

СЕВЕР: МЕТАФИЗИКА И ПОЭТИКА

О.М. Гончарова¹

*Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена
(Санкт-Петербург)*

МЕТАФИЗИКА СЕВЕРА: ОСМЫСЛЕНИЕ *МЕСТА* ЭТНИЧЕСКОГО БЫТИЯ

Своеобразие «северной метафизики» состоит не только в ее привязанности к традиционным мыслительным практикам, но и в том, что ее мировоззренческие потенциалы реализуются главным образом в литературном дискурсе и отражены в эстетически воссозданном геокультурном образе этнического пространства. Осмысление «родной земли» или философия *места* связаны в этом случае с решением проблем онтологии, с обоснованием истинности и сущности этнического бытия.

Ключевые слова: младописьменные литературы и философия Севера, геокультурный образ, философия места в литературном дискурсе, философская топонимика Ю. Вэллы.

O.M. Goncharova

*Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg
(Saint-Petersburg)*

METAPHYSICS OF NORTH: UNDERSTANDING *THE TOPOI* OF ETHNIC EXISTENCE

“The metaphysics of the North” is original not only due to its ties to traditional thinking practices, but also because its ideological potentials that are realized mainly in literary discourse and reflected in the form of geo-cultural ethnic space that is recreated aesthetically. Understanding the

¹ Ольга Михайловна Гончарова, доктор филологических наук, профессор кафедры литературы РГПУ им. А.И. Герцена

“native lands” or philosophy of *ethnic topos* in this case is related to the issue of ontology, to defining the truth and the spirit of ethnic existence.

Key words: newly-created written literatures and the philosophy of the North, geo-cultural image, philosophy of *topoi* in the literary discourse, philosophical toponyms by Yuri Wella.

Дискурсивное пространство младописьменных литератур Севера, проявившее свои этнокоммуникативные потенциалы в выражении *своего, самобытного* смысла, в обсуждении проблем *бытия* «малых народов» в глобальном мире в последние годы все более тяготеет к философским высказываниям о мире и человеке. Философские размышления присущи сегодня и поэзии, и прозе, и публицистике с их общей интенцией к созданию особого типа художественно-синкретичных текстов, отражающих традиционно многомерную целостность мыслительных практик. О.К. Лагунова так определила один из авторских замыслов хантыйского писателя Е. Айпина: «Предметом изображения в книге “У гаснущего очага” является *Всё*, причем не статичное, застывшее, а находящееся в вечном процессе повторения-обновления» [Лагунова, 2007, с. 172]. Такое *Всё* и становится основанием философской рефлексии любого этнического писателя, что так не похоже на принципы и способы научного философствования, неизменная привычка к которым мешает, к сожалению, распознать яркую мысль иной традиции и иной культуры.

Увидеть в мышлении этнического художника философские интенции и, главное – понять их, мешает покровительственное отношение и к наивно-простому слову аборигена, и к его «первобытному мышлению», не пришедшему, якобы, к логической стройности философствования как такового. Разделение мифоса и логоса кажется сегодня неременным условием построения интеллектуальных систем в западноевропейской и восточной философии, но, как пишет С.Н. Харючи, «Север – это не Запад... и не Восток», это свои «оригинальные мировоззренческие конструкции и философские представления» [Харючи, 2006, с. 16-17]. Мировоззрение человека традиционной культуры обладало таким уровнем цельности, что сегодня практически не доступно столь же целостному описанию, поскольку включает в себя «весь сакральный мир, сформированный в сознании людей в течение тысячелетий» [Динисламова, 2009, с. 9].

Своеобразие «северной метафизики», по мнению Г. И. Варламовой (Кэптукэ), состоит в том, что традиционным этносам «была свойственна не первобытность, а первородность мышления и мировосприятия» [Варламова, 2004, с. 54]. Эта «первородная» целостность и «законность» миропорядка осмысливается сегодня в литературных текстах: например, в «Языческой поэме» Ю. Шесталова, где слышится «запах земли» и «дыхание космоса», или в поэме А. Кривошапкина «Мир эвена», где красной нитью проходит мысль, выраженная в строках – *«Неписанных законов древних свод / эвены чтят и дышат ими так, / как прежде предки их, как и теперь / потомки: это воздух их»* [Кривошапкин, 2008, с. 20-21].

Если, как отмечает И.П. Смирнов, «философское высказывание жаждет быть универсально приложимым» [Смирнов, 2010, с. 7], то и мировоззренческие установки носителя традиционной этнокультуры можно признать именно «универсально приложимыми». Философия взыскует при этом и истины: «что есть истина?» – вечный вопрос философского дискурса, но логика истины сложна, она может меняться или отвергаться: например, в ходе полемики или в критике других мыслителей [см.: Смирнов, 2010, с. 13-18]. В мифологическом мышлении истина имеет другой статус – она сакральна, преднайдена и вечна, истину не ищут, а врастают в универсальные смыслы. Так «древняя философия» сохраняет неизменный «мировой порядок». Самым показательным образом выразил эту идею К. Леви-Строс в «Неприрученной мысли» – «“Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте”, – глубокомысленно заметил мне один туземный мыслитель» [Леви-Строс, 1994, с. 121]. Так что мифос и логос не противоречат друг другу: логика миропорядка и есть логика «неприрученной мысли», отраженная и в логике жизни. «Малочисленные народы, – отмечает Ю.Г. Хазанкович, – понимают мир как часть себя и воспринимают себя как часть мира, заботятся о нем, как о себе. Для них – миф есть изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь» [Хазанкович 2013, с. 55].

Однако время глобальных «перемен» и нивелирования исконных смыслов потребовало исканий истины и от этнокультур. «Я ищу Истину» – так сформулировал свою позицию Е. Айпин в книге

публицистики «Обреченные на гибель» [Айпин, 1994, с. 67]. В его текстах звучит мысль и об «Истине Истин» или о «величайшей Истине Истин» [Айпин 1994, с. 67; Айпин 1995, с. 172], то есть о том главном, что может разъяснить своим современникам художник. Философская рефлексия об *истинном*, таким образом, возникает не внутри этнической традиции, а на границе столкновения этнокультуры и современной цивилизации, поскольку именно здесь рождаются не только геополитические, геокультурные проблемы, но и возникают сугубо философские вопросы – онтологические, антропологические, натурфилософские. В «Языческой поэме» Ю. Шесталова именно на «стыке» времен, в тот момент, когда тихую тайгу «встряхнул» первый факел газа и она «съежилась», возникает «мысль» – «Все живое задумалось. У каждого зрела своя мысль». Есть она и у поэта, его мысль – о родном *месте*: «Югра моя!», «Мансийская земля» [Шесталов, 1997, I, с. 220, 223].

Осмысление «родной земли» или философия *места* – своеобразный ментальный узел, связывающий воедино целый спектр вопросов, и один из важнейших аспектов философского освоения мира в литературной традиции Севера. Категория *места* понимается в этом случае и как пространство-время бытия этноса, и как лично-родное пространство, и как родовое наследие. Аборигенные культуры, мыслящие свою локальность не как замкнутость, а как противоположность *иному* в оппозиции *свое / чужое* или *своеобразие / унификация*, свой этнический *locus* видят изнутри как местоприсутствие и месторождение (*locus natalis*) народа, как беспредельный и целостный космос, столкнувшийся с хаосом (безместностью и без-временностью) современной цивилизации. В мировоззрении ханты, по словам знатока и хранителя традиций М. К. Волдиной, «каждый миг проживания человека связан с космическим пространством – “бесстенным, бездверным миром”, где человек соприкасается с солнцем, звездами, луной, ветром, водой, соприкасается, проживает с временами года <...>, встречается с утром, днем, вечером, ночью» [Волдина, 2010, с. 37]. *Свое место* – это этническое пространство, «осмысленное (в духовной сфере), освоенное (в экологической среде), созданное (в материальном отношении), обобществлено-присвоенное (в социально нормативной области)», или «культурная ниша человека» [Головнев, 1991, с. 189].

Осмысление этнокультуры сквозь призму философии *места* стало авторским замыслом очень своеобразной книги К. Ханькана «Живой поток». На ее суперобложке автор напишет: «Немного осталось на планете таких не тронутых цивилизацией мест, как моя малая родина. Я проведу вас по заросшим тропам оленеводов-кочевников, покажу дивных животных и птиц, дам прикоснуться к тайнам древней земли. <...>. Только так можно сохранить хрупкое равновесие по имени Север. Живой поток не должен иссякнуть и об этом моя тревога» [Ханькан, 2007]. Простота и безыскусность рассказов, включенных в книгу, оказываются мнимыми: описывая путь врача-ветеринара по землям оленеводческого совхоза, автор открывает вдруг «живой поток» простой, но подлинной жизни. Хозяйственно-практичный локус оживает (в рассказах жителей) и приобретает необыкновенную смысловую глубину (в легендах, преданиях, приметах, воспоминаниях). «Мощный бурлящий поток во всю ширину речки катился <...> по сухому руслу. <...>. Вода шумела, плескалась» – так метафорически представляет автор итог своих наблюдений [Ханькан, 2007, с. 165].

Конечно, семантика *места* может быть связана с универсальным образом locus amoenus, особенно в лирике или лирической прозе. Например: «Скучаю по тундре, скучаю...» (А. Кымытваль), , «Спасибо, тундра, я приду опять, / Приду, как дочь – / Всплакнуть иль рассмеяться, / Приду опять польнь твою размять, / Все передумать, всю тебя обнять / И в сотый раз / В любви к тебе признаться» (Т. Ачиргина). Тема любви к своему «родовому месту» – одна из самых показательных для «северной» лирики. Ительменская поэтесса Н. Суздалова видит его так: «Там, действительно, благословенное место. У нас на полуострове считают, что в Сопочном возле Ичи находится темечко Камчатки и всей России. Там две речки соединяются – Россошино и Сусвэй, и вся Природа располагает к творчеству. Уже во взрослом осознанно возрасте я там ощущала необыкновенное состояние счастья» [Суздалова, 2011, с. 286]. Но лирика не дает нам реального изображения *места*, поскольку здесь оно осмысливается как впечатление, как духовное пространство, как космос бытия, а не сиюминутность быта, даже в том случае, когда речь идет о конкретно поименованном «родном месте».

Хотя когда-то, на заре становления литературной традиции именно быт зачастую становился материалом для рассуждений о судьбах «малых народов»: например, в книге очерков «На Крайнем Севере» Текки Одулока (1933), отразившей впечатления автора от поездки по родным местам. Это – почти географическое описание Колымы и Чукотки, но волнует автора жизнь народа, описанная в самых драматических тонах даже не как быт, а прозябание: «звериная жизнь», «тиски домашнего рабства», «голод», «грязь» [Одулок 1987, с. 254]. Конечно, Теки Одулок был сыном своего сложного времени, которое определило и его трагическую судьбу. Но обращение к истории помогает увидеть, что проблема «образа Севера» как родной земли или места действительно существует. Север как географическое пространство подвергался в истории различным типам конструирования: по-своему виделся он в первые годы новой власти, иным выглядит сегодня – теперь это место «освоения природных богатств», «добычи нефти и газа», «интенсивного развития». Такое восприятие *места* отражено прежде всего в русском литературном дискурсе: например, Ханты-Мансийск видится сегодня в основном как «осуществимая мечта, творимая легенда, – возникновение города в непроходимой тайге воспринималось как чудо, и оно было обьязано героическому труду человека» [Рябий, 2012, с. 100]. Иногда *место* может осмысляться по-другому: «В прозе Н. Коняева “Околоток Перековка”, “Ой, ля-ля”, романе С. Козлова “Вид из окна” образ Ханты-Мансийска связан с темой денег и делового мира, символизируя локус зла» [Рябий, 2012, с. 104]. Однако даже и в такой интерпретации описываемый локус не имеет никакого отношения к его этнической и автохтонной принадлежности и даже к старинному названию места – Остяко-Вогульск.

Кажется, что у коренных народов Севера не осталось *своего места* в этих *чуждых*, кем-то сконструированных моделях, и его автохтонный образ изменился бесповоротно. А потому утрата *своего места* или «кончина земли» осмысливается писателями-северянами как трагедия универсального миропорядка. Е. Айпин в статье «И уходит мой род» пишет: «А почему мои соплеменники преждевременно ушли в мир иной? Быть может, потому, что они лишились жизненного пространства, им не осталось места на земле. Для жизни. Для дыхания. Для радости и горести... Кончилась земля

предков. Мой старик отец понял это давно, когда еще никто не верил в кончину земли, а значит, и в кончину жизни рода, жизни племени» [Айпин, 1994, с. 16]. Размышлениями о *«родной земле, / измученной, изъезженной, святой, / что под пятой прогресса чуть жива»* пронизана и поэма А. Кривошапкина «Священный олень» [Кривошапкин, 2008, с. 18], и книга Ю. Вэллы «Белые крики»: «*О, родная земля! – / Не осталось земли – / Ее превратили в сплошные дороги, / Ее превратили в сплошные карьеры, / Ее превратили в сплошные окраины городов. / К кому обратиться мне, / Выжившему сегодня к несчастью своему?»*. Или в другом месте: «Идет в школе урок родного языка. Учитель дает детям такие слова: киври (колодец), суван (навес для нарт), пухул' (стойбище). Маленький Семен переводит эти слова с хантыйского на русский и добавляет от себя: “У нас есть киври, у нас есть суван для нарт, наш пухул' красив летом”. Бедный мальчик! Он говорит есть, а я знаю, что это было. Было, и уже два года, как его стойбища нет, его родное стойбище попало под Покачевское нефтяное месторождение, на месте его пухул'а, сувана и киври, на ягельном бору, где он бегал босиком наперегонки с длинноногим олененком, возвышается стальной великан – Буровая Вышка. А маленький Семен с матерью сегодня живет в поселке в стареньком колхозном домике» [Вэлла, 1996, с. 84, 90].

«Кончина земли» – это философия, отражающая осмысление фальшивого лика современной цивилизации с ее давно пройденными, но не усвоенными уроками колонизации. А потому *Слово* о «малой родине» в большой стране оказывается крайне значимым. Истинная и подлинная «родная земля» в повести Т. Молдановой «Касания цивилизации» оказывается в трагическом соседстве с пожирающим ее «огромным железным чудовищем» [Молданова, 1997, с. 62]. В повести Г. Кэптукэ «Маленькая Америка» *свое место*, куда возвращается после странствий по *чужим* землям героиня, тоже стало *чужим*: ее родной поселок так изменился, что даже потерял свое имя – стал «Маленькой Америкой», враждебной и губительной. В «Языческой поэме» Ю. Шесталова «родная земля» тоже стала другой: «“Земля моя! Какая у тебя песня? Тайга моя! Какая у тебя сказка?” – “Песня моя – нефть. Сказка моя – газ”. <...>. Я больше не стал спрашивать, ведь шла вторая половина сложного двадцатого века» [Шесталов, 1997, I, с.

155]. В «Белых криках» Ю. Вэлла человек утратил даже свое *место* на «родовом кладбище», где автор видит разрушенные «лопатой» могилы и кости [Вэлла, 1996, с. 98]. «*Отнята земля, / Отнята река, / Небо отнято*» – подытоживает свои размышления Ю. Вэлла в стихотворении «Отнята земля – отнята душа», но оставляет надежду на поиск истины – «*Но отнимется ли душа?*» [Вэлла, 1991, с. 34]. Надежда остается потому, что «величайшая Истина Истин, – пишет Е. Айпин, – в том, что землю можно только полюбить, но нельзя покорить» [Айпин, 1995, с. 172].

Может быть, именно поэтому Ю. Вэлла – поэт и философ – занялся и активным жизнетворчеством. Э. Уигет, исследователь культур коренных народов Америки и России, написал о нем: «На его визитной карточке значилось: “Оленевод. Поэт”. Не каждый день увидишь такое сочетание. С другой стороны, Юрий Вэлла был таким человеком, которого встречаешь не каждый день. <...>. В 1990 году он решил перевезти свою семью обратно в лес. Он сознательно вернулся на родовые земли со своей семьей и стадом оленей в десять голов, чтобы вести традиционное хозяйство и создать заповедный “остров” традиционной культуры ради будущего своих детей посреди океана разрухи. <...>. Он читал гостям свои стихи, знакомил их с традициями своего народа, напоминая западному техно-индустриальному обществу консьюмеризма о непреходящих ценностях культуры коренных жителей Севера» [Уигет, 2013]. Так же поступила в поисках истины и «родной земли» ненецкая писательница А. Неркаги, которую теперь принято называть «апостолом тундры».

Одновременно в художественном творчестве северян появляется и другой *образ места* – свой, сокровенный, подлинный. Это место-пространство, увиденное не со стороны более просвещенным, технологически вооруженным современником, а *место*, выявляющее свои истинные смыслы изнутри и оживающее под пером автора-мыслителя в его *Слове*. Основанием философской рефлексии о *месте* этнического бытия становится понимание того, что теперь оно может быть сохранено только в памяти и в *Слове*. В размышлениях А. Немтушкина о судьбе своего народа память становится главной опорой человека среди бурь и несчастий современности: «Я хорошо помню свое детство в Токме, в маленьком селении, затерявшемся среди моря тайги. <...>. Ниже Токмы есть еще

одна речка, приток Непы, Ирэскит. Вот там и лежат родовые земли моих предков. Там зарыта моя пуповина, навсегда, словно маутом-арканом привязавшая меня с этой землей» [Немтушкин, 1991, 15]. Поводом для осмысления *своего места* может стать и путешествие в далекие земли. Е. Айпин в очерках, описывающих его поездку в Канаду и Америку, в *чужих* местах размышляет о *своем*. Знакомство с жизнью современных потомков индейских племен и местами их жизни помогает автору-путешественнику увидеть не только общность судьбы и культуры, но и понять место своего народа в мире аборигенных этносов. Бытийственность *своего*, таким образом, удостоверяется отражением в *чужом*, но столь похожем. «Значит, – пишет Е. Айпин, – у наших народов много общего <...>. Значит, хотя нас и разделяет бескрайний океан и живем мы на разных континентах, но по духу и образу жизни мы близки» [Айпин, 2014, III, с. 285].

Самым необычным философским дискурсом о *месте* стал трехтомный словарь Ю. Вэллы – «Река Аган со притоками. Опыт топонимического словаря». В предисловии автор дает понять, что его книга – тоже своеобразное путешествие: «Согласно обычаю ненцев и ханты – коренных жителей реки Аган – река начинается от устья и продвигается к верховью. <...> так я реку и буду пересказывать для Тебя, мой читатель. Сначала мы проедем на обласе от устья до верховья вдоль русла реки, а потом я расскажу о притоках. И отправлюсь вокруг реки Аган – по солнцу <...>. Потом очень кратко поведаю о населенных пунктах и намекну о некоторых святилищах и аномальных местах» [Вэлла, 2010, с. 5]. Значимым оказывается в данном случае выбор формы общения с читателем. С одной стороны, это топонимическое описание родных мест и, казалось бы, очень типичное: топонимикой увлечены сегодня многие малочисленные народы России¹. Эта линия этнокультурного дискурса, как показала Т.В. Давыдова, имеет прежде всего историографический характер, хотя и включает этнолингвистический и этнографический элементы

¹ Можно назвать, например, такие издания, как «Топонимия Заонежья» И.И. Муллонена, «Загадки карельской топонимики» Г.М. Керта, «Имя на карте Хабаровского края» Е.А. Бородиной, «Топонимика Якутии» Б. Сюльбэ, «Топонимический словарь Амурской области» Е.В. Сутурина, «Юкагирские топонимы» Ю.Г. Куриллова.

[Давыдова, 2003]. И даже такой оригинальный текст, как «Аборигенная (эвенская) топонимия Якутии» В.А. Кейметинова (Коегмэтти), не выходит за рамки сложившейся традиции, хотя и представляет несомненный интерес как попытка увидеть феномены культуры сквозь призму этимологических разысканий носителя языка. В размышлениях автора о «гуманистической направленности эвенской топонимии», «отражении духовности древних эвенов в топонимике» [Кейметинов, 1996, с. 165] прозвучала идея геокультурной идентичности, связанной с *местом*. Той же теме посвящены и «Мои топонимические размышления» К. Бельды, который через осмысление древних названий сел и стойбищ пытается воссоздать *свои места*, спасти то, что, потеряв исконные нанайские имена, «ушло в пучину лет, в небытие» [Бельды, 2007, с. 268].

Так сформировалась та тенденция, которая и воплотится в топонимике Ю. Вэллы, – создание геокультурного образа этнического *места* в глобальном мире, теряющем различия. Геокультурный образ репрезентативен потому, что является системой «наиболее мощных, ярких и масштабных геопространственных знаков, символов, характеристик, описывающая особенности развития и функционирования тех или иных культур» [Замятин, 2003, с. 71]. В автохтонных культурах он актуализован потому, что связан с именем и именованьем, которые в мифологическом мышлении структурируют смысл. Именно поэтому географические имена становились своеобразной осью пространственных ориентаций и самоопределений, а *своя* географии тесно увязывалась с этнической идентичностью. *Свое* место-пространство имеет свой «язык географических образов» и «любая <...> идентичность содержит в себе в той или иной мере, в открытых или скрытых формах географические образы», которые «могут достаточно полно, наиболее развернуто характеризовать цивилизационную идентичность в ее основных проявлениях, быть, по сути, ее ментальным ядром» [Замятин, 2014, 172].

С другой стороны, перед нами – «словарь». Какой бы прагматичной ни казалась эта форма дискурса, она является и семиотически, и семантически значимым культурным тестом, поскольку представляет категориально-понятийную и предметную сферу языковой картины мира в упорядоченном – алфавитном – порядке. Словари стали в XX веке и литературной формой

(«Хазарский словарь» М. Павича, «Азбука» Ч. Милоша). Сегодня актуальна идея создания словарей этнокультурных концептов, способных отразить глубинные структуры национальной ментальности. «Опыт топонимического словаря» Ю. Вэллы тяготеет к этому типу, поскольку для автора важно не просто указание на предмет-топоним и слово, его означающее, а на парадигму этноязыкового и этнокультурного смысла места-пространства бытия народа. Этот подход Ю. Вэлла уже использовал раньше в триптихе «Азбука для оленевода» («Поговорки оленевода», «Арифметику оленевода» и «Кое-что из “Сакральной азбуки”»), словарно фиксирующей ментальные «правила» бытия ненца, основанные на сакральной нумерологии и этике. Однако топонимический словарь автор выстраивает иначе. Он дан, во-первых, на трех языках – ненецком, хантыйском и русском, а значит – обращен в большой мир российской культуры. Во-вторых, словарь сопровождается разного рода вербальными комментариями, дополнительной информацией, рассказами, литературными отступлениями и экскурсами – самого автора, старших носителей культуры и языка, исследователей, писателей, туристов. Автор приводит, например, отрывки из дневников подростков, побывавших в этих местах («Из дневника Даши», «Из дневника Аэлиты») или фрагменты работ первых исследователей этнокультуры.

Представлены в отдельном разделе и все те, кто, так или иначе, принимал участие в создании даже и не самого словаря, а образа *места*. Все они – люди одной земли, хотя и разной этнической принадлежности, но главное для автора то, что они знают и помнят. Например: «Бабушка Ненги – мать моего отца. Основные детские воспоминания, сказки, легенды, былички о родственниках, живших раньше нас, истории, связанные с названиями речушек, заводей, стариц, островов, песков или бориков вдоль Варьёгана-реки, на которой я родился и провел детство – все это я получил от бабушки Ненги», «Айпин В. Р. – Виктор Романович – друг детства. Мы вместе: детский сад, начальная школа в Варьёгане, школа-интернат в Агане, охотничьи годы. Иногда мне кажется, создание топонимического словаря вовсе не моя идея, а его», «Атени (Татьяне) – названия многих

мест в нижнем течении реки Варьёган при работе над топонимическим словарем я уточнял у своей мамы» [Вэлла, 2012а, с. 140, 146].

Так обычно обезличенный «словарь» становится у Ю. Вэллы не только авторским (присутствие автора на страницах книги подчеркнуто), но и многоголосым, звучащим, живым. Таким же образом оживает и говорит каждый, казалось бы – безмолвный, топос, о котором идет речь в книге. Неслучайно Ю. Вэлла в своем словаре приводит тот отрывок из книги В.И. Сподиной «О чем твоя песня, Аули?», где речь идет о «живой карте земли» [Вэлла, 2012а, с. 10]. В книге о лесных ненцах, отразившей впечатления В.И. Сподиной от путешествия по их земле, приводятся и карты, и схемы. Но, по сути, речь идет все-таки о «живой карте земли» и о людях, которые сделали мир ненцев живым и подлинным для исследователя, прежде всего главный герой книги – хранитель древних традиций, старик-ненец Аули Иуси, который будет рассказчиком и в словаре Ю. Вэллы. «Не только названия на местности, – отметит автор, – но и некоторые истории связанные с этими названиями были поведаны им» [Вэлла, 2012а, с. 147]. Е. Тулуз, написавшая предисловие ко второму тому словаря Ю. Вэллы, верно уловила суть «словарных изысканий» писателя: «Данные, с которыми можно познакомиться благодаря этой книге, являются неписьменной историей бассейна реки Аган. Для приезжих, носящих культуру другого типа, тайга и болота – как бы пустое место, однако это трагическая ошибка. Сибирское пространство – это живое место, где человек присутствовал уже много столетий. Таежная культура не выражается письменно и не строит постоянных монументов. Она остается в памяти и передается из поколения в поколение в песнях, преданиях, топонимах. <...>. Читая эту книгу, мы узнаем о духовном богатстве обитателей этой земли, и “пустое” пространство оживляется» [Тулуз, 2012, 8-9].

Геокультурный образ, создаваемый автором, оказывается равнозначным сакрально-космическим представлениям предков. Ведь именно так в веках *свое* место-пространство и виделось человеку этнокультуры – как специально обозначенное и концептуально осмысленное в человеческом *Слове*. Сам процесс создания словаря не только из топонимов, но и из слов-свидетельств, слов-размышлений людей разных поколений оказывается восстановлением, возрождением *существующего* и *бытийного* целого культуры, в современности

забываемого. Например: «КАВ-ИКИ – дословно: Старец-камень. По малой воде торчит посреди реки огромный камень-валун. Этот камень способен очень точно предсказывать погоду. Когда предвидится ясная погода, камень имеет цвет «сой мохк» (яйцо гоголя), голубоватый оттенок. Перед пасмурной погодой – это обычный серый камень. Жители реки Нацк явун здесь проводили жертвоприношения» [Вэлла, 2012, 20]. Одновременно в рассказы о прошлой семантике *места* врывается современность – именно она беспамятна, но *место*, о котором идет речь, способно к запоминанию-рефлексии. Например: «КРЕСТЫ – Здесь вблизи своего летнего стойбища похоронен Покачев Семен Галактионович. Однажды зимой здесь “похозьяничала” техника нефтяников ЛУКОЙЛа и снесли могилку Семена. Потом родственники требовали восстановления могилки. Летом остатки могилки в сторону под дерево сложили и старый крестик прислонили к дереву. А на старом месте построили новый домик (охти кот). Сейчас зимой из-под снега торчат два креста – новый и старый, прислоненный к дереву. Поэтому теперь место захоронения Семена называют множественным числом КРЕСТЫ, а техника ЛУКОЙЛа объезжает это место стороной, словно здесь теперь для них аномальное место, – так смеется Покачев Иосиф Иванович, обитающий вблизи этого места» [Вэлла, 2012а, с. 131].

Восстановлению подлежит, по мысли автора, и лично-родовая принадлежность *места*, поэтому в его книге так много имен. Например: «ВЕДИ КОТЫЦ ЯХЫМ – дословно: *бор оленьего дома*. Сардаков Константин (Ай Пулыли, Капи Пусску), Сардаков Демьян (Чими) и другие их родственники здесь в летнее время держали оленей под дымокурор» или «Стойбище Айпина Николая Дмитриевича (Нюр-Ох) до 1985-87 гг. Здесь же жили семьи: Айпина Петра Николаевича (Петы, Петрушка), Айпина Виктора Романовича (Зять Сардаковский), Айваседа Антона Панкчевича (Аношка). Это стойбище также называли ГОРЕЛЬНИК. Вокруг этого стойбища археологические памятники от III–V века до н.э. Это значит, что здесь всегда жил человек» [Вэлла 2012: 68, 70]. Подчеркивает автор и свое присутствие в мире сородичей: «В десяти шагах от конторы ЦИТС (ЛУКОЙЛ) раньше было главное святилище реки ВАТЬЁГАН. Здесь зимой 1946 года <...> Тяпча (Айваседа Япча) шаманил и предсказал моим

родителям мое рождение и смерть моего отца. Он сказал дословно: “У вас будет мальчик. А дальше я вижу только женщину с люлькой. А потом мальчик будет кормовым (рулевым) в лодке красных”. Я несколько лет был секретарем комсомольской организации и членом райкома комсомола, вероятно, он это и имел в виду. На жертвоприношения сюда съезжались и ненцы, и ханты, и проездом жители ПЯКУ ТО и жители КОЛЕКЪЁГАНА. Я и сейчас, когда проезжаю через вахтовый поселок, здесь тайком бросаю монетку. И даже если эта монетка случайно падает со звоном на холодный асфальт, в моем воображении она падает на теплый ягель священного холма. И тогда я ясно слышу звон шаманского бубна Янчи. И тогда я мысленно запеваю его шаманскую песню» [Вэллы, 2012, с. 15].

Место в книге Ю. Вэллы сближается с человеком и его духовным миром, оно становится антропологичным, а человек соединяется с историей и судьбой своей земли, «родного места», обретает, пусть и мысленно, свой зримый и поименованный *locus patalis* как *locus amoenus*. «Топонимический словарь» – это малый космос, противостоящий возможному хаосу, о котором размышляет в своем стихотворении «Имена потерявшие земли» исследователь хантыйской культуры и поэт Т. Молданов, противопоставляя гармонию прошлого – «все с именем жило тогда», хаосу настоящего – «земель имена потерялись», «вод имена утекли» [Молданов, 2002]. Топонимика Ю. Вэллы и строится на мифологической сакральности имени как основе миропорядка: земля не должна и не может потерять имена, иначе она исчезнет из космической упорядоченности и обрушит космос этнического бытия. Именно поэтому автор, заявив в названии третьего тома тему «святилищ», отказывается говорить о них: ведь знание о святилищах тоже сакрально, но оно и тайно, а потому говорить о нем, размышляя на границе традиции и цивилизации, нельзя. Тайное знание – для *своих*, посвященных и приобщенных, живущих внутри этнокультуры, оно – сокровенное *место* этноса, его духовное пространство. Так мыслится в рамках традиционного этнокультурного мировоззрения онтология *места* – пространство бытия народа, его исконная родина как колыбель человека и культуры, «земля, где качалась колыбель» ребенка [Шесталов, 1997, I, с. 228], а «детская люлька-колыбель, –

подчеркивает Ю. Вэлла в «Сакральной азбуке», – не продается» [Вэлла, 2007, с. 78].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Айпин, Е.Д. Клятвопреступник. Избранное: Роман и рассказы / Е.Д. Айпин. – Москва: Наш современник, 1995. – 432 с.

Айпин, Е. Д. Обреченные на гибель: Публицистика последних лет / Е. Д. Айпин. – Москва: Нефть и газ, 1994. – 109 с.

Айпин, Е.Д. Собр. соч.: в 4 т. / Е.Д. Айпин. – Санкт-Петербург: Амфора, 2014.

Бельды, К. Предания земли нани: Повесть, рассказы, легенды, были, топонимические размышления / К. Бельды. – Хабаровск: Изд-во РИОТИП, 2007. – 400 с.

Варламова, Г.И. Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре / Г.И. Варламова. – Новосибирск: Наука, 2004. – 185 с.

Волдина, Т.В. Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре Кызымских хантов (проблемы записи и интерпретации сакральных сведений) / Т.В. Волдина // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 3. – С. 32-43.

Вэлла, Ю.К. Вести из стойбища. Стихотворения / Ю.К. Вэлла. – Свердловск: Средне-Уральское книжное изд-во, 1991. – 96 с.

Вэлла, Ю.К. Белые крики – книга о вечном / Ю.К. Вэлла. – Сургут: Северный Дом, 1996. – 165 с.

Вэлла, Ю.К. Река Аган со притоками: Опыт топонимического словаря. Бассейн реки Аган. Ч. 1: Топонимика вдоль русла реки Аган / Ю.К. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Информ.-издат. центр Югорского государственного университета, 2010. – 147 с.

Вэлла, Ю. К. Река Аган со притоками: Опыт топонимического словаря. Бассейн реки Аган. Ч. 2: Топонимика притоков реки Аган / Ю.К. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Доминус, 2012. – 187 с.

Вэлла, Ю. К. Река Аган со притоками: Опыт топонимического словаря. Бассейн реки Аган. Ч. 3: Дороги, населенные пункты, святилища, аномальные места в бассейне реки Аган / Ю.К. Вэлла. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 151 с.

Головнев, А. В. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов / А.В. Головнев // Обские Угры (ханты и манси): Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. – Москва: Наука, 1991. – С. 187-224.

Давыдова, Т.В. Топонимика северных народов Сибири и Дальнего Востока России: Историографический аспект. Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Т.В. Давыдова. – Санкт-Петербург, 2003. – 22 с.

Динисламова, С.С. Религиозно-философские аспекты творчества Ювана Шесталова / С.С. Динисламова // Вестник Югорского государственного университета. 2009. Вып. 1 (12). – С. 9-18.

Замятин, Д.Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов / Д.Н. Замятин. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. – 332 с.

Замятин, Д.Н. Геокультурное пространство России: ключевые положения, интерпретации и перспективное геокультурное проектирование / Д.Н. Замятин // Развитие и экономика. Альманах. – № 10. Июнь. – 2014. – С. 170-182.

Кейметинов, В.А. Аборигенная (эвенская) топонимика Якутии / В.А. Кейметинов. – Якутск: Изд-во «Мирнинская городская типография», 1996. – 186 с.

Кривошапкин, А. Священный олень. Этнографические поэмы / А. Кривошапкин. – Якутск: Книжное изд-во «Бичик», 2008. – 64 с.

Лагунова, О.К. Феномен творчества русскоязычных писателей ненцев и хантов последней трети XX века (Е. Айпин, Ю. Вэлла, А. Неркаги). Монография / О.К. Лагунова. – Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2007. – 260 с.

Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – Москва: Республика, 1994. – 384 с.

Молданов, Т. Имена потерявшие земли / Т. Молданов // Поэзия народов Крайнего Севера и Дальнего Востока России. – Москва: Северные просторы, 2002. – С. 45.

Молданова, Т. Касания цивилизации / Т. Молданова // Мир Севера. – 1997. – № 3. – С. 50-63.

Немтушкин, А. 1991 Всадники на оленях. Публицистические очерки / А. Немтушкин. – Красноярск: Книжное издательство, 1991. – 80 с.

Одулок Т. На Крайнем Севере / Т. Одулок // Под полярным созвездием. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1987. – С. 96-236.

Рябий, И.Г. Образ Ханты-Мансийска в творчестве писателей Югры / И.Г. Рябий // Вестник угроведения. – 2012. Вып. 1 (24). – С. 100-104.

Смирнов, И.П. Текстомахия: как литература отзывается на философию / И.П. Смирнов. – Санкт-Петербург: Петрополис, 2010. – 208 с.

Суздalова, Н. Там, где сливаясь, шумят струи Россошино и Сусвэй / Н. Суздalова // Ительменская литература: Материалы и исследования. – Москва: Литературная Россия, 2011. – С. 286-293.

Тулуз, Е. Сибирь – это живое место, где человек присутствовал всегда / Е. Тулуз // Вэлла Ю.К. Река Аган со притоками: Опыт топонимического словаря. Бассейн реки Аган. Ч. 2: Топонимика притоков реки Аган. – Ханты-Мансийск: Доминус, 2012. – С. 8-10.

Уигет, Э. Последняя весть со стойбища Юрия Вэлла / Э. Уигет // Литературная Россия. – 2013. 20 сентября (№ 38). – С. 6.

Шесталов, Ю. Собр. соч.: в 5 т. / Ю. Шесталов. – Санкт-Петербург; Ханты-Мансийск: Фонд космического сознания, 1997.

Хазанкович, Ю.Г. Культура народов циркумполярной зоны: особенности формирования «первичного» мышления / Ю.Г. Хазанкович // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. – 2013. – № 1. – С. 53-60.

Ханькан, К. Живой поток. Рассказы. Легенды и предания земли эвенской / К. Ханькан. – Магадан: Новая полиграфия, 2007. – 178 с.

Харючи, С.Н. Север – это не Запад... и не Восток / С. Н. Харючи // Попков Ю. В., Тюгашев Е.А. Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. – Салехард; Новосибирск: Сибирское научное изд-во, 2006. – С. 15-17.