очерке об известном хранителе удэгейской культуры, писателе А. Канчуге заметит: «Конечно, учитель русского языка и литературы, в прошлом

директор школы, не может стать шаманом и взять в руки бубен и колотушку. Но он может взять ручку и лист бумаги. И стать писателем» [Перехвальская, 2009, с. 80].

Сравнения, только кажущиеся метафоричными, верно выражают связь коммуникативной позиции современного писателя с хранителем сокровенных смыслов этнокультуры. Правда, многое изменилось и в этнических сообществах, и пишут сегодня в основном на русском языке, но традиционные взгляды и самобытность проявляются и в этих, уже, казалось бы, совсем не аутентичных условиях. Вот так эту проблему представляет Ю. Вэлла в предисловии к своей книге «Белые крики»: «Потеряв лучших сказителей, наш народ замолчал. Одни испугались, другие не умели исполнять, а умели только слушать, третьи – молодежь, которую вбирает в себя новый жизненный поток <...>. И вот умолкли Медвежьи Игрища, песни, молитвы, сказки, не слышен или стал редко звучать художественный язык. Но сказки мы все равно слушаем. Моя бабушка изобрела для этого новый способ. Она сначала поет часть сказки традиционно, а чтобы мы поняли, о чем идет речь, пересказывает содержание на разговорном языке. <...>. Я застал сказки и песни бабушки только в такой форме, и поэтому, наверное, творчество мое – это смесь прозы со стихами. Трезвые прозаические куски как бы дополняют, разъясняют более эмоциональные поэтические строки. Поэтому, наверное, творческий язык мой – это ненецко-хантыйско-русский язык в ненецко-хантыйско-русской форме. Но на каком бы языке, в какой бы форме мой герой ни изъяснялся, понятия любви, добра и зла, справедливости, ностальгии, измены, сложные взаимоотношения человека с человеком, человека с окружающим миром – все это так же присуще ему, жителю моего стойбища» [Вэлла, 2000, с. 7].

Литература северных народов, возникшая уже в новое время, и стала в новых условиях ретранслировать утрачиваемое традиционное коммуникативное пространство. Пусть это и было похоже на «изобретение нового способа», как у бабушки Ю. Вэллы, но такая новация была необходима в ситуации «смены эпох», поскольку стала единственной опознаваемой ритуально-дискурсивной «скрепой» между прошлым и настоящим, единственной возможностью этноса «говорить» и быть собой. Неслучайно Ю. Вэлла одну из своих лучших,

как он сам считает, книг назвал «Поговори со мной»¹. Репрезентируемые в литературных текстах этнокоммуникативные аспекты инициируют тематический спектр, особые жанровые формы и дискурсы в литературе Севера. Так, принципы коммуникативного режима, помимо того, что они явлены как художественное высказывания автора, могут быть прямым предметом художественных размышлений («Молчаший» А. Неркаги, «Поговори со мной» Ю. Вэллы). Внутренняя структура текстов северных писателей насыщена коммуникативными фрагментами: они включают ситуации рассказывания, говорения, диалога, слушания, молчания.

А.В. Головнев в своих размышлениях о северных «говорящих культурах» отметил это особое внутреннее свойство этнической традиции – «“знать и уметь все”, говорить (или молчать) на всех языках, и не только человеческих <...>, но и “древесном”, “зверином”, “земляном”, “вещном”». Из этих языков и говорений, отмечает исследователь, «мало-помалу складывается тот странный язык культуры, на котором читаются и самые священные мифы, и самые обыденные события» [Головнев, 1995, с. 31]. Действительно, в текстах Е. Айпина или А. Немтушкина, например, может говорить все (птицы, звери, вещи и т.д.), но это отнюдь не фольклорная примета или дань мифологическому анимизму, это образ особого и самобытного сообщества, позволяющего человеку этнокультуры принимать и понимать мир в его целостности. Понимание возможно и при молчании, которое, хотя и известно европейской традиции, является показательным элементом этнической коммуникации, поскольку обусловлено «гиперсемиотичностью северной культуры» [Третьякова, 2006, с. 89]. «Говорящее молчание», которое является «одной из важных коммуникативных особенностей» картины мира ненецкого народа, ярко представлено, например, в повести А. Неркаги «Белый ягель» [Третьякова, 2006, с. 89] или в книге Ю. Вэллы «Белые крики». Например: «Вообще-то бабушка моя была разговорчивой. Но иногда <...> стоим и молчим перед спокойными водами реки. Но наши сердца не молчат. Они продолжают беседовать. Незримо-неслышно она передаёт мне свои ощущения, своё восприятие мира. Нет, она не передаёт мне своих мыслей. А я начинаю видеть её глазами нашу

¹ См. об этом: [Корниенко, 2008, с. 22].

залитую солнцем прохладную реку, я начинаю слышать её ушами дальше курлыканье журавлей за болотом, я начинаю воспринимать её сердцем наше стойбище и каждый звук, каждый шорох, каждый вздох в нём» [Вэлла, 2000, с. 99].

Этнокоммуникативный режим становится предметом рефлексии и в текстах, связанных с изображением самобытных принципов освоения этнокультуры и этносоциального опыта. Представлены они популярной в северных литературах формой «детской автобиографии»: любой заметный писатель имеет свой опыт создания таких текстов (первые созданы уже в 1930-е годы). Автобиографии северян резко отличаются от европейской литературы о детстве тем, что в их центре – не индивидуальное *Я*, а коллективное *Мы*, и мир ребенка разомкнут в большой мир, в процесс «обретения людей и себя, отечества и мира» [Айпин, 1998, с. 12]. Сам автобиографический герой (часто это очень маленькие дети), включенный в непрерывные и интенсивные коммуникативные потоки и одновременно в акт автокоммуникации (форма я-повествования), представляет процесс формирования этнической личности, равной всем другим, своим предкам, своему роду, своей культуре. Список произведений о детстве, структурированных подобным образом, огромен и не может вместиться в рамки статьи. Назовем лишь самые известные на сегодня «автобиографии»: «Там, где бежит Сукпай» Д. Кимонко (1950), «Когда качало меня солнце» Ю. Шесталова (1972), «Розовое утро» В.Н. Ледкова (1984), «Мне снятся небесные олени» А. Немтушкина (1987), «Имеющая имя свое, Желтула-река» Г. Кэптукэ (1989), «У гаснущего очага» Е. Айпина (1998), «Автобиографическая повесть» А.А. Канчуги (2003), «Мансийские напевы» Т. Гоголевой (2006).

Раннее детство осмысливается в таких текстах как образ мифологического первовремени, первоначала, истока гармоничного и целостного бытия: он видится как «счастливая пора», «сказочное время» (Ю. Шесталов), «счастливое детство», «счастливая пора познаний и открытий» (Е. Айпин), «уютный и ласковый мир детства» (Т. Гоголева). Важно, что в таком понимании нет идеализации прошедшего, это действительно мифологическое первовремя и первобытие, «корневая» структура этноса, своеобразная прародина. Во всех произведениях отражается сложный комплекс мифологических и ритуально-обрядовых представлений, организующих вхождение

маленького человека в большой мир этнокультуры: ее смысл и «язык» познаются через общий семиотический фон, через обрядовые формы и поведенческие «тексты» – актуализованные «этномаркеры» воспроизводимой традиции. «Детские автобиографии» кажутся реалистично-этнографическими – они ярко рисуют повседневность и быт, но именно как необходимо полное отображение коммуникативных «сгустков» культурного пространства этноса. В. Ледков, например, так фиксирует возникающее у ребенка сознание причастности к общему миру: «Так запомнилось мне лето, когда проснулось во мне сознание» [Ледков, 1984, с. 314]. «Проснувшееся сознание» – это уже обретенное знание о мире и жизни, их устройстве и смысле. Одним из главных условий приобщения к нему и является установление коммуникации – своей, особой и специфичной. Так мир наполняется смыслом, он «говорит» и «отвечает» новому человеку, в нем нет «пустот», коммуникативных неудач: все связано со всем и образует общее смысловое пространство этнического бытия – настоящее, незамутненное и подлинное.

Образ идеального «первовремени», обращенный по логике мифа в *прошлое* и *будущее*, одновременно становится и точкой отсчета в понимании *настоящего* – социокультурной современности, исторические «кизломы» которой отражаются в теме отрыва от детства, родины и «корней». Звучит она драматично (например, в книге Н. Ядне «Я родом из тундры» или в рассказе В. Гаврильевой «Туярыма-Куо»), а подчас и трагично («Анико из рода Ного» А. Неркаги, «Маленькая Америка» Г. Кэптукэ, «Сон деда» А. Немтушкина), поскольку осмысливается как проблема утраченной внутриэтнической коммуникации и обнуление этнической саморефлексии. Но и в том, и в другом случае литературные тексты активно участвуют в этническом общении: коммуникативные намерения авторов связаны не только с воспроизводством истоков, но обращены и к самосознанию своих современников.

Общие принципы этнического «говорения» о себе или «диалога», рассмотренные нами только на ограниченном круге примеров, определяют структуру, поэтику, тематику, форму и других произведений писателей Севера: лирики, философско-публицистической и исторической прозы и т.д. Но чем более самобытны такие тексты, чем сильнее проявляет себя «сила

автохтонного слова» [Ващенко, 2013, с. 3], тем с большим непониманием относятся к ним литературоведение и критика (например, к роману Е. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах» или к философским исканиям А. Неркаги). Но перед нами – действительно *другая* литература, самобытные тексты, возникающие на особых этнокоммуникативных основаниях. «Северные» литературы имеют и свою, четко определенную, антиглобалистскую позицию и свою миссию в глобальном мире – они ответственны за коммуникативный потенциал своей этнокультурной традиции, что и является сегодня «одним из возможных путей практического сохранения культурной идентичности» [Буденкова, Савельева, 2013, с. 43].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Айпин, Е. У гаснущего очага. Повесть в рассказах о верованиях, обычаях и преданиях народа ханты (остяков) Обского Севера / Е. Айпин. – Екатеринбург; М.: Средне-уральское книжное издательство, ЗАО «Фактория», 1998. – 256 с.

Арутюнов, С.А. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) / С.А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 7-11.

Буденкова, В.Е., Савельева, Е.Н. Коммуникативный потенциал локальных культур в условиях глобализации: к постановке проблемы / В.Е. Буденкова, Е.Н. Савельева // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2013. – 1(9). – С. 37-43.

Ващенко, А.В. Путь к диву и упоению / А.В. Ващенко // Момадэй Н. Скот. Дух, остающийся жить. – М.: Сфера, 1997. – С. 5-10.

Ващенко, А. Вечное здесь – вечное там. Юрий Вэлла – Н. Скотт Момадэй. Поэтическая переписка / А. Ващенко // Мир Севера. Этнополитический и литературно-художественный журнал. – 2013. – № 1 (83). – С. 23-29.

Ващенко, А. Сила автохтонного слова / А. Ващенко // Гобзев И.А. Цветы во льдах. Литература коренных малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: наблюдения философа и критика. – М.: Литературная Россия, 2013. – С. 3-12.

Вэлла, Ю. Белые крики. Книга о вечном / Ю. Вэлла. – Сургут: Нефть Приобья, 2000. – 168 с.

Гобзев, И.А. Цветы во льдах. Литература коренных малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: наблюдения философа и критика / И.А. Гобзев. – М.: Литературная Россия, 2013. – 192 с.

Головнев, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А.В. Головнев. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.

Головнев, А.В. Дрейф этничности / А.В. Головнев // Уральский исторический вестник. – 2009. – № 4 (25). – С. 46-55.

Головнев, А.В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) / А.В. Головнев // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 2. – С. 3-12.

Дридзе, Т.М. Социальная коммуникация как текстовая деятельность в семиосоциопсихологии / Т. М. Дридзе // Общественные науки и современность. – 1996. – № 3. – С. 145-152.

Елистратов, В.Н. Скотт Момадэй. Диалоги Медведя с Богом. Перевод с англ., составление и комментарии А.В. Ващенко / В. Елистратов // Знамя. – 2006. – № 4. – С. 214-217.

Колодяжный, И. Песни срединной земли / И. Колодяжный // Литературная Россия. – № 45-46. 17.11.2006.

Кольчикова, Н.Л. Специфика национального самосознания в хакасской литературе / Н.Л. Кольчикова // Вопросы развития филологии и литературы в России и мире. Современная литература и культурные традиции. Всероссийская научная Интернет-конференция с международным участием Казань, 26 апреля 2013 года. Материалы конференции. – Казань: ИП Синяев Д.Н. 2013. – С. 37-39.

Корниенко, О. Мир Юрия Вэллы / О. Корниенко // Мир Севера. Этнополитический и литературно-художественный журнал. – 2008. – № 3 (60). – С. 22-27.

Лагунова, О.К. Научные версии литературного творчества коренных малочисленных народов Севера и западной Сибири / О.К. Лагунова // Вестник Тюменского государственного университета. – 2011. – № 1. – С. 60-68.

Лапина, М.А. Об особенностях исполнения и изучения хантыйского сакрального фольклора / М.А. Лапина // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 5. – С. 92–98.

Ледков, В. Розовое утро. Романы и повести / В. Ледков. – М.: Современник, 1984. – 512 с.

Лотман, Ю.М. Несколько мыслей о типологии культуры / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. – Таллинн: «Александра», 1992. – С. 102-109.

Неклюдов, С.Ю. К вопросу о фольклоре и обряде / С.Ю. Неклюдов // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. – М.: РГГУ, 2008. – С. 11-22.

Огрызко, В.В. Литература малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: лица и лики: В 2 т. / В.В. Огрызко. – М.: Литературная Россия, 2013.

Перехвальская, Е. У последней черты / Е. Перехвальская // Мир Севера. Этнополитический и литературно-художественный журнал. – 2009. – № 6 (69). – С. 73-80.

Петров, М.К. Язык. Знак. Культура / М.К. Петров. – М.: Наука, 1991. – 328 с.

Пошатаева, А.В. Литература народов Севера (Истоки. Становление. Развитие) / А.В. Пошатаева. – М.: Наука, 1988. – 168 с.

Рязанов, А.В. Этнос в коммуникативном пространстве социума. Автореф. дис. ... д. филос. наук. / А.В. Рязанов. – Саратов, 2009. – 43 с.

Рудецкий, О.М. Социально-философский анализ этноса как коммуникативной системы. Автореф. дис. ... канд. филос. наук / О.М. Рудецкий. – Хабаровск, 2011. – 23 с.

Семенов, Ю.И. Торопиться с заукокойной молитвой по этносу вряд ли стоит (об основных идеях книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу») / Ю.И. Семенов // Философия и общество. – 2006. – № 2. – С. 94-105.

Тишков, В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.

Третьякова, Н.Ю. Коммуникативная многозначность молчания ненцев (на примере повести А.П. Неркаги «Белый ягель») / Н.Ю. Третьякова // Вестник Тюменского государственного университета. – 2008. – № 8. – С. 81-90.

Хазанкович, Ю.Г. Фольклоризм повести Г. Кэптукэ «Имяющая имя свое, Джелтула-река» / Ю.Г. Хазанкович // Вестник Якутского государственного университета. – 2006. Т. 3. – № 3. – С. 100-105.

Культура и текст №3, 2014 (18)

<http://www.ct.uni-altai.ru/>

Шесталов, Ю. Когда качало меня солнце / Ю. Шесталов // Шесталов Ю. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. – СПб; Ханты-Мансийск: «Фонд космического сознания», 1997. – С. 23-219.