

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Ивановский государственный университет»

На правах рукописи



ТРАВИН Илья Александрович

**ОБРАЗ СЕВЕРНОГО ОЛЕНЯ
В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНИХ СААМИ**

Специальность 24.00.01 — теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата культурологии

Научный руководитель:

доктор филологических наук, профессор

Океанский Вячеслав Петрович

Иваново - 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И БЫТА НАРОДА СААМИ НЕ НА ТЕРРИТОРИИ СКАНДИНАВИИ И КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА.....	14
1.1. Материал о формировании народа саами и его культуры в работах исследователей саами и Русской Лапландии	14
1.2. Анализ научных результатов в области саамоведения	23
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I.....	29
ГЛАВА II. КУЛЬТУРНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ.....	31
2.1. Формирование культуры, культурная преемственность	31
2.2. Диалог культур, отражение диалога культур в заимствовании слов	47
2.3. Ареал формирования культуры древнесаамского населения, введение образа оленя в культуру.....	61
2.4. Культурная преемственность языческой культуры в регионе, влияние христианизации	82
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II	90
ГЛАВА III. ТРЕУГОЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ОРНАМЕНТА В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕСААМСКОГО НАСЕЛЕНИЯ И СОХРАНЕНИЕ ИХ В КУЛЬТУРАХ РЕГИОНА	93
3.1. Принятие треугольного элемента орнамента в культуру древнесаамского населения, причины миграции культуры	93
3.2. Культурная преемственность декора в регионе.....	106
3.3. Треугольные элементы орнамента в культуре домовой резьбы региона....	116
ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III	126
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	128
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	134
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	149

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В настоящее время увеличился интерес общества к исследованиям культуры и декоративно-прикладного искусства народов России. В соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 30.12.2021 № 745 «О проведении в Российской Федерации Года культурного наследия народов России» 2022 год посвящен культурному наследию народов России. В связи с этим, традиционным культурам народов России уделяется повышенное внимание. Научные исследования по культурам народов, населяющих Российскую Федерацию, являются актуальными и своевременными. Изучение истории культуры народов позволяет расширить научные знания о культурной самобытности народов и этнических общностей.

С расширением научного знания о культуре саами активизируется научный запрос к истории культуры саами и уточнению факторов формирования культуры. Начало формирования процесса возникновения бытия и быта раннего периода культуры саами может затрагивать период проживания древних саами гораздо южнее, чем ареал проживания саами в исторический период. В таком случае можно рассматривать сам процесс формирования бытия и быта в культуре саами в условиях природных факторов и окружающего ландшафта, отличных от северных. Формирование культуры может происходить при внесении в культуру тех или иных животных в виде образов для поклонения. При формировании культуры также существует период формирования геометрических элементов орнамента в декоративно-прикладном искусстве, и связь его с образами символов поклонения, либо частей символов.

Актуальность исследования обусловлена состоянием теоретических данных о процессе введения северного оленя в саамскую культуру, определением места и времени этого процесса.

Степень научной разработанности проблемы. Первые данные о народе, живущем на севере, приводит Публий Корнелий Тацит в работе «Германия». Был ли описанный им народ именно народом саами, трудно утверждать, т. к. Тацит не приводит данных об оленях, с которыми традиционно связаны саами. Упоминание

оленя в связи с северным народом даёт Павел Диакон в VIII в. Олав Магнус, Франческо Негри описывали быт и культуру жителей севера, которых уже можно идентифицировать как саами. Общее описание культуры саами встречается в тех работах исследователей Европейского Севера и Русской Лапландии, в которых описывались исследования по этнографии. Собрав материалы предшественников и добавив данные своих исследований, И. Шеффер описывает культуру саами на состояние середины/второй половины XVII в, включая верования. Им отмечается как большое значение северного оленя в культуре и быте саами, так и возможность проживания предков саами южнее. Кнуд Леем, будучи миссионером, приводит данные о саами и их культуре, обнаружив при этом, что они не принадлежат к монголоидной расе. Карл Линней описывает культуру саами, которую он мог наблюдать во время своих поездок. Описания культуры саами приводятся на текущее состояние культуры и роль севера в ней.

Несколько позже, И. Г. Георги подтверждает важную роль северного оленя у саами и отмечает выполнение саамами декоративной резьбы по дереву. Изучая Русскую Лапландию, Н. Н. Харузин, даёт анализ саамских узоров. Выделено некоторое соответствие декоративно-прикладного искусства саами искусству народов, довольно удалённых от севера. В 1908-1910 гг. Г. Халлстрем фиксирует фотографическим методом внешний вид костюмов саами и их быт, во время поездки по Кольскому полуострову. Вопросы декоративно-прикладного искусства в культуре саами освещаются Н. Н. Волковым, А. П. Косменко. Появляется описание саамского узора с геометрическими фигурами. Общая канва описания культуры саами исследователями базируется на описании действующей культуры саами с сформированной ролью северного оленя в ней. В. В. Чернолуцкий описывает Человека-оленя в мифологии саамов. З. Е. Черняков приводит данные об использовании оленя и его роли в культуре саами в своих работах по этнографии. Саамскую топонимную лексику изучают Г. М. Керт, А. К. Матвеев, что приводит к пониманию удаления саамской топонимии далеко на юг. И. С. Манюхин в диссертационном исследовании «Этногенез саамов (опыт комплексного исследования)» определяет территорию Верхней Сухоны и

Верхнего Поволжья как место проживания древнесаамского населения перед уходом на север.

Определение момента возникновения культуры описано в работах О.Шпенглера. Механизм «Вызова-и-Ответа», приводящий к росту цивилизации, а в случае с саами – к причинам побуждающим население на миграцию, выделен у А. Дж. Тойнби. Причиной миграции саами и их культуры можно считать и описанную Л. Н. Гумилёвым, пассионарность в значении выше нормы.

Ю. А. Калиев описывает финно-угорский космогонический миф, характерный как для саамской подгруппы финно-угорских народов, так и для волжско-финской подгруппы финно-угорских народов. Е. В. Васильева в диссертационном исследовании «Художественная культура Русской Лапландии конца XIX — начала XX веков (источниковедческий и историографический аспекты)» пишет, что саами могли собраться как народ также и при участии групп, пришедших на север из-за Урала.

Этнокультурогенез Кольского Заполярья рассмотрен в диссертационном исследовании Л. С. Вагиновой «Художественная культура Кольского Заполярья: историческая типология» - дана информация по человеку-оленью Мяндаш-парню, божеству камня Сторюнкаре, а также об искусстве в традиционной культуре народов Кольского полуострова. Вопросы религии и мифологии в культуре саами и их изменения в период христианизации описаны в диссертационном исследовании М. П. Широниной «Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре».

Анализируя степень проработанности темы в работах, описывающих и исследующих культуру саами можно отметить выраженный научный интерес к роли северного оленя в культуре саами. Вместе с тем, можно отметить потребность культурологического осмысления имеющихся сведений для изучения процесса введения северного оленя в культуру древних саами. Данное исследование предполагает освещение этого процесса.

Объект исследования — генезис культуры у древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной.

Предмет исследования — введение образа северного оленя в культуру древнесаамского населения.

Цель исследования — выявить и проанализировать источники по культуре саами и культуре региона проживания древнесаамского населения, рассмотреть центральность образа северного оленя в культуре древних саами.

Научная гипотеза предполагает возможность введения образа северного оленя в формирующуюся культуру древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, в период середины I тыс. до н.э. – середина I тыс. н. э. Гипотеза релевантна с идеей О. Шпенглера о «материнском ландшафте», что даёт основания предполагать восприятие северного оленя человеком как часть окружающего ландшафта. Проверить гипотезу можно наличием элементов декоративно-прикладного искусства, которые несли смысл выражения образа северного оленя в культуре древних саами, присутствуют к культуре саами до настоящего времени и остались в культурах последующих населений/народностей региона, который древние саами покинули в результате миграции. Гипотеза совместима с ролью утки в финно-угорском космогоническом мифе, где утка создаёт землю. В этом мифе закрепилось восприятие утки как части окружающего ландшафта. Если древние саами могли воспринять таким образом утку на территории в удалении от севера, то ничего не мешает воспринимать таким же образом и северного оленя. Опровергнуть гипотезу можно фактами о невозможности нахождения северного оленя на той территории, где проживали древние саами. Этот вопрос будет решаться поисками научных данных. Объяснение гипотезы следует искать в саамской мифологии, где должны быть признаки доброго расположения северного оленя к человеку и понимание его.

Определена последовательность **задач**:

1. Проанализировать и систематизировать существующие источники по изучению культуры саами, ввести новый культурологический материал по культуре саами в поле зрения исторической культурологии;

2. Выявить возможность формирования культуры саами на территории, удалённой от севера и определить регион формирования культуры древних саами;
3. Провести культурологические исследования в области саамской мифологии и выявить культурологическую доказательную базу о возможности введения древними саами в свою культуру северного оленя на территории, удалённой от севера;
4. Определить возможность использования треугольного элемента орнамента как обозначение оленя в декоративно-прикладном искусстве культуры саами на территории, удалённой от севера;
5. Проследить процесс культурной преемственности и передачи треугольного элемента орнамента в культурах населений/народностей/народов, проживающих на покинутой саами территории, до настоящего времени.

Методологическая основа научного исследования основывается на междисциплинарном подходе. В основе системного научного поиска диссертационного исследования применены такие средства философии, как дедукция и индукция. Для выборки вариаций культурной преемственности использовались методы непосредственного компаративного анализа и отдельный анализ идей философской и культурной мысли. Предмет изучения потребовал обращение к различным методам исследования и к синтезу данных разных наук. Культурологическая рефлексия осуществлялась в соответствии с контекстом изучаемого материала разных наук, с конкретикой в декоративно-прикладном искусстве.

Герменевтический метод, применимый к текстам, описывающим историю и культуру саами, позволил понять взаимосвязь описанных временных событий в плане интерполяции их на более ранние периоды. С применением аксиологического метода стали более ясны предпосылки появления образа северного оленя в культуре и его символьного отображения. Сбор массива научной информации о культурной преемственности в изучаемом регионе обусловили необходимое применение исторического и философского анализа данных наук.

Изучение зафиксированных исторических событий и явных случаев проявлений культуры в изучаемом периоде в регионе определило использование многообразных методик. Анализ вариативных особенностей изменения элементов геометрического орнамента осуществлялся при помощи редукции. В основе наукоёмкого подхода, который применялся для поиска логических ответов на спектр культурологических вопросов по истории саами, находятся основания предполагать наличие у народностей/народов логически обоснованного набора культурологических признаков, формирующихся при взаимодействии разнообразных условий (природных, территориальных, социальных). Собраны данные о наличии подобных признаков у древнесаамского населения, исходя из определённой географической области нахождения и времени нахождения. Отдельная часть исследования основывается на культурологическом подходе в решении проблематики, вбирающем научные материалы и поисковые методики различных сфер научного наследия — применялись практические результаты, используемые в различных научных специальностях. Совокупный анализ культурной преемственности дал многоуровневое, углублённое рассмотрение объекта исследования. Хронологический метод позволил выстроить временную линию событий.

Теоретическая основа диссертационного исследования определена целью работы, задачами, специфичностью объекта и предмета. В теоретической части исследования применены работы по культурологии, философии, теории и истории культуры. Привлекались труды таких исследователей философии и культуры, как О. Шпенглер, А. Ф. Лосев, Л. Н. Гумилев, М. Мид. По вопросам саамоведения и культуры саами привлекались труды А. П. Косменко, Н. Н. Волкова, И. Г. Георги, Н. Н. Харузина, И. Шеффера.

Материал исследования в основном составляют две группы текстов — философские и культурологические. Источниками по философии и культурологии служили научные труды А. Ф. Лосева, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилева, Э. А. Баллер. С. Н. Артановского, М. М. Бахтина, В. С. Библер, А. Х. Вафа, Ю. А. Веденина, И. М. Верещагиной, М. Е. Савинцевой, И. Е. Видт, Л. М.

Галутво, Н. Ф. Грушке, Н. А. Дидковской, А. И. Зеленкова, А. С. Кармина, Е. С. Новиковой, А. А. Радугина, А. Н. Леонтьева, М. Мид, Ч. Моррис, Т. Г. Стефаненко, Л. А. Сузуки, Дж. Г. Понтеротто, А. Ш. Руди, О. Н. Камаловой, В. Н. Гончарова, Е. Н. Мироновой, Н. Е. Осипова. Для изучения истории и культуры саами были привлечены работы И. Г. Георги, В. К. Алымова, Д. А. Золотарёва, А. М. Кушнир, Е. Я. Пации, И. Ф. Ушакова, Н. Н. Харузина, В. В. Чарнолуцкого, З. Е. Чернякова, Г. А. Кулинченко, А. Е. Мозолевской; как оригинальный, так и в переводе труд И. Шеффера. По общемировой истории и культуре использовались работы Е. Г. Кагарова, Ю. А. Краснова, Г. Е. Маркова, Н. Я. Марра, В. В. Никитина, В. Я. Петрухина, Т. В. Поштаревой, А. П. Садохина, Э. В. Сайко, И. И. Скворцов-Степанова, С. П. Толстова, Н. С. Трубецкого, О. В. Новиковой, Ж. Паци. По культуре мари использовались работы Ю.А.Калиева, А.Н.Павловой. По вопросам истории, религии и культуры народов России и постсоветского пространства использовались работы Н. А. Бердяева, Г. Н. Волкова, Н. Я. Данилевского, И. В. Дубова, С. Лактионова, Н. Н. Логиновой, М. В. Ломоносова, Н. Н. Пальмова, А. В. Петрова, М. К. Горбатовой, Б. А. Рыбакова, Е. А. Рябинина, Л. Л. Супруновой, П. Н. Третьяковой, А. А. Турка, Н. Н. Цветковой, К. В. Чистова, В. И. Шадрина, В. Г. Белолюбской, Е. К. Алексеевой, Г. Н. Варавиной, В. А. Роббек, М. Е. Роббек, П. А. Скрыльникова, А. А. Титова, Л. Сазонова, Игумена Димитрия (Нетесина), С. А. Токарева. По декоративно-прикладному искусству региона Верхней Волги и Верхней Сухоны использовались работы А. В. Варенова, Д. Ч. Свинына, А. А. Спицына. По орнаментике использовалась работа Е.Г.Старковой. По вопросам декоративного украшения построек и деревянных строений, использовались работы С. С. Алексеева, Л. А. Волошиной, В. С. Воронова, Р. М. Габе, Б. П. Зайцева, П. П. Пинчукова, Д. А. Петровой, В. П. Самойлович, С. Д. Синчук, Т. В. Станюкович, И. Л. Эрг. По описанию декоративно-прикладного искусства народа саами использовались работы А. П. Косменко, Н. Н. Волкова.

Применительно к теме диссертационного исследования для выявления более точных исторических и географических маркеров также использовались тексты, позволяющие осуществить синтез различных наук. По вопросам получения данных

науки археологии использовались труды И. С. Манюхина, работы Ю. В. Готье, Н.Н. Гуриной, Н. В. Жилиной, Д. А. Крайнова, В. Н. Кузнецовой, Н. В. Григорьевой, С. В. Кузьминых, С. Шода, А. Лукина, О. Яншиной, Я. Кузьмина, И. Шевкомуд, В. Медведева, Е. Деревянко, З. Лапшиной, О. Е. Крэйг, П. Йордан. По вопросам изменения климата, флоры и фауны изучаемых регионов использовались работы Л. И. Алексеевой, В. В. Клименко, Е. Ю. Ригиной, А. С. Сыроватко, В. И. Фертикова, Т. Ф. Стокер, Д. Цинь, Дж. К. Платтнер, М. Тигнор, С. К. Аллен, Дж. Бошшунг, А. Науэлс, Ю. Ксия, В. Бекс, М. Л. Перескокова, Р. Д. Голдиной, В. В. Седова, В. В. Клименко, И. Ю. Философова, С. А. Митчелл, исторические записи Прокопия Кесарийского. По вопросам генетики саами использовались работы Анне-Маи Илюмэе, К. Тамбетс. По топонимии саами, меря, мари использовались работы А. С. Герд, Г. М. Керт, А. Н. Куклина, А. К. Матвеева, Т. Б. Щепанской, Б. И. Кошечкина, А. В. Кузнецова.

Исследование ставит хронологические рамки изучения культуры древних саами в период середины I тыс. до н.э. – середина I тыс. н. э.

Научная новизна проведённого исследования:

- 1 В диссертации выявлены ключевые теоретические подходы к исследованию процесса введения в культуру древнесаамского населения образа северного оленя, на территории удаленной от севера.
- 2 Проведен культурологический анализ возможности декоративного отображения образа северного оленя как треугольного элемента орнамента в декоре древнесаамского населения, на территории удалённой от севера.
- 3 Произведён критический анализ обширного источниковедческого материала по культурам меря и мари, соседствующих с древнесаамским населением, относительно заимствования треугольного элемента в декоративно-прикладном искусстве и элементов поклонения в культурах.
- 4 Выявлена историография передачи треугольного орнамента посредством культурной преемственности из культуры древнесаамского населения в культуры последующих населений/народностей.

Теоретическая значимость исследования. Материалы, положения и выводы диссертации раскрывают представление о процессе вхождения образа оленя в культуру древних саами, что обосновано формированием космоса отношений человека с окружающим миром. Рассмотрены признаки заимствования треугольных элементов орнамента из культуры древних мари со значением оленя в культуру древнесаамского населения с тем же значением. Показана культурная преемственность треугольных элементов декора в художественном литье из металлов и в художественной резьбе по дереву, на территории, оставленной древнесаамским населением. Эти данные расширяет теорию и историю культуры. Дополнена практика исследования истории культуры саами методами, значимыми для изучения наук о культуре, в частности, проведением анализа значения треугольных элементов орнамента в разных культурах. Рассмотрена их культурологическая связь с треугольными элементами орнаментов, принятыми в соседствующих (меря) и более поздних (славяне) культурах региона. Также диссертационное исследование способствует обновлению представлений о процессе формирования треугольного элемента орнамента в культуре саами и его значение как обозначение оленя.

Практическая значимость исследования. Основные результаты исследования могут быть применены при формировании концепции теории и истории культуры саами. В исследовании есть теоретический материал для использования в докладах и научных статьях, освещающих период становления базовой культуры саами. Итоги работы используются в материале, представляемом в музейной экспозиции, рассказывающей о теории и истории культуры саами.

Апробация работы. Промежуточные и окончательные итоги исследования были заслушаны на заседаниях и семинарах кафедры культурологии и изобразительного искусства Шуйского филиала ИвГУ. Результаты исследований по культуре протосаамского населения Кольского полуострова на примере экспозиционных материалов Музея-Архива истории изучения и освоения Европейского севера России, Центра гуманитарных проблем Баренц региона – филиале Федерального государственного бюджетного учреждения науки

Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр Российской академии наук» были озвучены на историко-краеведческой конференции «XIV Феодоритовские чтения «Первопроходцы Крайнего Севера» (Апатиты, сентябрь 2021 г.). Положения диссертационного исследования были вынесены на следующие научные конференции: студенческая научная конференция «Сохранение и развитие культурного и образовательного потенциала Ивановской области» (Шуя, май 2020 г.), XIII Международная научная конференция «Шуйская сессия студентов, аспирантов, педагогов, молодых ученых» (Шуя, сентябрь 2020 г.), XXXIV Всероссийская научно-практическая конференция «Модернизация науки и образования: современные реалии, пути совершенствования» (Ростов-на-Дону, июль 2021 г.), XII Международная научно-практическая конференция «Гуманитарные, естественно-научные и технические решения современности в условиях цифровизации» (Ростов-на-Дону, июль 2021 г.), XIV Международная научная конференция «Шуйская сессия студентов, аспирантов, педагогов, молодых ученых» (Москва-Иваново-Шуя, октябрь 2021 г.).

Опубликовано 11 научных статей, 6 из них - в изданиях, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации.

Положения, выносимые на защиту:

1. Формирование культуры древних саами происходило на основе взаимодействия с окружающим ландшафтом и в период осознания своего места в ландшафте. Учитывая археологические данные о миграционных процессах древних саами (миграция подтверждается и наличием космогонического мифа, характерного для саамской и волжско-финской подгрупп финно-угорских народов), наличие северного оленя на территории проживания древних саами, можно признать возможность формирования образа северного оленя в культе древних саами южнее, до прихода на север.

2. Северный олень вошёл в культуру древних саами в период их проживания на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной. Являясь

частью окружающего ландшафта, источником пищи и объектом поклонения для человека, северный олень повлиял на формирование древними саами образа Человека-оленя, дающего пищу людям. Гибель небесного оленя в мифологии ассоциируется с гибелью мира.

3. Образом северного оленя в декоративно-прикладном искусстве древних саами был выбран треугольный элемент орнамента: в культуре соседствующих марийцев, в бордюрных орнаментах прослежены треугольные элементы, отображающие оленя. Древние саами имели возможность принятия подобного элемента в культуру для выражения образа оленя. В настоящее время в декоративно-прикладном искусстве саами отдельный треугольный элемент имеет значение «олень». Также следует учесть наличие в культуре эвенов треугольного элемента орнамента, отображающего копыто оленя, оленя или оленей.

4. Наличие актов культурной преемственности на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной позволило передать треугольный элемент орнамента в последующие культуры. Треугольный элемент орнамента трансформировался от выражения образа северного оленя до декоративного элемента резьбы на деревянных жилых строениях.

Структура диссертации определена целью и задачами исследования. Работа состоит из введения, трёх глав, заключения, библиографического списка, включающего 178 источников (из них 6 на иностранных языках), одного приложения, включающего рисунки. Объем диссертационного исследования составляет 150 страницы.

ГЛАВА I. СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ И БЫТА НАРОДА СААМИ НЕ НА ТЕРРИТОРИИ СКАНДИНАВИИ И КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА

1.1. Материал о формировании народа саами и его культуры в работах исследователей саами и Русской Лапландии

В культуре народа присутствует большое количество слов, характеризующих север и северную природу. Определённо, это маркер того, что устойчивое и окончательное формирование культуры народа саами произошло именно на северных территориях. Описание культуры различными исследователями охватывало географический северный ареал расселения народа и лексику, описывающую проживание на севере. Космологический спектр культуры очень органично вписан народом в географическую северную зону проживания. Он может быть рассмотрен как логическое неразрывное симбиотическое сосуществование культуры северного народа и самого севера. Развести в разные стороны север и северный народ — саами, не представлялось исследователям логически возможным. Исследователи народа саами описывали культуру народа, его лексику, декоративно-прикладное искусство, лишь в контексте фактического нахождения народа на севере.

Следует отметить, что существовали различные мнения о распространении саами и его культуре. Например, о саами было известно в Викторианскую эпоху на Британских островах, и в то время существовала теория, что аборигенным населением Британских островов могли быть именно саами [147].

Изучение культуры народа саами, его бытия и быта, осложнено тем, что народ саами может не иметь глубокого исторического культурного моноследа только лишь на территории севера. История культуры саами неразрывно связана с самой историей формирования саами как народа. На этот счёт имеется несколько мнений. Есть мнение, что народ саами сформировался путём соединения северного населения (протосаамы — древнейшие субъекты культуры Кольского Заполярья [20]) с носителями южного компонента саамского языка. Н. Н. Гурина пишет, что увеличение численности населения на Кольском севере шло двумя

путями — за счет прироста новых аборигенов и в результате новых пришельцев извне [45]. Н. Н. Гурина допускает некоторое перемещение нового населения на север в результате миграции: «Начиная с эпохи мезолита — VI тысячелетие до н.э., то есть во время первичного заселения Кольского полуострова людьми, эта территория была непрерывно обитаема во все последующие времена... На протяжении различных эпох на территорию Кольского полуострова... проникало некоторое количество нового населения из более южных областей, однако... оно не было сколько-нибудь значительным. Вероятнее всего... саамы формировались на местной основе, хотя полностью не исключается и возможность участия в этом процессе некоторых пришельцев, но, по-видимому, уже в исторический период» [44]. Е. В. Васильева пишет, что саами могли собраться как народ на основе местного материала, при участии групп, пришедших на север из-за Урала [22]. М. П. Широнина пишет, что основания своей культуры саамы приобретали также и в районе Алтайских гор, а Кольские саамы могут представлять отдельную, обособленную группу разновидности народа саами [168].

Изучая культуру саами, Л. С. Вагинова пишет, что древнесаамская культурно-историческая общность сложилась при контактах аборигенов с пришедшим населением самодийско-уральской группы. При этом, она отмечает, что в культурно-художественном комплексе древних саамов было наследие финно-угорских и индоевропейских народов [19]. Эта мысль очень интересна для исследования.

Вопрос возможной принадлежности петроглифов к процессу формированию культуры саами можно рассмотреть при ознакомлении с работами некоторых исследователей. А. Т. Бубенцова пишет, что наскальные изображения можно воспринимать как своеобразные тексты в системах культур древнейших и древних человеческих обществ, проживавших на Северо-Западе России, и все культурные порядки древних петроглифов являются средствами выражения и передачи смыслов [18]. Е. М. Колпаков приводит данные о нахождении петроглифов с изображением сцен взаимодействия человека с оленем (либо непосредственно изображения оленя), по достаточно широкой части

Фенноскандии [65]. С одной стороны, это даёт ясные параллели к современному положению оленя в культуре саами. С другой стороны, стоит заметить, что нет визуально видимого прямого переноса изображений северных петроглифов в современное орнаментальное декоративно-прикладное искусство саами, и вполне возможно, что орнаментальное декоративно-прикладное искусство в культуре саами формировалось позже периода создания петроглифов.

Одними из маркеров формирования основ культуры могут быть элементы изобразительной культуры, т. к. народ/народность начинает создавать свою изобразительную культуру с момента осознания себя отдельно среди других окружающих народов/народностей. Культура и искусство формируют декоративно-прикладное искусство, которое определяет визуальные образы и их значения из связи с бытием и бытом. Декоративно-прикладное искусство создаётся в момент формирования культуры и поддерживается как метод передачи культуры последующим поколениям, что особенно важно для бесписьменных культур. Декоративно-прикладное искусство, без сомнения, является ключом к пониманию культурного прошлого народа. И может дать осознание точки начала формирования бытия и быта.

Большой вклад в изучении культуры саамов внесли В. К. Алымов [4], Д. А. Золотарёв [52], В. В. Чарнолуский [162], З. Е. Черняков [163], Г. М. Керт исследовал саамский язык, его фонетику и морфологию [60]. А. К. Матвеев замечает в топонимии Севера наличие языковых элементов, которые он относит древнемарийскому или к переходным прибалтийско-финско-саамским языкам, но вполне возможно и то, что они могут быть одновременно в обеих группах [92, с. 36-37]. В вопросе исследования и описания орнаментов финно-угорских народов и саамов в частности, следует отметить работы А. П. Косменко [67, 65]. Антропоморфный орнамент саамского узора имеет элементы, схожие с вышивками полотенец южной Карелии [145, с. 70].

Культура народа саами и его декоративно-прикладное искусство находили описание у многих исследователей. Но уже первые исследователи в силу прямых причин и фактов, отмечали совпадения элементов декоративно-прикладного

искусства саами, так и топонимов, с подобными объектами, географически удалёнными от севера. Приводились факты исторической памяти представителей саами о заселении ранее «других» территорий и более позднего прихода на север. Чаще всего, проводилась лаконичная фиксация этих фактов. Стоит выделить фрагменты исследований, в которых высказывались идеи о возможном формировании самого народа, его культуры, бытия и быта, не на севере, но южнее.

Одна из первых работ, охватывающая широкий ареал полученных разнообразных знаний о саами, это работа И. Шеффера «Лаппония» 1673 г., где И. Шеффер в виде обзора трудов более ранних авторов и своих исследований, подробно описал культуру и аспекты бытия и быта народа и дал наиболее допустимое широкое для того времени, описание как самой культуры, так и декоративно-прикладного искусства и символических рисунков [175]. Так как для исследования важны самые ранние записи, включающие записи информантов, то на работе И. Шеффера следует остановиться несколько подробнее.

И. Шеффер отметил материал о миграции саамов в Швецию из финского региона озера Инари. И. Шеффер связывает историю саамского народа непосредственно с историей финнов. Также стоит учитывать особо, что И. Шеффер описывает саамов именно северных шведских территорий, и уделяет мало внимания кольским саамам, живущих значительно восточнее.

И. Шеффер пишет, что у него нет точного ответа на вопрос о месте происхождения народа саами и причин заселения им севера, по причине отсутствия исторических документов с фактами об этом. И. Шеффер отрицает предположение, что саами произошли от шведов по причине разницы этих народов внешне и в культурном плане. Разница, по его мнению, настолько велика, что саами должны были произойти от другого народа, но не от шведского. И. Шеффер акцентирует наличие аналогичных различий у саамов и у русских и норвежских народов. Одно лишь возможно, по его мнению, что саамы произошли от финского народа. В этом он опирается на мнение самих саами, которые считают свой народ давно покинувшим территорию Финляндии. Это мнение присутствует у саами и передаётся от поколения к поколению и даже предание

сохраняет имена предводителей саами в период выхода из Финляндии. И. Шеффер приводит цитаты Олафа Петерсона Ниурения, Андрея Андерсона, Захария Плантина. В собранных ими данных присутствуют записи кратких преданий саами о том, что раньше саами жили в Финляндии. И. Шеффер с сомнением относится к указанной ими причиной покидания Финляндии, т.к. причиной заявлен уход саами от чрезмерных налогов и сборов, проводимых властями Финляндии. И. Шеффер указывает на то, что значение слова, которым саами называют себя «Lappi» означает изгнанник, изгой. И это мало похоже на то, что предки саами по доброй воле уходили со своих земель, но вероятнее всего, были изгнаны. И. Шеффер считает, однако, что саами могли уйти из Финляндии, опасаясь войны шведов с финнами, и возможной гибели саамского народа от этого. При этом И. Шеффер приводит слова Снорри Стурлусона о противостоянии финского и шведского королей [175].

Другой возможной причиной переселения саами на север И. Шеффер указывает экспансию русских на восток от своего места расселения до побережья Ладожского озера. По мнению И. Шеффера, русские проводили политику, жестокую по отношению к проживающему там оседло финскому населению, что привело к тому, что часть финского населения оставила места проживания и ушла на север, в Лапландию. Эта причина кажется И. Шефферу наиболее вероятной, поскольку в русском языке (во время И. Шеффера) саамы ассоциируются с словом кайяне (Kajenni), что указывает на то, что этот народ вышел из ареала проживания с географическим названием Кайяне. И. Шеффер акцентирует, что эту связь слова «кайяне» и саами, русское население могло получить только из своего непосредственного опыта по причине отсутствия у русского населения зафиксированных любого рода исторических данных об истории своего и соседних народов вообще. Также И. Шеффер уточняет временные рамки оставления финским (и саамским) населением своих мест словами о том, что этот процесс мог быть возможным около VI в., по причине расширения внимания русских на определённые территории [175]. С другой стороны, Ю. В. Готье приводит слова, описывающие иной характер процесса заселения русскими этих

территорий. Он пишет о постепенном освоении русскими мест, наиболее хозяйственно удачных. Финны при этом уходили, оставляли территории. Оставшееся население вливалось в общество. При этом весь процесс происходил мирно, без покорений населения [41, с. 223]. Следует отметить, что Т. М. Киришева приводит данные о большой количественной составляющей саамских основ в топонимии побережья Онежского озера [62]. Также Б. И. Чибисов приводит данные о существовании в XV в. понятия «лопь» в грамотах Обонежья, которая делилась на «дикую лопь» (население Кольского полуострова) и «лешую лопь» (население непосредственно по рекам бассейна Белого моря) [165].

И. Г. Георги в работе 1776 г. различает саами по месту жительства в разных странах: в России, в Норвегии и в Швеции. По территории, заселённой лопарями, наибольшее место занимает Швеция, за ней Россия, и в Норвегии меньше всего. Лопарей на этой территории живёт немного во всех трёх странах, например, на довольно большой территории в России их всего 1200 семей. По мнению И. Г. Георги, лопари являются народом именно финским, и они сами себя называли беглыми финнами уже несколько веков назад. И. Г. Георги считает, что не лопари отсоединились от финнов, а наоборот, финны ушли от лопарей в более спокойные и приятные для жизни, места [36, с. 3].

Декоративно-прикладное искусство, декор, у любого народа имеет очень глубокие, устойчивые исторические корни в древнюю культуру, уходящие в самое начало периода формирования космологического бытия. Одним из первых авторов, давшим описание орнаментального искусства в культуре саамов, можно также упомянуть И. Г. Георги. Он описывает способ выполнения орнаментов — используется техника вышивки волооченным оловом, а также отмечает, что саамы украшают резьбой деревянную посуду [36, с. 8].

Н. Н. Харузин в 1890 г. в работе «Русские лопари» проводит анализ элементов узоров в культуре саамов и даёт сравнительную оценку их в связи с элементами узоров народов, проживающих на других территориях. Он дал описание узоров саами, как преобладание простых геометрических фигур: треугольников, квадратов, ромбов, крестов и концентрических кругов с точкой в

центре. Сравнивая с узорами других народов, Н. Н. Харузин отмечает, что современные ему узоры русских, живущих непосредственно в соседстве с саамами, непохожи на саамские. Он также разделяет узоры на две группы, где одна группа узоров имеет сходство с узорами населения севера России, а вторая группа имеет сходство с узорами народов «финских, карельских, мордовских, чувашских» [158, с. 94-95].

Интересно сообщение Н. Н. Харузина о том, что узоры современных ему русских, проживающих рядом с саамами, непохожи на саамские. Учитывая, что общее время взаимодействия саамов с русскими к времени исследования Н. Н. Харузиным составляло продолжительный временной период, следует признать факт, что древнее декоративно-прикладное искусство культуры саамов оказалось очень устойчивым к влиянию культуры русских соседей. В разделении Н. Н. Харузиным саамских узоров на две группы можно видеть первое признание факта наличия культурологических корней саамов Русской Лапландии с народами, удалёнными от ареала расселения саамов: на более южные территории, и даже до побережья реки Волга. Н. Н. Харузин не указывает возможность допустить раннее расселение народа саамов на территориях, близких к мордовскому и чувашскому народам, но сам факт сходства узоров он как исследователь, игнорировать не может.

Описывая отношение саами к религии, И. Г. Георги указывает, что половина российских, и все норвежские и шведские лопари называют себя христианами. При этом они смешивают христианские обряды со старыми языческими, т.к. в культуре лопарей ещё сильно суеверие. Лопари поклоняются идолам. Идолы могут быть нагромождением из камней, с названием Саеты, или деревянные, вырезанным из корня дерева, имеющие название Пассы [36, с. 13-14].

И. Шеффер в книге «Lapponia» приводит также интересные сведения по мифологии саамов, важные для исследования, потому как здесь следуют описания внешнего вида объектов поклонения либо их проявления в природных явлениях, что даёт материал для понимания процесса формирования верований в культуре. И. Шеффер приводит информацию о трёх главных богах. Один из богов,

называющийся на языке саамов Тирм (Tiermes) — имеет обозначение «всё, что производит шум и грохот» [175]. И. Шеффер проводит наименование этого божества к шведскому имени бога Тор или Громовержец, и предполагает, что значение этого бога для населения саамов аналогично значению бога Юпитера Громовержца в Древнем Риме. Перевод имени бога довольно точен, т.к. обозначение небесного грома у саамов определяется словом «тирм», и сам небесный гром считался свидетельством наличия божественной силы в небе. И. Шеффер приводит слова Самуила Реена, который утверждает, что «Тора, Тордена, или Громовержца, они считают живым существом, гремящим в небесах» [175]. Далее И. Шеффер приводит примеры из мифологии других народов, у которых божество, гремящее в небе (Тор, Юпитер), также ассоциируется с прародителем народа, отцом. Этот бог может иметь второе имя, которое он получает уже как прародитель — в пример ставится шведский «gubba» — прародитель, благой отец. По аналогии с этими божествами, И. Шеффер приводит второе имя бога Тирма у саамов — имя Айке (Aike). Согласно ему, это слово обозначает «дед, прадед, предок». И. Шеффер считает, что вера в могущество Тирма возникла из наблюдения за природными явлениями во время грозы, и небесного раскатистого грохота от молнии, как природного явления. Радуга в небе, по сведениям И. Шеффера, является в мифологии саамов луком небесного бога Тирма (Тора). Используя лук со стрелами, бог может властвовать над жизнью и смертью людей, давать здоровье или болезни, карать демонов. Само название радуги на языке саамов имеет значение «лук благого отца», что приводится И. Шеффером как подтверждение дуализма бога, одновременно и грозного небесного повелителя, и при этом прародителя, защитника людей. И. Шеффер описывает отношение саами к раскатам грома и блеску молний лишь как к проявлению истинного предназначения их в покарании злых троллей и духов. А Тор властен карать тех, кто желает зло народу саами и воплощает мысли в реальность. «Радугу лопари называют луком Тора» [175]. Внешний вид культового изображения бога (идол), по данным И. Шеффера, может немного меняться от местности к местности по всей Лапландии, но в любом случае, идол

довольно грубо сделан из берёзы. Он выглядит сделанным будто наспех, кажется стороннему исследователю неуклюжим и грубым. Несмотря на крайне плохую проработку деталей, в верхней части идола дерево обрабатывается несколько лучше, и просматривается форма, похожая на голову [175].

Вторым по значимости богом у саамов, И. Шеффер называет бога Сторюнкара (в этом слове видятся шведские корни, двойное слово «стор-юнкар»). И. Шеффер ссылаясь на слова Самуила Реена, пишет, что лопари очень часто используют это имя для обозначения бога. Сторюнкар, по их мнению, является помощником богов Тирм и Айке, и определяет свою божественную власть над дикими зверями и животными вообще. В отличие от Тирма и Айке, занимающимися делами людей, демонов и богов, Сторюнкар своей волей решает, может тот или иной человек овладеть зверем на охоте, либо же нет. От воли Сторюнкара зависит доступность животного как охотничьей добычи. По внешнему виду культового изображения этого бога И. Шеффер приводит данные Самуила Реена, Петра Клауда, Дамиана Гоена, Циглера, Олафа Петерсона Ниурения, Иоанна Торнея. Все их данные сводятся к тому, что изображение бога делается из камня, и часто это просто громадные природные камни. И. Шеффер не описывает случаев обработки саамами природных камней для изготовления идола. Саами просто берут из природы камни подходящей по их мнению формы, называют их символом Сторюнкара и начинают поклоняться этому идолу. В этих данных заметно сходство с И. Г. Георги. По И. Шефферу, жертвоприношения идолу Сторюнкара не отличаются от жертвоприношений Сейтам, что даёт И. Шефферу основание считать, что один и тот же бог может иметь разное имя в разных частях Лапландии: «...приносят... все самое лучшее, что есть в олене: жирное мясо... шкуру с рогами и копытами» [175].

Информация И. Шеффера по Сторюнкару и Сейтам важны для исследования тем, что она показывает что в определённый момент развития культуры данный бог саамов стал властен над всеми животными и дикими зверями. Идолами бога являются природные камни, к которым приносят жертвоприношения в виде частей тела оленей — очень важного животного для

населения саамов: олень даёт питание и материал для одежды и жилища. Видна культурологическая связь между восприятием невидимого божества и осязаемым миром животных и человека. При этом отсутствуют описания жертвоприношений частей тел других диких животных (лисиц, белок и т. д.).

Третьим важным богом саамов, И. Шеффер называет бога, важного для многих языческих народов. «Они называют его Байве (Baíwe), что значит Солнце. Его чтят как подателя тепла и света» [175]. Важной особенностью бога И. Шеффер указывает его заботу об оленях, которых он обогревает солнечным теплом, способствует увеличению стада, ускоряет рост телят, и приводит слова Олафа Магнуса, что саами считают Солнце способным влиять увеличение оленьего стада, что Солнце своим теплом и яркими лучами увеличивает тепло в животных, что влияет на их размножение [175].

Эти данные показывают связь человека с божеством, через использование животного. Также, судя по описанию, вероятно, влияние бога малозначимо в зимние месяцы, и увеличивается весной-летом-осенью, с пиком в летние месяцы. Можно предположить, что возникновение культа божества в культуре было возможно в случае изменения климата, когда продолжительность летнего периода несколько увеличилась. Например, увеличение длительности летнего периода приводило к увеличению стад диких оленей и это уже отображалось в культуре как факт особенной заботы божества о животном.

1.2. Анализ научных результатов в области саамоведения

В научном поиске по исследованию культуры древних саами следует обращать внимание на информацию, помогающую в понимании культурологических процессов.

В современной науке существуют исследования, направленные на моделирование миграционных процессов при помощи генетических данных. Проводится мониторинг распространения гаплогрупп, в первую очередь тех гаплогрупп, что имеют Y-хромосомы. На анализе полученных данных формируются карты распространения ареалов современного расселения народов и

проводятся вычисления, направленные на выявление первичного источника и географического места проживания предков, которые в процессе миграционных перемещений передвинулись по территории материка на совершенно новые места проживания, и осели там. Следует отметить, что хотя на первый взгляд, ареалы современного расселения народов, имеющих общих предков, выглядят довольно разнообразно, логика в истории перемещения народов и расселения первичных представителей гаплогрупп на основе данных генетики, выглядит вполне убедительно. В этом исследовании данные генетики не несут основного веса, но вполне приемлемы как очередные доводы в пользу теории перемещения культуры саамского народа на север с более удалённых на юг, территорий.

По генетическим исследованиям представляет интерес тот факт, что среди Y-хромосомных гаплогрупп у саамов на первом месте идёт гаплогруппа N1a1 (39,1%) [173], далее идут Y-хромосомные гаплогруппы R1a (21,7%), I (17,4%), R1b (8,7%), E (8,7%), J (4,3%) [178]. Гаплогруппа N1a1 имеет распространение от Китая до северных территорий Европы. Гаплогруппа R1a распространяется от Средней Азии до Исландии. Карты миграционных перемещений различных обществ несколько отличаются друг от друга в силу различных данных анализа генетического материала, полученного от существующих представителей тех или иных народов, и также от археологических исследований. Гаплогруппа N1a1 перемещалась от территории Древнего Китая в западной и северо-западном направлении, а гаплогруппа R1a перемещалась от Средней Азии в направлении севера. Интерес представляет информация о том, что в среди Y-хромосомных гаплогрупп в генетическом материале представителей народа саами находятся маркеры гаплогрупп, позволяющие предполагать различные пути населения саамами территорий Скандинавии и Кольского полуострова (по Карельскому перешейку либо через регион Датских проливов), что может дать объяснение имеющемуся различию в культуре, языке, и декоративно-прикладном искусстве населения западных и восточных саамов.

Для исследования, в анализе распространения гаплогрупп, представляет интерес то, что миграции представителей этих гаплогрупп в некоторый

промежуток времени шла от территории Поволжья до географического ареала Верхней Волги, и далее севернее и северо-западнее. Этот процесс несомненно, затрагивал в себя и представителей древнесаамского населения.

Интерес для исследования представляют и научные работы, позволяющие понять внешний вид бытовых предметов отдалённого от нас периода. Культура в той или иной мере ретроспективно изучаема по фрагментам культурных остатков. В случае изучения бесписьменных культур, информационный вес имеют любые культурные остатки, например, сохранившиеся узоры/орнаменты на керамике. По орнаментике керамики можно обратиться к данным И. С. Манюхина, который сообщает, что орнамент на сетчатой керамике (как и форма сосудов) Северной России и Финляндии, практически совпадает с орнаментом на сетчатой керамике Верхнего Поволжья. Сосуды украшены сеткой, или реже, штриховкой, выполняемыми гребенчатым штампом [88, с. 18]. И. С. Манюхин пишет, что район Верхнего Поволжья и Верхней Сухоны является тем местом, где древнесаамское население могло жить перед последующим уходом оттуда на Север [88, с. 21].

В исследовании следует учитывать культурологические совпадения в мифологии и объектах поклонения у саами в зафиксированном исследователями историческом периоде (саамская подгруппа финно-угорских народов) и народов, населяющих территорию Поволжья (волжско-финская подгруппа финно-угорских народов). Совпадением, важным для исследования, следует считать наличие мифа, в котором водоплавающей птице отведена роль сотворения Земли.

Ю. А. Калиев пишет, что утка является центральным персонажем финно-угорского космогонического мифа [56, с. 17]. Некоторые вариации мифа предполагают различия в действиях утки — как непосредственно самой, а также с использованием снесённого яйца или яиц. Неизменным остаётся непосредственное влияние утки на сам факт сотворения мира — того привычного для носителя культуры земного мира, где будут жить животные и сам человек. Находясь в пространстве, состоящем из воды и неба, утка производит действия, результатом которых является появление твёрдой земли — образа земли,

характерного для привычного понимания носителя культуры. В дальнейшем в мифе описано появление человека и всего живого вокруг, в окружающем человека, пространстве. Именно утке приходится нести на себе культурологический образ того живого существа, которому человек обязан своим появлением на земле. Если бы утка не захотела сотворить человека, то он бы и не существовал. Если бы утка не захотела сотворить животных и окружающее человека пространство вообще, этого бы и не было. Значимость желания утки сотворить мир с человеком в нём, очень велика. С точки зрения древнего человека, образ утки должен был быть абсолютно оторван от возможного пересмотра мифологии в сторону уменьшения значимости этой птицы.

Несмотря на то, что в настоящее время местонахождение саамской подгруппы финно-угорских народов и волжско-финской подгруппы финно-угорских народов различны, центральное повествование в этом мифе сохранено неизменно у обеих подгрупп. Это подтверждает культурологическую преемственность между поколениями, имеющими в своей культурологической истории период выработки общего мифа, характерного для финно-угорских народов. Несмотря на миграционные процессы, приведшие к физическому удалению носителей культуры обеих подгрупп друг от друга, культурологическая преемственность не позволила исчезнуть культурологической памяти носителей культуры обеих подгрупп. Сохранение в культуре саами мифа о сотворении земли уткой, показывает важность этого мифа как для культуры саами, так и для самоидентификации носителей культуры саами. Также это показывает некое сохранение культурологической памяти саами о месте формирования культуры древних саами в период создания этого мифа. В случае создания подобного мифа на севере, вполне возможно, что птицей, давшей жизнь всему земному и земле вообще, могла бы стать иная птица, ареалом распространения которой был бы именно север. Конечно, на севере утка находится в привычной для себя среде обитания, но сама возможность замены в мифе утки на иную птицу, вполне допустима, и не может быть отвергнута.

Выраженная в мифе культурологическая память человека о той птице, что дала жизнь всему земному, характерна для поиска подтверждения возможности формирования культуры саами не на севере, а довольно далеко от севера на юг и юго-восток. Культурологическая связь саамской подгруппы финно-угорских народов с волжско-финской подгруппой финно-угорских народов через этот миф, представляют исследователю возможность для научного поиска и анализа данных. Эти данные могут дать новую информацию к вопросу о формировании культуры древних саами и о месте этого процесса.

Возможным было бы рассмотреть процесс перемещения этого мифа не на север с более южных территорий, а наоборот, с севера на юг. Но для этого отсутствуют данные о миграции северных культур на территорию Поволжья. Более того, приведённые выше данные о наличии гаплогрупп у саами показывают возможным именно тот процесс, что признан научным сообществом в настоящее время — носители культуры перемещались именно на север, и древние саами находились южнее от современного ареала проживания саами. На север предки саами пришли уже с сформированным мифом об утке, которая создала человека и дала ему возможность жить в окружающем мире.

Факт наличия подобного мифа в культуре саами явно показывает возможность формирования культуры древних саами на территории Поволжья в период до-миграционных перемещений саами на север. Показательным был бы научный поиск, который представил бы факты возможного присутствия в культуре древних саами на территории какой-либо части течения реки Волга или недалеко от неё образа животного, важного для саами и имеющее большое место в описанной исследователями культуре. Речь идёт о северном олене, который занимает в культуре саами место, очень важное для понимания человеком своей зависимости от этого животного. Это животное даёт питание и практически, дарит этим жизнь человеку — носителю культуры. Тёплые детали народной одежды, постели, жилища — всё изготовлялось с применением меха северного оленя. Поэтому образ северного оленя в описанной исследователями, культуре

саами, необычайно высок. Научное исследование ставит своей целью рассмотреть центральность образа северного оленя в культуре древних саами.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ I

Подводя итоги **первой главы**, можно отметить следующее:

1. Исследователи народа саами описывают народ с уже сложившейся и устоявшейся культурой. При этом, в культуре народа саами исследователями были отмечены элементы, сходные с элементами декоративно-прикладного искусства народов, проживающих на территории, удалённой от севера (от Русской Лапландии). Приводятся данные по декоративно-прикладному искусству и акцентируется некоторое совпадение узоров саами как с узорами населения севера России, так и с узорами финнов, карелов, мордвы, чувашей.

2. Уже первые исследователи саами ставили вопрос о возможности происхождения саами южнее и последующей миграции на север. Несомненно, миграционные процессы оставили культурный след также на покинутых или транзитных территориях. Сама история культуры саами связана с миграционными перемещениями носителей культуры. Отмечены слова М. П. Широной о том, что культура саамов могла начинаться с района Алтайских гор.

3. На материале наук можно определить географическое место и время нахождения носителей южного генетического компонента саамского языка перед миграцией на север и северо-запад, как местность между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, а значит, и определить ареал процесса формирования культуры древнесаамским населением. Приведены слова И. С. Манюхина о том, что древнесаамское население могло жить в районе Верхнего Поволжья и Верхней Сухоны, и уже оттуда уйти на север.

4. Совпадения в мифологии и объектов поклонения у саамской подгруппы финно-угорских народов и волжско-финской подгруппы финно-угорских народов проводят параллели к существованию периода в формировании культур, когда эти подгруппы были наиболее близки друг к другу. Миф об утке, которая создала землю и человека, распространён у финно-угорских народов, и нет научных данных о продвижении этого мифа с севера на юг. Следует принять во внимание лишь возможным перемещение носителей культуры с этим мифом с юга на север, что подтверждается данными наук. Саами пришли на север с уже сформированным и

сохранённым посредством культурной преемственности, мифом об утке. Таким образом, в период формирования мифа предки саамов проживали южнее. Это может говорить о формировании культуры древними саами не на севере, а гораздо южнее.

ГЛАВА II. КУЛЬТУРНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

2.1. Формирование культуры, культурная преемственность

В первую очередь, следует рассмотреть вопрос о начале формирования культуры и о способности мигрирующего народа оставить следы своей культуры на покинутой территории. Начало формирования культуры можно отнести к времени осознания человеком своего места в окружающем мире природы. Носитель формирующейся культуры появляется в момент взаимодействия человека и природы. Н. А. Дидковская пишет: «Предварительным условием всякой культуры является момент, когда душа человека обнаруживает душу в ландшафте» [47]. «Культура» и «цивилизация» связаны между собой последовательным течением развития и угасания. Более широко этот вопрос раскрывает О. Шпенглер, который считает, что душа культуры возникает из взаимодействия человека и окружающего ландшафта: «Культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, а нечто ограниченное и преходящее – из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта, к которому она остается привязанной чисто вегетативно» [170, с. 264]. Этот момент возникновения культуры можно отнести и к малым народностям/населениям, которые находились в непосредственной связи с природой. В дальнейшем, социальная активность человека проявлялась в последовательном развитии культуры своего населения/народности и её обогащения. О. Шпенглер обращает внимание на направление социализации личности, уже сформировавшейся и проявляющей себя: «У культурного человека энергия обращена во внутрь, у цивилизованного – во вне» [170, с. 170]. С развитием культуры появляется желание расширять вектор своей культуры за пределы населения/народа и распространять её посредством межкультурных связей. Несовместимость культур, отмеченная О. Шпенглером, скорее присуща общностям, формирующим свои культуры в отдалённые друг от

друга временные периоды и на большом удалении друг от друга. Народы/населения, проживающие рядом друг с другом в одно и то же время, имеют все возможности адаптировать в свою культуру разнообразные элементы других культур.

Душа культуры обогащается от культурного наследия предыдущих поколений. Подъём и пик духовности О. Шпенглер обосновывает «великим мифом» и религиозностью человека. Чем дальше от рационального в окружающем человеке социуме и чем он ближе к природе, тем большее развитие культуры можно наблюдать. Сближение с рациональным и научным переводит человека на уровень повышения рациональности в культуре, а следовательно, является уже маркером уменьшения её значимости на стадии цивилизации. О. Шпенглер описывает цивилизацию как неизбежную судьбу культуры. С высоты цивилизации уже видится решение самых сложных вопросов исторической морфологии. Он считает цивилизацию множественными состояниями, на которые способны люди, дошедшие до высот культурного развития. Эти состояния конечные после становления. И также неотвратимы в своём пути, как смерть за жизнью и как оцепенение за развитием [170, с. 163]. При существовании в литературе нескольких вариаций основы и содержания определений «цивилизация» и «культура» (К. Маркс, Ф. Энгельс, А. Дж. Тойнби, Ф. Бродель) объяснение О. Шпенглера имеет достаточное обоснование на уровне эмпирического восприятия истории [102].

Начало формирования культур отнесено в далёкое прошлое. Устные предания сменялись письменными, а традиции и опыт поколений формировали культурный образ. Д. С. Пчелкина пишет: «История этнической культуры представляет собой процесс смыслообразования, развернутого во времени. Основой существования культуры является постоянное воспроизводство смыслообразования с обращением к культурным традициям» [116, с. 82]. А. В. Петров и М. К. Горбатова пишут, что культура представляет собой общую совокупность духовного и материального мира всей цивилизации человеческого рода [109]. Этнокультурные образования выступают носителями знаний, опыта, и

языка, определённых сформированных миропознаний. Начало формирования культуры древнесаамского населения можно отнести к времени осознания взаимосвязи человека с окружающей природой, к моменту понимания зависимости человека от природы, от окружающего ландшафта и животного мира.

Носители южного компонента саамского языка пришли на север в результате миграции. Стоит немного понять причины, побуждающие носителя культуры на миграционный процесс. В этом вопросе следует обратиться к словам А. Дж. Тойнби о причинах роста цивилизации и вообще, об её генезисе. Рассматривая процесс формирования культуры древнесаамского населения и процесс его миграции его как процесс некоей микро-цивилизации, можно увидеть, что факторы, применяемые А. Дж. Тойнби к цивилизациям, в некоторой степени применимы и к микро-цивилизациям, народам и обществам. Здесь так же есть и генезис, и рост. Объяснение происхождения и роста цивилизации А. Дж. Тойнби формулирует существованием механизма «Вызова-и-Ответа». Неблагополучная среда обитания ставит обществу «Вызов», на который общество отвечает «Ответом» (которое формирует некое творческое меньшинство). Этим ответом может быть и переселение: миграция на север, где его ждёт новый «Вызов» (в виде морозов, трудностей с поиском разнообразной пищи и пр.). «Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов» [141, с. 108]. Стимулами роста цивилизации выступают стимулы природной среды (стимулы «бесплодной земли» и «новой земли») и стимулы человеческого окружения. Вообще же, согласно А. Дж. Тойнби, развитие обществ осуществляется через мимесис, т.е. подражание. В начальных обществах люди подражают предкам и старшему поколению, что определяет эти общества как статичные, а в «цивилизациях» - подражают творческим личностям, что положительно развивает общество [43]. Стимулы бесплодной земли можно рассматривать как совокупность факторов, влияющих на пропитание человека, поэтому в эти факторы можно зачислить и факторы регулярно скудного поступления пищи от плохой охоты (на территориях, где население добывает

пропитание не земледелием и скотоводством, но охотой). А стимул «новой земли» давал надежду на улучшение состояния с питанием.

Отличаясь в подходе к вопросу от О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби не думает, что цивилизация — это конец развития любой культуры и этот переход характеризуется деградацией. По А. Дж. Тойнби, цивилизация представляет собой некий социокультурный феномен, который имеет рамки во времени и пространстве и имеет четкие параметры своего развития в технологиях. Цивилизация существует до тех пор, пока она может давать «Ответы» на «Вызовы» природной среды или исторической ситуации. Используя идеи А. Дж. Тойнби для понимания причин для стимула миграции народа, надо быть осторожным в попытке предполагать причиной этому лишь географический и природный фактор. Л. Н. Гумилев пишет, А. Тойнби в своей концепции не решил соотношение человека и окружающего ландшафта [43].

У Л. Н. Гумилева можно найти формулировки, разъясняющие как мотивацию к миграции, так и мотивацию части народа (этноса) отделиться от движения своей исторической группы и осесть на территории, не мигрировать. Пассионарность выше нормы вкупе с изменением условий достаточного получения пропитания могла привести к миграции большей части этноса. Но пассионарность ниже нормы вкупе с приспособлением к условиям получения пропитания соседствующего народа, могла привести к решению малой части этноса остаться на территории, и даже ассимилироваться в соседствующий этнос. Возможен некий относительно быстрый переход от симбиоза к ксении, а затем и утрата своей индивидуальности по причине малого количества носителей культуры и растворении их в окружающей культурной среде другого этноса. Этим можно объяснить тот факт, что элементы культуры древнесаамского населения остались на покинутой им территории и не отторглись культурами других этносов, которые первоначально были близлежащими населениями для древнесаамского населения (носителями южного компонента саамского языка), а потом относительно быстро заняли пустующие географические ниши в регионе.

Большинство представителей древнесаамского населения могли мигрировать по причинам совокупности факторов, указывающих на ухудшение питания населения и возникновение ожиданий от факта ухода на новые земли с хорошим питанием либо уменьшением физических затрат на поиски и получение питания. Возможны также и изменения в культуре, которые драматизировали будущее в случае пребывания на старом месте, и наоборот, показывали выгоду от миграции.

При изучении вопроса о рассмотрении культурной преемственности элементов декоративных орнаментов на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, возникает вопрос взаимопроникновения культур. Необходимо изучить возможность распространения культуры между близлежащими народами в процессе их жизни оседло или во время миграции.

Культурная самоидентичность (представляющая духовную связь между индивидуальной личностью и своим народом) и формирование чувства принадлежности к своей этнической культуре, играли в социокультурной динамике особую роль. Собственные культуры равнозначны и равнозависимы в общемировом порядке культурного наследия и культурного сознания цивилизаций. Отдельные культуры, являясь ареалом поддержки неповторимой этнокультурности, способствуют сохранению этноса.

Среди народов живущих недалеко друг от друга, возникает потребность контактирования. Торговые отношения, любого рода совместные мероприятия, приводили к вовлечённости народов в осознание общей картины мира и нахождение гармоничного места своей культуры в нём. В первую очередь, создавая языковые трансферные линии общения. Возникает диалог культур, который определяет вектор дальнейшего контактирования.

Восприятие чужой культуры оценивается в первую очередь, в согласии с собственным опытом, который присущ культурной традиции своего народа. Найденные в чужой культуре общечеловеческие ценности выявляются, оцениваются, и в итоге, исходя из общей картины «чужого» культурного опыта, принимается оценочное суждение о значимости и правильности тех или иных ценностей инокультуры для своего восприятия мира. Взаимопроникновение

элементов культур является следствием диалога культур и их взаимодействия, наличия возможностей перехода от чужого к своему. Суть диалога можно выделить как взаимодействие точек зрения, постепенно составляющих костяк изменённой культуры, и наполняющих её смысловое пространство. Диалогичность подразумевает реализуемую возможность адаптации отличных от своих идей, также и многочисленных вариантов социокультурных процессов и решений.

Мир человеческой деятельности очень разнообразен и имеет глубокие корни в совершенно разных направлениях развития. Последовательно развиваясь, человек формировал культурные традиции, передавал свой опыт поколениям, развивал язык и находил способы выразить слова знаками на камне, глине, позже — на бумаге. Образы окружающего мира транслировались в сформированные поверхностные образы, обладающие лаконичностью, запоминаемостью, узнаваемостью. Образы получали название, включались в устную мифологию, предания. Постепенно, шаг за шагом, формировалась культура. Материальными проявлениями культуры могут выступать результаты деятельности человечества, вплоть от очень удалённых от нас, временных периодов. Духовное содержание культуры можно рассматривать как связь образов, сформированных человеком в то или иное время. Смысл, вложенный в видимое проявление культуры, формирует отдельную ячейку общего мира смыслов. При слиянии материального и духовного, формируется единый уточнённый образ — знак, несущий в себе всю совокупность образа. Мир знаков и формирует саму культуру единением материального и духовного. Связь знака с его значением, как фиксация и передача информации, определяет прочную связь материального и духовного в культуре.

А. В. Петров, М. К. Горбатова пишут, что культура представляет собой общую совокупность духовного и материального всей цивилизации человеческого рода, что она возникла как ответ на деятельность человека, которая является «транслируемой от старшего к младшим, создающей и совершенствующей индивида и личность» [109]. Н. С. Трубецкой пишет, что в каждый момент времени культура являет собой «сумму получивших признание открытий современного и предшествующих поколений данного народа» [149]. А.

И. Филько считает, что целью культуры можно считать установление «отношений человека с человеком, с обществом, миром в целом» [157, с. 42].

Формирование культуры тесно связано с традициями, передаваемыми из поколения в поколение. То, что принимается последующими поколениями, претерпевает изменения и фиксируется. Мысль, как движущая сила развития человечества и цивилизаций, становилась шире и формировала принятие обществом идей, поступков, решений. Мысль постепенно становилась универсальной и подтверждала опыт традиций. Сам феномен культуры описан был философами в период развития идей философии неокантианства. Идея формулировалась таким образом: «когда мысль выходит за рамки специальных и ограниченных интересов и расширяется до универсальности, она сталкивается с проблемой культуры и рано или поздно самоопределяется как культурфилософская рефлексия» [13].

Формирование этносов как определённо устоявшихся групп, приводит к организации создания этнокультурных образований в формирующемся обществе. Малоустойчивые вначале, они становятся более крепкие и привлекают в себя всё больше людей. Этнокультурные образования выступают носителями знаний, опыта, и языка, определённых сформированных миропознаний. Можно сказать, что различные этносы выступают как субъекты этнокультурных образований. Этнические сообщества переплетены в поликультурных образованиях внутри общих границ, связанных между собой языком, элементами культуры. У Л. Л. Супруновой можно прочесть, что в субъекты поликультурного образования «следует включать... этнические сообщества (народности, национальности, диаспоры)...» [138, с. 20]. Этносы поддерживают изучение и освоение своей родной культуры, истории, языка. Изученное и освоенное фиксируется и передаётся дальше.

Культура выступает довольно важным и необходимым механизмом самоорганизации человека. Н. А. Дидковская пишет про момент установления культуры, и этот момент будет тогда, когда человек со своей собственной душой обнаруживает душу в окружающем ландшафте [47]. Культура выражает собой

общественную сущность человека как личность, она может указать на уровень восприятия человека в обществе как носителя культуры. Являясь результатом труда, материальная культура состоит в нескончаемом контакте с человеком как с личностью. Контакт культуры и создателя элемента культуры может и не быть длительным по времени, но вполне возможен контакт культуры и прямого потомка создателя элемента культуры, либо его соратника. Материальная культура несёт в себе необходимость контакта, взаимодействия с человеком. При этом, человек осознаёт объём материала и объём последующей деятельности. Развитие элементов культуры проходит через эпизоды деятельности человека, обогащения им культуры новыми дополнениями. Культура соблюдения традиций влияет на стабильность материального и стабильность общества. Но модели поведения могут изменяться, и традиции могут стать немного иными. Обновление прошлого наследия в тени изменения бытия, даёт развитие новым отношениям в обществе и связям. Потребности человека, его интересы, желание развиваться духовно и нравственно, находит отражение в его вкладе в культуру. Отношение к культуре являет процесс развития человека. Когда человек впитал в себя всю культуру, то он в дальнейшем, повышает знания о культуре своим опытом, и этим соответственно, развивает культуру. Принос человеком в мир новых традиций и идей улучшает культуру и стабилизирует общество. Повышение уровня культуры возможно тогда, когда человек, усвоив предыдущую по времени культуру, вносит в мир свои новые модели изменения духовного наследия. В зарождающихся и устойчивых этнообразованиях, самостоятельная культура непременно содержит как консервативные сущности, так и новые течения, возникшие под влиянием изменения окружения и быта.

К малоизменяемым компонентам культуры можно отнести традиции: эстетические, нравственные, трудовые, религиозные. Опираясь на них, социум носителей культуры может развиваться. Силой развития служит передача обобщённого опыта новому поколению. Новое поколение, опираясь на полученный опыт прошлого, имеет возможность его привести в соответствие к

своему времени, внести коррективы в культурное наследие, сохраняя необходимые традиции, либо корректируя их.

Устойчивые этнокультурные группы при трансляции своей культуры обеспечивают её оригинальность, необычайность, своеобразие. Каждый малый отдельный этнос с собственной оригинальной культурой дополняет общую мировую культуру. Собственные культуры равнозначны и равнозависимы в общемировом порядке культурного наследия и культурного сознания цивилизаций. Отдельные культуры, являясь ареалом поддержки неповторимой этнокультурности, способствуют сохранению этноса. Национальные культуры обособляются, что является тенденцией и закономерностью функционирования культуры.

В вопросе формирования этнокультурных образования в общем, можно затронуть возможность наличия этнокультурной компетенции. Отдельный индивид является носителем опыта в межэтническом взаимодействии. Культурные знания человека, полученные от окружающего этноса, позволяют индивиду принимать своеобразие бытия и быта отличных от него этнических групп, общностей. Знания дают возможность принимать верное направление и специфику в общении и взаимодействии, выработать модели поведения в общении и необходимой при этом корректной совместной деятельности в контексте имеющегося контакта. Сущность этнокультурной компетенции заключается в том, что человек выступает носителем части общего культурного опыта. Структура этнокультурной информированности имеет в себе чётко связанные составные части: когнитивную, поведенческую и аффективную [113].

Т. Г. Стефаненко считает, что само устройство этнической идентичности должно иметь в себе когнитивный компонент (чувство осознания своего места в группе и её особенности) и аффективный или эмоционально-оценочный компонент (насколько хорошо группа относится к индивидуальности отдельной личности) [137].

Многообразие функций этнической культуры позволяет определить своеобразие этнокультурных форм. Порядок функций этнической культуры состоит из инструментальной (изменение окружающей среды и созидание

объектов), инкультурации (изменение самого человека), нормативной (формирование логики коллективной жизни, определение социального устроа), познавательной (принятие картина мира вокруг социума), сигнификативная (выражение правилами знаков и чисел логики в эмоциях и умственных нагрузках человека), коммуникативная (передача этнокультурной информации между поколениями) функции [125].

Эти функциональные особенности культуры этносов позволяют принимать культуру как общую совокупность элементов, обладающих этнической спецификой, и именно они берут на себя заботу об этноинтегрирующих функциях. Структурные составляющие, характеризующие качественную системную определённую этноса, образуют генетическое ядро этноса. Этнокультурные образования развивают свои собственные компоненты этнической культуры. Языковая компонента определяет глубину знания собственного языка, знание языка соседних обществ, различий для общения в домашней обстановке или в обществе. Материальная культура как компонента, определяет наличие видимого, осязаемого. Это могут быть традиционная одежда, украшение её, приготовление национальных блюд и форма и порядок подачи их, а так же, предметы домашнего обихода, традиционно выверенные и точно повторенные. Можно выделить также обрядовую компоненту, которая может тесно перекликаться с упомянутыми выше. Это обряды, связанные с прохождением человека по жизни: свадебные, родовые, поминальные. Этнопсихологическая составляющая может определять связь отдельного человека с данным этносом, выражать его увлечённость культурой и историей своего этноса. Это оценочно показывает перекрёстность внутриэтнических связей и выбор порядка общения и установок межэтнического ряда.

Задача сохранения культуры в этнокультурном образовании находится в одном ряду с линией продвижения идеи о непременном выделении этнокультурного образования среди остальных, в общем поле разнообразного спектра подобных устойчивых обществ.

Вопрос передачи культуры в последующие поколения непременно связан с воспитанием и образованием. С точки зрения культурологии образование представляет собой в первую очередь, осознанный обществом, культурный процесс развития самого образования. В процесс можно включить культурную деятельность, взаимообмен данными образования и иных социальных процессов и действий социума: в первую очередь, вовлечение культуры в саму социокультурную систему. При этом важными становятся определённые функции социокультурной системы, которые активизирует сам процесс вовлечения культуры [79]. Обособление этнокультурных образований, их аутентичность, неразрывно связано с образованием и воспитанием на основе сформированного языка, и исторически полученных, традиций.

Рассматривая обширные территории и пространства с позиции культурологии, можно заметить словами И. Е. Видт, что в России сложилась как страна полихронного поликультурного пространства [26], и она включает социальные сообщества, которые имеют статус этносов и относятся к традиционным или постфигуративным (по М. Мид) видам культур, которые соседствуют и с преобладающей ныне индустриальной, или конфигуративной видам (по М. Мид) [97].

Необходимо остановиться на вопросе формирования обособленной этнической культуры. Т. к. этносы, с развитием своей культуры и увеличением уровня необходимой самоидентификации, транслируя культурные ценности поколениям посредством исторически инертных традиций, заботясь о сохранении своей культуры, так или иначе, должны её позиционировать отдельно от других народов (этносов), используя противопоставление привычного своего культурного наследия чужому. В воспитании нового поколения самоидентификация своей культуры должна была занимать определённо большое значение. К. Д. Ушинский пишет, что уровень национального в воспитательных идеях гораздо выше уровня иных идей [152].

Г. Н. Волков пишет, что без исторической памяти нет народа как исторической личности, и важным звеном в сохранении памяти он видит

культуру: «без исторической памяти — нет традиций, без традиций — нет культуры, без культуры — нет воспитания, без воспитания — нет духовности, без духовности — нет личности, а без личности — нет народа как исторической личности» [27]. Индивид — малое звено в общем духовном ареале народа, но духовное наследие отдельного индивидуума помогает сохранить и идентифицировать общую культуру данного народа. Внешние признаки в украшении одежды, её покрое, языке, на котором общается отдельный представитель народности — дают возможность составить впечатление о народе в целом. И дают возможность составить впечатление о различии между народами, этносами. О. А. Бакшаева пишет, что в содержании народного костюма особо важную роль играет декоративность в виде особенностей форм, орнамента, сюжетных изображений, выраженных цветовыми, пластическими или графическими средствами [6, с. 20].

Культурная идентификация личности сформирована наличием имеющейся духовной связи самой личности и народа, к которому личность принадлежит. Эта идентификация, выражающая чувство непосредственной принадлежности к культуре народа, играет в социокультурной динамике особую роль. Если рассматривать устоявшийся исторический порядок самоидентификации народов, то видно, что документальные исторические свидетельства, с которыми работает исследователь, часто фрагментарны, и потому требуют логического осмысления, проведения корректирующих обобщений и аккуратной систематизации. Дошедшие до нас материалы дописьменных этнокультур и изучение разрозненных источников ранней литературы не позволяют в полной мере понять и построить логический порядок состояния этнического мира на локальной территории ввиду бедности фактически доступного материала. Объяснить это можно отсутствием письменности или отсутствием развитой письменности в интересующий нас, период. А если народ не очень большой численно, или применяемый материал в прикладной культуре недолговечен, то это повлияет и на количество дошедших до нас артефактов. Стоит заметить, что иногда сведения о понимании мироустройства, роли человека в мире и понимании им мифологии,

содержатся лишь в форме самих же мифоязыческих вариаций. Современные варианты объяснения исследователями мифоязыческих представлений древних о мире, могут иметь характер и форму интерпретаций и поэтому доля субъективности трактовок и оценок может быть большой. Проблему составляет также ещё сам факт невозможности вести работу с источниками ранней литературы по причине их фактического отсутствия. Устные рассказы, предания, чаще всего могут составлять единственный костяк изучаемого исторического материала, что накладывает проблему выделения основного из наслоившихся со временем изменений в устном материале. Сам же устный материал изначально приводит нас к мифологии.

Возникает вопрос: могла ли мифология древних народов дать им сбалансированную картину мира? В первую очередь, тут следует развести между собой понятия «картина мира» и «образ мира». «Картина мира — это целостная система представлений об общих свойствах и закономерностях» [155]. Мифологические представления несут в себе чёткие понятия «пространство», «движение», «бытие», «время». Эти понятия чётко структурированы и являются неотъемлемыми от самих мифологических представлений. В итоге складывается логическая и понятная человеку картина мира. Образ мира для своего самоописания использует субъективные представления о самом мире. Эти субъективные представления формируются личностью или группой вследствие жизненных усилий, направленных на познание реального мира. В итоге, образ мира становится многоуровневым понятием, зеркально отражающим окружающую реальность. Образ мира становится формой эмоционально-чувственных образов, а его вес в логической структуре аморфных представлений уменьшается [82]. В представлениях народов о мире люди особую роль отводили самому своему народу. Выражения знаковых действий формировали окружающее пространство, история культуры народа преподносилась как история культуры народа, имеющего основное влияние на развитие любой культурной ситуации в близлежащем мире, будь то межэтнические контакты, поиски новых решений, отстаивание среды обитания и т. д.

Если индивид не имел личных контактов с представителями других (окружающих) народов/народностей, то картина мира выстраивалась вполне понятной и логичной, и всё вело к увеличению веса своей обособленной культуры, и знания об этом можно было аккумулировать и передавать дальше. Данная модель поведения поддерживалась и всячески приветствовалась. Это можно назвать «культурной памятью» в контексте одного народа. Культурная память народа, в первую очередь, доступными ей способами спасает связь между поколениями от фатального отсутствия культурного материала предыдущих поколений. Этим сохранением связи поколений она соединяет общество с сохранённой культурой в одно единое целое, и даже соединяет разрозненные общества, «объединяет народы, социальные группы, государства» [58, с. 30]. Как следствие, у сформированной культуры отсутствуют лишние избыточные элементы. Но с окончанием процесса развития культуры внутри самой себя, она становится подвластна давлению извне. А. Дж. Тойнби пишет: «Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу цивилизации... Как только цивилизация утрачивает внутреннюю силу культурного развития, она немедленно впитывает элементы чужой социальной структуры...» [141, с. 292]. Адаптация элементной базы чужой социальной структуры приводит к принижению значимости своей социальной структуры. В дальнейшем, это подстегивает процесс потери своей социальной структуры цивилизацией, или же (в локальной малой форме) народом, этносом. Утрата привычных культурных элементов приводит к разрушению их логической структуры взаимодействия между собой. Это становится почвой для дестабилизирующих процессов иной структуры, уже доминирующей над привычной, своей. Народная культура выражает общие характерные черты культуры, и у различных народов общечеловеческие ценности мало различаются. Это духовность, отрицание корысти, солидарность в общих массовых поступках, поддержка друг друга, желание свободы народу. Тут видны именно те личностные качества, что идут в отрыве от примитивных индивидуальных потребностей человека-эгоиста. Если этика культуры народа отрицает насилие, тогда постепенно формируется единое

целое этики и духовности, что уже расширяет самопознание народа и его духовный вес в своих глазах.

Сохранение самобытной культуры происходит различными способами, которые так или иначе, приняты обществом, и передаются новым поколениям. Язык, оставаясь базово неизменным, формирует стиль общения и словарный запас носителя культуры. Социальные отношения, переплетаясь с традициями и обрядами, понуждают людей следовать тем или иным канонам. Каждое общество выстраивает свои социальные взаимоотношения людей. Можно прочесть у Н. А. Бердяева, что «...в качестве... далеко не маловажной характеристики культуры мы должны удостоить внимания тот способ, каким регулируются взаимоотношения людей... Возможно... элемент культуры присутствует уже в первой попытке урегулировать социальные отношения» [15, с. 93 – 94].

Знаки и символы имеют важное значение в среде своей собственной культуры, в культуре своего народа. Значения знаков, понятные только носителю культуры, их переплетение с реальным миром и их символика, влияют на восприятие культуры и многократно усиливают эффект трансляции культуры внутри сообщества. Ч. Моррис пишет, что каждый человек всю свою жизнь от рождения до смерти, ежедневно находится под влиянием знаков, окружающих его. Невозможно представить жизнь без знаков. И тот человек, который способен осознать знаковые феномены, тот человек уже как личность является более восприимчивым к изменениям знаковых ресурсов культуры [98]. Мир знаков окружает носителя культуры и чем меньше можно зафиксировать информации, тем больше приходится держать в голове человеку. Знаки фиксации информации могут иметь различные значения и собираться в группы. Они могут изображать людей, времена года, те или иные природные или социальные процессы и т. д. Чем богаче культура знаками, тем более обособленно она выглядит на фоне соседних культур, и тем сильнее зрительный эффект от способности понимать, расшифровывать, верно дублировать и формировать группы знаков. Это знание о знаках и истории, обрядах и традициях, можно выразит как «дух народа». Н. Я. Данилевский отмечает, что отдельные культуры формируются и развиваются

индивидуально и непримиримо к проявлениям чужой культуры. Различиям, иницирующие такие отношения культур друг к другу, он даёт определение «духа народа». Общение культур проходит через диалог. Э. В. Сайко определяет понятие диалога как общение с культурой, понимание ценностей иных культур, возможность уменьшения напряжённой ситуации между этническими группами. «Диалог — это понимание своего Я в процессе общения с Другим. Он всеобщ и всеобщность диалога общепризнанна» [127, с. 9].

В основе культур различных народов часто лежит общая пракультура одной общности, пранарода. Финно-угорские народы — это объединённые по языковому признаку в одну группу народы уральской семьи. Эта группа имела единый праязык. По этому праязыку Н. Н. Логинова пишет, что языки финнов, карел, саамов, марийцев образовались в результате разделения и эволюции единого уральского праязыка, которым пользовался уральский пранарод [84]. Н. Н. Логинова пишет, что исторические предшественники людей, сформировавших эти народы, разговаривали на общепонятном им языке, и были расселены на территории Урала и примыкающих к нему географических ареалов. Эта территория имеет название «уральская прародина» [83]. Формирование центра той пракультуры имело большое значение на историю культуры и соприкосновение носителей культуры с соседями. Прибалтийско-финские и саамские языки имеют общую лингвистическую базу, но антропологически саамы стоят ближе к уральскому типу, и этим отличаются от народов прибалтийско-финской группы. В результате исторических и антропологических особенностей, уральские народы и их языки к настоящему времени оказались впечатляюще раздроблены.

Механизм движения общекультурного прогресса цивилизации получает подпитку от взаимодействия культур отдельных народов. Способность народов пронести свою историю и культуру сквозь общение с другими народами в течение продолжительного времени зависит также и от способности налаживать коммуникации (даже начального уровня, например, вербальные) с другими. Народы/народности несут в себе культуры, являющиеся чужими для окружающих

их. Для развития и более того, для выживания, важной становится способность постепенно развиваться соразмерно окружающим народам/народностям, в контексте общей культуры текущей эпохи. Взаимопонимание, общая заинтересованность в некоем результате и совместные усилия на получение его, дают возможность преодолевать разобщённость, снижать возможность межнациональных конфликтов и этим сохранить свой народ/народность/население целым, пронести культуру без давления и угнетения.

2.2. Диалог культур, отражение диалога культур в заимствовании слов

Граничащие друг с другом народности/народы втягивались в контакт. Трансляция идей культуры приводила к принятию или к неприятию их. Торговые отношения, меновая торговля, приводили к более сильной вовлечённости народностей/народов в осознание общей картины мира и нахождение гармоничного места своей культуры в нём. В первую очередь, создавались языковые трансферные линии общения. Общности (племена, народности) могли контактировать до такой степени вовлечённости, что формировали народы, которые уже воспринимались одним целым. М. В. Ломоносов считает, что в формировании русского народа не обошлось без совершенно разнообразных малых народов и племён, таких как «славенские», «чудские» (финно-угорские). О формировании народа с внесением финно-угорского компонента М. В. Ломоносов пишет: «...и то правда, что... немалое число чудского поколения соединилось со племенем славенским и участие имеет в составлении российского народа» [85].

Смешение представителей различных народностей/населений в какой-то момент становится обыденным. А. А. Спицын пишет про жителей городов Владимир и Суздаль, что они «образовывали смешанное население, быть может, с преобладанием инородческой крови» [134, с. 9]. В «полумерянской» культуре курганов Костромского Поволжья, исследователи находят признаки проживания финского населения. Е. А. Рябинин отмечает, что эти курганы «принадлежат сильно русифицированному чудскому племени» [122, с. 12]. По материалам

исследований курганов Костромского Поволжья можно составить культурологическое представление, что культура в Северо-Восточной Руси была «с сильным финским оттенком, но столь же несомненным славянским налетом, причем механически разделить оба элемента невозможно» [41, с. 221].

Такому мощному смешению предстоял диалог культур. Он и формировал дальнейшее контактирование. На основе возникающего диалога культур формировалось социально-этническое сочетание национальных и общечеловеческих ценностей определённой эпохи. Формировалась линия поведения, которой носители культуры придерживаются в межэтнических контактах.

Народ, если он последовательно сформирован из присоединяющихся к нему малочисленных народностей, имеет одним из связующих звеньев свои религиозные воззрения и религиозные убеждения. Это могут быть и языческие верования. И. И. Скворцов-Степанов, изучая влияние религиозных убеждений племён с отличающимся друг от друга уровнем развития, пишет: «Если какое-нибудь племя стоит на низкой ступени развития и встречается с более культурными племенами, они приобретают у них не только украшения и новые формы оружия, но и некоторые религиозные представления» [131, с. 16]. Более сильная религия подчиняет себе более слабую, и развивается сама тем больше, чем шире становится круг её последователей. Например, в период эллинизма в культуры была большая роль бога Зевса. А. Ф. Лосев пишет: «В эллинистическую эпоху ... универсализм и космизм Зевса принимают монотеистические черты» [160, с. 219]. По этим данным можно судить об уровне принятия древнегреческой религии Римом и её появлении и проявления на всё более обширной территории. В более позднее время также можно заметить контакты народов, живущих далеко друг от друга: «...на искусство Крыма всегда большое влияние имела культура Востока» [150].

Окружающая действительность, её понятие и понимание, является объектом толкований и различных интерпретаций. Опыт понимания окружающего пространства, как природного, так и культурного, последовательно

трансформируется в знаковую форму, для линейной передачи поколениям, и также, для более детального изучения. Диалог культур несёт в своём проявлении поиск истины в процессе общения носителей культуры. Культура народа с богатым наследием понимания народа в окружающем духовном и человеческом мире, выражает видение мира, отношение носителей культуры к самим себе и к миру, формулировку возникновения мира, отношение мира к обществу. М. М. Бахтин отмечает, что вступление культур в диалог приводило к диалогу носителей культур, которые пытались объяснить собеседнику «особенности понимания окружающего мира и человека, выражающиеся в мировоззренческой системе присущей им культуры» [8, с. 51].

При контактах важно взаимодействие культур. Один и тот же культурный опыт, при восприятии различных социокультурных контекстов, способствует к приобретению новых смыслов. Различность этих новых смыслов, их разнообразный характер, даёт процессу контактирования новые точки проявления самобытности того или иного инородного культурного опыта. Своя собственная самобытность, утеря собственного культурного опыта в принимаемом (навязываемом) извне, не всегда связана с давлением одной культуры на другую. Процесс может быть иным. Если в процесс вовлечены культуры, различные по своему уровню, то тот культурный опыт, который присущ культуре более высокой по уровню, способствует принятию другой культуре вполне добровольно своих более удобных и лучших форм организации и упорядочению сегментов жизни общества и культуры. Можно встретить и случаи размывания этнической идентификации. Например, исследования, проведенные среди саамов А. М. Кушниром [80], среди юкагиров В. И. Шадриним [167], свидетельствуют о размывании традиционных показателей этнической идентификации. А. И. Филько отмечает, что одним из механизмов социокультурной трансформации на определённой стадии истории культуры народа является ассимиляция с соседствующими этнокультурными группами [156, с. 25].

В процессе диалога культур, возникают контакты, помогающие осознать сходство и различия в понимании народами целей и механизмов возникновения

мира, мироустройства, возникновения человека. Воспринимается ежедневный уклад и образ жизни носителя культуры, принцип устройства общества и существование индивида в нём. Восприятие чужой культуры оценивается в первую очередь, в согласии с собственным опытом, который присущ культурной традиции своего народа. Найденные в чужой культуре общечеловеческие ценности выявляются, оцениваются. Исходя из общей картины «чужого» культурного опыта, принимается оценочное суждение о значимости и правильности тех или иных ценностей инокультуры. Как вариант, оценивание может идти через призму механизмов восприятия возникновения мира и человека, т. к. культурные наработки по этим передаваемым преданиям, вполне известны каждому носителю той ли иной культуры. Результатом проработки и оценки, может выступить частичное или даже полное принятие опыта чужой культуры, проникновение чужой культуры в свою, либо неприятие и отторжение. В. С. Библер отмечает, что понимание опыта иной культуры приводит к оценке понимающим своего опыта, обогащению методов социально-культурного познания. Неверно считать понимание опыта лишь переносом опыта в новую среду понимающего [16, с. 39].

Это, действительно важное, взаимопроникновение культур проявлено не только в одном лишь действии знакомства с опытом чужой культуры, но и в принятии (либо прямо сейчас, либо в будущем) аспектов этого опыта, движений к познанию истории мира, вариативных возможностей конкретизации работы сегментов социальной жизни и социального устройства. Грубое копирование приведёт к потере самобытности, поэтому важна определённая в точке зрения на саму необходимость копирования той или иной части мировоззрения и культуры. Необходимость этого копирования можно объяснить невозможностью решить тот или иной вопрос без взаимодействия элементов своей и чужой культуры. Перенятое может быть адаптировано к нахождению в новой культуре. Собственный социокультурный опыт адаптирует новое и меняется, меняя вектора собственной культуры. Этот диалог культур признан исследователями. Например, М. М. Бахтин обозначает концепцию диалогичности культур в теории

гуманитарного мышления [10]. Диалогичность, как принцип осмысления окружающего материального и духовного мира, занимает внимание исследователя мыслью, что каждую национальную культуру стоит рассматривать не только изнутри, а ещё и с точки зрения её «снаружи».

В. В. Никитин пишет, что каждый феномен культуры в диалоге изменяет свои стили и их непрерывное развертывание отражает суть диалога. «В ходе сложного, многослойного диалога культур происходит формирование общечеловеческих ценностей» [100, с. 141].

С. Н. Артановский выразил точку зрения по вопросу взаимодействия культур и их единства. Методологически она выглядит довольно устойчиво. По словам С. Н. Артановского, понятие «единство» очень значимое для непосредственно диалога культур, но при этом, это понятие не является неделимым или однородным с точки зрения метафизики. С. Н. Артановский считает, что единство культур не равно их идентичности, их тождественности. Единство культур выражает их общую внутреннюю целостность, верховенство внутренних связей внешним. Как пример, он приводит единство Солнечной системы при множественности её составляющих. «Мировая культура... образует единство, обладающее структурой, которая располагается в двух измерениях – пространственном (этнографическом) и временном (этноисторическом)» [5, с. 43]. Диалог множества культур, как принципиальная основа для их взаимодействия, описан М. М. Бахтиным, где диалог культур, это «взаимопонимание участвующих в этом процессе, и в то же время сохранение своего мнения, своей в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места)» [11, с. 430].

Способность культуры к переосмыслению содержимого, говорит о том, что культурно-исторический опыт может рассматриваться сквозь содержимое иного культурно-исторического опыта, и толковаться с учётом его реалий. Это показывает, что культурно-исторический опыт (обособленный) является очень востребованным. Сперва носители определённой культуры обращались за опытом непременно к своему народу, к его культурным традициям. Позже возникают осмысленные действия, связанные с обращением за культурно-историческим

опытом к чужой культурной традиции. Эти контакты и взаимопроникновения культуры могут передаваться одним носителем культуры, одним человеком индивидуально, но также и на уровне многочисленного общества. Это массовое проявление взаимодействия носителей культуры предполагает, что взаимопроникновение культур носит диалогический характер, проецирующий свои действия в обе вовлечённые стороны. Это действие можно рассматривать как своеобразный обмен культурного опыта социальными коллективами на фоне проявлений окружающего мира и его процессов. Для проявления такого многообещающего по своим итогам диалога, требуется, чтобы культурные горизонты участвующих в процессе взаимопроникновения культур, были довольно развитыми по своему культурному содержанию. Ведь культурный опыт интересен тогда, когда он наполнен развитым пониманием системы традиций, обычаев, наследия, через которые происходит понятие и принятие окружающего мира, и понятие роли человека в этом мире.

Тут можно уже подойти к вопросу межнациональных отношений в контексте взаимопроникновения культуры. Культура межнациональных отношений и сама культура нации, неотделимы. При этом в самой основе межнациональных отношений находится непосредственно сама культура, потому что только лишь в диалоге культур происходит их взаимопроникновение, взаимное обогащение культурным опытом, и приходит понимание наличия культурных и социальных ценностей у обеих сторон контакта. Чем больше развита отдельная культура (национальная), тем сильнее её стремление к диалогу, развитию контактов с другими культурами, созданию комплекса единого мира.

По мнению Н. Я. Данилевского, народные культуры имеют тенденцию развиваться независимо друг от друга [46]. При этом стоит учитывать, что отдельная самобытная культура не отрицает ценности других культур и их достижений. Б. Малиновский пишет, что диффузия культурных процессов выступает процессом заимствования верований, приспособлений, орудий, одной культурой из другой [87, с. 26–27]. Культуры древних цивилизаций являлись очень мощными по своему влиянию на акты передачи культурной

преемственности. Культурные следы египтян, индусов, шумеров можно встретить в религиозных традициях поздних обществ. Эти акты передачи культурной преемственности расширяли культурное пространство народов. Древнегреческая культура имела довольно широкое развитие благодаря культурной диффузии и эффекта взаимопроникновения. Условия жизни социума были разнообразны. Хорошие сменялись плохими. В кризисных условиях именно культурная диффузия и культурная память формировали базис культурной самоидентификации. Технологии, которые появлялись у носителей культуры, влияли большей частью на быт человека, не затрагивая культурную память поколений. А. Дж. Тойнби выражает технологию словами, что это просто «сумка с инструментами» [142, с. 159].

В истории культуры народов уральской языковой семьи одним из общих характерных мифов является космогонический миф о создании мира. В этом, одном из важных для культуры мифе, всё первичное аморфное окружающее пространство разделяется на мир твёрдой земли и мир бескрайней воды. Мир земли обладает способностью создавать существ, растения, формы жизни. Миры связаны друг с другом, взаимодействуют, и по сути, являются одним соединённым воедино, целым. Можно заметить, что в мифе внимание уделяется образу некоего идеального, которое сотворяет материальный мир. То, что происходит в самом акте творения, происходит отдельно от текущего времени, отдельно от временной линии. Наличие двух миров (идеального и материального), двух времён (до-текущее и текущее сейчас) является очень непростым, крепко зафиксированным и крайне устойчивым логическим мировоззрением, и готовит почву для развития мифологии.

Мифологическое время, по мнению А. Ф. Лосева, вечное. Оно бесконечно, не имеет конца, невременное [86]. В отличие от меняющегося и изменяющегося времени, понятие «вечность» зафиксировано. В культурной мифологии изменений «вечности» не происходит. А. Ф. Лосев вводит понятие неоднородности времени. Отличные друг от друга пространства времени имеют разные скорости течения самого времени. В любом мифе может быть донесено до

слушателя состоянии прошлого, настоящего и будущего. Действие самого человека в мифе показано слабо, в основном, подразумевается часто лишь допустимость его действия, либо начальная фаза деяния. Культуры, испытавшие взаимопроникновение мифологической составляющей, выработали мифологию, имеющую общие черты. В них описан момент создания мира, показана причина самого создания мира, и вносится основа для последующего развития космогонического мифа в сочетании связанных между собой общей идеей, мифов.

Особенностью языческого мировосприятия выступает специфическое отношение к живой природе, сакрализация её. Часто возникает культ матери-природы. Надо отметить, что данная конструкция позитивно складывается в отношении использования природы, её сохранения. Мышление, испытывающее на себе влияние мифов, не разделяет человеческого и природного, человек является частью природы. Чувство единения с природой особенно остро. Освоение мира в данной концепции основано не только на исследовании природы как таковой, но и на симбиоз человеческого и природного. Причём действия к природе часто неактивны, природа принимается такой, какая есть. Принятие природы чаще всего, некритичное.

Такое мышление не утрачивается и в более позднее время. Понятие и принятие причинно-следственных связей, логических цепочек, не наносит критики образу природы. Миф не противопоставляет человека природе, или вещь природе. Всё находится в общей гармонии сознания и бытия. Индивидуальные мировоззрения проводят миф в реальную жизнь. Каждый носитель знаний о мифе применяет эти знания в контакте с окружающим миром. Индивидуальные мировоззрения взаимодействуют друг с другом, и это наносит оттенок на суть межкультурных взаимодействий.

При анализе межкультурных взаимодействий возникает проблема познания самого механизма взаимодействий. Можно выделить взаимодействие на основе общения носителей, через язык и прямое общение, и взаимодействие на основе диалога, причём диалога внутри структур культуры. Содержание инородной культуры в таком случае воспринимается как переходная фаза между чужой и

своей культурой, принятие и неприятие одновременно. Взаимопроникновение культур, появление инородной культуры внутри привычной, возможно при проявлении диалогичности культур, способных к непрямому влиянию друг на друга, и наличия форм перехода от чужого к своему. Суть диалога можно выделить как взаимодействие точек зрения, составляющих общую культуру и смысловое пространство её. Диалогичность подразумевает принятие различных взглядов, социальных явлений, культурологических идей, многочисленных вариантов социокультурных процессов и решений. М. М. Бахтин пишет, что культура воспринимается глубже и полнее лишь другой культурой. При встрече смыслов культур, между ними возникает диалог. Он разрушает односторонность и замкнутость культур. Культуры при этой встрече не становятся одним целым, не сливаются вместе, но обогащают друг друга смыслами [11, с. 354]. Он пишет, что чужая культура может дать нам ответы на наши новые вопросы, даже если они будут такими, что и сама себе культура не ставила. Чужая культура будет открывать перед нами новые смысловые глубины, новые стороны себя [11, с. 335]. А. Х. Вафа пишет, что различный социокультурный потенциал возникает из неравномерных изменений, проходящих с различным темпом. Также на процесс влияет разница исторических и природных условий. Возникающий социокультурный потенциал принадлежит как индивидам общностей, так и непосредственно, самим историко-культурным общностям [23].

Очень близкое друг к другу проживание различных общностей на одной территории в продолжительный период, влияет на формирование общих культурных ценностей. Эти ценности будут одинаково значимы для участвующих в диалоге общностей. Группы людей, находясь на одной территории, вырабатывают специфические методы хозяйственной деятельности, пересекающиеся у групп. Можно сказать, что ландшафт влияет на эти методы, влияет на общие культурные ценности всего населения региона.

В таком контексте диалог культур уже выступает объективной необходимостью. Взаимопринятие и взаимопонимание часто выступают основой для взаимопроникновения культуры и диалога народов. Надо отметить, что

диалог культур будет основан на индивидуальности каждой из контактируемых культур. М. М. Бахтин пишет, что единство человечества зависит от взаимопонимания культур, народов. Это взаимопонимание длится тысячелетиями и единство человеческой культуры обязано именно ему [9, с. 390].

Если рассматривать культурные развития тех или иных географических кластеров, под влиянием взаимопроникновения культур, то можно отмечать одновременно различия и единение в обществе. Специфика культур у людей различных занятий приводит к тому, что все эти тонкости и различия культур обогащает общую культуру, общую культурную традицию. Вклад людей разных хозяйственных занятий приводит к расширению общей культуры, её обогащению. Контакты между народами/народностями носили характер заимствований культуры и хозяйственных особенностей деятельности.

Можно бегло посмотреть на контакты разных обществ и увидеть взаимопроникновение культур. Калмыки перед участием в морских походах приходили в православную церковь и ставили свечи Николаю Угоднику, покровителю мореходов [106] — здесь контакты кочевого населения и оседлого русского. Русское население, проживающее в степях, брало в свою культуру скотоводство и в итоге, русские хозяйства имели больше скота, чем калмыцкие (конец XIX — начало XX вв.) [81, с. 74]. При контактах более широких обществ, можно как пример, взять контакты Руси и Византии. Л. М. Галутво пишет, что в духовно-культурной области большое влияние на Русь отмечено именно от византийской империи. Со своей стороны, Русь также вносила свой культурный вклад в империю. Это были изменения, которые происходили от общения людей и из действий. Славяне переселялись на Балканы, торговали с окружающим населением. Византийская армия пополнялась славянами, понемногу изменялась сельская и городская культурная жизнь. Эти неторопливые изменения вызывались именно действиями славян [34].

Культуры народов имеют сложную и самостоятельную историю. В процессе формирования этноса, несомненно, довольно большую часть времени занимает формирование самостоятельной культуры, и самоидентификации народа.

Носители культуры проникают на территории дальше ареала распространения народа/народности, и оказываются вовлечены в восприятие других культур. Или на территорию распространения культуры проникают носители другой культуры. Диффузия человеческих контактов приводит к проникновению культуры в другие общества. Культурные понятия принимаются, либо нет, либо перерабатываются применительно к образу мышления, а в начальной фазе этнокультур — и к образу восприятия мироздания. Возникают общие культурные ценности, на основе совпадающих этнокультурных элементов.

Языковой барьер, религиозный, социально-культурный — всё это накладывает свои особенности на получаемый результат. Восприятие скрещивания различных культур отдельной личностью влияет на её позицию на ту или иную культуру. Личности формируют общество и каждый человек индивидуально вносит свой вклад в переработку и переосмысление материала различных культур. Общество меняется и отдельная личность вынуждена также меняться. Возникают модели восприятия культуры уже индивидуального направления. Это может приводить к выражению нового культурного разнообразия, выдвигаемого личностью как тезис изменений в культуре. Различные культуры требуют способности личности воспринимать их адекватно и знать особенности. От личности при этом требуется уже гораздо большего «развития бикультурных навыков и мультикультурной ориентации в жизни» [177, с. 52].

Проникновение культур приводит к изменению уровня компонентов в топонимии. Северный регион Г. М. Керт характеризует словами об очень широком ареале распространения саамской топонимии в нём. Г. М. Керт считает это загадкой для того, кто исследует этот вопрос [59, с. 23]. Также существует и марийский компонент в топонимии Русского Севера, куда он мог проникнуть только в случае взаимодействия с древнесаамским населением. А. К. Матвеев пишет, что в топонимии Русского Севера находятся языковые элементы, различаемые им как марийские лексические аппелятивы. А. К. Матвеев приводит слово «туржа» (рыба голавль) — марийское «туршо» (голавль), слова «чинга» или «чингушка», «чинговатик», «чинговый лес» (тонкая ель с очень твёрдым стволом)

— марийское «чинга» (мелкослоистое дерево, которое с большим трудом поддаётся колке, пилению), «мыгра» (бугор, горка) — марийское «мыгыр» (горно-марийское: горб, восточно-марийское: шишка, желвак), «равина» (шест, жердь поставленная с наклоном) — горно-марийское «равы» (шест, жердь). К этой же группе слов А. К. Матвеев определяет слово «шардун» (некастрированный самец оленя), распространённое на Кольском севере — прослеживается связь с финно-угорскими лексемами, такими как «шарды» (горно-марийское: лось), или слово «сярдо, сярда» в мордовском языке. Интересно, что по А. К. Матвееву, нет возможности выявить основу слова «шардун» в саамском языке. А. К. Матвеев предполагает, что слово «шардун» было принесено на Кольский север с территорий, расположенных гораздо южнее, «причём роль аборигенов и русских в этом отсутствует» [92, с. 36].

Топонимика марийского языка часто предшествует саамскому языку, либо, частично, одновременно с ним. Показательны гидронимические соответствия шард «лось» — Шарда, Шардозеро, Шарденьга (река) — «лось, лосиное», пунчо, пынжи «сосна» - Пунжеро, Пунжозеро, пучо, пучы «олень» — Пучега, Пученьга, Пучозеро [92, с. 37]. Перенос марийских лексических апеллятивов севернее и северо-западнее как раз вызван миграционным процессом древнесаамского населения, которое ассимилировало апеллятивы в свою культуру.

И. С. Манюхин пишет, что вероятнее всего, непосредственно марийские топонимы были принесены на Русский Север в период продвижения поволжской культуры в северном направлении. Временем этого продвижения являлся период раннего железа, и носители марийского языка также принимали участие в этом продвижении, как и предки саамов [89, с. 55]. Носители культуры марийского населения мигрировали на север вместе с носителями культуры древнесаамского населения. И. С. Манюхин пишет, что в древности саамский и марийский языки находились непременно ближе друг к другу и древние саами и марийцы граничили между собой [89, с. 11].

Продолжительные культурные контакты и близость проживания, приводят к заимствованиям слов и их значений. По А. Н. Куклину, это находит

подтверждение в некоторых языковых соответствиях — саам. *sisse* — маар. чыс «испускать мочу» [78, с. 251]. А. Н. Куклин пишет, что в регионе Волго-Камья существуют марийско-саамские изоглоссы. Например, в случае необходимости обозначить лес, применены слова, схожие в саамском и марийском языках: саамское «*sargga*» (густой лес) — марийские «шурго» (горный лес, лес на возвышении, большой лес) и марийское «шыргы» (лес). А. Н. Куклин приводит примеры пар слов, при сопоставлении которых явно прослеживаются совпадения: «мар. чашка “молодая береза” — саам, *soakk* “береза (растущая)”» [78, с. 249-252].

Выявить ареал расселения носителей культуры саами и носителей культуры мари в период взаимодействия и ассимиляции культур можно по работам И. С. Манюхина.

По И. С. Манюхину, древнесаамское население должно было проживать севернее древнемарийского населения. Он пишет, что исследования прямо показывают ареал расселения марийских и мордовских народов — он в настоящее время практически совпадает с временем расселения древних марийских и мордовских народов. Топонимия с применением марийского языка идёт с юга до линии Кострома — Котельнич, не выходя в сторону север за эту линию. Таким образом, территория, ограниченная с юга северной границей древних мари (линия Кострома — Котельнич), а с севера — южной границей расселения дофинского автохтонного населения, по И. С. Манюхину, является зоной расселения носителей саамской речи, соответственно и носителей формирующейся саамской культуры. Он указывает эту территорию и ограничивает её с северо-запада южным берегом озера Белое и ареалом Посухонья, а с юга — ареалом Волго-Камья. И. С. Манюхин уточняет, что носители саамского финского языка жили на территории, ограниченной с юга ареалом древних марийцев, а к северу территория расселения шла до побережья Белого озера (60 градусов северной широты). По И. С. Манюхину, группы пермских и волжских языков, как и прибалтийско-финских и саамский язык, находились непосредственно рядом друг с другом. Вероятнее всего, также были формы промежуточных языков, бравшие в себя лексику и морфологию нескольких языков (этим вполне соответствует

мерянский язык). И. С. Манюхин считает, что около середины I тыс. до н. э. произошло выделение носителей древнесаамского языка из группы финской языковой среды, это выделенное население переместилось на Север и вступило в контактирование с местным дофинским населением. Следствием этого стала адаптация лексики и грамматики древнесаамским языком из языка дофинского населения [89, с. 54-56]. По А. К. Матвееву, при продвижении на юго-восток и юг по рекам Сухона и Юг (эта река впадает в Сухону) и южнее непосредственно в местах расселения народа мери, совершенно нет возможности выделить там саамский топонимический пласт [94, с. 10-11]. Эти совокупные данные позволяют довольно точно определить ареал расселения носителей культуры древнесаамского населения и его межкультурных связей с носителями культуры мари.

В середине I тыс. до н.э. предки саамов находились севернее мариювцев, и оказаться там они могли только пройдя туда с юга вдоль реки Волга. Предки саамов должны были довольно протяжённый период времени контактировать с мариювцами во время этого миграционного процесса. Элементы мариювской культуры (мариювской топонимии), находящиеся севернее линии Кострома-Котельнич могли оказаться там в процессе миграции древнесаамского населения.

Регион между Верхней Волгой и Верхней Сухоней становится местом, где в течение продолжительного периода древнесаамское население находилось перед уходом на север. По И. С. Манюхину, в ареале Верхней Сухоны население южного финского потока прошло через внутреннее разделение, и одна часть финского населения осела непосредственно в ареале Верхней Сухоны, а другая часть населения принимала участие в процессе этногенеза саамов. И. С. Манюхин пишет: «...вместе с Верхним Поволжьем это именно та территория, где древнесаамское население могло проживать непосредственно перед проникновением далее на Север» [88, с. 21].

В процессе культурного принятия древнесаамским населением мариювских лексических форм существовал обмен культурой и религиозными верованиями.

Следует отметить, что вера в Бога у древних мари являлась верой в то, что окружающий Мир или Космос, включая человека, является единым живым организмом [169]. Должен был существовать и взаимообмен элементами декоративно-прикладного искусства. В случае принятия фонетики и лексики целого выражения или отдельного слова, принимался также и визуальный элемент, отображающий это выражение/слово в декоративно-прикладном искусстве культуры населения. В случае ассимиляции слова «олень», принимался полностью или же брался за основу в свою культуру и графический символ, изображающий этого животного. В случае необходимости, ассимилированное слово «олень» могло применяться носителями культуры в топонимии.

На севере Костромской области находится гидроним с заимствованным древнесаамским населением у населения древних мари названием — река Печенга. Название реки прослеживается в марийском слове «пучо» — олень. По Г. М. Керту «пудзе» по-саамски означает «олени» [61]. Возможно, что эта река во время проживания там древнесаамского населения, носила название «Оленья». Проследить фонетические изменения названия реки можно следующим рядом: Пучога — Пудзеньга — Печенга.

2.3. Ареал формирования культуры древнесаамского населения, введение образа оленя в культуру

В настоящее время культуры народов севера из-за относительно небольшого числа носителей культуры, могут испытывать давление сторонних культур. Д. С. Пчелкина пишет, что малое количество представителей этнических культур Арктической зоны, сложности условий жизни в специфическом ландшафте и климате, особенности передачи этнической культуры, могут поставить вопрос об угрозе существованию их этнических культур как таковых [115, с. 3]. Ситуация могла быть такой же и в период формирования культуры. Формирование культуры саами могло происходить на фоне малого числа самих носителей культуры.

Из первых научных изданий о саами можно отметить «Лаппонию» шведского этнографа и лингвиста И. Шеффера, от 1673 года. Культуру саамов Кольского полуострова стали изучать и описывать гораздо позднее: можно отметить работу Н. Н. Харузина «Русские лопари» от 1890 года.

С развитием наук окрепла научная мысль, что народ саами сформировался путём взаимодействия автохтонных населений севера и пришедших на север мигрирующих групп. Версий заселения севера саамами существует много: по одним, они пришли с Прибалтики, по другим — пришли с северных арктических территорий, таких как Ямал. Есть мнения, саамы ведут свою историю с древней уральской группы народов, и ранее населяли Алтай и Зауралье. Следует учитывать и потомков тех населений, что жили на севере с периода мезолита-неолита и с которыми должны были контактировать приходящие на север группы. Каждая из версий формирования народа саами имеет право на существование. Более того, можно даже говорить о том, что саами заселяли север по каждому из этого пути и волны миграции не были одномоментными, и можно лишь спорить о преобладании в той иной степени линии проникновения на север предков современных саами со своей культурой. Фиксируя ареалы расселения их, можно объяснить наличие различий культур у саамов разных районов современного проживания (например, западные и восточные саами). Сейчас определённо можно говорить о существовании теорий о пути и направлении заселения севера саамами и некотором различии культур определённых групп саами.

Интересна теория, по которой саамы имели предков в Зауралье, и связывается история саами с историей расселения группы уральских народов. Предки саамов в составе широкого финского потока поднимались вверх по течению Волги начиная с VI в до н.э., и судя по всему, контактируя с марийцами, вошли в соприкосновение с дофинским автохтонным населением между Верхней Волгой и Верхней Сухоной в период границы века бронзы и железа [88]. Эта ассимиляция дофинского населения пришедшим потоком, и сформировала древнесаамское население (носителей южного генетического компонента саамского языка), формировавшее свою культуру на этой территории.

В дальнейшем, это население стало уходить на север и северо-запад, ассимилируя в себя встречаемые автохтонные группы либо их части, что вкупе с аналогичными процессами, протекающими по другим «линиям» (миграция с территории Прибалтики/арктических территорий) и дало в итоге полное формирование на севере народа саами и культуру народа саами.

И. С. Манюхин провёл исследования по этногенезу саамов. И. С. Манюхин считает, что образование народа саами, исторически выглядело как смешение двух компонентов. Одним из компонентов было автохтонное население, которое по своим признакам, имело европеоидные черты. Другим компонентом выступило поволжское (акозинско-ахмыловское) монголоидно-европеоидное финское население. Временем непосредственного образования древнесаамского населения, И. С. Манюхин считает середину I тыс. до н. э. И. С. Манюхин считает, что деление южного финского потока происходит в период не позднее VI-V вв. до н. э., в районе Верхней Сухоны. И. С. Манюхин отмечает этот регион и регион Верхнего Поволжья как территорию, где перед уходом на Север могло жить древнесаамское население [88, с. 21]. Данная информация даёт понимание временных рамок процесса формирования культуры у древнесаамского населения и определяет географически сам регион. Район между Верхней Волгой и Верхней Сухоной можно рассматривать как регион продолжительного проживания древнесаамского населения и там же проходило формирование древнесаамской культуры.

Уточнить подробнее время и место формирования культуры у носителей южного компонента саамского языка можно опять же, с применением данных по этногенезу. И. С. Манюхин считает, что наиболее важные элементы протекания этногенеза народа саами приходятся в эпоху железа (от сер. I тыс. до н. э. — до сер. I тыс. н. э.) [88, с. 7]. И. С. Манюхин пишет, что на Европейский Север сетчатая керамика пришла в сформированном виде, а первоначальным районом формирования керамики был район Верхней Волги. И. С. Манюхин предполагает, что самым базово-начальным районом формирования культуры сетчатой керамики был правый берег Волги, на протяжении от Нижнего Новгорода до Ярославля и Костромы. Развитие культуры керамики даёт факт осознания

развития культуры у самого населения. А распределение керамики географически — факт расширения ареала культуры. На севере, поток древнесаамского населения должен был встретиться с потомками более ранних населений севера, что также дало смешение культур.

Язык формирует важную часть культуры народа и ареал распространения языка в древности может дать информацию об ареале культуры в тот период. Здесь можно привести слова И. С. Манюхина, который пишет, что древнефинское население определённо проживало южнее тех некоторых регионов, где могли бы произрастать морошка и черника, водиться рыба хариус. Близость марийского и саамского языков могла произойти лишь в результате общения носителей языков на некоторой территории [88, с. 11]. По его мнению, ареалы распространения саамского и марийских языков были близки друг к другу, саамский и марийский языки находились ближе друг к другу и предки саами и мари граничили между собой. И. С. Манюхин отмечает: «...древнесаамский язык (южный компонент) занимал более северное положение относительно марийского» [88, с. 11].

Трудно согласиться с мыслью, что некое существующее население в удалённое от нас время определяет топонимы, формирует развитие сетчатой керамики, но при этом не имеет культуры. Логично предположить, что культура была развита и находилась на определённом уровне (хотя и относится к бесписьменным культурам). Также следует учитывать случаи перекрёстных культурных заимствований и случаи культурной преемственности у народов, населяющих эту территорию в более позднее время. И именно наличие культурной преемственности у народов, последовательно населяющих эту территорию, и позволило сохранить гидронимы до сегодняшнего времени. Это даёт основания предполагать, что культура древнесаамского населения на этой географической территории была значимой: население обладало как развитым языком, так и устоявшимся мировоззрением и главное, сформированным образом бытия и быта.

Для исследования был выбран географический ареал между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, так как на этой территории имеются предпосылки наличия

следов явного присутствия древнесаамского населения. В небольшом ареале деревень северо-запада Костромской области (Буйский район) был замечен культурный аспект в общении с жителями деревень: жители сами себя обозначают словом чудца [чудца́]. На просьбу объяснить значение этого слова, следуют ответы о связи слова «чудца» к проживанию в этих местах «чуди белоглазой». Интерес представляют материалы Т. Б. Щепанской, проводившей полевые работы в этом регионе. По Т. Б. Щепанской, «местные жители называют себя чудца белоглазая» [171]. Т. Б. Щепанская приводит версии возникновения названия «чудца» у населения этого небольшого региона. Либо местные жители являются оставшейся этнической группой автохтонного населения, исторически известного как «чудь», либо современные жители региона являются потомками народа (славянский народ), пришедшего в регион и заменившего автохтонное население собой. Во втором случае слово «чудца», по мнению Т. Б. Щепанской, это лишь сохранившееся историческое название окружающего ландшафта местности [171].

Культурные истоки слова «Чудца» можно увидеть в саамском слове «Чадзь», что означает «вода». Цепь последовательных фонетических изменений слова видится такой: чудца — чудза — чадза — чадзь. Этот географический ареал находится в среднем течении реки Кострома, с впадением в реку Кострома небольших лесных рек. Существует визуальный контраст размеров лесных рек и самой реки Кострома – ширина реки Кострома намного превышает ширину впадающих в неё лесных рек. Допуская возможность наличия такого же различия рек в период древнесаамского населения, само наличие достаточно широкой реки должно быть знаковым явлением в местной культуре. Это слово могло остаться как отображение широкой реки в противовес узким лесным рекам. Деревни с современным населением, где присутствует самоназвание «чудца», расположены на берегах среднего течения реки Кострома, в примыкании к лесным рекам, впадающим в реку Кострома. Этот регион небольшой по географическим размерам, что может подчеркивать наличие точечного маркера культурной преемственности населения. Здесь присутствует наглядный пример

использования изменённого саамского слова «вода», с его закреплением в местной культуре.

Судя по всему, слово с значением «вода», «широкая вода» (в тот период характерно описывающее «широкую спокойную водную гладь») было в употреблении в культуре древнесаамского населения, проживающего в этом регионе. Возможно, слово «вода» имело тогда значение «много спокойной воды». Позже, при начале заселения этого географического ареала населением меря, вкупе с убылью древнесаамского населения по причине миграции и занятием освободившихся участков населением меря, народы входили в культурный контакт и имели место акты культурной преемственности. В первую очередь, присутствовала ассимиляция слов одного населения другим, в свою культуру. Слово перешло в лексикон меря, а позже и в локальную лексику славян. До настоящего времени слово дошло в практически неизменной фонетике, и используется населением региона, в своей местной культуре.

Сравнительно недалеко от ареала проживания жителей Буйского района, применяющих слово «чудца» как самоназвание, в относительно широкую реку Кострома впадают лесные реки с названиями Монза и Печенга. Определённо, что «печенга» относится к словам, характерным для финских языковых групп. Стоит отметить, что на севере, на Кольском полуострове есть река с таким же названием — река Печенга. Прослеживается некоторое фонетическое совпадение этого названия с саамским словом «олени» [пудзэ].

«Проследить путь переноса гидронима с региона, расположенного между Верхней Сухоной и Волгой на Кольский полуостров трудно» [146, с. 47]. В настоящее время можно лишь предполагать точное направление, причину и время переноса гидронимов, и соответственно, культуры. Определённо можно лишь сказать, что движение культур на северо-запад, несло с собой и перемещение слов, определяющих гидронимы на новых территориях.

Основу наименования реки Монза следует искать в современной саамской культуре, в саамском слове «Мочче» (моччесь, монче) — «красивый». Стоит отметить, что хотя гидронимы в исследуемой местности претерпели изменения в

названии за период с начала железного века до сегодняшнего времени, изначальные слова прослеживаются вполне отчётливо. Б. И. Кошечкин пишет, что в исследованной им писцовой книге Алая Михалкова (1608–1611) он нашёл названия некоторых объектов на Кольском полуострове. Это озеро Мончеозеро, река Монча и губа Монче-губа. В книге Алая Михалкова они перечислены как «...Мунзе озеро река Мунзя губа Мунзя» [70]. Также имело место быть изменение названия реки Монза на северо-западе Костромской области. А. В. Кузнецов пишет, что в конце XVII в., в писцовой книге Вологодского уезда эта река упомянута с названием Монча в волости Лежский Волок [74].

Эти данные показывают, что в XVII в. (вполне вероятно, что эти рамки можно расширить) присутствует некоторое сближение произношения названий рек. Практически, до их совпадения. Вряд ли наименования рек, столь удалённых друг от друга, тождественны по случайному совпадению. Это даёт основания предполагать о близости культурных основ слов и на присутствие близости культур населений, давших имя гидронимам. Существует вероятность наличия одного населения со своей культурой, вовлечённого в процесс формирования гидронимов.

Сейчас можно наблюдать на северо-западе Костромской области географический ареал, в котором находится река, имеющая первичное древнесаамское название «красивый» (река Монза). Река Монза впадает в более крупную реку, имеющую заметно большую ширину и тихое течение воды (река Кострома). Географический ареал с рекой «красивая» (река Монза) и с широкой спокойной рекой (река Кострома) применяет к себе слово, которое очень похоже на изменённое саамское слово «вода» — слово «чудца». Это может служить ещё одним подтверждением наличия древнесаамской культуры в этом регионе. Т. Б. Щепанская определяет довольно точный центр ареала использования наименования «чудца»: «в наши дни центром территории Чудцы стало с. Дьяконово, где живет большая часть трудоспособного населения» [171]. В будущих исследованиях ареала распространения слова «чудца» могут быть применимы гипотезы о переносе этого названия также и на ограниченную

ареалом часть реки Кострома, либо гораздо шире — захватывая участки течения выше и ниже от исследуемого ареала. В этом случае можно говорить о возможности также найти ключ к наименованию реки Кострома. Возможно, следует искать ключ к наименованию реки в культуре саами. Наличие гидронимов, ведущих в саамскую культуру, может говорить о наличии в этом регионе следов культуры древнесаамского населения.

Миграционный процесс древнесаамского населения проходил в течение продолжительного времени и нескольких поколений. Хотя по И. С. Манюхину следует, что древнесаамское население стало перемещаться на север уже в середине I тыс. до н. э., следует признать возможность нахождения на изучаемой территории носителей культуры древнесаамского населения и позже этого времени, и постепенное их вымывание и вовлечение в миграционный процесс вплоть до периода доминирующего положения в регионе культуры меря. Причины перемены места жительства могли быть вызваны различными факторами. Эти факторы влияли на миграцию финских потоков на территорию Верхней Волги / Верхней Сухоны и впоследствии, древнесаамского населения, оттуда. Одна из причин миграции это трудности с нахождением пищи для пропитания населения, привыкшего к определённой рацииону и методики получения его в пищу — например, охоты. Стоит отметить, что при наличии у народов фатьяновской культуры скотоводства, нет точно установленных остатков их земледелия [71, с. 66].

Земледелие, связанное с обработкой земли под пахоту, с использованием пахотных орудий из железа, реально применимо лишь с упряжками и упряжными орудиями. Но вплоть до периода начала I тыс. н. э. на территориях от Верхней Волги и Оки вплоть до Прибалтики, упряжки с пахотными орудиями не применялись [73, с. 21]. Учитывая это, можно считать, что питание древнесаамского населения в тот период полностью зависело от методов охоты/лова. Зависимость от методов получения пищи ставило население перед необходимостью продолжать привычный уклад жизни в случае изменения популяции животных и рыб. При их миграции приходилось следовать на новые

места проживания, не меняя общий уклад привычного природопользования в своей культуре.

Касаясь вопроса о наличии северного оленя в культуре древнесаамского населения изучаемого региона, стоит обратиться к материалам наук, способных дать ответ о том, мог ли быть северный олень в этом регионе. Остатки диких копытных из археологических памятников Центрального региона Европейской части России исследовались в своё время В. И. Цалкиным (1961), (1956); Е. Е. Антипиной; С. П. Масловым (1993); К. С. Алексашиной (1950); В. И. Бибиковой (1950); И. В. Кирилловой (1990); Л. И. Алексеевой; В. Н. Калякиным; Н. А. Кренке (1995).

Из этих исследований следует, что северный олень был предметом охоты в Центральном регионе Европейской части России с периода мезолита [153, с. 198]. Л. И. Алексеева пишет, что олени были представлены в регионе на протяжении голоцена. В период неолита стада оленей проживали на Русской равнине и были основным элементом добычи охотников. Вообще, в голоцене фауна копытных несколько поменялась и в ней большое место стали занимать животные, связанные с лесом (лоси, благородные олени, косули) [3, с. 87].

Касательно Центрального региона России и Верхнего Поволжья можно отметить слова В. И. Фертикова. Он пишет, что с IV тысячелетия до н.э. северный олень появляется в лесах Центрального региона. На него ведут охоту племена, живущие по левым притокам Волги, идвигающиеся в северном и северо-западном направлениях. Применительно к периоду ближе к настоящему времени, интересны слова В. И. Фертикова, что практически до XVIII в. северный олень встречался в Костромской губернии, локально даже чаще лося. В 70-х гг. XVIII в. олени были замечены в Клинском уезде Московской губернии. Охотились на северного оленя, устраивая капканы на тропах. Было также огораживание болот с оленями, оставляя проходы с вырытыми ямами. В. И. Фертиков пишет, что в начале XIX в. на северного оленя охотились в Тверской губернии, но в 1850-м — 1860-м годам были отмечены случайные животные. На севере Ярославской и Вологодской губерниях северного оленя было много и даже охотники живущие у

реки Шексна добывали до 50-60 голов за зиму. «Довольно обычен и широко распространён северный олень был только в Костромском крае, где в 1895 г. насчитывалось до 2000 животных, а стада нередко достигали 100-150 особей» [153, с. 205]. В. В. Гасилин также отмечает, что северный олень в позднем голоцене сократился к северу и востоку, а ранее его ареал распространялся до Средней Волги [35].

Показательны мнения специалистов, изучающих распространение копытных несколько южнее. И. С. Башкиров, Н. Д. Григорьев пишут про северного оленя, что он был распространён в Казанской губернии. «Северный олень довольно обыкновенен в еловых лесах северо-западного угла Казанской губернии, куда прикочевывает иногда большими стадами с севера. В 1863 году забеглый олень самка был замечен в сентябре под Казанью и убит крестьянами в одной деревне (в 5 км от города) куда они загнали его. Не редок олень был и на юге Вятской губернии, хотя уступал по численности лосю» [12, с. 39]. И. С. Башкиров, Н. Д. Григорьев считают, что причинами исчезновения северного оленя были лесные пожары, вытеснение оленя появившимся в лесах лосем. Также они добавляют, что одной из главнейших причин являлась неумеренная охота на животного.

Е. Ю. Ригина пишет, что олень северный *Rangifer tarandus* L., 1758 находился в регионе Поволжье с исторического периода плейстоцена. На территории Русской равнины ареал обитания северного оленя стал сокращаться в период наличия исторических записей. В XVIII в. северный олень замечен в регионах Закамья, в Татарии, В Черемшанском лесу (по линии границы современных Самарской области и Татарии). В XIX в. был замечен около Казани и немного севернее её. Далее, в 1900-е гг. северный олень встречается в Восточном Предкамье, в 1920-х гг. – в Мамадышском кантоне. В настоящий период, по словам Е. Ю. Ригиной, в современных европейской тундре и тайге обитает типичный *R. tarandus tarandus* L., 1758 [117, с. 58-59].

Определённо можно сказать, что одной из причин исчезновения северного оленя была культура природопользования человека.

В. И. Фертиков приводит таблицу «Костные остатки в археологических памятниках Центрального региона Европейской части России», из которой следует, что в современных Московских и Ярославских областях были найдены остатки северного оленя, и частично, благородного оленя, как в археологических памятниках датировкой V-III вв. до н.э., так и в археологических памятниках с широкой датировкой конец I тыс. до н.э. - I тыс. н.э. (археологический памятник Красный холм — городище, Ярославская область) [153, с. 200].

Основание полагать возможность контакта носителей культуры древнесаамского населения с северным оленем можно также найти в исследованиях Евразийского климата. В момент появления древнесаамского населения на территории Волги и формирования культуры, происходит эпизод похолодания раннего субатлантического времени. По В. В. Клименко, период похолодания ESA (EarlySubatlanticAge) приходится на интервал 650–280 гг. до н. э. с кратковременным промежуточным потеплением между 450 и 380 гг. до н. э. [64, с. 13–19]. В это время (в период ESA) также отмечается общее похолодание и распространение темной хвойной тайги (граница ели отодвинулась южнее). По Московской области известна радиоуглеродная дата для максимума пыльцы ели, приходящаяся на VI в. до н. э. [139, с. 317]. В это время северный олень должен был спуститься с севера и расширить ареал своей популяции до Верхней Волги и несколько южнее.

По В. Медведеву следует, что исследования с выделением липидов из образцов керамики показали, что древние населения использовали керамику для варки мяса животных, прежде всего жвачных: косуль, диких коз, оленей, ещё в период начального неолита [176]. Древнесаамское население в период формирования своей культуры должно было использовать мясо оленя в пищу и в то же время должны были формироваться способы и методы охоты на оленя.

К времени окончания пребывания древнесаамского населения на Верхней Волге произошло вторичное заметное похолодание климата — наступил климатический пессимум раннего Средневековья. Ухудшение климатических условий в IV–V вв. в северном полушарии привело к похолоданию [39, с. 253;

129, с. 297]. М. В. Перескоков пишет: «Римский оптимум сменяется пессимумом раннего Средневековья, характеризующимся похолоданием» [108, с. 37]. Сперва это был период общего похолодания, в период примерно с 250 по 450 гг. н.э. В. В. Клименко пишет, что хроники IV — начала VII в. имеют информацию о сложившейся очень холодной погоде в Византии и Европе. По льду Дуная на империю наступали варвары. Этот образ замерзшего Дуная «был широко распространен в позднеантичной и раннесредневековой литературе» [63]. Кульминация пессимума приходится на 535-536 год (кратковременная всемирная холодная аномалия). Климат стал более влажным, а зима — холодной. Похолодание 535-536 гг. было самым резким понижением среднегодовой температуры в северном полушарии за последние 2000 лет. Существуют предположения, что похолодание было вызвано появлением в атмосфере Земли выбросов работы вулканов, расположенных в северном полушарии или ближе к экваториальной части [154, с. 66]. Этот период был отмечен и в хроникальной литературе. Отмечено очень много свидетельств, зафиксировавших изменение климата. В первую очередь, изменения с диском солнца и его теплом и светом: солнце перестало греть. Прокопий Кесарийский пишет, что солнце целый год светило тускло, как луна. У солнца не было тёплых лучей и оно утратило силу чисто и ярко светить [114]. Иоанн Эфесский пишет, что солнце было темным в течение полутора лет. «Каждый день оно светило лишь четыре часа» [174]. Псевдо-Захарий из Митилена пишет, что 24 марта 535 г. был тот день, «когда солнце в первый раз потускнело днем, а луна ночью» [174]. Устойчивое похолодание 536 года было началом позднеантичного малого ледникового периода, продлившегося до 660 г. н.э.

Это похолодание с кульминацией пессимума в VI в. н.э. могло привести к дополнительному спуску стад северного оленя с севера к Верхней Волге и Верхней Сухоне. Учитывая устойчивое снижение имеющейся в регионе популяции оленя за счёт охоты, древнесаамское население должно было отметить это относительно динамичное увеличение количества особей оленя в своей культуре усилением внимания к оленю и объяснению значимости роли оленя в

жизни человека и закреплением в культуре орнаментальных элементов, отображающих «вернувшегося» оленя. Также были возможны реакции на увеличение популяции оленя попыткой его одомашнить. Хотя происхождение оленеводства датируется С. П. Толстовым не ранее железного века [144], в контексте применения оленеводства к саамскому населению стоит учитывать, что массовое оленеводство с большими стадами начало развиваться на Кольском полуострове лишь с 1888 года, когда туда пришли коми-ижемцы с большими стадами своих оленей [151, с. 66]. До этого времени стада домашних оленей саами были немногочисленны и находились на вольном выпасе. Особенности непосредственно саамского оленеводства были: нахождение стада на вольном летнем выпасе, собирание оленей в стадо человеком в осенний период, использование пастушеской собаки, ведение упряжной езды и применение однополосных лодкообразных саней с одним упряжным оленем [164, с. 53]. Г. Е. Марков пишет: «Долгое время велась дискуссия о времени и месте одомашнения оленя... исследованиями советских учёных было установлено, что одомашнение оленей происходило после доместикации крупного рогатого скота, а возможно и лошади» [90, с. 81-82]. Учитывая это, стоит заметить, что оленеводство древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной представляется вряд ли возможным. Попытки одомашнивания оленя в то время маловероятны в первую очередь, по причине отсутствия мотивации: в период кульминации пессимума увеличившееся поголовье оленя позволяло не заострять внимание на необходимости одомашнивания оленя.

На основе представленных данных, можно говорить, что древнесаамское население, взаимодействуя с ареалом культуры марийцев, имело все возможности встретиться с северным оленем на территории Средней Волги. На территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, в процессе оседания в регионе и смешении с автохтонным населением, древнесаамское население могло найти стада оленей и приступить к их освоению как раз в период формирования своей культуры.

Исследование формирования в культуре древнесаамского населения бытия и быта, с привлечением в культуру образа северного оленя, следует начать с рассмотрения мифологии, где могут быть признаки формирования мифов южнее современного ареала проживания саами.

В иерархии саамских богов чувствуется позднее наслоение: прослеживается скандинавское влияние. Можно отметить следующее: Веральден-ольмай (Веральден-радиэн) — господин мира, Вселенной, по своему имени схож с наименованием Веральдар-год, скандинавского бога мира и плодородия Фрейра. В рай попадают воины, погибшие в бою, матери умершие в родах, шаманы — видны пересечения с скандинавской Вальхаллой [111]. Такое заимствование могло произойти только в случаях культурных контактов со скандинавскими народами, которые были уже при нахождении народа саами ближе к Скандинавии. Первое описание северной космогонии, мифологии и эсхатологии встречается в «Младшей Эдде», часть «Voluspa» — пророчество Вельвы или Велы [42]. Эти поздние наслоения стоят особняком к основам традиционной культуры саамов, в основе которых лежит охота на зверя, затем рыболовство, и в последнюю очередь, оленеводство [164, с. 38].

Вероятно, олень повлиял на формирование бытия и быта древнесаамского населения. Объясняя наличие у саамов развитого культа животного — оленя, В. В. Чарнолуский приводит в доводы наличие у саамов (или их предков) тотемизма словами, что тотемизм это один из самых ранних видов религии, которая предполагает связь (сверхъестественную, кровную) с некоторым видом животных. Это может быть общее происхождение, связь родовой группы. Гораздо реже существуют тотемы, связанные с предметом или растением. Касательно вида животного у саами, В. В. Чарнолуский пишет: «У лопарей это был дикий северный олень» [161, с 132].

Следует принять во внимание логические выводы, что выживание людей было возможно только при наличии определённого количества оленя доступного в пищу на этой территории. Недостаточная охота на оленя не даст нужного количества питания, но и избыточная охота на оленя лишь сократит популяцию

оленя, и в дальнейшем приведёт к недостатку пищи. В условиях весны-лета-осени невозможно сохранение туш животных впрок, и охота должна вестись лишь таким образом, чтобы количество убитого оленя было достаточным, но не излишним. Все эти факторы складываются в достаточно выстроенную сложную систему природопользования важным пищевым ресурсом, сформированную в культуре. Снижение поголовья оленьих стад приведёт к невозможности проведения человеком охоты с добычей ресурса и приведёт к появлению голода и необходимости снятия групп людей с обжитых мест и миграции вслед за оленем. В случае исчезновения оленя как пищевого ресурса вообще, выживание человека становится невозможным.

Период похолодания раннего субатлантического времени (интервал в период 650–280 гг. до н. э.) привёл к увеличению численности стад северного оленя на Верхней Волге и Верхней Сухоне за счёт спуска дополнительного количества оленя с севера. Несомненно, что охота на северного оленя в предшествующий период, должна была уменьшить число стад оленя (возможно, до критического уровня, ставящего под вопросом само существование человека в этой местности), и это увеличение популяции оленя должно было отразиться в культуре и мифологии населения. В это время в культуре закрепляется понятие об олене как самом главном и важном животном для человека, дающем ему пищу для жизни. Возможно появление культурных представлений об Олене, который отдаёт (жертвует) своих детей-олений людям, несмотря на то, что он видит, как люди их убивают и употребляют в пищу. Почему это происходит, в чём причина такого положительного отношения Оленя к человеку? Зачем он направляет свои стада ближе к людям, если люди лишь постоянно их истребляют? Объяснение можно найти, если считать Оленя одновременно и оленем и человеком, духовно понимающим обоих. Он не может оставить людей без пищи, но также и испытывает сильные душевные муки, отправляя своих детей-олений ближе к людям.

В культуре кольских саами есть миф, что кольские саами произошли от оленя-оборотня Мяндаша (именами которого также были Мяндаш-парнь,

Мяндаш-пырре). Текст некоторых мифов рассказывает о матери Мяндаша — шаманке, которая превратилась в важенку (самку оленя) и зачала Мяндаша от дикого северного оленя. Шаманка без значительных усилий превратилась обратно в женщину, но сын родился в виде и облике оленя. Позже Мяндаш узнал, кто является его отцом, и решил покинуть людей. Он ушёл от них к диким оленям. Благодаря такой близости Мяндаша одновременно к оленям и людям, дикие олени и люди являются родственниками. Поэтому человек может ходить на охоту и удачно охотиться на оленя — дикие олени поддаются ему [111]. В этом мифе можно увидеть осознание родственности оленя и человека: происхождение предка саамов идёт от женщины и оленя. Так же присутствует радость от относительно лёгкой способности для человека (саама) добыть пищу, т. к. предмет охоты подчиняется ему. Но так же и есть горечь: человек, добывая пищу в образе оленя, по своей сути, убивает своих родственников. По другому мифу, Мяндаш — сын важенки (самки оленя), которая может так же, как и сын, превращаться и в оленя, и в человека. Дом Мяндаша (вежа) выстроен из оленьих шкур и костей, внутри жилища он человек, снаружи жилища — олень. Повзрослев, он просит мать сосватать ему невесту из людей. Мать Мяндаша нашла жилище, где было три дочери на выданье. Первые две не смогли пройти брачных испытаний — не высушили обувь матери Мяндаша, еле-еле переплыли через реку к жилищу Мяндаша, но побоялись вида его жилища и не вошли внутрь. Лишь младшая дочь прошла все испытания, и притом она приветливо обращается с оленями, что особенно нравится Мяндашу. Мяндаш берёт её женой и через некоторое время у них рождаются дети. Постель для детей делается из оленьих шкур. Младший сын мочится в эту постель из оленьих шкур, но запах человеческой мочи невыносим для Мяндаша. Не способный побороть в себе это отвращение, Мяндаш решает обратиться в оленя и уйти из дома. Он уходит к диким оленям и живёт с ними, не возвращаясь к детям и жене. Его жена борется с чувствами к Мяндашу, но не может быть без него. Она также обращается в оленя и уходит вслед за Мяндашем.

Существует вариация мифа, в котором после обращения Мяндаша в оленя, в оленей также обращаются и дети Мяндаша. Жена Мяндаша напутствует детей, чтобы они заботились о себе, смотрели за охотниками, которые подбираются к оленям, и не давались им в руки. Деи в облике оленей уходят из дома к отцу, а жена Мяндаша остаётся дома. Через некоторое время она решает больше не может ждать возвращения Мяндаша и выходит замуж повторно. С новым мужем живёт она бедно, питаются оба впроголодь, плохо. Мяндаш наблюдает за ситуацией и переживает за здоровье своей бывшей жены, и за людей. Во сне Мяндаш приходит к бывшей жене, и сообщает ей, что теперь её новому мужу будет удача на охоте, он сможет подстрелить оленей и добыть пропитание для дома. С тех пор человеку стало везти на охоте, и она стала удачной. Мяндаш даже помогает людям найти в лесу / тундре места, где живут олени: в этих местах Мяндаш сбрасывает рога и этим даёт человеку знак [111].

Для уменьшения душевных страданий носителя культуры при охоте на оленя как на родственника человека, в этот миф внесены слова, что Мяндаш сам строил жильё из костей и шкур оленей. В любом варианте мифа прослеживается идея о том, что олень и человек стали близкими родственниками в результате действий божества, и неразрывно связаны родственными узами. Но при этом Мяндаш не сотворил мир, он сам пришёл в мир в виде ребёнка. Это образ того, кто одновременно и олень и человек, понимает и людей и оленей, позволяет людям не быть голодными и при этом заботится об оленях — направляет стада оленей на хорошие места сытного корма.

Саами имеют в культуре взаимодействия с потусторонним миром элементы поклонения Мяндашу и возвращения в животного души умершего оленя. Обетного оленя саами приносили в жертву Мяндашу а его рога помещали на землю рядом с каменными сейдами. После поедания мяса жертвенного оленя, охотники накрывали все кости снятой с оленя шкурой. Этим подчёркивалась вера в то, что олень непременно вновь вернётся на землю живым [111].

Значение охоты для выживания человека первостепенно. Человек идёт на любые компромиссы, чтобы только получить возможность охотиться и получить

пищу. Это значение отражено в саамской сказке, в которой человек не гнушается охотиться даже в компании с чёртом. По сказке, саам и чёрт убили много оленей. Охотились до зимы, зимой стали ловить пушного зверя. Однажды саам в куваксе снимал шкуру и разделывал мясо. Чёрт был рядом. Чёрту почудилась змея, и он выбежал из куваксы на улицу, побежал в тундру. Убитые чёртом звери воскресли и побежали за ним [123, с. 145-146].

По другой сказке, удачи в охоте не стало в тех пор, когда люди перестали щадить важенок и хирвасов (хирвас — некастрированный дикий олень-самец), стали бить слишком много оленя с применением огнестрельного оружия. И здесь появляется Мяндаш с напутствием человеку. Согласно сказке, Мяндаш встретил человека, разговорился с ним, и в беседе стал его укорять. Мяндаш напомнил человеку, как он, сам Мяндаш, научил человека охотиться на диких оленей. Чтобы олень не увидел человека, Мяндаш научил человека прятаться в лесную растительность, одевать на свою одежду еловые ветки, прятаться за камнями, издали ходить на оленя — надевать на себя оленьи рога. И не забыл ли человек, как он, Мяндаш, сам вложил человеку в руки лук и научил охотиться. Только Мяндаш тогда дал человеку наказ: не убивать диких оленей в хирвасном стаде. Можно убивать одну важенку (самку оленя) для питания семьи человека. Но не более одной важенки. И также тогда Мяндаш запретил охотиться на хирваса. Но по сказке, Мяндаш теперь сетует, что человек сейчас стал хитрым, прижимается на охоте животом к земле, бьёт животных «неведомым громким ударом» (стрельба из ружья). Дикие олени слышат гром (выстрела), но не видят человека и не понимают, где человек, откуда убежать и куда бежать. Дикие олени от этого стали бояться пастись, стали бояться жить. Более того, охотники теперь убивают много оленей-важенок, много голов за один день. И охотятся на оленей-хирвасов, и убивают их даже сонных. По мнению Мяндаша, человек стал хуже душой, хвалится умением убивать и прятаться, и даже хвастается этой хитростью. Далее, Мяндаш сказал человеку, что когда теперь человек перестал жалеть важенок и хирвасов, детей Мяндаша, придёт то время, что не будет вообще

дикого оленя для охоты. Охотники должны жалеть важенок и хирвасов дикарских. «Не будут жалеть — кончится им охота на дикаря» [123].

Мяндаш не стареет, не умирает, он живёт всё время, до встречи с духом Тиермесом (Термесом). Тогда, со смертью Мяндаша, кончится мир. В мифологии саамов видится, что утрата оленя Мяндаша неминуема, время этого действия непредсказуемо, но вслед за этим последует повержение мира.

Существует саамский миф, в котором описан вариант конца света. В мифе присутствует небесный олень — Мяндаш, и его путь по небу (тропа) описана как тропа солнца. В небе существует охотник, издающий гром Айке-Тиермес. У него есть лук в виде радуги. Когда Айке-Тиермес видит свою цель в охоте, тогда он смеётся и смех раскатывается громом по небу. Простому земному человеку никак нельзя пытаться увидеть в небе небесного оленя: яркое сияние глаз небесного оленя ослепит земного человека, а шум от копыт его оглушит. Айке-Тиермес выпускает в Мяндаша свои стрелы, и они попадают в цель. Когда попадёт первая стрела в оленя, тогда горы выпустят изнутри себя огонь, все земные реки потекут в обратную сторону, исчезнет вода в источниках и высохнет море. Когда вторая стрела попадёт в лоб небесного оленя, тогда охватится огнём земля. В этом огне сгорят горы, и от жара растает и закипит северный лёд. Когда злые собаки Тиермеса догонят и схватят небесного оленя, то бог окажется около него и вонзит в сердце небесного оленя нож. После этого «звёзды упадут с небес, солнце утонет и исчезнет луна. На земле останется только прах» [111].

На основе мифа существует саамская «Сказка о горном духе Термесе», которая повествует, что великий горный дух высотой в десять сосен охотится на золоторого оленя Мяндашпырре вместе с собаками, каждая из которой высотой с оленя. Когда Термес настигнет Мяндашпырре и первой стрелой ранит его, то весь камень гор разойдётся и выбросит огонь изнутри, реки потекут назад, озёра иссякнут, море высохнет. Великий Термес выстрелит вторую стрелу и та ударит золоторого оленя в лоб. Землю поглотит бушующий огонь, вскипят водой земные горы и на месте этих гор возникнут другие. В пламени огня вскипит весь лёд и сгорят полуночные земли. Когда собаки догонят Мяндашпырре и кинутся

на него, и Термес вонзит в сердце оленя свой нож, в то время все небесные звёзды упадут вниз, навсегда потухнет луна и утонет солнце. На земле же останется один прах [123].

При изучении текста мифа можно допустить, что этот миф был создан в то время, когда ежегодно в течение летних месяцев, при грозовых осадках носитель культуры мог слышать раскаты грома и убеждать себя в том, как небесный бог громовник Айке-Термес пытается убить Мяндаша и закончить этим существование всего живого. Летние колебания температуры на севере малоспособны к частому появлению осадков с грозой и громом. Это было бы возможно в случае изменения общего климата в сторону потепления в климатической зоне отлично от северной — в более континентальной зоне. Также, учитывая ежегодные миграции оленьих стад на территории вольного выпаса в тундровой зоне, «пропадание» оленя и появление его на старых местах вновь, на севере не было причины для переживания населения по поводу исчезновения стад летом — олень возвращался, популяция оленя не уменьшалась. Появление подобных переживаний у населения можно объяснить проживанием этого населения в несколько более континентальном климате в период потепления и снижения численности популяции северного оленя при этом. Древнесаамское население между Верхней Волгой и Верхней Сухоной могло испытать на себе, по крайней мере, два периода потепления: период кратковременного промежуточного потепления между 450 и 380 гг. до н. э. (что довольно точно совпадает с периодом начала продвижения древнесаамского населения на Русский Север по данным И. С. Манюхина). И второе потепление, которое было в период средневекового климатического оптимума с пиком потепления с 950-1250 гг., могло повлиять на полное вымывание остатков древнесаамского населения из региона. Период возникновения в культуре древнесаамского населения опасений по поводу утраты жизни человеком из-за смерти оленя можно связать с теми временными рамками.

Постепенные повышения ежегодной температуры в течение потепления/оптимума, более тёплые летние месяцы, приводили к естественной

миграции оленей на север и северо-запад, а увеличение летних осадков с грозами давало населению возможность провести мифологические параллели между сокращением популяции оленя в лесах и проявлением природных явлений в виде гроз, пугающих оленя и вынуждающих его уходить севернее. Сокращение численности оленя ставило под угрозу выживание населения и давало повод для пессимизма в отношении возможности человека существовать на земле, и в конце, к исчезновению мира человека на земле.

Вначале, в момент возникновения образа оленя-человека в культуре древнесаамского населения на Верхней Волге, он мог и не нести имя Мяндаш. Это имя могло войти в культуру саамов позже, при миграции на северо-запад и встрече с славянами, которые почитали Макошь как богиню урожая и богиню судьбы, счастья. По мнению Б. А. Рыбакова, Макошь была едва ли не центральной фигурой «народного культа» дохристианской Руси. Слова составляющие группу слов при создании самого слова Макошь, могли относиться к охотничьей эпохе, к разделу добычи между охотниками, когда каждого оделяли соответствующей долей, дачей, участью, счастьем. И лишь с появлением земледелия эти старые слова могли приобрести новый смысл в отношении урожая [121]. В культуру саамов также вошёл графический образ в виде антропоморфных элементов орнамента, которые получены добавлением окружностей к треугольным элементам. Эти наслоения вкупе с пограничной культурной преемственностью с скандинавскими народами создали гораздо более развёрнутую саамскую мифологию и понимание бытия и мироустройства, чем та, которая была выстроена вначале, на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной.

Формирование в культуре древнесаамского населения бытия, большей частью на основе отношения к оленю (на которого человек ведёт охоту и от удачной охоты зависит выживание населения), выстраивает гармоничную систему самого бытия: утка сотворяет мир, всех животных и людей; в мир приходит Человек-олень, который приводит оленей к людям и позволяет людям охотиться на них. Олень даёт человеку питание самим собой и этим, жизнь. За

Человеком-оленьем в виде оленя, в летние жаркие месяцы гонится громовой бог. Если он застигнет золоторогого оленя и убьёт его — всё живое погибнет. Хотя Человек-олень даёт людям возможность охотиться на оленя и питаться им, олени это родственники людей, и люди должны бить оленя понемногу, и после трапезы накрывать кости оленя шкурой, чтобы тот смог воскреснуть. Позже, на основе контактов со славянами и скандинавами, мироустройство и миропонимание значительно усложняется.

2.4. Культурная преемственность языческой культуры в регионе, влияние христианизации

Культура населения (народа) многогранна и складывается из важных компонентов: как из формирования и сохранения языка в виде лексики и устных преданий на этом языке, так и искусства. Искусства в широком смысле — от вокально-хореографического до декоративно-прикладного. И если вокально-хореографическое искусство находите в взаимодействии с устным творчеством и довольно тесно связано с наличием языка и самого носителя языка, то декоративно-прикладное — присутствует либо само по себе внутри культуры и среди носителей именно этой культуры, либо развиваясь до высокого искусства (скульптура, архитектура) может нести следы своего присутствия сквозь поколения даже без наличия носителя языка, и переходить в поколениях вплоть до присутствия в культурах других народов и цивилизаций.

Наличие в орнаменте элементов, присутствующих как в современном декоративно-прикладном искусстве саами, так и в оставшихся некоторых видимых элементах древнего декоративно-прикладного искусства на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, позволило бы судить если не об определённом ареале возникновения этих элементов, то хотя бы точно — об ареале использования их в древности (наиболее старые, простые, геометрические элементы). Можно выделить и гидронимы, и элементы декоративно-прикладного искусства как маркеры культурной преемственности на территории расселения древнесаамского населения. И более того, эти маркеры характеризуют то, что

культура саами формировалась именно на этой территории. Гидронимы ведут нас сразу в сам язык, который без сомнения, является базой для культуры. А декоративно-прикладное искусство, за неимением письменной культуры, являлась единственно возможной формой фиксации образов и мировоззрения общей культуры.

Для полноценной работы по поиску маркеров культурной преемственности следует обратиться к культуре саами и вычленив в культуре декоративно-прикладного искусства символы, которые непременно сформировались в очень удалённое время, в период становления самой основы культуры, её базы. Л. Я. Штернберг, допуская концептуальные идеи Э. Б. Тайлора, пишет, что самой первичной формой религии человечества был анимизм [143, с. 427]. Учитывая, что в исследуемый период у древнесаамского населения был уже развит тотемизм, то символы в первую очередь должны отражать отношения человека к миру животных. Символы также должны иметь устойчивую опору на познание окружающего мира и сформированное понятие бытия и место человека с мире. Тотемизм имеет несколько более устойчивый спектр мировоззрения, чем анимизм, но логично наличие совокупности обоих вариантов верований в отражении декоративно-прикладного искусства. О. Н. Камалова пишет, что религиозность формирует у личности четкое представление о нормах бытия, сознании, о добре и зле, и «особое внимание отводит анализу чувственно-созерцательной сферы человека» [57, с. 69]. Вполне возможно, что декоративно-прикладное искусство постепенно обогащалось элементами в силу развития бытия человека, и последовательно включало в себя элементы, которые в настоящее время очень трудно отдельно вычленив и точно отнести к временным отрезкам истории.

Исследователь имеет возможность видеть перед собой сейчас лишь отдельные фрагменты общей слаженной культуры, которая сложилась на рубеже эпохи бронзы и железа. Логически сложенное и выверенное тогда в соответствии с верованиям и представлениями о бытии древнесаамского населения, декоративно-прикладное искусство, сейчас имеет вид фрагментарных остатков в

окружении более поздних наслоений. Более поздние наслоения могли закрепиться в искусстве в течение процесса миграции на северо-запад от Верхней Волги, так и непосредственно на территории Скандинавии и севера современной России. Для получения базисной точки периода наличия сформированной культуры саами на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, следует искать соответствия среди топонимов/гидронимов и элементов декоративно-прикладного искусства, несущих в себе следы тотемизма. Следует также провести анализ возможного влияния более ранней культуры автохтонного населения на пришедшее на исследуемую территорию древнесаамское население. В этой связи довольно интересным является изучение Галичского клада как примера декоративно-прикладного искусства автохтонного населения — существуют ли признаки наличия декоративного выражения животных, сил природы в геометрии узора оформления антропоморфных фигурок предметов клада.

Следует заметить, что при исследовании элементов декоративно-прикладного искусства на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, имеющих происхождение в культуре древнесаамского населения, стоит учитывать факт, что после миграции древнесаамского населения с этой территории, существовали волны заселения этих территорий другими населениями/народами: от меря до славян. И если при нахождении на этой территории мерянского населения, языческие символы поклонения силам природы и животным, ассимилированные в культуру меря от додревнесаамского населения и от древнесаамского населения в результате культурной преемственности и межграничной коммуникации могли прижиться и развиваться, то при появлении славян настало время периода христианизации земель. Христианизация проходила при условиях подавления языческих символов и обрядов, замещении их христианскими ценностями, а при условии явного локального противодействия населения этому, христианская миссия пыталась сдвинуть в культуре фокус языческого поклонения в сторону христианства.

Как пример, можно привести сюжет из истории Благовещенской обители преподобных Ферапонта, Адриана и Феодосия Монзенских чудотворцев, которая

находится в селе Курилово Костромской области, на реке Монза. По преданию, преподобный Ферапонт Монзенский приплыл туда на камне вверх по реке Кострома, около 1595 года. Тут явно присутствует факт гиперболизации подчинения камня преподобному, как последователю христианству. Камень подчиняется его воле и обретает способность плыть по реке, приставать к берегу, выполнять указания. Без всякого сомнения, данный образ подчинённого камня и образ христианина, способного повелевать камнями, введён в историю Благовещенской обители очень давно, во время её основания, или даже несколько ранее. И этот образ способствовал смещению фокуса религиозности язычников, которых надо было привести в христианскую веру из язычества. Налицо видна борьба культур. В этой местности вполне могли быть остатки культурных языческих религиозных верований, оставшихся со времён проживания народа меря, который практиковал поклонения камням, в первую очередь, камням синего цвета (мокрый от воды камень мог отражать цвет синего неба и поэтому, приобретать некоторую синеву). Для смещения религиозного фокуса сюжет с повелеванием преподобным Ферапонтом «синим» камнем вполне мог быть применён последователями христианства. Сам же факт такого позднего появления сюжета (конец XVI в.) можно объяснить либо наличием в тех местах остатков культуры язычников в это время, либо тем, что сюжет базировался на более раннем предании, и был переработан и взят за основу прибытия преподобного Ферапонта. В декабре 1597 года преподобный Ферапонт почил, и был погребен в обители. Сам же камень можно было якобы наблюдать в течении реки Монза недалеко от впадения реки Монза в реку Кострома, но впоследствии он был разбит, т. к. мешал судоходству. В христианстве этот камень не представлял никакой ценности и если рассматривать его только в среде христианства, то несколько вызывает недоумение привлечение камня как транспорта для преподобного и акцентирование этого. Но если принять во внимание остатки языческих культур в этой местности с поклонением камням, то это внесение камня в историю Благовещенской обители легко объяснимо. Наличие некоего камня, который повелевался воле христианина, должно было влиять на переход язычников в новую веру и принизить саму

языческую культуру. Также стоит отметить, что мера поклонялись большим камням, и тут явно прослеживается метод принципиального уменьшения значимости большого камня вплоть до некоего транспортного средства, на котором стоит и которое попирает ногами христианин.

На территории Костромской области находится несколько камней с резными изображениями «Спасителя, Божией Матери и святых на камне» [53, с. 112]. Данный факт несомненно, показывает стремление служителей православной церкви принизить культовое значение камней, которым поклонялись язычники в своей культуре, вплоть до нанесения на камни изображений, убирающих «языческий вектор» этого камня.

Этот пример наглядно показывает, как христианство старалось изжить любые признаки наличия символов языческой культуры в регионе. Конечно, и декоративно-прикладное искусство языческой культуры подвергалось таким же гонениям и запретам. Можно только предполагать, какие объекты культурного наследия были утеряны. Современный исследователь вынужден пользоваться остатками декоративно-прикладного искусства, которое сохранилось только благодаря их ассимиляции в культуры более поздних периодов, и к моменту прихода христианства было готово трансформироваться в малозаметное для религии искусство, не несущее религиозной значимости и не могущее составить конкуренции христианству. Но при этом оно могло сохранять черты языческой культуры.

Таким декоративно-прикладным искусством, которое можно в настоящее время наблюдать и исследовать в регионе между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, является резной декор жилых строений. Деревянная декоративная резьба имеет глубокую историю, а элементы декора органично вписаны в языческую культуру. Славянская колонизация местности проходила не ранее IX-X вв., практически на стыке язычества и христианства в самом Новгороде. Славянские колонисты могли иметь у себя остатки языческой культуры. К тому времени деревянная декоративная резьба должна была достигнуть пика своей интеграции в языческую культуру региона. Декоративные элементы языческой

культуры славян, как и элементы языческой культуры местности ведут свою историю (включают в себя ассимилированные декоративные элементы) от периода бронзы и даже ранее, от позднего неолита. Учитывая, что характер изображений и общего декора язычников в ареале от Урала до Дуная имел некоторые совпадающие черты, некоторый декоративный декор язычества был сохранён славянами в период христианства в декоративных узорах и орнаментах своего ареала расселения. Логично, что декор язычников ареала между Верхней Волгой и Верхней Сухоной также не мог быть уничтожен пришедшими славянами полностью, и либо остался ассимилированным в декоративно-прикладном искусстве культуры славян-христиан данной местности, либо испытал на себе влияние культурной преемственности и вовлечения в бытовую культуру славян-христиан. Декор постепенно вписался отдельными элементами в бытовую декор и остался в нём до настоящего времени.

Стоит отметить отсутствие аналогичных декоративных элементов языческих верований на религиозных христианских деревянных строениях, которые можно наблюдать сегодня (церковь Илии Пророка в г. Кострома и т. п.). Оконные наличники культовых христианских строений выполнены в стиле, не несущем в себе декоративных элементов, также отсутствуют резные узоры рядом с входной дверью и на наружных стенах. Это показывает нетерпимость христианства в отношении к декору язычества и отказ от использования его на строениях культа. Также нужно учитывать, что в условиях подавления язычества были применены методы отображения некоего языческого культа в отношении камней и уменьшения знакового «веса» больших камней в культе, отрицания их значимости. Такое же отношение должно было быть направлено на другие отображения языческого культа, которое было выражено в орнаментике узоров одежды, посуды, декора строений. Лишь некоторая часть орнаментов и символики язычества смогла сохраниться в декоре строений, трансформируясь от выражения основ религии язычества к простому украшению, декору.

Насаждение христианства не могло быстро искоренить язычество и в народном творчестве региона присутствовали элементы культуры эпохи

язычества, объясняющие наличие и значимость линий и элементов декоративного украшения дома. Более того, на значения языческих символов культуры региона должны были непременно наслоиться значения символов язычества пришедших славян и их культуры. Декор славянских бытовых предметов, элементов одежды, украшений, нёс в себе фрагменты языческого понимания бытия и роли человека в нём. Можно сказать, что в период прихода славян в изучаемый регион, была очень активная культурная экспансия различных культур с элементами язычества удалённых регионов, их внедрение в культуры местных язычников. Происходила одновременная ассимиляция местных культур и подавление их приходящими. Следы ассимилированных местных культур должны быть в визуальном наличии до сегодняшнего времени, хоть и в очень малом количестве.

Стоит отметить, что в случае использования элементов декоративной резьбы уже не как символов языческой религии, а лишь в смысле декора, в резьбе снижались значения наиболее важных символических элементов и образов. Так или иначе, чтобы не исчезнуть, они должны были быть сnivelированы до уровня декоративных элементов. Конечно, в народной символике, несущей следы язычества, сохранялись некоторые культурные знания о тех или иных элементах, их положении относительно друг друга, элементов строения и его частей. Но чем дальше было новое поколение от периода язычества, тем меньше знаний об язычестве оно имело, и сохраняло лишь общие представления о той культуре. В случае деревянного резного декора можно сказать, что в применении к элементам декора, знание основ постепенно уступало место декоративному копированию. Символизм языческих линий и элементов, их значение, постепенно утрачивало важность и смысл, элементы заменялись другими. Расширение торговых связей с другими регионами Поволжья приносило элементы других удалённых культур, либо декоративные изображения приобретённых знаний о других удалённых регионах и их народах, фауне той местности. Как пример, можно привести появление в Костромской губернии резных элементов, изображающих львов. Волжская корабельная резьба XIX в. привнесла в декор строений элементы модных декоративных течений того периода. Советский период внёс свои

элементы. Эти наслоения часто имеют характер общих взаимопроникновений и дисбаланса в стройной системе первоначальных элементов декора культуры периода бронзы у населения, живущих на территории между Верхней Волги и Верхней Сухоной. Но всё же, благодаря копированию и аккуратному переносу множества декоративных элементов из поколения в поколение, можно вычленил в общем резном декоре те элементы, которые присутствуют с периода бронзы и даже раньше. Перенос культуры из поколения в поколение способствовал сохранению некоторых орнаментов и узоров. Их сравнение с декоративными элементами культуры древних саами, находящейся в той или иной форме на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной даёт интересные результаты для исследования.

В современной декоративной домовой резьбе регионе остались отдельные элементы орнамента, имевшие хождение в регионе в период культуры саами. Эти элементы были внесены в декоративно-прикладное искусство культуры того периода в ходе развития отношений человека с природой, составления общей космологической структуры развития мира, его возникновения и состояния. Вероятнее всего, эти элементы внесены в декоративно-прикладное искусство в период религиозных верований тотемизма, либо на границе перехода тотемизма в шаманизм. Наличие этих элементов в современном декоре в настоящее время даёт основание рассматривать культурную преемственность декоративных элементов как космологический маркер бытия и быта древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ II

Подводя **итоги второй главы**, можно отметить следующее:

1. Культура населения/народа на этапе своего формирования связана с окружающим ландшафтом. Образы окружающего мира проникают и закрепляются в формирующейся культуре. Культура обогащается наследием поколений, а диалог культур граничащих народов определяет вектор культурного развития. Отдельный человек выступает активным носителем культуры. Акт передачи культуры в последующие поколения связан с воспитанием и образованием. Значения знаков, понятные только носителю культуры, влияют на восприятие культуры и усиливают эффект трансляции культуры внутри сообщества.

2. Диалог культур граничащих населений несёт в своём проявлении процесс общения носителей культуры. Массовое проявление взаимодействия носителей культуры предполагает, что взаимопроникновение культур носит диалогический характер, проецирующий свои действия в обе вовлечённые стороны. Чем больше развита отдельная культура, тем сильнее её стремление к диалогу, развитию контактов с другими народами, созданию комплекса единого мира. Иностранная культура может восприниматься как переходная фаза между чужой и своей культурой, как принятие и неприятие одновременно. Диалог культур приводит к заимствованию слов.

3. Предки современных саамов в составе финского потока поднимались вверх по течению Волги и вошли в соприкосновение с дофинским автохтонным населением между Верхней Волгой и Верхней Сухоной в период не ранее VI в. до н. э. Процесс формирования культуры уже был начат в это время. Нелогично считать, что некий существующее население в удалённое время определяет гидронимы, формирует керамику, но при этом не имеет своей культуры.

4. Проникновение марийских топонимов на Русский Север можно объяснить принесением их туда культурой саамского населения. Учитывая, что древнемарийское население проживало южнее древнесаамского, это

распространение марийских топонимов можно объяснить влиянием культуры древнемарийского населения на культуру древнесаамского населения. На территории географического ареала между Верхней Волгой и Верхней Сухоной есть следы культуры древнесаамского населения: от города Буй Костромской области, выше по течению реки Кострома, находится территория, где жители нескольких деревень называют себя «чудца». Истоки слова «чудца» можно увидеть в саамском слове «чадзь», что означает «вода». Сравнительно недалеко от этого ареала в реку Кострома впадают реки Монза и Печенга, также имеющие аналоги по топонимии на Кольском полуострове (при этом, название реки Печенга может формироваться от марийского слова «пучо» — олень).

5. В культуре саами большое место занимает охота на дикого зверя и особенно, северного оленя. Это характеризует складывающуюся систему культурных ценностей, с балансом между главнейшим пищевым ресурсом (оленем) и потребностями общества в пище. Если северный олень мог присутствовать в регионе во время нахождения древнесаамского населения в исследуемое время, то северный олень мог войти в культуру древнесаамского населения. Остатки северного оленя находятся в археологических памятниках Ярославской области с датировкой конец I тыс. до н.э. - I тыс. н.э. Также, в период проживания древнесаамского населения в регионе, существовали эпизоды похолодания климата, которые могли способствовать спуску стад оленя с севера. Спуск стад северного оленя с севера должен был дать почву для поиска ответа в культуре древнесаамского населения на такое увеличение пищевого ресурса. Это вылилось в формирование в культуре образа существующего Оленя-Человека, который одновременно заботится и об оленях, и о пропитании человека. Влияние этого образа в бытие так велико, что конец мира ассоциируется с смертью небесного оленя от стрел и собак небесного охотника.

6. При исследовании элементов декоративно-прикладного искусства на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, имеющих происхождение в культуре древнесаамского населения, стоит учитывать факт, что после миграции древнесаамского населения с этой территории, существовали волны заселения

этих территорий другими населениями/народами: от меря до славян. Христианизация региона не смогла полностью искоренить язычество и в декоре строений региона присутствовали культурные следы эпохи язычества, объясняющие наличие и значимость линий и элементов декоративного украшения дома/жилища. Чтобы не исчезнуть, они должны были быть сивелированы до уровня декоративных элементов. Перенос культуры из поколения в поколение способствовал сохранению некоторых орнаментов и узоров. Наличие этих элементов в современном декоре в настоящее время даёт основание рассматривать культурную преемственность декоративных узоров как космологический маркер бытия и быта древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной.

ГЛАВА III. ТРЕУГОЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ОРНАМЕНТА В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕСААМСКОГО НАСЕЛЕНИЯ И СОХРАНЕНИЕ ИХ В КУЛЬТУРАХ РЕГИОНА

3.1. Принятие треугольного элемента орнамента в культуру древнесаамского населения, причины миграции культуры

При изучении культурной преемственности на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной и изучении культуры древнесаамского населения (носителей южного компонента саамского языка), следует обратить внимание на данные о культуре автохтонного населения региона до прихода древнесаамского населения и о культуре населения, сменившего древнесаамское — народ меря. Также следует выделить декоративный элемент, технически возможный к применению и повторению в культуре древнесаамского населения. Следует определить его место в культуре и спроцировать возможность применения этого элемента при формировании бытия и быта.

Для понимания характера декоративных элементов в культуре, можно обратиться к несколько более раннему периоду истории культуры региона и рассмотреть «Галичский клад» эпохи бронзы (вторая половина II тысячелетия до н. э.). По первоначальному описанию, клад состоял из различных предметов различной формы. В «Галичском кладе» было насчитано не менее 56 предметов, сделанных из меди, бронзы и серебра. Также, в клад входили два кинжала с украшенными змеиной головой рукоятями, два топора, две фигурки идолов в масках, небольшие маскоиды (маски-личины). Были фигурки ящероподобного существа и рептилий, выхухоли. Также были ланцеты с лезвиями гнутой формы, рукоять посоха или бубна, в виде антропоморфной фигуры. Были браслеты, подвески различной формы, пронизи-спирали, полушаровидные накладки, бусы [133]. В Русском историческом сборнике, издаваемый Обществом истории и древностей российских, под ред. проф. Погодина был опубликован перечень: «1) небольшой языческий идол, вылитый из красной меди, 2) медный нож, довольно изоржавевший, вероятно, жреческий, 3) небольшое медное животное, 4) медная

голова небольшого идола, 5) значительной величины медное кольцо, 6) небольшая медная вещица 7) несколько серебряных вещиц также разного вида, 8) два небольших черепа глиняного горшка, в котором находились означенные вещи» [69, с. 101-102].

При визуальном изучении предметов клада в гг. Москва и Кострома, а также, при изучении рисунков исследователей, становится понятно, что декоративный узор, применяемый в культуре бронзового века людьми, живущими около Галичского озера был различным на предметах в соответствии с их предназначением. На остатках керамики стенок горшка виден ямочно-гребенчатый узор в виде линий. Можно отметить отсутствие аналогичных узоров на остальных предметах (как на ритуальных/культовых, так и на бытовых — на топоре) и также на украшениях — на бусине. На этих предметах, если и присутствует узор, то он уже другой — он плавный, изображает стебли растений. Видимые небольшие параллельные линии на остальных предметах, по-видимому, получены при механическом воздействии на предметы, и получены либо в процессе их использования человеком, либо в первые дни после нахождения клада. В Русском историческом сборнике, издаваемый Обществом истории и древностей российских, под ред. проф. Погодина можно прочесть описание проведенных работ. Из него следует, что крестьяне госпожи Челеевой работали мельничной дамбе реки Лыкшинка, достали из земли большой глиняный сосуд, в котором были разнообразные металлические вещи. Во время работ по дамбе, железный лом попал по глиняному сосуду и сосуд был разбит. Это привело к тому, что несколько вещей выпали из него и утонули в воде. Остальные предметы вместе с остатками сосуда были принесены госпоже Челеевой, которая приказала отчистить предметы от грязи и патины. Предметы поместили «в квасную гущу», а затем почистили их песком и кирпичем, с добавлением уксуса [69, с. 102-103]. В кладах были изделия из благородных металлов: пуговицы и мелкие детали из серебра, которые «...может быть, принадлежали к украшению самого идола» [69, с. 104]. Факт нахождения всех предметов в керамическом сосуде даёт основания предполагать, что вся находка представляла собой кенотаф [77].

Наиболее значительным для исследования имеет тот факт, что декоративные узоры на предмете хозяйственно-бытового назначения (керамический сосуд) и на украшении (бусина) были различны, как по характеру, так и по форме изображения. На керамическом сосуде это прямые линии, штрихи; на бусине — это изогнутые, пластичные элементы декора. Это различие было отражено в культуре региона того периода.

Собрание предметов «Галичский клад» даёт понимание, что в культуре региона периода бронзы существовала необходимость разделения декора на непосредственно, декор для хозяйственно-бытовых предметов, и на декор для украшений. На ритуальных, культовых предметах клада отсутствуют узоры, характерные узорам как «хозяйственно-бытовым», так и «декоративным».

Тенденция различать применение декора в эпоху бронзы должна была остаться в силу культурной преемственности и у будущих поколений/населений данного региона, и была актуальной к времени прихода в регион древнесаамского населения. Более того, следует ожидать у древнесаамского населения возможного аналогичного отношения к разделению декора в своей культуре. Это становится возможным на основе теории культурной преемственности поколений и межграницных связей между населением.

У древнесаамского населения в регионе, вероятнее всего, декор был различен на предметах декоративного назначения, на предметах культового назначения, и на предметах хозяйственно-бытового назначения. Культура населения могла строить отношения к декоративно-прикладному искусству таким образом, что узор на керамических сосудах мог не совпадать с узором на одежде, например, по принципу контакта этой одежды с человеком. Очень спорно делать заверения о наличии или отсутствия декоративного орнамента на предметах различного бытового назначения в культуре населения, основываясь лишь на данных о наличии и характере декоративного узора на керамике. Признание наличия орнамента на предметах декоративного назначения и/или культового, стоит скорее в плане логики и философии, особенно учитывая, что предметы с орнаментом могли быть сделаны из дерева/ткани, которые практически не

сохранились к нашему времени. Для понимания культуры того периода следует руководствоваться скорее, философией, и синтезом данных различных наук.

Можно поставить вопрос о том, был ли возможен декоративный узор на деревянных предметах, на ткани одежды, в период нахождения древнесаамского населения в исследуемом регионе? Исходя из культур развития цивилизаций, на этот вопрос стоит ответить скорее утвердительно. Находясь в мире древних верований, человек того времени находился в поиске защитных образов, которыми он ограждался от негативного воздействия сил природы и мира, либо бросал вызов негативным воздействиям природы. Эти защитные/культурные образы в культуре, требовали фиксации и отображения рядом с человеком, либо на предмете, с которым взаимодействовал человек. При этом, формирование культуры древнесаамского населения должно было формировать в первую очередь, бытие человека и определение его места в физическом мире. Силы природы либо тотемы, должны были выразиться в декоративно-прикладном искусстве культуры населения.

Стоит допустить, что древнесаамское население применяло разнообразные деревянные изделия в быту, на охоте, на отдыхе. Дерево является материалом, поддающимся обработке медным, бронзовым, железным ножом. В современной культуре саами наличествует декоративная резьба на небольших деревянных бытовых предметах, таких как чашки для питья. Подобного рода практика могла существовать и на рубеже бронзового и железного веков и в железном веке (и вплоть до настоящего времени). Сейчас подобная резьба выполняется с помощью острого ножа, техника выполнения — выемчато-трехгранная резьба, линии реза прямые. Нет причин древнесаамскому населению в период нахождения между Верхней Волгой и Верхней Сухоной не выполнять подобного рода декоративную резьбу на деревянных предметах и не иметь подобную резьбу тогда в своей культуре. Более того, в силу относительной лёгкости нанесения на поверхность, декор на дереве мог быть изначально преобладающим над остальными способами нанесения орнамента на иные материалы (камень, ткань, кость). Этот декор должен был иметь характерные признаки резьбы, выполняемые прямым

проходом лезвия инструмента — прямые линии реза, дающие простой геометрический орнамент, чаще всего состоящий из треугольных элементов. Применение геометрических, графически простых элементов было не случайно. Весь декор должен был изображать отношение к действительности и его элементы «представляют собой схематизированные и обобщенные изображения» [1]. Н. Я. Марр пишет, что графика с самого начала была магической разновидностью речи и впоследствии она «изжила себя... обратившись в простую орнаментацию» [91]. Н. Н. Волков отмечает связь элементов узоров кольских саамов с их космогонистическими представлениями в культуре [28]. Орнамент является изображением, которое легко понятное любому носителю культуры.

Орнамент с самого начала был использован человеком как доступный способ отображения космогонизма целого этноса (сформирование которого велось мыслителями предыдущих поколений), и самого культурного наследия предыдущих поколений. Орнамент использовался носителями культуры и для идентификации этноса в окружении соседних культур [145].

А. П. Косменко пишет, что орнамент это часть традиционной культуры, причём часть довольно устойчивая к изменению извне, и при этом орнамент консервативен и он «мало зависит от посторонних влияний, тем более от особенностей местной природной среды» [67, с. 6]. Вероятнее всего, природная среда и окружение сформировали необходимость процесса визуализации образов. Это стало началом интеллектуальной работы носителя культуры над решением задачи по художественному созданию элементов орнамента и введению в него тех или иных предпочтений. Можно отметить трудность изменения элементов орнамента путём простого добавления визуальных элементов из природы: устоявшиеся консервативные элементы имеют в себе культурное наследие, которое довольно трудно изменить, оно противится этому. А. П. Косменко пишет, что «изобразительные мотивы представляют собой более или менее стилизованные изображения людей, разных видов животных и растений» [68, с. 79]. В декоративно-прикладном искусстве саамской культуры, в орнаменте саами находятся устоявшиеся группы геометрических фигур. Геометрический орнамент

саами Н. Н. Волков разделяет в три группы: «а) ромб и квадрат; б) треугольники и зигзаги; в) круг, звезду, крест, розетки» [29, с. 49]. Искусству саами Н. Н. Волков в своих исследованиях даёт определение как искусству, имеющему весомое преобладание геометрических фигур в визуальном выражении [28]. Про геометрические фигуры в теле орнамента можно отметить, что их изображение базируется большей частью на преобладании в орнаменте фигур и групп фигур, изображающих треугольники и разнообразные линии, прямые и ломаные. Исходя из теории наследия культурной преемственности, стоит допустить, что современный орнамент так же отражает суть орнамента прежних поколений.

Введение оленя в бытие древнесаамского населения не могло пройти без отображения оленя в декоративно-прикладном искусстве и в быту. Человек того времени был способен создавать законченные реалистичные художественные произведения. Объёмные фигуры (людей) можно увидеть, посмотрев на образцы литья периода бронзы, найденные в этом регионе — Галичский клад [17]. В графике реалистичные изображения животных, оленей, можно найти в эпохе палеолита — росписи стен пещеры Ласко, Франция [107, с. 11]. Ничто не мешало человеку периода I тыс. до н.э. — I тыс. н. э. выразить образ человека или оленя в легко узнаваемом виде. Художественные способности человека позволяли это сделать. Но при поиске символического выражения оленя в своей культуре, древнесаамским населением приходилось решать различные культурные аспекты. Необходимо было выразить оленя как важнейший источник пищи для самого существования человека и поэтому возникала необходимость частого изображения символа на предмете, одежде и т.п., чтобы подчеркнуть этим значимость животного для человека. Следовало также символом показать поведение животного в природе: выразить быстрое, иногда хаотичное движение оленя и его непредсказуемое поведение. При этом символ должен был бы наглядно отображать движение оленя, его способность спонтанно менять вектор движения и уходить в сторону. Также лучше всего подходил бы тот символ, который был изначально прост и довольно лёгок для копирования любым носителем культуры и не требовал особенных художественных знаний и умений

при воспроизведении. Символ должен был быть легко понятен любому носителю культуры, который его изображал и использовал в быту. Следовательно, символ должен был быть одновременно лаконичным и в то же время способным нести большую смысловую нагрузку.

Понимая двойственность Человека-оленья как животного и одновременно человека, его нельзя было выразить в культуре ни графической фигурой оленя, ни графической фигурой человека, т. к. это было бы одновременно неправильным, и могло навести обиду Человека-оленья на художника и на человека вообще, т.е. подвергнуть опасности голода всё население.

Следует иметь ввиду, что в период продвижения на север вдоль реки Волга, у культур древних саами и древних мари был период тесного контакта. Древнесаамское население располагало перед собой примером применения треугольного декоративного элемента в орнаменте культуры древних мари (см. приложение 1, рис. 3). Треугольные элементы явно видны в бордюрном орнаменте «олень»/«олени», а также треугольники прослеживаются в соприкосновениях элементов бордюрного орнамента, изображающего оленьи головы с рогами. Эти элементы иногда дополняются линиями-отростками, ломаными или прямыми. В орнаментальной последовательности такого изображения будет визуально прослеживаться треугольная (ромбическая) составляющая. Орнамент относится к типу pm11 по классификации символов Германа-Могена [136]. Павлова А. Н. пишет, что на смену древнему образу лось-оленья как солнечно-небесного животного, позже пришёл конь [104, с. 27].

Наиболее простые, геометрические элементы саамского орнамента в культуре народа саами были выработаны древнесаамским населением (носителями южного компонента саамского языка), во время контакта с культурой древних мари. Эти геометрические элементы должны были отображать суть бытия человека и нести в себе знания о тотемных животных. Древнесаамское население могло перенять в свою культуру из культуры древних мари треугольный символ как символ оленя или как копыта оленя. Последовательность треугольников в виде ломаной линии может изображать движение оленя

(движение оленей, движение стада оленей, бег оленей). Касательно отображения оленя в культуре мари, можно отметить слова Н. М. Охотиной, которая пишет, что в IX – XII вв. у мари начинает преобладать культ коня, который оттесняет более архаичные культы оленя и водоплавающей птицы, выражаемые в украшениях-оберегах [103] — т.е. культ оленя и декоративные изображения оленя преобладали в культуре мари до в IX – XII вв. А. Н. Павлова пишет, что выбор определённых животных как объектов изображения, их расположение, общая композиция не были случайными, и на определённом этапе исторического развития «отражали религиозно-мифологические представления этноса» [105].

Стоит упомянуть распространение в культуре эвенов треугольного элемента как символа, изображающего копыто оленя (см. приложение 1, рис. 2). Этот треугольный декоративный узор из пары треугольников носит название «кокчин» — копыто. Эвены, у которых к настоящему времени сложилось оленеводство, и весь уклад их жизни северянина — передвижение, хозяйство, одежда, еда, мировосприятие, связаны с оленем [14, с. 60] в определённый период относились к оленю как к объекту охоты и источнику пищи. Элементы декоративно-прикладной культуры и элементы орнаментов непременно должны были складываться в культуре эвенов. Треугольный элемент орнамента в культуре эвенов является древним и стоит в своём появлении во времени формирования самой культуры эвенов. Исследователями отмечается, что треугольный элемент орнамента у эвенов может иметь различные определения: от такого, что у тюгясирских эвенов орнамент в виде треугольника имеет название дюкагча и изображает горы, а также илуму (дом, жилище) [2, с. 16] до такого, что «этот орнамент обозначает, что у человека было много родственников, детей, внуков» [72, с. 20] — здесь элемента орнамента рассматривается в плане вероятной антропоморфности.

Отметим орнамент с названием кокчаликагча (кокчаликача). В культуре эвенов треугольные формы этого орнамента присутствуют очень часто. Мотив орнамента состоит из треугольников (см. приложение 1, рис. 2). Кокчаликагча вышивается цветным бисером (линия бисера чёрного цвета между двух белых

линий бисера, присутствуют также синие или голубые отдельные бисерины. Сам узор представляет собой остrokонечные вершины [118, с. 144]. Также встречаются и другие цветовые решения. Само название кокчаликагча происходит от слова кокчилан — а точнее, от слова кокчин — копыто [14, с. 60] и означает копыта, стадо оленей — т.е. орнамент ломаной линией с величиной угла линии от 60 до 90 градусов изображает множество копыт оленей (имеющихся в стаде). Этот орнамент также относится к типу pm11 по классификации символов Германа-Могена [136].

На примере использования эвенами в своей культуре треугольного элемента орнамента видно, что значение орнамента может меняться от отображения копыт оленя до гор или людей. В случае с культурой саами подобное изменение значения орнамента в культуре так же возможно. В декоративно-прикладном искусстве саами треугольные элементы орнамента в настоящее время могут означать градацию значения от изображения людей (в несколько видоизменённом, ближе к антропоморфному, виде) до отображения гор. Как и обозначение гор треугольным элементом орнамента у горно-таёжных эвенов [2, с. 16], так и у саами (живущих в непосредственной близости у гор), треугольный элемент орнамента в виде ломаной линии имеет значение «горы». Вероятно, в культуре саами треугольный элемент орнамента в виде ломаной линии получил это значение лишь после миграции саами на север и северо-запад с территории Верхней Волги и Верхней Сухоны. А на территории Верхней Волги и Верхней Сухоны, в период нахождения там древнесаамского населения и охоты его на оленя, этот треугольный элемент орнамента имел значение, непосредственно связанное с оленем и означал «олени», «бегущие олени» или «оленье стадо», «стадо бегущих оленей». У народа саами в настоящее время ломаная линия, изображающая цепь треугольников не имеет отношения к выражению значения оленя в культуре, но в декоре существует элемент в виде отдельного треугольника направленного одним углом вниз, с добавлением точек в углах. И этот элемент в культуре саами изображает оленя (см. приложение 1, рис. 1). Следует заметить,

что орнамент с ломаной линией в виде треугольников, также относится к типу pm11 по классификации символов Германа-Могена [136].

Можно привести слова О. В. Новиковой, что человечество не могло бы иметь памяти без функции документации, которую выполняли рисунок, скульптура и живопись на протяжении тысячелетий [101, с. 182] и соотнести их с декоративно-прикладным искусством культуры саами. Декоративно-прикладное искусство как раз и фиксирует в себе изначальные элементы культуры народа, выраженные в художественном образе, легко понятном единичному носителю культуры народа. Декоративно-прикладное искусство этим документирует базовые элементы культуры в актах передачи культурной преемственности от одного поколения другому.

Орнамент с треугольными элементами в культуре древнесаамского населения на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной отражал бытие населения и сформированную культуру, а также отражал отношение человека этой культуры к окружающему миру — отношение к северному оленю. Орнамент мог выполняться ножами на деревянных изделиях либо нитями на одежде в виде вышивки. Население, украшающее треугольным орнаментом керамическую посуду, могло применять декоративную резьбу и на деревянной посуде, столовых приборов, орудиях охоты, в декоре построек.

Само объяснение смысла геометрического орнамента в культуре древнесаамского населения того времени может не совпадать с современным объяснением такого же орнамента, т. к. процесс миграции принёс в культуру саами целый спектр взаимодействий с другими народами. Культурообменные процессы и относительная лёгкость утраты малозначимых элементов культуры у населения, имеющего бесписьменную культуру, могли изменить точку зрения на смысл декора. Треугольные элементы декора, изображающие оленя, в процессе миграции саами на северо-запад и культурных контактов с другими культурами, как остались неизменными, так и претерпели частичную трансформацию в антропоморфные элементы орнамента. При достижении северных территорий, значение элемента сменилось на «горы». В течение процесса смены значения в

культуре, могли иметь промежуточное значение «горы с оленями». В первичном своём значении, на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, треугольные элементы выражали значение оленя в культуре древнесаамского населения, и были частью общей культуры, в которой место оленя было на вершине поклонения. Древнесаамское население, находясь на этой территории, начало формировать культуру, которая легла в основу современной культуры народа саами, и место оленя осталось в ней неизменным.

Причина ухода культуры саами из ареала Верхней Волги и Верхней Сухоны связана с причиной ухода носителей культуры — древнесаамского населения на северо-запад и север. Эта причина кроется в самом характере питания древнесаамского населения — в пищу шли жвачные копытные, в частности северный олень. Количество добытого на охоте оленя должно было находиться в равновесии с текущими потребностями населения. Излишнее увеличение добычи приводило к потере неиспользованного мяса (в летний период) и к уменьшению популяции оленя поблизости. Таким образом, поступление пищи было в прямой зависимости от продуктивности и достаточности охоты.

В определённый момент времени на территории расселения древнесаамского населения между Верхней Волгой и Верхней Сухоной возникло хрупкое равновесие между потребностями в пище самого населения и способности населения получить требуемый объём пищи посредством охоты на оленя. Любая причина уменьшения продуктивности текущей охоты приводила к снижению поступающего количества пищи и соответственно, к голоданию населения.

Уменьшение продуктивности охоты могло быть вызвано снижением популяции северного оленя. На снижение популяции северного оленя в регионе могло повлиять продолжающееся увеличение количества проживающих в регионе людей, охотившихся на оленя. Также внесла свой вклад система природопользования, связанная с вырубкой лесов для использования дерева в очагах для приготовления пищи и обогрева. Эти причины привели к увеличению трудозатрат на охоте: уменьшились стада оленя и увеличилось расстояние

между поселениями людей до стад оленя. Здесь уже можно говорить о возникшей микромиграции населения на небольшие расстояния, ближе к местам проживания животных.

В этой связи стоит упомянуть два периода потепления: период кратковременного промежуточного потепления (потепление между 450 и 380 гг. до н. э. — в общей фазе похолодания раннего субатлантического времени) и средневековый климатический оптимум (эпоха относительно тёплого климата X-XIII вв.). Средневековый климатический оптимум характеризуется особенно мягкими зимами, сравнительно тёплой и ровной погодой в течение года. В докладе МГЭИК 2013 года признаётся реальность теплой средневековой климатической аномалии (Medieval Climate Anomaly) в период с 950 по 1250 гг. [96, с. 5].

В отношении северного оленя климатический фактор потепления приводил к тому, что олень за летний период мигрировал несколько севернее, и общая популяция оленя неуклонно постепенно смещалась на север. В период кратковременного промежуточного потепления между 450 и 380 гг. до н. э. и в период средневекового климатического оптимума, северный олень должен был из-за потепления климата уйти дальше на север и на северо-запад, в зону более устойчивого холода. Древнесаамское население было вынуждено следовать за оленем и менять место своего проживания. Люди мигрировали за оленем, чтобы остаться в своей культуре с привычной системой природопользования и с привычным рационом питания. Тотемизм в религии плюс устоявшаяся система охоты и получения питания от результатов охоты, не выработали у населения альтернативной системы природопользования в культуре и всё поступление основной пищи было сформировано за счёт охоты на оленя. Пик уменьшения популяции оленя в исследуемом регионе пришёлся на период тёплой средневековой климатической аномалии в период с 950 по 1250 гг., которая вынудила остатки древнесаамского населения полностью покинуть территорию и следовать за оленем. В культуре саамского народа это время можно охарактеризовать устоявшимся выражением, что «саамы это олений народ, который шёл за оленем».

За уходящим от потепления оленем, предки саамов также шли не только на северо-запад, но и на север. По лингвоэтнической карте А. К. Матвеева саамы достигали пойм рек Мезень и Пеза, что видно из ареалов саамских топооснов [93, с. 88]. Судя по всему, в этом процессе принимали участие и меря, что показывает тесное взаимоотношение древнесаамского народа и меря в этом регионе. Про появление на Русском Севере народа меря и его расселение там, А. К. Матвеев пишет, что не следует отрицать факт проникновения мерян в южные районы Русского Севера [95, с. 104]. А. К. Матвеев приводит данные, по которым выходит, что отдельные группы меря передвигались из исторических мерянских земель, входящих и в костромские земли, до территории юго-восточной части Русского Севера. Эту часть Русского Севера А. К. Матвеев с севера ограничивает границей от озера Кубенское до течения реки Вага (верхнее течение, и возможно, среднее), далее на бассейн рек Устье и Северной Двины. А. К. Матвеев обоснованно считает, что сам процесс освоения земель проходил волнообразно, в разные временные периоды охватывая различные микрорегионы исторических мерянских земель и юго-восточной части Русского Севера. Начало процесса, по его мнению, приходилось на вторую половину I тыс. н. э., а завершение процесса было в XV-XVI вв. А. К. Матвеев сетует, что скудность фактов не даёт информации для точной констатации потоков движения, но основных таких было два. Первый поток шёл из ярославско-ростовского региона к Кубенскому озеру, далее на реки Сухона или Кубена, и затем к истокам рек Вага и Устье. Второй поток шёл из костромских земель на реки Сухону и Вагу или Кокшеньге, затем к истокам реки Устье. А. К. Матвеев приводит как довод два топонима Вожбал и Вожбола и считает, что появление этих топонимов может быть связано с процессами освоения второго пути [95, с. 102-103]. Этими данными можно объяснить время и направление продвижения мерянской культуры на места древнесаамской культуры или вместе с ней.

Марийское население в отличие от мери и древнесаамского населения, уходило на север неохотно. А. К. Матвеев относится с осторожностью к существованию миграции марийцев на Русский Север. По словам А. К. Матвеева,

на южную территорию Русского Севера также пришли различные народы, и среди них были и саамы, и вероятно, носителя языка северофинского субстрата.

По передвижению саамской культуры из изучаемого региона на север, можно воспользоваться данными А. К. Матвеева, который описывает ареал топонимов с дифференцирующими саамскими основами. А. К. Матвеев отмечает, что саамские топоосновы замечены исследователями в той части региона, которая находится севернее линии озеро Водлозеро — устье реки Моши — устье реки Паденьги — река Нижняя Тойма — верховья реки Пинеги. По словам А. К. Матвеева, саамские основы в регионе распределены довольно равномерно, практически не образуя бросающихся в глаза пропусков. Основы охватывают крайний северо-восток региона с бассейном реки Кулоя и низовьями реки Мезени, и бассейн реки Емцы и низовья реки Ваги [93, с. 83].

Большая часть носителей культуры древнесаамского населения во время климатических потеплений переместилась в область Белого озера, далее шли к Онежскому озеру и на север в сторону Карелии. Письменные источники фиксируют нахождение лопарей на Белом море в XVI веке. Процесс культурной преемственности не прекращался и там, и русские поселенцы перенимали некоторые названия от уже оседлого населения — саамов. По А. С. Герд, названия беломорских рыб в русском языке, такие как вальчак, навага, палтус, пинагор — имеют параллели в саамском языке [37].

3.2. Культурная преемственность декора в регионе

При рассмотрении культур населений, сменивших древнесаамское, можно обратить внимание на описание культур меря и славян. Мерянское население постепенно занимало места расселения древнесаамского населения и формировало свою культуру. Благодаря культурным заимствованиям, в культуре меря заметны следы влияния декоративно-прикладной культуры древнесаамского населения (треугольные декоративные элементы) а также следы верований (поклонение синим камням и водоплавающим птицам). Существует также предположение, что представителей предшествующих поколений самой мери

можно встретить в культурах этносов более раннего времени [48, с. 17]. Культура мери должна была иметь в себе визуальные элементы культурной базы более ранних, предыдущих населений.

П. Н. Третьяков считает, что географические ареалы расселения народа мери встретили приход славян в период с конца VIII—начала IX в., при этом, в начале заселения, новгородские колонисты передвигались по крупным рекам, используя их как удобный путь для своих перемещений [148, с. 67]. Древнерусское население Костромского Поволжья исторически сложилось после перемещения в регион потоков населения из Ярославского Поволжья и ассимиляцией ими местного населения мери [48, с. 20].

Временные границы культуры меря можно определить с помощью исследований Б. А. Рыбакова, который пишет: «В состав... покоренных Германарихом (Эрманарихом) к 375 г. народов Восточной Европы входят такие отдаленные народы, как Меря, Чудь, Мордва» [120, с. 29]. В IV-V вв. меря входила в Готский племенной союз и позже платила дань более северным народам до середины IX в.

В первую очередь стоит рассмотреть вопрос культурного заимствования и культурной преемственности между древнесаамским и мерянским населениями. Касательно верховий Сухоны, А. К. Матвеев пишет, что гнезда мерянской топонимии находятся в районе верховий рек Сухона и Вологда, района Кубенского озера. Для выделения этих гнезд топонимии А. К. Матвеев использовал выделение микрорегионов с мерянскими индикаторами. По словам А. К. Матвеева, в указанных местах проживали группы мерян [95, с. 98]. Наличие в своё время мери в изучаемом регионе (между Верхней Волгой и Верхней Сухоней) подтверждается словами А. К. Матвеева об ареале топоосновы вохт-, достигающего территории вологодской мери и соединяющего ареалы мерян Русского Севера и костромского региона. Он пишет, что «часть топонимов с основой вохт — могут оказаться мерянскими по происхождению...» [95, с. 99]. Можно уверенно говорить о существовании периода, когда носители древнесаамской культуры и носители мерянской культуры проживали вместе на

одной территории. Следует признать, что продолжительное проживание народов на одной территории приводит к культурным связям и актам передачи культуры. Этот период времени может характеризоваться как период межкультурного взаимодействия народов. Можно согласиться со словами В. Н. Гончарова и Е. Н. Мироновой, которые пишут, что общечеловеческие духовные ценности должны занимать центральное место в вопросах межкультурного и межнационального взаимодействия [40, с. 34]. Общечеловеческими духовными ценностями можно в данном аспекте считать и формирование культурных традиций и основ, вкупе с верованиями. Происходит их закрепление и в дальнейшем, передача в последующие поколения. Либо отрицание и игнорирование. Культурные заимствования на совпадающих ареалах топонимии народов могут относиться также к периоду формирования их бытия.

А. Ш. Руди отмечает, что в развитой, значимой, большой культуре должны ассимилироваться неразвитые, малозначимые, малые культуры просто по умолчанию, в порядке самоорганизации [119, с. 28]. Процессы, происходящие при межкультурном взаимодействии между древнесаамским и мерянским населениями, ставят вопрос об ассимиляции той или иной культуры другой культурой.

Исследования показывают, что в изучаемом регионе встречаются топонимы как и мерянского происхождения, так и саамского. Ареал с топонимом «Шушкодом» находится в близости к ареалам с топонимами «Печенга» и «Монза». Такое перемешивание культур на локальном участке должно было привести к культурной ассимиляции. Сейчас трудно определённо сказать, какая культура имела большее значение на этой территории. Можно констатировать лишь факт наличия общих культурных основ бытия в обеих культурах. Можно говорить о переносе культуры от одного населения другому, копирования элементов культуры, но не о прямой ассимиляции.

Вполне допустимо, что на изучаемой территории культуры древнесаамского и мерянского населений были довольно близки друг к другу, и видимые отличия в культурах стали развиваться лишь после миграции древнесаамского населения из региона. Нет причин говорить о полном поглощении одним народом культуры

другого в период совместного проживания обоих народов на общей территории. Но общие признаки бытия и быта присутствуют в культурах.

Следует несколько более подробно осветить тождественные культы и верования древнесаамского и мерянского населений. Е. Г. Кагаров пишет о верованиях, что все народы верят в то, что скалы и камни состоят в тесной связи с жизнью человека. Они верят, что человек может произойти от камня и превратиться в него обратно. Различные рассказы о метаморфозах произошли именно от подобного рода верований [55, с. 13]. В этой связи уместно вспомнить культ поклонения камням у меря и культ поклонения камням у саами.

Можно упомянуть слова И. В. Дубова, которыми он описывает регион, расположенный несколько южнее от изучаемого в исследовании. И. В. Дубов пишет, что в XV–XVI вв. в Ярославском Поволжье имелись воспоминания о населении мере, проживающем до прихода славянских групп. Не только помнили о мере, но и продолжали финно-угорские традиции, в которых боготворили медведя, почитали утку как прародительницу мира, и поклонялись камням. Один такой «синий» камень лежал на берегу Плещеева озера. Эти обычаи преследовались православной церковью. Но не всегда служители церкви могли противостоять языческим традициям и преодолеть их [48, с. 16]. 126. Л. Сазонов пишет, что «синие камни» у меря были своего рода святилища [126, с. 10-11].

М. Я. Диев, историк Нерехтского уезда Костромской губернии считает, что культ поклонения меря камням восходит к культу поклонения Велесу. М. Я. Диев пишет, что Велес почитался у меря, и его чтили в камнях в Ростове и Переславле-Залесском. Камень Ростова своими чудесами и привидениями наводил страх на людей и держал их в ослеплении. М. Я. Диев считал мордву потомками ростовской меры, и отмечал их летний языческий праздник с названием Вел-Осос. Далее он описывал странный камень посреди реки Нерехта, под деревней Иголкиной, в двух верстах от города Нерехта. Камень своим видом напоминал бочку в двадцать пять ведер, и на нём прослеживались как бы насечённые обручи. По рассказам жителей, тот, кто набирался смелости и пил воду из реки вблизи этого камня-бочки, впадал в сумасшествие. Этот камень находился во время М. Я.

Диева на самой дороге, где переезд через реку, и сам М. Я. Диев несколько раз проходил мимо него в молодости. М. Я. Диев пишет: «этот камень... не Велес ли наших Нерехтчан?» [140, с. 69-71].

На территории современного проживания народа саами — в Скандинавии и на Кольском полуострове уже первые исследователи региона отмечали у саамов культ поклонения камням и идолам из камня. Первым это описывает И. Шеффер в «Лаппонии».

Н. Н. Харузин пишет о саамском культе поклонения камням («сейдам»), что у лопарей было относительно немного идолов. В прямом значении слова, к идолам лопарей нельзя отнести каменные сейды, поскольку сейды не изображали каких-либо божеств, а сами были божествами [158, с. 165]. Н. Н. Харузин даёт описания сейдов как просто камни, которым поклонялись лопари. Это были простые камни, и те, кто пишут о них, едины в том мнении, что никакого особенного вида эти камни не имеют. Н. Н. Харузин приводит слова Гестрема, что тот тоже не заметил в каменных сейдах никакого подобия животного или человека, «они таковы как их создала сама природа...» [158, с. 182]. И. Шеффер для описания внешнего вида сейдов и капищ с идолами приводит слова И. Торнея. Из них следует, что лопари собираются около сейдов по случаю важного события: какого-нибудь праздника или тяжёлого бедствия. Лопари одевают на себя самые лучшие одежды, идут к идолу, молятся, выражают ему своё уважение и преданность. Лопари приносят идолам жертвы. Это самое лучшее, что есть в олене: жирное оленьё мясо. Также приносят оленью шкуру с копытам и рогами. В тех местах, где развит культ сейдов, из этих подношений скапливаются целые груды [175]. Сам И. Шеффер считает, что приношения сейдам не отличаются от жертв Сторюнкарам: «Оленьи рога, которыми... окружают каменных идолов, иногда находятся в таком громадном количестве и так навалены друг на друга, что образуется... непроходимый вал вокруг идола» [175].

В этой связи интересно отметить поклонение меря синим камням как символу Велесу, по мнению М. Я. Диева, и фиксирование исследователями культуры саами большого количества оленьих рогов непосредственно у сейдов и

мест поклонения саами каменным идолам. Учитывая, что культ поклонению камню как символу некоего божества, связанного со скотом, мог возникнуть у меря гораздо раньше скотоводства, это поклонение может быть проявлением почитания божества, дающего удачную охоту на лесного животного. Этот культ возник в период тотемизма и у меря мы имеем дело с изменённым культом древнесаамского населения, который возник по причине поклонения божеству, управляющему поведением оленя — важнейшего животного, дающего пропитание человеку. В дальнейшем культ поклонению этому божеству и жертвоприношения останками оленя трансформировался в культ сейдов у саами, и у меря по М. Я. Диеву — в культ поклонения богу скотоводства Велесу.

Дальнейшее совпадение в культе поклонения животным можно найти в культе поклонения медведю. Н. Н. Харузин пишет, что верования лопарей в медведя очень велико и превышает верования в волка и змей. По отношению к медведю был развит очень сильный культ. Эти верования в животных держались очень долгое время несмотря на действия проповедников, которые старались всеми способами подавить их. [158, с. 198]. Слова о поклонении меря медведю есть у И. В. Дубова [48, с. 16]. Таким образом, здесь можно видеть общую основу у культа, сформированную древнесаамским населением и меря, в период общего проживания на территории Верхней Волги.

Очень важным видится культурная преемственность в отношении почитания утки. Ю. А. Калиев пишет, что утка является центральным персонажем финно-угорского космогонического мифа [56, с. 17]. Утка-демиург в культуре мари и меря переплетается с мифологией саамов в отношении сотворения мира. Саамский миф о сотворении мира сообщает, что в самом начале не существовало ничего кроме одной головы старика. На голове старика были расположены колодцы с водой. Шапка на голове старика закрывала все колодцы. Внезапно прогремел гром в небе и шапка разорвалась от силы грома. Колодцы открылись и из них стала подниматься вода. Она вышла из колодцев и стала подниматься к небу. Водой оказался залитым весь мир, везде была вода. В небе летела утка и она увидела небольшую травинку посреди огромных пространств воды. Травинка

была очень нежная и слабая. Земли вокруг неё прибывало и травинка росла вверх. Земли становилось больше и больше, и утка решила положить на травинку пять своих яиц. Из этих пяти яиц возникли рыбы и звери, птицы, растения, и люди — женщина и мужчина. Весь род людей на земле произошёл от этой перво-человеческой пары [111].

Утка существовала раньше растений, рыб, птиц, зверей и людей. Утка у саамов и мерян — прародитель всего живого на земле, всё живое стало живым только благодаря утке и её яйцам и её желанию снести яйца и дать живое начало всему. Благодаря её действиям и её желанию создать мир, появилось всё живое. Значение утки у древнесаамского населения вначале было гораздо больше, но в смещении природопользования практически целиком к охоте на северного оленя, олень занял более важное значение в культуре и бытие, отдав утке номинальное первое значение в сотворении мира. Главенство утки как утки-демиурга сохранилось в культуре и некоторой частью перешло в костюм. Видоизменённая форма туловища птицы утки присутствует у кольских саамов в женском головном уборе — в шамшуре. Название «шамшура» носит головной убор саамской замужней женщины. Н. Н. Волков пишет, что этот головной убор изготавливается из сукна красного цвета, которое натягивалось на каркас из картона или бересты. Основанием шамшуры служил повойник, к которому крепился гребень, выгнутый вверх, и напротив располагалась тыльная часть, изгибаемая вниз и закрывающая шею. По красной поверхности головного убора наносились узоры из бисера. Узоры представляли собой геометрические изображения, шести- или семицветные [29, с. 45]. По сведениям Г. А. Кулинченко и А. Е. Мозолевской, шамшура является праздничным женским головным убором. Он в своей основе, состоит из невысокого цилиндра. Сверху цилиндра расположено возвышение в виде половины эллипса, при этом оно выступает вперёд и нагнуто. Позади головного убора, в нижней части находится противовес в виде козырька. По краю нижней части козырька-противовеса пришиты свинцовые подвески или бусины. Шамшура украшается жемчугом и бисером [124].

Культурная преемственность и заимствование мифов, поклонений в культуру, также может информировать о заимствовании геометрических элементов, органично вписанных в культуру. Мерянская утка-демиург переняла в себя значение животного начала, давшее жизнь всему. И при этом, меря ассимилировала в свою культуру геометрические элементы иной культуры, символизирующие у древнесаамского населения животное, главенствующее для продолжения жизни человека. Олень у древнесаамского населения — это проявление заботы доброго божества о человеке, ведь олень питает человека собой, жертвует себя человеку. Треугольник или ломаные линии в виде сторон треугольника, символизирующие оленя, олени стада — это символ покровительства божества человеку, имеющему этот треугольник. Это изображение божества, принятие главенства божества над собой и принятие заботы божества. Много символов рядом друг с другом на одежде или жилище человека — это ещё более сильная защита человека божеством от негативных сил. При этом, это божество понимает человека, посылает ему оленей, заботится о человеке. Небесным символом божества выступает золоторогий олень. До тех пор, пока живёт золоторогий небесный олень, всё живое живёт. Лишь когда погибнет золоторогий олень — всё живое обратится в прах. Символ треугольника — символ принятия человеком покровительства и защиты божества, перешёл от древнесаамского населения с мерянскому населению.

В культуре меря треугольные символы покровительства божества и защиты им человека, выразились в треугольных лапках шумящих подвесок-уток. Ряд висящих треугольных лапок орнитоморфных подвесок воспринимается визуально как ряд треугольников в горизонтальном направлении. Шумящие подвески могли иметь до пяти подобных элементов, изображающих лапки птицы [76, с. 187]. Все лапки подобного изделия располагались на одном горизонтальном уровне и зрительно составляли последовательность линейно расположенных треугольников, часто почти примыкающих друг к другу (см. приложение 1, рис. 4). Из этого видно, что в декоративно-прикладном искусстве культуры меря е треугольные элементы декора.

Исследователями отмечены факты присутствия следов финно-угорской культуры южнее от изучаемого региона, несколько позже. В Волжской Булгарии это был период IX–X вв. Н. В. Жилина пишет, что население Волжской Булгарии в IX–X вв. продолжает использовать украшения финской традиции, это «крупные шумящие подвески с длинными цепочками» [49, с. 99]. Факты использования подобных вещей в культуре присутствуют и в другом регионе, расположенном севернее. В. Н. Кузнецова и Н. В. Григорьева пишут: «Приток количества вещей волго-камского происхождения в Северо-Западном регионе увеличивается в X–XI вв.» [75, с. 61]. Несколько более поздний период общего наличия в культуре подобного декора прямо указывает на акты культурной преемственности.

А. В. Варенов пишет, что у волго-камских народов и у населения региона Приладожье, с VI по XIV вв. были в применении фигурки, изображающие водоплавающих птиц. Материал бронза, внутри полые. По словам А. В. Варенова, эти изображения птиц распространяются на прилегающих территориях и несколько изменяют форму. В мерянских, мордовских и марийских могильниках VI–XI вв. найдены бронзовые олени-коньки. В фигурках более раннего периода можно заметить признаки лесного зверя с рогами (олень, лось): на голове животного изображены рога. Позже, вместо рогов, на подвесках изображаются уши, что уже позволяет характеризовать изображение как изображение коня. А. А. Варенов уточняет, что подвески на мерянских оберегах имеют форму утиных лапок, часто бубенчики. На спине фигурок часто можно увидеть концентрические круги — символ животворящего Солнца. В конце XIV–XV веков бронзовые подвески выходят из обихода. Причину этого сказать трудно, но А. А. Варенов приводит мнение Е. И. Горюновой, что причина вероятно состоит в том, что место фигурок заняло ткачество и вышивка. При этом, расположение вышивок на одежде было в том же самом месте, что и бронзовые амулеты [21]. Треугольные элементы декора присутствуют в шумящих подвесках в виду водоплавающих птиц, которые были распространены и в культуре славян. Эти подвески с висящими треугольными лапками могли войти в культуру славян из культуры меря. Во время контактов культур и актов передачи культурного достояния сквозь

поколения, духовная и материальная культуры этноса были рядом друг с другом. Как пишет К. В. Чистов: «в символическом или знаковом (семиотическом) осмыслении практических функций вещей, в теснейшем переплетении практической и обрядовой деятельности» [166, с. 268].

Дальнейшая же ассимиляция культуры меря проходила по пути поглощения её славянами [132, с. 100]. Периодом климатического оптимума с 950 по 1250 гг. также можно объяснить и появление в изучаемом регионе в это время славян со стороны Новгорода — пришло время относительно комфортного исследования и заселения удалённых территорий новгородцами. Продвижение славян поддерживается и данными А. Ф. Назаровой. Она пишет, что во второй половине I тыс. н. э., при продвижении на север и северо-восток, племена славян принимали чужую генетику и поглощали полностью племена угро-финнов [99]. Языческие символы культуры народов региона ассимилировались пришедшим славянским населением. Геометрические элементы орнаментов могли применяться населением меря в культуре домовой резьбы. Треугольники с бронзовых подвесок также органично влились в домовую резьбу славян-язычников как геометрический элемент. Треугольные элементы геометрических орнаментов меря были ассимилированы в культуру пришедшего славянского населения, уже имеющего геометрические орнаменты в своей культуре. Визуально идентичные элементы орнамента стали иметь изменённое культурное значение. Но на причелинах и фасадах жилых домов треугольные элементы орнамента находились с той же целью — отгоняли злых духов от дома и выражали языческое мировосприятие и позицию человека в вселенной. За определённый период времени треугольные элементы геометрического орнамента прошли путь от отображения главного для человека животного, дающего пропитание в исследуемом регионе — северного оленя, до элемента, выражающего разделение неба и земли в декорировании жилого дома.

3.3. Треугольные элементы орнамента в культуре доменной резьбы региона

Процесс наследования декоративно-прикладного искусства как часть культуры можно рассматривать как средство социализации и гуманизации человека, что в целом, определяет уровень культурной, духовно-нравственной развитости общества. С приходом и укреплением христианства, украшения, относящиеся к религии язычества, стали недопустимы к применению в обществе (языческие подвески выходят из обихода к XIV-XV векам), и треугольные защитные символы сохранились как украшения на декоре строений и бытовых предметах. Такая же участь постигла декоративный декор, имеющий важное значение в язычестве. В настоящее время треугольные элементы доменной резьбы уже не воспринимаются с изначальным смыслом анимизма, но лишь как «традиционная народная культура», декор.

Большую роль в вопросе этнокультурного наследования в культуре имеет вес традиций декоративно-прикладного искусства, и восприимчивость поколений к их получению, принятию, осознанию и дальнейшей передаче. Декоративно-прикладное искусство транслирует культуру народа от прошлого к настоящему и в будущее. Наследование культуры этносом находится в рамках самоидентификации определённого народа, глубиной его абстрагированности от окружающего реального пространства. Традиции очень сильно влияют на степень вовлечённости народа в самоидентификацию. Народ, основываясь на опыте поколений, вырабатывает модель поведения и сохранения культуры, которой придерживаются члены общества, и затем, данная определённая устоявшаяся установка передаётся дальше. Народ определяет рамки распространения своей культуры, и границы интеграции с соседней (или заимствованной в той или иной мере) культурой. Прямое последовательное этнокультурное наследование элементов культуры немаловажно при процессе сохранения культурного наследия. Ю. А. Веденин относит к наследию всю систему интеллектуально-духовных и материальных ценностей. Эти ценности собрали и сберегли предыдущие поколения. Ценности очень важны человечеству для сохранения культурного генофонда Земли и для её развития в дальнейшем» [24].

Традиции, сохраняя культуру, охраняют этносы от утраты самоидентификации. Традициям, в любом случае, свойственен абсолютно полный перенос воспринятого, без изменений. Культурные традиции, при нахождении в социуме, несколько совершенствуются последовательно, при этом наполняются более богатым смыслом, либо отрицаются (в некоторых случаях). Посредством традиции осуществляется механизм культурного наследования. Можно согласиться с мнением А. И. Зеленкова, в котором он высказывает мысль, что «преемственность» это по сути, понятие, отражающее тип взаимодействия между качественными состояниями развивающейся действительности. Понятие, в первую очередь, философское. По словам А. И. Зеленкова, понятие «состоит в единстве сохранения, воспроизведения и модификации определенного содержания из отрицаемой системы» [51]. Изучая вопросы культуры, саму культуру и непрерывную преемственность процессов в ней, Э. А. Баллер обозначает преемственность как связь между ступенями (этапами) развития познания и бытия. Сущность этой связи состоит в процессе сохранения различных элементов целого или отдельных сторон его [7, с. 15].

Сохранность треугольных элементов в распространённой домовой резьбе региона вплоть до современного периода стала возможным по причине спокойного отношения православной церкви к использованию населением геометрических орнаментов в декоративном оформлении жилых домов, без привязки их к некоей религии. Сами же церковные деревянные здания отличаются отсутствием геометрической узорчатой резьбы, что подтверждается исследованиями, проведёнными в Костромском архитектурно-этнографическом и ландшафтном музее-заповеднике «Костромская слобода». Это показывает, что при наличии технических возможностей, узоры, имеющие отношение к языческому наследию, применялись в оформлении деревянных церковных зданий региона очень мало, либо не применялись вообще.

Приращение языческих верований в регионе проходило неотступно и в итоге стало главенство православной церкви. Культурная преемственность поколений населения, живущего в регионе, продолжала передавать форму

языческого декора новым поколениям, но смысл декора менялся. Смысл из выраженного отражения верований славян-язычников превратился в декоративный атрибут оформления здания. Домовая резьба постепенно обогащалась новыми декоративными элементами в культуре региона, вплоть до реалистичных изображений львов. Строгие геометрические элементы дополнились плавными изогнутыми линиями растительного орнамента. Постепенная стилизация языческих символов взаимодействия человека и вселенной приводила к тому, что их вес в декоре снижался, уступая более «модным» решениям. В годы Советской власти в декоре появились пятиконечные звёзды. Это подчёркивает отношение в декоративной резьбе как к утилитарному решению украшению строения, но не к сакральной роли защиты жилища от противостоящих человеку негативных сил.

Д. А. Петрова пишет: «В резьбе использовались орнаменты, основные элементы которых сложились в памяти народа с древнейших времен. В их рисунок так же постепенно включались мотивы, заимствованные у ассимилированных народов» [110, с. 67]. Н. Н. Цветкова пишет: «...элементы древнего орнаментального комплекса являются вневременным средством самовыражения художника» [159, с. 114]. Следует привести мнение Т. В. Станюковича о пропильной резьбе — она получила довольно позднее распространение в культуре [135]. Время появления выемчато-трехгранной резьбы в культуре было ранее появления пропильной резьбы. В. С. Воронов отмечает, что в крестьянском искусстве XVIII и XIX веков сохраняются древние художественные традиции. Они могут быть «...с большей долей основания, относимы к внешнему облику этого искусства и в более ранний период его жизни» [31, с. 21].

Треугольные элементы декора пришли из декоративно-прикладного искусства культуры древнесаамского населения в декоративно-прикладное искусство культуры меря. В культуре меря, шумящие от качения и колебания подвески, треугольные лапки обладали силой отгонять своим шелестящим звуком негативные проявления.

Геометрические треугольные орнаменты не были отторгнуты культурой последующих населений региона. Представители славян-язычников использовали в своей культуре подобные элементы декора. Можно сказать, что посредством культурной преемственности и контактов между культурами, славяне внесли эти элементы декора в свою культуру, или как минимум, не отвергли их из своей культуры.

Подобные по форме элементы декора широко применялись славянами региона в своей культуре, как защита от негативных сил. В современной культуре домовой резьбы региона это наследие прошлой культуры населения региона можно увидеть как ряды треугольных элементов на стенные подзорах и причелинах домов. При этом проявляется некоторое культурное изменение значения декоративного элемента при неизменности его формы и визуального отображения. У шумящих подвесок культуры меря и культуры славян-язычников присутствовало некоторое определённое количество свисающих лапок. В. Н. Кузнецова пишет: «Стоит отметить, что среди лапчатых подвесок представлены как трехпалые, так и пятипалые. Последние весьма часто встречаются на различных украшениях, происходящих из Костромского Поволжья и Белозерья» [76, с. 187]. При условии расположения нескольких подвесок рядом друг с другом, ряды треугольных лапок образовывали более протяжённую цепь треугольных элементов, что могло привести к мысли о пропорциональном увеличении защиты от злых сил, при применении большего количества треугольных элементов. Это могло выразиться в культуре как увеличение количества треугольных элементов вплоть до получения цепи треугольников или ломаной линии. Треугольные элементы декора органично вошли в культуру языческих славян, и пройдя в народной культуре сквозь время христианизации земель, дошли до современности как элементы деревянной декоративной резьбы на жилых строениях региона. Начальное же визуальное выражение декоративного узора с треугольными элементами было принесено в регион формировавшим свою культуру, древнесаамским населением. Эти элементы представляли собой изображение образа оленя. Выработывалось отношение древнесаамского

населения в своей культуре к оленю, и соответственно, отношение древнесаамского населения к значению этого животного в своей культуре, в системе сформированного бытия, и соответственно, быта. В современной культуре региона треугольные элементы декора сохранились и дошли до настоящего времени в виде орнаментов декоративной резьбы на жилых строениях. При этом, сейчас наблюдается практически полная утрата первоначального языческого смысла.

И. М. Верещагина и М. Е. Савинцева отмечают, что резьба в самом первом своём проявлении изначально несла в себе следы культа, поклонения. Этот характер резьбы не остался неизменным в течение времени и менялся в процессе изменения самой культуры. Изображение исконно культовых элементов лишь как выражение культа постепенно сошло на нет. Необходимость изображения культовых элементов пропала, но «...традиция придавать различным функциональным элементам дома художественный вид сохранилась» [25, с. 89]. В культуре славянского язычества, защита дома от негативных сил применялась в размещении на строении резных знаков, призванных оберегать строение и живущих в нём. Современная же резьба имеет лишь значение декора — первоначальный древний смысл элементов утрачен.

К сожалению, следует признать, что дерево как материал, не является долговременным, и без применения специальных консервирующих составов, подвержено гниению с последующим разложением. Короткий срок реального использования отдельного деревянного элемента строения приводит к тому, что для восполнения утраты декора, населению приходится чаще копировать декор в новом элементе. При этом возможна потеря культурологической цепочки от предыдущих поколений в угоду моде либо «современным» (на тот момент) тенденциям в украшении строений. В любом случае, теряется исторический базовый слой декоративного орнамента в применении к украшению жилого строения. Эта утрата была отмечена уже в прошлом веке — в начале XX века исследователи работали с образцами не ранее XVIII в. В своей работе 1924 г. о крестьянском народном искусстве XVIII–XIX вв., отмечая факт утраты материалов для исследований, В. С. Воронов пишет: «Памятники более ранних

эпох встречаются в чрезвычайно ограниченном количестве и пока еще не позволяют делать никаких художественно-стилистических обобщений» [31, с. 21].

Б. А. Рыбаков пишет: «К величайшему сожалению, многие сотни тысяч русских деревенских и городских наличников XVIII–XX вв. не были в свое время изучены... в полной мере...» [120, с. 485].

Декоративную резьбу на строениях ошибочно рассматривать отдельно от культуры системы миропонимания человека в тот удалённый период: декор не являлся только украшением, но изначально, был необходим в сформированном мире взаимодействия человека и природы, формируясь как ответ на вопрос бытия о месте человека в материальном мире, неразрывно связанного с общемировой Вселенной. Б. А. Рыбаков пишет, что на фасаде и крыше дома деревянная резьба создавала на русском Севере продуманную и выверенную тысячами лет, систему защиты. Защиту давал макрокосм, который был скопирован в декор жилища, которое уже представляла собой микрокосм семьи, живущей в доме. Б. А. Рыбаков отмечал, что «этот, созданный руками человека, микрокосм повторял картину мира, возникшую в представлениях предков славян... где-то в глубинах бронзового века» [120, с. 494].

Необходимо принять во внимание техническую сложность и затраты времени на воспроизводство декоративных элементов в условиях технологий и техник того времени. Это даёт основание предполагать, что с появлением деревянных жилых строений, декоративная домовая резьба была несомненно значимее, чем просто украшение. Вес декора в культуре был многократно выше современного. Защитные знаки изготовителем резьбы размещались на различных элементах здания: фронтоны, наличники окон, полотенца, причелины, подзоры.

Для поиска наличия элементов культуры древнесаамского населения в декоре деревянных строений в настоящее время, были предприняты исследования. Ареалом исследований были выбраны город Буй Костромской области, и деревни от города Буй вверх по течению реки Кострома. Данное место привлекает внимание ещё и тем, что расположено в географическом ареале, лежащем близко к водоразделу между реками Кострома и Сухона. Водораздел

мог являться препятствием для перемещения населения из поймы одной реки в пойму другой реки, что даёт основания предполагать о некоей временной паузе миграционного распространения культуры в регионе. При формировании древнесаамской культуры в этом регионе, данная пауза даёт основание предполагать наличие времени для заимствования элементов древнесаамской культуры культурой меря и позже, культурой славян.

При поиске информации о преемственности передачи культурного наследия, выраженной в настоящее время в элементах домовой резьбы, следует определить культурные ареалы изначально допустимых первичных информационных маркеров присутствия культуры. Вероятнее всего, элементы декора, доступные сейчас к визуальному осмотру на строениях, были созданы в первой половине XX в. методом копирования декора, имевшего хождение в этом географическом ареале. К огорчению современного исследователя, следует признать, что деревянных строений XV-XIX вв. постройки, в настоящее время нет в наличии. Следует принимать во внимание факт потери массового количества элементов декоративного декора. В настоящее время население г. Буй держится на уровне около 24000 человек [54] и включает в себя население близлежащих деревень, переехавшего в г. Буй. Это даёт основания предлагать об утрате культурного наследия ещё в большей степени. Принимая во внимание, что сам г. Буй известен с первой половины XVI в. [112, с. 107], утрата наиболее древних элементов очень значительна для исследований теории и истории культуры. На строениях региона не были замечены типичные для культуры славянского населения, фрагменты скульптурного декора в виде конских голов на самом верху крыши строения. В славянской культуре использование таких украшений крыши было распространено [130, с. 82].

Как подтверждение наличия культурной преемственности в передаче орнаментики из поколения в поколение был отмечен декор, по всей видимости, уходящий в период неолита. Декор нанесён на наличник окна и представляет резьбу, выполненную в стиле выемчатой резьбы. Декор несёт в себе лунки и прорези, и визуально повторяет декор, присущий керамике эпохе неолита.

Некоторые элементы декора стенных подзоров жилых строений г. Буй визуально напоминают выступы в виде прямоугольников и трапеций на литых предметах «Галичского клада» [17, с. 264-272]. Расстояние между современными городами Галич и Буй невелико, составляет около 60 км. Это не было бы препятствием для культурных взаимопроникновений у населения эпохи бронзы. Распространённые предметы периода неолита и бронзового века внесли вклад в формирование декоративных узоров в культуре населений последующих эпох и в настоящее время можно изучать визуальное выражение взаимопроникновения культур, разнесённых по времени народов. Соседствующие народы ассимилировали в свою культуру декоративные элементы иной культуры и оставляли её у себя. Разнообразные этнокультурные образования при передаче культуры обеспечивали уникальность своего культурного вклада: каждое отдельное население вносило свой индивидуальный вклад в культуру региона.

Исследование декора строений показало, что солярные знаки (присущие культуре языческих славян) в современной домовой резьбе изучаемого географического ареала представлены слабо. Даже учитывая то, что солярные знаки сами по себе очень древние и техника выемчато-трехгранной резьбы является одной из наиболее древней в резьбе, и следы этого художественного наследия должны были сохраниться. В. С. Воронов отмечает, что главную роль в орнаменте играла розетка или круг, расчленённый радиально. Этот мотив «представляет собой древнеязыческий графический символ солнца... Этот круг — главное и постоянное око народной бытовой резьбы» [32, с. 12]. Отмечено некоторое присутствие солярных знаков в декоративной резьбе, украшающей строения в изучаемом регионе, но в виде розеток. Стиль выполнения резьбы — выемчато-трехгранная. Украшения домов солярными знаками зафиксировано исследователями не только в регионе Волги. Традиция украшать резными розетками косяки дверей и сами дома, была зафиксирована на Украине [128, с. 38, с. 69]. Существуют данные о случаях украшения резными розетками дверных косяков в районах Центральной России [50, с. 84] и в Карелии [33, с. 130]. Для исследования интересны слова А. П. Косменко: «Искусство... дифференцируется

в основном по региональному, а также локальным признакам» [66, с. 190]. Проведённые визуальные исследования в Костромском архитектурно-этнографическом и ландшафтном музее-заповеднике «Костромская слобода» показали, что украшения из солярных знаков отсутствуют у религиозных строений XVIII в. (церковь Илии Пророка XVIII в. — из села Верхний Березовец Солигаличского района, северо-запад современной Костромской области).

Декор самих наличников занимает место в преемственности культурного наследия не меньше, чем украшения фриза строения. И. Л. Эрг пишет: «Эволюция окна изменяла как его форму, так и размеры. На всех этапах развития окна нераздельно решалась и задача художественного порядка — от поиска пропорций оконного проема до орнаментального украшения наличника» [172, с. 12].

В настоящее время в регионе в домовой резьбе нет сложных в изготовлении орнаментов с изогнутыми линиями. Было отмечено визуальное наличие на наличниках элементов, выполненные в виде изогнутых плавных линий, завитков растительного орнамента, изогнутых побегов растений и т. п. Эти элементы с изогнутой волнистой формой, сохранились до настоящего времени, вероятно, из периода расселения в регионе славянских язычников. Элементы выполнены в стиле прорезной резьбы. На самих же стенах строений и на крышах, сложная изогнутая пластично-рельефная резьба, изображающая волнистый побег растения с завитками, с визуализацией образа диких животных и птиц (вырезанные львы или птицы-сирены), удерживающих в своих лапах концы декоративных побегов растений, не была замечена. В. С. Воронов выделяет декоративную резьбу, подобную описанной, как часть общей пластично-рельефной резьбы XVIII-XIX вв. В. С. Воронов объясняет особенность её внешнего вида внешним фактором — культурным заимствованием мастерами по резьбе этого декора: «Фризы и причелины изб повторяют ту резьбу, которая была распространена на декоративных фризах, окаймляющих кормы поволжских барок и судов» [32, с. 28]. Л. А. Волошина находит причину в переносе мастерами своих знаний и умений в резьбе с украшения судов на береговые строения происходящим техническим прогрессом: «появление в XIX веке на Волге пароходов привело к

тому, что корабельные резчики стали искусными исполнителями «домовой резьбы» [30, с. 172]. Отсутствие такого резного украшения для визуализации сейчас, следует интерпретировать непосредственной утратой самих строений с таким декором, изменением культурного запроса поколений к художественному насыщению резьбы иным декором. В процессе работы было выявлено подавляющее большинство прорезной резьбы, выполненной в стиле геометрических узоров и орнаментов.

Стоит отметить наличие в современной культуре декоративной резьбе региона большого количества треугольных элементов. Данные элементы отмечены как на наличниках, так и на фризах. Расположение треугольных элементов одинакового размера в одну линию друг за другом формирует зрительную последовательность, похожую на ломаную линию, или на цепь треугольников. Аналогичные последовательности ромбов визуалью напоминает сдвоенные треугольники.

В применяемой пропильной декоративной резьбе большинства декоров стенных подзоров, причелин и наличников строений исследуемого региона в настоящее время визуалью прослеживаются ряды треугольников или ломаных линий (см. приложение 1, рис. 5). Можно говорить о воспринимаемом ренессансе геометрического орнамента в декоративной резьбе культуры региона. Это может быть следствием снижения мастерства резчиков региона, но вероятнее всего, причина в изменении самой культуры: население не заинтересовано в украшении своих жилых строений более вычурным орнаментом, либо откладывает это на более позднее время. Е. В. Гилевич пишет: «Сегодня художники... часто воспроизводят символические свидетельства ушедших эпох, даже не догадываясь об их глубинном значении» [38, с. 11]. К сожалению, следует признать, что первоначальный смысл геометрического треугольного орнамента утерян, и он предстаёт лишь как отголоски декоративного украшения, которое способно лишь красиво декорировать строение.

ВЫВОДЫ ПО ГЛАВЕ III

Подводя **итоги третьей главы**, можно отметить следующее:

1. Декор на предметах «Галичского клада» даёт понимание присутствия в культуре региона эпохи бронзы особенностей декорирования предметов в соответствии с их предназначением (хозяйственно-бытовой предмет или украшение). Следует ожидать в культуре древнесаамского населения аналогичного отношения к разделению декора. Декор на сохранившейся керамике может не совпадать с декором одежды или строений. Допускается присутствие в культуре древнесаамского населения декоративных орнаментов, выполненных на дереве.

2. Хотя человек имел способность выражать реалистичные образы животных с периода палеолита, для выражения образа северного оленя в культуре древнесаамского населения нужен был простой для копирования символ. Культура древних саами и древних мари имела возможность контактирования, что определило применение треугольного декоративного элемента орнамента культуры древних мари в культуре древнесаамского населения, как выражение образа северного оленя.

3. Причина миграции культуры древних саами вызвана миграцией носителей культуры по причине миграции северного оленя в периоды потепления климата. На оставляемых территориях, а также на территориях совместного проживания древних саами и меря, отмечены следы культуры меря. Говорить же о миграции культуры древних мари на север следует с большой осторожностью.

4. В культуре меря заметны следы влияния декоративно-прикладной культуры древнесаамского населения и верований (поклонение синим камням и водоплавающим птицам). Отмечается некоторая идентичность поклонению камню как символу некоего божества связанного со скотом у меря, и поклонение каменным сейдам у саами, с приношением в жертву частей оленя.

5. Через совпадение поклонениям утке у древних саами и меря, в культуру меря приходит треугольный элемент орнамента древних саами, выраженный в культуре меря как треугольные лапки шумящих подвесок-уток. В дальнейшем,

культура мери была ассимилирована культурой славян и треугольные элементы орнамента перешли в декоративную резьбу на строениях.

6. Декоративно-прикладное искусство транслирует культуру народа от прошлого к настоящему и в будущее. Сохранность треугольных элементов домовой резьбе региона стала возможным по причине спокойного отношения православной церкви к использованию населением геометрических орнаментов в декоративном оформлении жилых домов.

7. Отмечено присутствие треугольных элементов в орнаментах декора жилых деревянных строений в современной культуре изучаемого региона. К сожалению, ранние образцы декоративной резьбы утеряны. На территории исследуемого региона проходили процессы культурной преемственности, и сейчас можно наблюдать изображения, применяемые в более ранних культурах, вплоть до периода культуры древнесаамского населения и ранее, до периода неолита. Отмечено большое количество геометрического орнамента в декоративной резьбе культуры региона.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Существующие источники по исследованию культуры саами описывают культуру саами в окружении северного ландшафта, с присущими этому климатическому ареалу, особенностями. Трудности в описании периода формирования культуры саами выражены удалённостью изучаемого периода и неясностью самого процесса формирования народа. Первоначальные концепции формирования народа у ранних исследователей культуры саами подразумевали отделение саами от финнов и уход на север. Таким образом, предполагалось, что культура саами пришла на север в сформированном виде. Последующие исследователи предполагали формирование народа саами на местном северном компоненте с небольшой долей населения, пришедшего на север в результате миграции в исторический период. Таким образом, предполагалось, что культура народа саами имеет возможность быть сформированной целиком на севере, и ведёт свою историю от культуры периода неолита, присущей местному северному населению. Более поздние исследования базируются на данных различных наук и оперируют также и данными генетики. Наличие определённых гаплогрупп у представителей саами даёт понимание миграционных процессов у предков современных саами. Вероятнее всего, процесс формирования народа был комплексный и в нём неоспоримо большую часть компонента внесли мигрировавшие на север и северо-запад предки саами. Исследование ставит вопрос формирования культуры саами острее и он выражается в поиске возможности для культуры саами начать формироваться южнее, не на территории севера. Исследование учитывает наличие мифа об утке, имеющий общие черты, характерные как для саамской подгруппы финно-угорских народов, так и для волжско-финской подгруппы финно-угорских народов, что уже даёт возможность говорить о периоде формирования истории культуры саами южнее. При этом исследование ставит своей целью акцентировать вопрос о возможности введения в культуру саами образа северного оленя на территории, удаленной от севера. В случае возможности такого процесса, можно будет принять факт формирования в культуре саами культа самого главного животного — северного оленя, южнее от

настоящего времени проживания саами. И будет возможным признать утверждение, что на север предки саами пришли с культурой, в которой уже было сформировано отношение к северному оленю. Выводы исследования могут быть полезны при последующих изучениях теории и истории культуры саами исследователями.

Исследование процесс формирования культуры древних саами базируется на исследовании культуры древнесаамского населения, проживающего в период от середины I тыс. до н.э. — до первой половины I тыс. н.э. на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной. Данный ареал и период выделены на основании наук, описывающих распространение керамики, выделяемой культурой носителей южного генетического компонента саамского языка (древнесаамского населения). По этим данным, в период не позднее VI-V вв. до н. э. районы Верхней Сухоны и Верхнего Поволжья являются территорией, где формируется древнесаамское население, которое и проживает там непосредственно перед последующим уходом и перемещением далее на Север [88].

Исследование проводит анализ философской и культурологической литературы, позволяющей понять процесс формирования культуры древних саами. Возникновение души культуры из взаимодействия человека и окружающего ландшафта описывает О. Шпенглер: «Культура рождается... когда из прадушевного состояния... пробуждается и отслаивается великая душа.. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта...» [170, с. 264]. Данная формулировка процесса рождения культуры не может точно указывать на место, время и процесс формирования культуры у древних саами. В самой культуре саами нет точного указания на формирование культуры непосредственно на севере, а учитывая саамский топонимический компонент на обширной территории от севера до Верхней Волги, можно принять во внимание, что это население могло обладать сформированной культурой уже на территории Верхней Волги. Причины дальнейшей миграции культуры можно объяснить с помощью идей А. Дж. Тойнби и Л. Н. Гумилева.

Для уточнения процесса формирования культуры, исследование ставит во главу угла вопрос о возможности внесения образа северного оленя в культуру древних саами на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной. В культуре саами место оленя очень высоко, и сам факт внесения образа оленя в культуру древних саами в указанном регионе даст подтверждение формирования там базового уровня саамской культуры. Учитывая бесписьменную культуру саами на тот период, следует искать признаки внесения оленя в культуру также и среди данных различных наук.

Исследование приводит факты возможного нахождения стад северного оленя в указанном регионе в период проживания там древнесаамского населения. Учитываются как материалы по нахождению остатков северного оленя в комплексах с широкой датировкой конец I тыс. до н.э. - I тыс. н.э. на территории современной Ярославской области [153, с. 200], так и материалы по похолоданию Евразийского климата в определённый период. Данные наук дают уверенный материал для понимания возможности встречи общества древнесаамского населения со стадами северного оленя на указанной территории.

Увеличение поголовья стад северного оленя в лесах в период похолодания может быть отмечено в мифологии древних саами наличием персонажа, заботящегося о людях и подающего им пищу. В исследовании описаны мифы саами о Человеке-олене Мяндаше, который имеет способность перевоплощаться из образа человека в образ северного оленя, как и обратно. В образе человека Мяндаш имеет возможность сопереживать человеку (в поиске им пропитания), а в образе оленя Мяндаш подгоняет оленей ближе к человеку, чтобы тот мог провести охоту и подбить животное. Улучшение охоты на оленя в связи с его большей миграцией южнее в период похолодания, может быть выражено в мифологии, как проявление заботы Человека-оленя о человеке.

Научные данные по Евразийскому климату дают основания утверждать, что во время присутствия культуры древнесаамского населения между Верхней Волгой и Верхней Сухоной, были потепления. Это приводило к уходу оленя на север и возникновению опасений населения, ведущего охоту на оленя, о

прекращении получения пропитания и скором конце света. Общее потепление привело к миграции из региона стад оленя, и вслед за ними, миграции носителей культуры древних саами.

В мифе саами о конце света рассказывается об охоте небесного охотника Айке-Тиермес. Когда Айке-Тиермес замечает цель в охоте, он смеётся и смех расходится по небу громом. Айке-Тиермес выпускает в Мяндаша стрелы. Первая стрела ранит оленя в небе, а на земле горы выпустят огонь, реки потекут в обратную сторону, высохнет море и исчезнет вода в источниках. Когда вторая стрела ранит небесного оленя в лоб, тогда земля запылывает огнём. В огне сгорят горы и закипит растаявший северный лёд. Когда Мяндаша достигнут собаки Тиермеса, они его схватят и бог догонит оленя. Он вонзит нож в сердце оленя. После этого исчезнут звёзды, солнце и луна. На земле останется только прах. Саами знают, что олени боятся раскатов грома и в этом мифе предвестником нахождения небесного охотника и скорого конца света является именно гром. Этот миф мог сформироваться не в условиях северного климата, а южнее, по причине относительной редкости грозных осадков на севере, но большой их доли в погодных условиях южнее, особенно, в период потепления климата. Вероятность формирования этой части мифологии древними саами на территории между Верхней Волгой и Верхней Сухоной велика.

Для подтверждения введения образа северного оленя в культуру древних саами на территории, удалённой от севера, следует рассмотреть наличие треугольных элементов орнамента, присутствующих в культуре мари. Культуры древних мари и культуры древних саами имели время для контакта и общения. Подтверждением этого служат данные о топонимии мари, которая могла быть вынесена на север только с учётом миграции саами. Принимая во внимание принятие марийских топонимов культурой древних саами (как пример в исследовании приведено название реки Печенга на северо-западе современной Костромской области), можно утверждать, что и элементы декоративно-прикладного искусства древних мари могли быть приняты культурой древних саами. В декоративно-прикладной культуре мари присутствуют бордюрные

орнаменты с элементами, имеющие как прямые так и косвенные визуальные признаки треугольников, и этим выражают образ оленя в орнаменте. Следует настоятельно принять во внимание, что бордюрные орнаменты мари с явными и косвенными треугольными элементами и значением оленя, перекликаются с треугольными элементами орнаментов эвенов, которые обозначают копыто оленя, нескольких оленей, и визуально представляют собой цепь треугольных элементов. Подобные этим, треугольные элементы могли быть приняты культурой саами с обозначением копыт оленя или самих оленей, из культуры мари. Это даёт основание считать, что в культуре древних саами мог был выработан декоративный элемент, представляющий собой треугольник, либо цепь треугольников, обозначающий оленя или оленей. В современной культуре саами есть декоративный элемент в виде треугольника, направленного одним углом вниз и имеющим точки рядом с углами. Этот треугольный элемент обозначает непосредственно, оленя. По теории культурной преемственности, наличие связи треугольника и обозначения оленя в культуре саами прослежено точно. Цепь треугольных элементов в культуре саами сейчас имеет значение «горы», но это значение могло быть получено позже, когда предки саами пришли на север, в гористую местность. Изменения значения орнамента с цепью треугольников на значение горной местности также отмечено в культуре горных эвенов.

В исследовании прослежены культурные связи древних саами и меря. На основании совпадений в поклонении камням (поклонение синим камням у меря и каменным сейдам у саами), утке и медведю, принимается утверждение и о культурных связях древних саами и меря в декоративно-прикладном искусстве. Треугольный элемент, обозначающий оленя и заботу божества о человеке, в культуре древних саами трансформируется в треугольный элемент шумящей подвески-утки в культуре меря. Этот треугольный элемент отображает лапку утки, и при изображении нескольких лапок утки эта последовательность треугольных элементов визуализируется в горизонтальный ряд треугольников.

После прихода в регион славян и христианизации населения, языческие декоративные элементы могли сохраниться лишь в декоре, без первоначального

религиозного значения. Таким декором выступает декор жилых домов, а точнее, домовая резьба, украшения наличников, фронтонов. В современной культуре региона, в декоре жилых домах присутствует большое количество треугольных элементов и рядов треугольников/ромбов. Несомненно, это явные факты наличия культурной преемственности в регионе и передачи треугольного элемента орнамента последующим поколениям и последующим культурам.

В научном исследовании дана теория вхождения образа северного оленя в культуру древних саами на удалённой от севера территории (между Верхней Волгой и Верхней Сухоной). Также отмечено, что треугольный элемент орнамента, изображающий оленя в культуре саами, вошёл в культуру саами на этой территории. На основании исследований теории о культурной преемственности, доказано предположение о наличии культурной преемственности треугольного элемента декоративного орнамента в регионе. Треугольный элемент орнамента, присутствующий в современной домовой резьбе, является маркером формирования культуры древнесаамского населения, проживающего в регионе ранее.

Дальнейшее изучение данной темы может идти по направлению научного поиска более точной локализации формирования культуры древнесаамского населения. Диссертационное исследование можно использовать при составлении учебных пособий и лекций по освещению межкультурных связей и культурной преемственности. Также возможно использование исследования при изучении культурологического наследия декоративно-прикладного искусства региона Верхней Волги и Верхней Сухоны.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Алексеев С.С.* Архитектурный орнамент. – М., 1954. С. 16.
2. *Алексеева Е.К., Варавина Г.Н.* Визуализация геоландшафта в традиционной орнаментальной культуре эвенгов Якутии // Манускрипт. 2017. №12-5 (86). С. 15-17.
3. *Алексеева Л.И.* Териофауна верхнего плейстоцена Восточной Европы (крупные млекопитающие). – Москва. Наука. 1990. - 108 с.
4. *Альмов В.К.* Лопари. – М.: Изд-во "Крестьянская Газета", 1930. - 61 с.
5. *Артановский С.Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций / С. Н. Артановский. – Ленинград, 1967.
6. *Бакшаева О. А.* Традиции в историко-культурном развитии народного костюма. Автор.дисс. на соискание учёной степени кандидата философских наук: 24.00.01 / Бакшаева Ольга Азарьевна. – Нижний Новгород, 2007. – 31 с.
7. *Баллер Э.А.* Социальный прогресс и культурное наследие. – М.: Наука, 1987. – 225 с.
8. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. – М., 1986.
9. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М., 1972.
10. *Бахтин М.М.* Человек в мире слова [Текст] / М. М. Бахтин. – М.: О-во рос. откр. ун-та, 1995. – 140 с.
11. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М., 1986.
12. *Башкиров И.С., Григорьев Н.Д.* Очерк охотничьего промысла Татарии // Работы Волжско-Камской краевой промысловой биологической станции. Вып. 1. – Казань, 1931. С. 13-90.
13. *Башков Д.А.* Семиотика Ч. С. Пирса и Ч. Морриса / Д. А. Башков. – М., 2000. С. 25.
14. *Белолобская В.Г.* Концепт "цвет" как компонент национальной картины мира на материале эвенского языка // Филология: научные исследования. 2020. №1. С. 56-65.

15. *Бердяев Н.А.* Судьба России. – М., 1918. С. 93–94.
16. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М., 1991.
17. *Бронзовый век. Европа без границ. Четвёртое — первое тысячелетия до н.э.* Каталог выставки. Под ред. Ю. Ю. Пиотровского. [СПб, Государственный Эрмитаж. 21 июня — 8 сентября 2013 г. Москва, ГИМ. 15 октября 2013 г. — 15 января 2014 г.] // СПб: Чистый лист. 2013. 648 с.
18. *Бубенцова А.В.* Петроглифические тексты культуры территории северо-запада России: типология и семантика. Автор.дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Бубенцова Анита Витальевна. – Санкт-Петербург, 2015. – 23 с.
19. *Вагинова Л.С.* Художественная культура Кольского Заполярья: историческая типология: дисс. на соискание учёной степени доктора культурологии: 24.00.01 / Вагинова Лидия Сергеевна. – Санкт-Петербург, 2004. – 386 с.
20. *Вагинова Л.С.* Художественная культура Кольского Заполярья: историческая типология. Автор.дисс. на соискание учёной степени доктора культурологии: 24.00.01 / Вагинова Лидия Сергеевна. – Санкт-Петербург, 2004. – 62 с.
21. *Варенов А.В.* Утка, конь-олень — шелестящие обереги. – М.: Наука и жизнь. 1999. № 11.
22. *Васильева Е.В.* Художественная культура Русской Лапландии конца XIX-начала XX веков (источниковедческий и историографический аспекты): дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.02 / Васильева Елена Васильева. – Санкт-Петербург, 2000. – 230 с.
23. *Вафа А.Х.* Некоторые теоретические проблемы культурного наследия и культуронаследования // Журнал Института наследия. 2018. №3. С. 10.
24. *Веденин Ю.А.* Современные проблемы сохранения наследия // Культурное и природное наследие в региональной политике. Тезисы докладов республиканской научно-практической конференции. – Ставрополь: «СГУ», 1997. С. 4-9.

25. *Верещагина И.М., Савинцева М.Е.* Русская архитектурно-строительная терминология. Культурологический аспект // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. №11-3 (65). С. 87-92.
26. *Видт И.Е.* Национальная культура и образование: союз «по любви» или «по расчету»? // Новые ценности образования. Этнонациональная школа и мультикультурные процессы. — 2005. Вып. 3 (22). С. 93-101.
27. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. – М., 1999.
28. *Волков Н.Н.* Изобразительное искусство саамов // Народное творчество. 1939. № 3. С. 49-50.
29. *Волков Н.Н.* Российские саамы. Историко-этнографические очерки. – СПб.; Каутокейно, 1996. - 106 с.
30. *Волошина Л.А.* Обзор научных статей: И. Я. Богуславской «Предпосылки и истоки местных художественных особенностей в народном искусстве» и М. А. Некрасовой «Методология исследования народного искусства в исторических реалиях времени. Опыт и перспективы» // Традиционное прикладное искусство и образование. 2019. №2 (28). С. 172-175.
31. *Воронов В.С.* Крестьянское искусство. – М.: Государственное Издательство, 1924. – 139 с.
32. *Воронов В.С.* Народная резьба (Русское декоративное искусство. Выпуск 1). - М. Государственное издательство, 1925. – 37 с.
33. *Габе Р.М.* Карельское деревянное зодчество. – М., 1941. – 216 с.
34. *Галутво Л.М.* Взаимопроникновение культур Руси и Византии: к вопросу о преодолении фальсификации истории в образовательном пространстве // Историческая и социально-образовательная мысль. 2018. Том 10 №4/1. С.17.
35. *Гасилин В.В.* Фауна крупных млекопитающих Урало-Поволжья в голоцене: дисс. на соискание учёной степени кандидата биологических наук: 03.00.08 / Гасилин Вячеслав Владимирович. – Екатеринбург, 2009. – 323 с.
36. *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих

достопамятностей; пер. с нем. И. И. Богаевским: [в 3 ч.]. СПб.: при Артиллерийском и инженерном шляхетном Кадетском Корпусе типографщиком И.К. Шнором, [1776-1777]. - Ч. 1: О народах Финского племени. - 1776. - [6], 89 с.: ил., [25] л. ил.

37. *Герд А.С.* Прибалтийско-финские названия рыб в свете вопросов этнолингвистики // Прибалтийско-финское языкознание. – Петрозаводск, 1988.

38. *Гилевич Е.В.* Традиционный орнамент как семиотическая структура. Автор. дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологи: 24.00.01 / Гилевич Евгений Вячеславович. – Москва, 2012. – 24 с.

39. *Голдина Р.Д.* Древняя и средневековая история удмуртского народа. – Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 2004. 422 с.

40. *Гончаров В.Н., Миронова Е.Н.* Социализации в условиях межконфессионального взаимодействия: философский анализ // Гуманитарные и социальные науки. 2020. №2. С. 28-37.

41. *Готье Ю.В.* Железный век Восточной Европы / Ю. В. Готье. – М.; Л., 1930.

42. *Грушке Н.Ф.* Эдда // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 томах. - Том 40 – Спб., 1904. - С. 160-162.

43. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Почему я не согласен с А. Тойнби. – Л. Издательство ЛГУ. 1989г. – 496 с.

44. *Гурина Н.Н.* Время, врезанное в камень: Из истории древних лапландцев. – Мурманск, 1982, с. 116.

45. *Гурина Н.Н.* Новые исследования древней истории Кольского полуострова // Природа и хозяйство Севера. Вып. 6. Изд-во «Карелия». 1977. С. 3-14.

46. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М., 1991. 574 с.

47. *Дидковская Н.А.* Региональная идентичность в пространстве массовой культуры: индикаторы и маркеры // Ярославский педагогический вестник. 2018. №2. С. 212.

48. *Дубов И.В.* Спорные вопросы этнической истории северо-восточной Руси IX–XIII веков // Вопросы истории. 1990. № 5. С. 15-27.

49. *Жилина Н.В.* Волжская Болгария / Восток; Древняя Русь / Византия. Сравнительная характеристика убора из украшений: шейно-нагрудный ярус, украшения рук // *Археология евразийских степей.* 2019. №1. С. 99-117.
50. *Зайцев Б.П., Пинчуков П.П.* Солнечные узоры. – М., 1978. – 144 с.
51. *Зеленков А.И.* Философско-методологический анализ проблемы преемственности в научном познании: автореф. дис. д-ра филос. наук. – Минск, 1986. С.21.
52. *Золотарёв Д.А.* Кольские лопари. Л., 1930
53. *Игумен Дмитрий (Нетесин).* Костромские каменные лики: постановка проблемы // *Ипатьевский вестник.* 2020. №2. С. 112-121.
54. Инвестиционный паспорт городского округа город Буй. URL: http://www.admbuy.ru/files/images/ekonomika/invest_pasport.doc (дата обращения 12.01.2021)
55. *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. Спб. 1913.
56. *Калиев Ю. А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2003. 216 с.
57. *Камалова О.Н.* Эстетическое освоение действительности в контексте философских идей Шеллинга // *Гуманитарные и социально-экономические науки.* 2008. № 1 (38). С. 67-69.
58. *Кармин А.С., Новикова Е.С.* Культурология. – СПб., 2005. – 464 с.
59. *Керт Г.М.* Саамская топонимная лексика. – Петрозаводск. 2009. – 179 с.
60. *Керт Г.М.* Саамский язык: Фонетика. Морфология. Синтаксис. – Л.: Наука, 1971. – 355 с.
61. *Керт Г.М.* Словарь саамско-русский и русско-саамский. - Л.: Просвещение, 1986. - 247 с.
62. *Киришева Т.М.* Русская топонимия финно-угорского происхождения на территории Онежского полуострова: дисс. на соискание учёной степени кандидата

- филологических наук: 10.02.01 / Киришева Тамара Игоревна. – Екатеринбург, 2006. – 145 с.
63. *Клименко В.В.* Климат и история от Конфуция до Мухаммада // Восток. 2000. №1. С. 5–31.
64. *Клименко В.В.* Холодный климат ранней субатлантической эпохи в Северном полушарии. – М.: МЭИ, 2004. 144 с.
65. *Колпаков Е.М.* Петроглифы Кольского полуострова и Северной Фенноскандии: дисс. на соискание учёной степени доктора исторических наук: 07.00.06 / Колпаков Евгений Михайлович. – Санкт-Петербург, 2019. – 272 с.
66. *Косменко А.П.* Народное изобразительное искусство вепсов. – Л., 1984. – 200 с.
67. *Косменко А.П.* Послания из прошлого: традиционные орнаменты финноязычных народов Северо-Западной России / науч. ред. М. Г. Косменко; Карельский научный центр Российской академии наук, Институт языка, литературы и истории. Петрозаводск, 2011. - 304 с.
68. *Косменко А.П.* Традиционный орнамент финноязычных народов Северо-Западной России. – Петрозаводск, 2002. - 221 с.
69. Костромские находки, письмо его Преосвященства Павла, Епископа Черниговского. Известие о них же, Д. Ч. Свиньина. // Русский исторический сборник, издаваемый Обществом истории и древностей российских. / Редактор Профессор Погодин. - Т. 1. Кн. 1 - М.: Университетская типография, 1837. - С. 101-105.
70. *Кошечкин Б.И.* Жемчужина в ладонях Лапландии. – Л.: Гидрометеиздат. 1985. – 112 с.
71. *Крайнов Д.А.* Фатьяновская культура // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. – М., 1987.
72. Краски северного сияния в узорах мастериц (прикладное искусство эвенов Березовки) / авт.-сост. М. Е. Роббек. – Новосибирск: Наука, 2004. 88 с.
73. *Краснов Ю.А.* Древние и средневековые пахотные орудия Восточной Европы. – М., 1987.

74. *Кузнецов А.В.* Грязовецкие топонимические этюды // Городок на Московской дороге. Историко-краеведческий сборник. – Вологда, 1994. – 272 с.
75. *Кузнецова В.Н., Григорьева Н.В.* Украшения Волго-Камья на Северо-Западе Руси // Труды КАЭЭ ПГПУ. 2017. №12. С. 60-73.
76. *Кузнецова В.Н.* Полые орнитоморфные подвески лесной зоны Восточной Европы X-XIII вв. // Труды КАЭЭ ПГПУ. 2018. №14. С. 183-198.
77. *Кузьминых С.В.* Галичский клад // Большая российская энциклопедия. Том 6. Москва. 2006, стр. 321.
78. *Куклин А.Н.* Марийско-саамские лексические изоглоссы (на материале топонимии Волго-Камского региона) // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Sessiones sectionum. Pars V. Lexicologia & Onomastica. – Jyväskylä, 1996. – S. 249–252.
79. Культурология [Текст] / под ред. А. А. Радугина. – М., 2001. – 303 с.
80. *Кушнир А.М.* Особенности ценностных ориентаций и самосознание личности детей народностей Севера (на материале изучения школьников саами): Автор. дисс. на соискание учёной степени кандидата психологических наук. — М., 1986.
81. *Лактионов С.* Естественно-исторический очерк Астраханской губернии // Наш край. 1924. №1.
82. *Леонтьев А.Н.* Психология образа / А.Н. Леонтьев // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1979. № 2. С. 3-13.
83. *Логинова Н.Н.* Расселение уральских народов // Уральская языковая семья: народы, регионы и страны: Этнополитический справочник / Под ред. Ю. П. Шабаяева, А. П. Садохина, В. Э. Шарапова. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 692 с.
84. *Логинова Н.Н.* Социально-экономическая география Республики Мордовия: учеб. пособие / науч. ред. А. М. Носонов. – Изд. 4-е, испр. – Саранск, 2013. – 152 с.
85. *Ломоносов М.В.* Краткий Российский летописец с родословием // ПСС. – М.; Л., 1952. Т. 6. С. 295.
86. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. С. 175

87. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. – М., 1999. – 208 с.
88. *Манюхин И.С.* Этногенез саамов (опыт комплексного исследования). Автор. дисс. на соискание учёной степени доктора исторических наук: 07.00.06 / Манюхин Игорь Семенович. – Ижевск, 2005. – 37 с.
89. *Манюхин И.С.* Этногенез саамов (опыт комплексного исследования): дисс. на соискание учёной степени доктора исторических наук: 07.00.06 / Манюхин Игорь Семенович. – Ижевск, 2005. – 439 с.
90. *Марков Г.Е.* История хозяйства и материальной культуры в первобытном и ранне-классовом обществе. – М., 1979. – 304 с.
91. *Март Н.Я.* Вопросы языка в освещении яфетической теории. Л., 1933. — С. 382–383.
92. *Матвеев А.К.* Аппелятивные заимствования и стратификация субстратных топонимов // Вопросы языкознания. 1995. №2. С.29-42
93. *Матвеев А.К.* Древнее население севера Европейской России. Опыт лингвоэтнической карты. I // Изв. Урал. Ун-та. — № 13. — Сер. Гуманитар. науки. 1999. Вып. 2. С. 80–88.
94. *Матвеев А.К.* Древнее саамское население на территории севера Восточно-Европейской равнины // К истории малых народностей Европейского Севера. – Петрозаводск, 1979. С. 5-14.
95. *Матвеев А.К.* Мерянская топонимия на Русском Севере — фантом или феномен? // Вопросы языкознания. 1998. №5. С. 90-105.
96. МГЭИК, 2013 г. : Изменение климата, 2013 г. : Основы физических наук. Вклад Рабочей группы I в пятый оценочный доклад Межправительственной группы экспертов по изменению климата [Стокер Т. Ф., Цинь Д., G.-K. Plattner, M. Tignor, S. K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Vex и РМ Midgley (eds.)]. Издательство Кембриджского университета, Кембридж, Великобритания и Нью-Йорк, Нью-Йорк, США. 2013. – 1535 с.
97. *Мид М.* Культура и мир детства. — М., 1988. — 429 с.
98. *Моррис Ч.* Значение и означивание // Семиотика. – М., 1983. С. 74.

99. *Назарова А.Ф.* Структура популяций, микроэволюция и изменчивость населения Евразии: дисс. на соискание учёной степени доктора биологических наук: 03.00.16, 03.00.15 / Назарова Ариадна Филипповна. – Нижний Новгород, 2006. – 287 с.
100. *Никитин В.В.* От диалога конфессий к диалогу культур / В. В. Никитин // Русская мысль. – Париж, 2000. 3–9 февраля. – 286 с.
101. *Новикова О.В.* О некоторых исторических причинах возникновения искусства // Сибирский журнал науки и технологий. 2006. №4 (11). С. 180-182.
102. *Осинов Н.Е.* О. Шпенглер и цивилизация // Философия и общество. 2005. №4 (41). С. 115-128.
103. *Охотина Н.М.* Культы коня и птицы в традиционном марийском язычестве: дисс. на соискание учёной степени кандидата исторических наук: 07.00.07 / Охотина Наталья Михайловна. – Саранск, 2003. – 201 с.
104. *Павлова А. Н.* Костюм волжских финнов как этнокультурный феномен. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2006. 146 с.
105. *Павлова А. Н.* Образы животных в марийском костюме: археолого-этнографические параллели // Манускрипт. 2017. №6-1 (80). С. 114-117.
106. *Пальмов Н.Н.* Этюды по истории приволжских калмыков XVII и XVIII веков. – Астрахань: Изд. Калмоблисполкома, 1926. Ч. 1. С. 167.
107. *Паци Ж.* История искусства в образах / Ж. Паци, Ж. Лакутюр. М.: – Арт-родник, 2000. – 192 с.
108. *Перескоков М.Л.* К вопросу о верхней дате существования гляденовской культуры: динамика культурной трансформации // Вестн. Перм. ун-та. Сер. История. 2020. №1 (48). С. 34-49.
109. *Петров А.В., Горбатова М.К.* Основные тенденции развития высшего юридического образования в современной России. – Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2007. С. 8.
110. *Петрова Д.А.* Взаимодействие финно-угорских и славянских культур на территории Волго-Клязьменского региона на примере образов деревянной домовой резьбы // Славянский мир: общность и многообразие. 2017. №1. С. 67-68.

111. *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. – М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. - 463 с.
112. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссии. Т. 13, половина 1, VIII. Летописный сборник, именуемый патриаршею или Никоновскою летописью. // СПб: издание Археографической комиссии, 1904. – 302 с.
113. *Поштарева Т.В.* Формирование этнокультурной компетентности // Педагогика. — 2005. № 3. С. 35-43.
114. *Проконий Кесарийский.* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Кн. II, XIV. / Пер., ст., комм. А. А. Чекаловой. Отв. ред. Г. Г. Литаврин. (Серия «Памятники исторической мысли»). — М.: Наука, 1993. 576 с.
115. *Пчелкина Д.С.* Трансформация этнической манифестации коренных малочисленных народов арктической зоны Красноярского края в конце XX — начале XXI вв.: автор.дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Пчелкина Дарья Сергеевна. – Красноярск, 2021. – 25 с.
116. *Пчелкина Д.С.* Трансформация этнической манифестации коренных малочисленных народов арктической зоны Красноярского края в конце XX — начале XXI вв.: дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Пчелкина Дарья Сергеевна. – Красноярск, 2020. – 176 с.
117. *Ригина Е.Ю.* Млекопитающие (Mammalia) Среднего Поволжья с плейстоцена до современности / Научное обозрение. Биологические науки. №4. – Пенза. 2016. С. 52 — 77.
118. *Роббек В.А., Роббек М.Е.* Эвенско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2004. 356 с.
119. *Руди А.Ш.* Направленность культурно-исторического развития // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2020. №1 (26). С. 26-30.
120. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси / Рецензенты: В.П.Даркевич, С.А.Плетнева, - М.: Наука, 1987. – 782 с.
121. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. - М.: Наука, 1994. - 608 с.

122. *Рябинин Е.А.* Финно-угорские племена в составе Древней Руси: К истории славяно-финских этнокультурных связей: Историко-археологические очерки / Е. А. Рябинин. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 1997. – 260 с.
123. Саамские сказки / Ред. Г. М. Керт; сост. Е. Я. Пация. – Мурманск: Мурман. кн. изд-во, 1980. – 316 с.
124. Саамский костюм / Сост. Кулинченко Г. А., Мозолевская А. Е. – Мурманск, 2009. - 49 с.
125. *Садохин А.П.* Этнология [Текст]: учебник для вузов по гуманит. спец-тям и напр. / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. – М.: Academia, 2001. – 303 с.
126. *Сазонов Л.* Мерянские «Синие камни» // Эрзянь Мастор. - 2005. - № 209. 16 ноября.
127. *Сайко Э.В.* О природе и пространстве «действия» диалога / Э. В. Сайко // Социокультурное пространство диалога. – М., 1999. С. 9–32.
128. *Самойлович В.П.* Народное архитектурное творчество. – Киев, 1977. – 232 с.
129. *Седов В.В.* Славяне в древности. – М.: Изд-во «Научно-производственное благотворительное общество "Фонд археологии"», 1994. – 344 с.
130. *Синчук С.Д.* Образ «Конь-птица» в архитектуре северорусской избы: семантическая реконструкция на материале славянской культуры // Вестник славянских культур. 2018. Т. 47. С. 74-92.
131. *Скворцов-Степанов И.И.* Происхождение нашего бога. – М., 1958. 120 с.
132. *Скрыльников П.А.* Неоязычество сегодня: движение Metjamaa в региональном и общероссийском контексте // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2016. №2 (37). С. 99-105.
133. *Спицын А.А.* Галичский клад // Записки Отдела русской и славянской археологии Русского географического общества. Спб. 1903. Т.5. Вып. 1. С. 104-110.
134. *Спицын А.А.* Древности Иваново-Вознесенской губернии / А. А. Спицын. – Иваново-Вознесенск, 1924.
135. *Станюкович Т.В.* Происхождение русской народной пропиленной резьбы // Краткие сообщения Института этнографии. 1950. № 10. С. 3-14.

136. *Старкова Е.Г.* Симметрия в орнаментах трипольской культуры // Археологические вести. Вып. 32. 2021. С. 416–432.
137. *Стефаненко Т.Г.* Этническая идентичность / Идентичность: Хрестоматия / Сост. Л. Б. Шнейдер. — М.: Изд. МПСИ; Воронеж: Изд. НПО «МОДЭК», 2008. — С. 197.
138. *Супрунова Л.Л.* Приоритетные направления поликультурного образования в современной российской школе // Педагогика. — 2011. — № 4. — С. 16-28.
139. *Сыроватко А.С.* О еловой шишке, сетчатой керамике и переменах климата. // Археология евразийских степей. 2017. №4. - С. 316-318.
140. *Титов А.А.* Материалы для истории Императорского общества истории и древностей Российских. Переписка гг. действительных членов общества. Биографический очерк протоиерея Михаила Диева с приложением его писем к И. М. Снегиреву. 1830–1857. М., 1909.
141. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
142. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. – М.: Прогресс, 1996. – 477 с.
143. *Токарев С.А.* История русской этнографии (дооктябрьский период) / Под ред. Е. П. Прохорова. – М.: Наука, 1966. – 456 с.
144. *Толстов С.П.* Некоторые проблемы всемирной истории в свете данных современной исторической этнографии. Вопросы истории, № 11, Ноябрь 1961, С. 107–118.
145. *Травин И.А.* К вопросу об антропоморфных изобразительных мотивах саамского орнамента // Культура и цивилизация. 2019. Том 9. № 2А. С. 66-73.
146. *Травин И.А.* Культурная преемственность декоративных узоров как маркер проживания древнесаамского населения на территории между Верхней Сухоной и Верхней Волгой // Человек и культура. – 2019. № 5. С. 45 - 53.
147. *Трынкина Д.А.* Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов в трудах викторианских ученых: дисс. на

соискание учёной степени кандидата исторических наук: 07.00.07 / Трынкина Дарья Александровна. – Москва, 2016. – 250 с.

148. *Третьяков П.Н.* К вопросу об этническом составе населения Волго-Окского междуречья в I тысячелетии н. э. // Советская археология, 1957, № 2. С. 64-77.

149. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. – М., 2014. С. 120.

150. *Турка А.А.* Влияние традиционной культуры на художественный язык современной крымской керамики (конец XX-XXI в.) // Таврический научный обозреватель. 2017. №1. С. 105.

151. *Ушаков И.Ф.* Ловозеро. – Мурманск: Мурманское книжное издательство. 1988. - 191 с.

152. *Ушинский К.Д.* Пед. соч.: В 6 т. Т. 5 / Сост. С.Ф. Егоров. – М., 1990.

153. *Фертиков В.И.* Юбилейный сборник — М.: Олма-пресс, 2004. – 280 с.

154. *Философов И.Ю.* Климатическая катастрофа 535-536 годов, «Возвращение герулов» и миф о Рагнарёке // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. История. Международные отношения. 2011. №1. С. 65-69.

155. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 407.

156. *Филько А.И.* Социокультурные трансформации бесписьменных культур в конце XX — начале XXI веков (на материале анализа энецкой этнокультурной группы): автор. дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Филько Антонина Игоревна. – Красноярск, 2020. – 28 с.

157. *Филько А.И.* Социокультурные трансформации бесписьменных культур в конце XX — начале XXI веков (на материале анализа энецкой этнокультурной группы): дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Филько Антонина Игоревна. – Красноярск, 2020. – 165 с.

158. *Харузин Н.Н.* Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). Москва, 1890 – 472 с.

159. *Цветкова Н.Н.* Композиция текстильных орнаментов геометрического комплекса как семиотическая структура // Вестник ЮУрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2016. Т. 16. № 4. С. 112-115.

160. Цит. по: Крупнов Е. Древняя История Северного Кавказа. – М., 1960. – 976 с.
161. *Чарнолуцкий В.В.* Легенда об олене-человеке / Отв. ред. С. А. Токарев. – М.: Наука, 1965. – 140 с.
162. *Чарнолуцкий В.В.* Материалы по быту лопарей. – Л., 1930.
163. *Черняков З.Е.* Кольские лопари. – Л., 1931.
164. *Черняков З.Е.* Очерки этнографии саамов. Рованиemi: Университет Лапландии, 1998. — 126 с.
165. *Чибисов Б.И.* Этническая картина Новгородской земли в XV веке (неславянские этнические группы): дисс. на соискание учёной степени кандидата исторических наук: 07.00.02 / Чибисов Борис Игоревич. – Москва, 2018. – 252 с.
166. *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. – Л., 1986. – 304 с.
167. *Шадрин В.И.* Коркодонские юагиры в условиях общественно-экономических трансформаций XX в. // Проблемы социально-экономической и политической истории Сибири XX-начала XXI вв. Сборник материалов научно-практической конференции. Якутск, 2012. С. 186-193.
168. *Широнина М.П.* Религиозно-мифологический комплекс в саамской культуре: дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологии: 24.00.01 / Широнина Марина Павловна. – Санкт-Петербург, 2009. – 188 с.
169. *Шкалина Г. Е.* Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автор.дисс. на соискание учёной степени доктора культурологии: 24.00.01 / Шкалина Галина Евгеньевна. – Йошкар-Ола, 2003. – 51 с.
170. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993. – 672 с.
171. *Щепанская Т.Б.* Чудца: параметры уникальности// Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С.347 – 385.
172. *Эрг И.Л.* Домовой декор городов Западной Сибири конца XIX - начала XX веков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – Барнаул, 2008. – 17 с.

173. *Illumäe, Anne-Mai et al.* Human Y Chromosome Haplogroup N: A Non-trivial Time-Resolved Phylogeography that Cuts across Language Families // *The American Journal of Human Genetics*. 2016. Volume 99, Issue 1. P. 163 — 173.
174. *Mitchell S.* A history of the later Roman Empire, AD 284-641: the transformation of the ancient world. Oxford, 2007. P. 375.
175. *Schefferus J.* Lapponia. Frankfurt am Main. 1673. 492 p.
176. *Shoda S., Lucquin A., Yanshina O., Kuzmin Ya, Shewkomud I., Medvedev V., Derevianko E., Lapshina Z., Craig O.E., Jordan P.* Late Glacial hunter-gatherer pottery in the Russian Far East: Indications of diversity in origins and use. // *Quaternary Science Reviews*. - 2020. - Vol. 229. 11 p.
177. *Suzuki L.A., Ponterotto J.G.* Handbook of Multicultural Assessment. 3rd ed.: Clinical, Psychological and Educational Applications. San Francisco: J.Wiley & Sons, Inc., 2007. 736 p.
178. *Tambets, Kristiina et al.* The Western and Eastern Roots of the Saami—the Story of Genetic "Outliers" Told by Mitochondrial DNA and Y Chromosomes // *The American Journal of Human Genetics*. 2004. Volume 74, Issue 4, P. 661 – 682.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Рисунки.

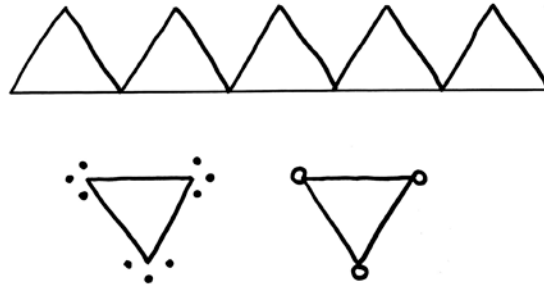


Рис. 1. Саамский орнамент. Вверху «горы, сопки», внизу «олень».



Рис. 2. Образцы декоративного орнамента эвенов (слева «кокчин» — копыто, справа «кокчаликагча» — копыта).



Рис. 3. Образцы декоративного орнамента мари, имеющие значение «олень».

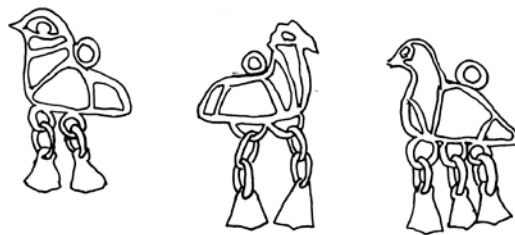


Рис. 4. Образцы шумящих подвесок-уток культуры меря.



Рис. 5. Виды современной декоративной домовой резьбы ареала между Верхней Волгой и Верхней Сухоной.