Трансляция национальных форм культуры удэгейцев в литературном творчестве (на материале трилогии А.А. Канчуги)

Н.С. Позина

Позина Наталья Сергеевна – заведующая литературным отделом Хабаровского краевого краеведческого музея им. Н.И. Гродекова, соискатель при кафедре литературы и культуры ДВГГУ (г. Хабаровск)

E-mail: pozina-n@mail.ru

В данной статье автор на примере трилогии А.А. Канчуги рассматривает удэгейское литературное творчество как часть духовного наследия, которая отражает основной смысл всей культуры этноса и в силу этого приобретает значение историко-культурологического источника.

Культура удэгейцев, как и других малочисленных народов Приамурья, является одной из составляющих современной культурной традиции России. Региональные, исторические особенности существования этноса создают предпосылки для того, чтобы национальная культура, развиваясь, способствовала сохранению и утверждению её новых форм, их интеграции в социальную практику, а также формированию новых систем и конфигураций. В этом процессе особое значение имеет «литература, которая вбирает в себя основной смысл всей культуры» [1, С. 39]. Национальные литературы народов Севера, в целом, и удэгейское литературное творчество, в частности, как составная часть духовной жизни этноса отражает религиозное сознание, художественно-эстетические взгляды, общественные отношения. Она приобретает смысл историко-культурологического источника, значение которого в изучении традиционных культур неоценимо.

В последние десятилетия удэгейская культура испытывает значительные изменения, связанные с культурными инновациями и языковой ассимиляцией, в силу чего изучение литературного творчества этноса как части духовного наследия, в котором зафиксированы основные его элементы, приобретает высокую актуальность.

Появление автобиографической трилогии Александра Александровича Канчуги о своем детстве, отрочестве и юности на удэгейском, русском и японском языках стало важным событием в удэгейском литературном творчестве.

В первой части трилогии “Детство” (2003) А.А. Канчуга – представитель поколения В.Т. Кялундзюги и Н.С. Дункая – продолжает традицию первых произведений национальных литератур, использует основные приемы, свойственные автобиографическому жанру: достоверность, лаконизм языка, изобразительность. Несмотря на то, что создание повести произошло спустя полвека после появления первых произведений национальных авторов второго

поколения, автора и его произведения можно отнести к этому периоду развития литератур народов Севера. Повествование о жизни Андрея для А.А. Канчуги – возможность запечатлеть уходящую жизнь старшего поколения удэгейцев, угасающую культуру этноса, оно наполнено сказками, преданиями, воспоминаниями отца, матери, старика Арсё и других представителей старшего поколения. Долгое время устная традиция была единственным средством кодификации информации, возможностью передавать будущим поколениям знания, свое отношение к событиям прошлого. Важное место в воспитании занимало устно-поэтическое творчество, особенно предания. С их помощью дети осваивали правила поведения в семье, на промысле, ритуалы задабривания хозяев стихий, промысловых угодий, познавали взаимоотношения человека с природой. *Тэлунгу* содержали нравственно-этические нормы жизни удэгейцев [7, С. 187]. Однако с угасанием устной коммуникации старшее поколение видит выход её сохранения в письменной культуре, как это сделал Д.Б. Кимонко. Подобно Д.Б. Кимонко автор использует в повести образцы удэгейского фольклора, в основном рассказывающих об историческом прошлом своего рода Канчуга, например, исторический рассказ “О том, как от хунхузов убегали” [3, С. 100], сказка о берестяном человеке [3, С. 126-128], *тэлунгу* о происхождении рода Канчуга [3, С. 141], о возникновении географического названия Сигонку [3, с. 147], сказка о бедняке, ищущем женьшень [3, С. 149-151], о роде Канчуга [3, С. 169-171], о происхождении названия рода [3, С. 173].

Вместе с тем, важным отличием повести “Детство” от автобиографических произведений писателей первого поколения становится тема заимствований, связанных с прямым внешним воздействием общесоветской культуры. В произведении отразилось как постепенное использование отдельных элементов иной культуры в жизни удэгейцев, так и поэтапный переход к новым ступеням инноваций. Влияние новой культуры заметно во введении земледелия, птицеводства, двойной системе имен (“Его звали Шуркой, а по-русски Володей”), в детских играх. Удэгейцы в первой части повести принимают участие (пока в качестве зрителей) в праздновании советских праздников: Нового года, Дня Победы. Герой наблюдает за тем, как водят хороводы вокруг елки, а потом в домашнем кругу участвует в традиционном новогоднем торжестве. Вместе с образцами национальной одежды в материальную культуру входят и ее европейские аналоги. При этом, как и имена, они используются, когда удэгеец начинает взаимодействовать с русским, например, в школе.

Заимствования из общесоветской культуры коснулись и лексических явлений. Так как вербальное выражение этой культуры осуществлялось через русский язык, то русская нецензурная лексика вошла в речь удэгейцев вместе с подобными словами других этносов. Она употребляется не только для выражения чувств и эмоционального состояния. Нецензурная лексика начинает приобретать своего рода ритуальное значение. В речи происходит подмена ритуального текста с утраченным для удэгейца смыслом на не менее понятный русский мат. “В наших чашках полно дождевой воды. Вот тогда отец, глядя

вверх, начал материться по-русски. По-всякому матерился, дождь также внезапно прекратился. Солнце весело засияло, а тучи разлетались в разные стороны” [3, С. 149].

В жизни удэгейцев, наравне с русским, присутствует влияние и других культур, например, китайской, которое осуществлялось до революции (как китайцы проживали, торговали на территории Российской империи, так и некоторые удэгейцы десятилетиями жили в Китае): в виде китайских географических названий (бытующих вместе с удэгейскими и русскими), обрядов, связанных с празднованием Нового года, занятия огородничеством.

Однако этническая традиция изменяется гораздо медленнее в той части культуры, которая мало зависит от изменений технологии производства: например, основополагающая часть системы ценностных ориентаций; ценности семейного быта; язык и метаязыковые формы коммуникаций; стереотипы межэтнических отношений; домашняя кулинария; бытовая обрядность и т. д.

Традиционно автор в повествовании делит мир людей на удэгейцев и представителей других народов, отмечая национальную принадлежность каждого героя: русский Чаусов, нанаец Бельды. Примечательно, что этнодифференциация в удэгейской культуре по принципу противопоставления земли и неба ранее зафиксирована в тэлунгу “Два мира”, которое приводит Д.Б. Кимонко в повести “Там, где бежит Сукпай” [6, С. 66]. Отношения героя из рода Канчуга к миру иной культуры осложняются еще и тем, что один из его прадедов был казаком. Отец Андрея подчеркивает силу и здоровье, которые род получил от другого народа, подтверждает свое родство с европейцами, однако по мировосприятию ощущает себя удэгейцем и подчеркивает различие двух начал.

Исследователи отмечают, что в этнической традиции в любом деле предпочтение отдавалось самому уважаемому, умному, опытному и знающему человеку. Удэгейцы в своем роду хорошо знали способности каждого, поэтому выбор главного, хотя и проходил стихийно, всегда был верным. Правильный выбор вожака обусловливал физическое выживание как отдельных членов, так и всей семьи или рода [8, С. 15]. Так, для того чтобы адаптироваться на фронте к фронтовой обстановке, в повести удэгейцы выбирают в своем временном сообществе главного, который имел ранее богатый опыт общения с русскими и другими народами. Они продолжают жить по своим правилам и подчиняются, в первую очередь, представителю своего этноса, который выступает своеобразным посредником между народами.

За появлением первой части трилогии последовали две другие – «Юность» (2005) и «Студенческие годы» (2006). А.А. Канчуга продолжает повествование о судьбе своего народа и Андрея-Саши: условно оно распадается на изображение двух миров: патриархального мира удэгейской культуры, семьи, и иного мира – мира общесоветской культуры. В первом царят охота, домашний уклад, семейные истории, фольклор, во втором – занятие спортом, учеба, развлечения (выступления артистов, кино, цирк). В описании родного села, семьи А.А. Канчуга детально воссоздает традиционный мир, в котором

герой выступает своеобразным посредником между стариной и современностью. Благодаря его любознательности, заинтересованности в знании родной культуры, она становится доступной другим.

В сюжетном построении трилогии мотив охоты становится организующим началом. Его содержание составляет традиционная триада: Человек – Природа – Зверь. На протяжении всего повествования автор многократно обращается к изображению традиционной летней охоты на рогача, начиная с описания повадок зверя, приемов охоты, заканчивая разделкой сохатого и приготовлением пищи из его мяса. [4, С. 116. 5, С. 169]. Охота – наиболее важное занятие удэгейцев. Ею занимались с 12 лет и до глубокой старости. Удача или неудача на охоте напрямую связана с жизнью и смертью охотника и его семьи, поэтому следует соблюдать промысловые обряды, чтобы бог послал удачу. Охотники считают, что «если неудача, нужно, чтобы кто-то чем-то помог, тогда придет счастье» [5, С. 153]. Везение на охоте – вещь очень хрупкая, поэтому оно, как в старину, поддерживается жертвоприношениями, молитвами и зависит от «охотничьего фарта». Так, примечателен рассказ дяди Фуляну о приобретении такого «фарта». В другом эпизоде после счастливой охоты отец и сын совершают промысловый обряд, благодарят бога (автор не уточняет, какого), оставляя «куски нарезанного мяса у воды на камне скалы Богомола» [5, С. 182]. При этом, охотники разделяют свою добычу, отдавая её часть не только богу, но и другим обитателям земли: «Вот, живущие в воде, кушайте, мы вам отделили, проглотите всё, ничего не оставляйте» [5, С. 170]. В этом обычае можно отметить во взаимоотношениях единение между человеком и всем живым: охотник делит с ним добычу, как с членами своего рода.

Автор многократно приводит примеры следования традиционному удэгейскому праву, один из законов которого запрещает убивать животных больше, чем может использовать одна семья в ближайшее время. Охота у удэгейцев как и у других коренных народов – это во многом содержание, жизненная суть национального бытия. Её смысл – добыча, а не процесс, охотничья удача, за которой сокрыто физическое выживание рода, семьи. «Все удэгейцы с малых лет привыкают: увидев зверя, убить, чтобы кушать, дабы не умереть с голоду» [5, С. 151]. Несмотря на то, что безвозвратно уходят многие промысловые запреты, бытовавшие еще одно – два поколения назад, и отец Андрея – Найба «с малых лет не верит ни во что»: ни в духов, ни в злых чертей [5, С. 166-167], он как и удэгейцы среднего поколения продолжает соблюдать многие охотничьи законы.

Удэгейцев, анимистов по мировоззрению, отличало почитание тигра (*кути мафа*) и медведя (*мафа*) – тотемных животных. В традиционной удэгейской культуре медведь уподоблялся человеку и имел с ним общее происхождение или происхождение друг от друга, поэтому если охотник был убит зверем, то люди из рода убитого объявляли кровную месть медведям. Только после его убийства, суда и примирения между главным медведем и главой рода погибший считался отомщенным. Во второй части повести «Юность» А.А. Канчуга описывает обычай кровной мести медведю за убитого

им родственника, правда, обычай сохранился с некоторыми утратами. Как и раньше, родственники погибшего не едят мясо медведя, месть осуществляется мужчинами «нашей родни» (сохраняется родовой принцип), руководит охотниками старший среди них, погибший считался отмщенным только после того, как были убиты еще семь медведей. С копьями они встречают медведя, убивают из ружья и, отрезав голову, «вешают на сучке», «чтобы видел», однако далее происходящее мало напоминает традиционное: если раньше мясо медведя разбрасывалось по тайге, то теперь «тело обписали, обкакали и в таком виде оставили». Тем самым охотники своими действиями выражают на физическом уровне высшую степень презрения к зверю-врагу, «убийце». Медведь уже не отождествляется с родом, и нет необходимости замирения с «медвежьим родом», которое следовало раньше [4, С. 94]. За несколько десятилетий финал мести медведю – суд, описанный Д.Б. Кимонко в повести «Там, где бежит Сукпай» в главе «Суд медведя» – уже утратил в обычае свою актуальность [6, С. 63-64].

А.А. Канчуга несколько раз также приводит описания отношения к тигру, вводит в повествование рассказы отца-героя о встрече со зверем. На охоте Найба, почувствовав приближение тигра, пытается мотивировать его приближение и уважительно обращается к нему с предупреждением [4, С. 113]. Удэгейцы верили, что тигр понимает язык человека. Тигр – “человек” другого рода, священный зверь, требующий особых знаков почтения, поэтому, с точки зрения удэгейца, невозможно любое проявление неоправданной жестокости к зверю. Отец героя уходит от столкновения с тигром, от его убийства.

В другом эпизоде отец убивает тигра, пугающего рогача, на которого Найба охотился. Мать героя сожалеет о том, что он убил зверя [4, С. 117], отец оправдывает его убийство тем, что «тигров стало очень много», и если бы он не убил его, то не добыл бы рогача и семья голодала. Даже в этом он следует традиции, подчеркивая, что если бы раньше так не делали, то сейчас «люди и тигры умирали бы с голоду» [4, С. 118]. Следуя народной логике, тигр убит ради жизни людей. Примечательно, что в своих размышлениях отец уравнивает человека и зверя, тигр, несмотря на изменения, входящие в традицию, остается животным культовым, знаковым в удэгейской культуре.

В повести автор приводит историческое *тэлунгу* о том, как добивали раненого зверя в 1920-х гг. В рассказе нашло отражение отношение к традиции двух поколений – старшего и подрастающего. Старики наставляли Найбу, двадцатилетнего юношу, «держать в одной руке копье, а другой стрелять». Именно копьем, как в старину, нужно было добивать зверя, но он воткнул копье в землю до того, как выстрелил. Считалось, что огнестрельное оружие может дать осечку, поэтому во время охоты больше надежд возлагали на копье: копьем он может скорее и сильнее изранить животное. Его поведение повергло стариков в ужас: считалось, что нарушение обычая влекло за собой смерть охотника. Но Найба уже не следует запретам, а, нарушая их, руководствуется здравым смыслом.

В связи с мотивом взаимоотношений между тигром и человеком, примечательно, что, в целом, отношение удэгейцев к животным, как к равным, достойным уважения и почитания. «Впоследствии я опять видел, как взрослые по-хорошему разговаривают с птицами, собаками, кошками, змеями и другими животными» [5, С. 176]. Запрещалось плохо говорить и думать о животных и причинять им страдание. Анализ описания охоты и связанных с ней обычаев, обрядов, законов, которые содержит трилогия, дает представление о традиции и об изменениях, которые затронули эту сферу культуры в середине прошлого века.

А.А. Канчуга повествует о передаче устоявшихся форм поведения, навыков, понятий, всего, что образует основу этнической культуры в диахронном плане – от старших к младшим. Автор особо отмечает значимость их авторитета, знаний о жизни: причем, это касается всех культурных составляющих. А.А. Канчуга подчеркивает, что ослушание старшего может стоить жизни, поэтому уроки, советы, наставления уместны в любых ситуациях. Благодаря такой естественной трансляции опыта, все умения, навыки, понятия, необходимые мужчине в тайге, на промысле, ненавязчиво передаются с малых лет.

Как и в первой части трилогии, автор вводит в ткань повествования второй и третьей частей *тэлунгу*, *ниманку*, фрагмент *ехэ*. В повести «Юность» – это сказка о Соломо и Таусиме [4, С. 122-125], в третьей части «Студенческие годы» интерес представляет *ниманку* о мудрости старших [5, С. 181 и о целебной траве [5, С. 189-190].

Повесть наполнена историческими *тэлунгу* о жизни удэгейцев в прошлом. А.А. Канчуга не один раз подчеркивает их фактическую достоверность. Важно, что все исторические рассказы автор предваряет фразой: «Я ничего не менял по-другому».

Мотив судьбы удэгейской женщины присутствует во всей трилогии, он есть и в многочисленных *тэлунгу*, рассказанных матерью, дядей Фуляну, тетёй, о том, как жили раньше. В семье между мужчиной и женщиной существовало строгое разделение труда: мужчина занимался охотой и рыболовством, а женщина вела домашнее хозяйство и воспитывала детей. Она занималась собирательством, готовила пищу, шила одежду и т. д. По закону женщина-жена находилась в полном подчинении у мужчины, и вся тяжелая физическая работа, связанная с бытом, выполнялась ею. Мужчина же был, прежде всего, добытчиком, он должен был уберечь семью от голода и смерти, в свободное от охоты и рыболовства время отдыхал, чинил снасти или гостил в стойбищах. «На бату женщина за рулем, мужчина впереди лежит,… песню поет, играет на кункае». «Не мешайте, – говорила женщина, – пусть он думает, как будем жить дальше» [4, С. 127].

В развитии этой темы примечательна история о том, как Зуза стала женой дяди Фуляну [5, С. 167-168]. Старший брат дяди Андрея был убит человеком из рода Суляндзига, который откупился от рода Канчуги девушкой Зузой. Так как у Фуляну умерла первая жена и остались две дочери, то Зузу решили отдать

ему. Судьба девушки была определена без её участия дважды: вначале – её родственниками, а затем – и будущим мужем. На вопрос: «Выйдешь замуж?» Зуза отвечает: «Что поделаешь, коль так расплатились, выйду замуж». В её словах смирение, подчинение воле мужчин. Женщина прежде всего товар, предмет торга. Женщинами откупались, женщин отдавали за долги (продавали), женщин похищали, из-за женщин враждовали.

Знаковая в женской теме история тети героя о любви к мужчине, которая оказывается сильнее материнской любви. В рассказе показан её побег с любимым от мужа и его семьи, скитание по тайге, голод, которые пережиты женщиной ради любви. Воровство замужней женщины в прежние времена влекло за собой: похитителю – штраф и возврат женщины мужу. Ожидание погони, возмездия за поступок делают побег настоящим испытанием как для мужчины, так и для женщины. В истории поражает глубина чувства женщины, её готовность на великие жертвы и действия, которые можно оправдать только законом любви. Спустя годы тетя оценивает прошлое и раскаивается в том, что бросила ребенка, и он умер, оправдываясь, «кто знал, что закон любви такой» [5, С. 156-157].

Два *тэлунгу* в трилогии посвящены событиям подавления мятежников отрядом Соколова, в них нашло отражение участие в них удэгейцев, причем, с обеих враждующих сторон [5, С. 184-185]. Обе истории рассказаны отцом героя – Найбой, который был разведчиком в отряде Алексея Соколова, занимавшегося подавлением мятежа. Найба изучал оборону противника, русских из Улунгу, восставших против Советской власти. Благодаря его информации мятежники были уничтожены, «когда их ликвидировали, я не ходил с ними вместе, Соколов сказал удэгейцам, чтобы ни с кем не воевали, а я совсем не хотел стрелять в людей…» [5, С. 171-172]. Найба, размышляя о войне, говорит, что «это плохо, грех», и утверждает радости простой жизни: «ешь, одевайся, немного поиграй, работай». Рассказ отца о событиях 1920-х гг., когда Найба мог не убивать людей, переходит к событиям Великой Отечественной войны, в которой он был обязан убивать врага. Отец героя как носитель национального сознания видел в немце, прежде всего, человека и, стреляя, жалел его: «у них жены, матери, отцы есть… дети, кто их будет растить?», «Хорошо разве на душе, когда уничтожаешь человека?». В рассказе о своей фронтовой судьбе Найба повествует о том, как был пулеметчиком, снайпером и артиллеристом. И признает, что только когда был артиллеристом и не видел человеческой смерти своими глазами, «душе было легче». Именно такое пацифистское восприятие отцом войны, как чего-то греховного, заставляет его удивляться жестокости, которую красноармейцы проявляли в уничтожении мятежников, классовых врагов.

Иное отношение к убийству человека заметно в эпизоде, когда из-за трусости одного из мужчин на охоте гибнет сын Митя. Отец героя в минуту горя хочет заколоть копьем труса Серди и соблюсти закон кровной мести. И если раньше его поступок был бы оправдан – смерть за смерть, то в новое

время мужчины его останавливают, напоминая о советском законе и тюрьме [4, С. 95].

История семьи Канчуги, переданная в произведении, очень важна, ибо именно отец и мать – основные информанты автора, их родовая принадлежность позволяет говорить о возможном инонациональном влиянии в образцах устно-поэтического творчества, представленных в трилогии.

Прапрабабушка по отцовской линии была дочерью казака. Бабушка отца была из хорского рода Кимонко, поэтому отец героя и Джанси Кимонко приходились друг другу родственниками [5, С. 171]. Мать отца из хорских удэгейцев была украдена дедом Андрея-Саши «на бикинскую сторону». После смерти родителей Найбы (Александра), отца героя, его воспитанием вначале занимался бездетный дядя, а после – дед, который, «собрав всех, сделал одну семью» [5, С. 182-183].

Дедушка героя по материнской линии – Лоугодя Галима был тазом, родился севернее Владивостока, с 15 лет жил в Китае, имел семью, но бежал оттуда. Он, как и китайцы, занимался огородничеством, давал сыновьям китайские имена и играл в карты, «все время проигрывал», «все отдавал за долги», «а если нечем было расплачиваться, его били, но все равно играл в карты». Мать героя, как и её старшая сестра, была «продана замуж» в середине 1920-х годов, в возрасте 13 лет, потому что отец «проигрался в карты, чтобы расплатиться продал Канчуговским» [4, С. 126]. Бабушка Андрея-Саши была из рода Суляндзига. Мать героя, как и отец, отмечает, что у нее «примесь многих кровей», а, следовательно, семьи по отцовской и материнской линиям, скорее всего, испытали на себе воздействие других культур.

Песенное наследие в трилогии, к сожалению, представлено лишь фрагментом *ехэ* отца [5, С. 182], в котором звучит большая радость мужчины, вырастившего сына-охотника, и похвала юноше.

Многочисленные *ниманку*, *тэлунгу*, которые органично вписываются в ткань повествования, расширяют и обогащают круг известных фольклорных текстов, знакомят с образцами устно-поэтического наследия этноса и воссоздают глубоко национальный мир культуры удэгейцев.

Важно, что в трилогии А.А. Канчуга выступает, главным образом, как исследователь традиционной культуры, он реконструирует её на основе воспоминаний, образцов фольклора и т. д., которые достоверно передает и вводит в художественный текст произведения. Если Д.Б. Кимонко был носителем культуры и сам был, в первую очередь, информантом, то А.А. Канчуга, родившийся во время активного введения инноваций, отказа от традиции и начала перехода к другой общесоветской культуре, стремится рассмотреть традиционную культуру через знания и воспоминания старшего поколения, которое родилось, жило, было носителем традиции и помнит начало появления инноваций, т. е. осознает грань между старым и новым.

В произведениях А.А. Канчуги нашло отражение угасание национальной удэгейской культуры, происходившее десятилетиями. Так, в 1950-е гг., которые автор описывает во второй и третьей части трилогии, удэгейцы начинают вести

оседлый образ жизни, живут в домах, занимаются земледелием, огородничеством, носят европейскую одежду, отмечают советские праздники, поют советские песни, проводят свободное время в клубе за просмотром советских кинофильмов и играми в шахматы, домино, бильярд и постепенно начинают забывать «жизнь предков». Однако пока живо старшее и среднее поколение, владеющее родным языком, существует и национальное мышление, и традиционная культура. Соблюдаются охотничьи обряды, законы, передаются образцы устного народного творчества. Но это время постепенно уходит вместе с людьми старших поколений, поэтому символичны в повести самоубийства стариков – деда Арсе и бабушки [5, С. 205], которые, не могут жить в мире, где насильно стирается, уничтожается традиционный мир их культуры представителями советской власти и добровольно – самими удэгейцами.

Первые поколения людей, выросших при советской власти, пока знают родной язык и культуру и обладают национальным самосознанием. Автор констатирует, что со временем следующие за его поколением поколения уже «ленятся учить» родной язык. Удэгейская культура умирает, но и приобщение к европейской культуре (общесоветской) не происходит в полной мере. Понимая, что важную роль в культуре любого народа играет его язык, старшее поколение видит подмену родного языка русским, не только на работе, в общении с представителями других национальностей, но и дома в семье. Рассеянность удэгейцев среди других ведет к тому, что в общении они теряют свой язык, а значит, и национальное самосознание и традиционную культуру. Автор отмечает, что без языковой практики «говорить стало тяжело», на русском говорить удобнее [4, С. 168]. Г. Гачев писал: «Чтобы язык сохранился, надо, чтоб хоть ядро земли было, где б внутрь язык был обращен, то есть чтобы внутреннее общение не в доме, но и вне дома было, а то растаскают вовне душу по клочьям» [2, С. 84].

Примечательно, что в повестях А.А. Канчуга показывает процесс языковой ассимиляции в двух временных пластах, тогда – в 1950-х гг., когда угасание разговорного языка было обратимо, и сегодня, когда писатель констатирует практически его гибель: «Удэгейский умирает… удэгейский язык едва дышит. Лишь мои сверстники немного разговаривают по-удэгейски, а молодежь, дети не понимают этого языка» [5, С. 195]. Языковая ассимиляция – это своеобразный ответ на вопрос, отчего сегодня удэгейская культура не располагает образцами литературного творчества других авторов, удэгейцев среднего поколения. Основные причины, конечно, в отсутствии в течение многих десятилетий письменного языка после языковой реформы 1937 г., прекращение издания литературы на национальной языке, выпадение удэгейского языка из сферы школьного преподавания, полное господство русского языка – все это привело к потере знания родного языка. Г. Гачев писал, что «в ходе истории сблизились и унифицировались все народы по быту и мышлению, и тем не менее в ядре своем каждый народ остается самим собой до тех пор, пока сохраняются особенный климат, времена года, пейзаж, пища,

этнический тип, язык и проч., ибо они непрерывно питают и воспроизводят национальные склады бытия и мышления» [2, С. 23]. В удэгейской культуре исчезновение языка привело к утрате национальных основ бытия и мышления. В силу перечисленных причин появление подлинно национальных авторов и произведений, кажется, невозможно.

Обращение удэгейских авторов к литературному творчеству произошло с угасанием устной коммуникации, традиционной культуры, языковой ассимиляцией и рассматривается, прежде всего, как возможность сохранения родного языка и устно-поэтического творчества народа. Художественные произведения становятся вторичной формой сохранения мифопоэтического наследия, отражают основной смысл всей культуры этноса и в силу этого приобретают значение историко-культурологического источника. Использование в литературном творчестве фольклорного наследия происходит для трансляции и воспроизводства традиционной культуры.

Представители второго поколения национальных авторов, например, А.А. Канчуга, родившийся во время отказа от традиции и начала перехода к другой общесоветской культуре, стремится рассмотреть формы традиционной культуры, используя знания старшего поколения, носителей национального сознания, которое жило до введения инноваций, т. е. осознает грань между старым и новым. Поэтому А.А. Канчуга в трилогии выступает, главным образом, как исследователь традиционной культуры, он реконструирует её на основе воспоминаний, образцов фольклора и т. д., которые достоверно передает и вводит в художественный текст произведения.

Литература и источники:

1. Аверинцев, С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции / С.С. Аверинцев. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 448.

2. Гачев, Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г. Гачев. – М.: Издат. группа Прогресс - Культура, 1995. – 480 с.

3. Канчуга, А. Детство: Автобиогр. повесть: для чтения по удэг. языку. Ч. 1: Багдисэ хокто тэлунуни. Бонго пай. Нёула экини / А. Канчуга. – Саппоро: Изд-во Филол. фак. Ун-та Хоккайдо, 2003. – 176 с.

4. Канчуга, А. Юность: Автобиогр. повесть: для чтения по удэг. языку. Ч. 2 : Багдисэ хокто тэлунуни 2. Наонзака экини / А. Канчуга. – Саппоро: Изд-во филол. фак. ун-та Хоккайдо, 2005. – 186 с.

5. Канчуга, А. Студенческие годы: автобиогр. повесть: для чтения по удэг. языку. Ч. 3: Багдисэ хокто тэлунуни 3. Студентэ бисими экини / А. Канчуга. – Саппоро: Изд-во Филол. фак. Ун-та Хоккайдо, 2006. – 232 с.

6. Кимонко, Д.Б. Там, где бежит Сукпай / Д. Б. Кимонко; пер. с удэг. и предисл. Ю. Шестаковой. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1972. – 160 с.

7. Подмаскин, В.В. Народные знания удэгейцев: Ист.-этногр. исслед. по материалам XIX – XX вв. / В.В. Подмаскин. – Владивосток: ДВО РАН, 1998. – 228 с.

8. Старцев, А.Ф. История социально-экономического и культурного развития удэгейцев: (сер. XIX – XX вв.): Моногр. / А. Ф. Старцев – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. – 192 с.