

Эпосоведение

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

Учредитель и издатель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова»

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Решением Президиума ВАК при Министерстве образования и науки РФ с 8 июля 2019 года журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук».

Июнь 2022

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Ю. П. Борисов*, к. филол. н.

Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *А. Н. Данилова*, к. филол. н., РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. К. Исаева*, к. филол. н., Киргизия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. С. Миронов*, к. филол. н., РФ; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О Ынкенг*, доктор фольклористики, проф., Южная Корея; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *К. С. Рахимов*, канд. иск., Таджикистан; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *Скалдаферри Никола*, доктор этномузыкологии, доцент, Италия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., РФ; *Д. В. Сокаева*, д. филол. н., РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Г. Р. Хусаинова*, д. филол. н., РФ; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эржюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан.

Адрес учредителя и издателя: 677000, г. Якутск, ул. Белинского, 58

Адрес редакции: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № 77-82075 выдано 5 октября 2021 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Epic studies

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

The founder and publisher is Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education “M. K. Ammosov North-Eastern Federal University”

By the decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation on July 8, 2019, the series was included in the List of peer-reviewed scientific publications.

June 2022

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *Yu. P. Borisov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmykia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *A. K. Isaeva*, Cand. Sci. Philology, Kirghizia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, Russia; *A. S. Mironov*, Cand. Sci. Philology; *L. Kh. Mukhametzianova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldeferri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *G. R. Khusainova*, Dr. Sci. Philology; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan.

Founder and publisher address: North-Eastern Federal University, Belinsky str., 58, Yakutsk, 677000

The editorial board of the series: 101 off., Kulakovskiy str., 42, Yakutsk, 677013

Tel./Fax: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

Scientific Research Institut of Olonkho <http://epossvfu.ru>

Accreditation certificate ЭИ № 77-82075 on October 5, 2021 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Чертыкова М. Д., Каксин А. Д.</i> Глагольная репрезентация речи богатырей: на материале хакасского героического сказания «Албынчы»	5
<i>Львова С. Д.</i> Состав объектов сравнений в олонхо (на материале текста олонхо «Уол Дуолан»)	17
<i>Коньратбай Т. А.</i> Еще раз об эпическом наследии Коркута	28
<i>Варламов А. Н., Дьяконова М. П.</i> Эпические сюжеты эвенков и хамниган: к вопросу о культурной общности	40
<i>Идельбаев М. Х., Аиткулов А. М.</i> Творчество йырау в авторской изустной поэзии тюркских народов	50
<i>Роббек Л. В.</i> Конструкции олонхо как единицы лексикографического описания	57
<i>Абакиров К., Кулалиева К. О.</i> Значение и структурная особенность сюжетно-тематических указателей малых эпосов киргизского народа	66
<i>Борисов Ю. П.</i> Репрезентация концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в ранних текстах олонхо: прототип и варианты	77
<i>Павлова О. К., Яковлева С. К.</i> Собственные имена героев олонхо северной традиции якутов	88

РЕЦЕНЗИИ

<i>Кудаева З. Ж.</i> Рецензия на монографическое исследование А. М. Гутова «Поэтика и стиль адыгского (черкесского) историко-героического эпоса»	96
---	----

CONTENT

<i>Chertykova M. D., Kaksin M. D.</i> Verb representation of the speech of the bogatyr: on the material of the Khakass heroic legend “Albynchy”	5
<i>Lvova S. D.</i> Composition of comparison objects in the Yakut olonkho (based on the text of olonkho Uol Duolan).....	17
<i>Kongyratbay T. A.</i> Once again about the epic heritage of Korkut	28
<i>Varlamov A. N., Dyakonova M. P.</i> Epic plots of the Evenks and Hamnigan: on the issue of cultural community	40
<i>Idelbaev M. Kh., Aiytkulov A. M.</i> Yirau’s creativity in the author’s oral poetry of the Turkic peoples.....	50
<i>Robbek L. V.</i> Olonkho formulas and formula constructions as units of lexicographic description.....	57
<i>Abakirov K., Kulalieva K. O.</i> Significance and structure peculiarities of the plot-thematic index of the Kyrgyz minor epics	66
<i>Borisov Yu. P.</i> Representation of the concept THE HERO IN ANGER in olonkho’s early texts: prototype and variants.....	77
<i>Pavlova O. K., Yakovleva S. K.</i> Proper names of heroes in the Northern Yakuts’ olonkho tradition.....	88

REVIEW

<i>Kudaeva Z. Zh.</i> The review of a monographic research by A. M. Gutov “Poetics and style of the Adyg historical and heroic epic”	96
---	----

УДК 398.224(=512.157)

DOI: 10.25587/e5144-5227-9796-w

М. Д. Чертыкова, А. Д. Каксин

Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова

ГЛАГОЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕЧИ БОГАТЫРЕЙ: НА МАТЕРИАЛЕ ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО СКАЗАНИЯ «АЛБЫНЧЫ»

Аннотация. Цель статьи – описание и выявление функционально-семантических особенностей глаголов со значением речевой деятельности в языке фольклора. Материалом для анализа послужили глаголы, репрезентирующие речевой процесс (по сути, речь богатырей / богатырш), собранные методом сплошной выборки из текстового корпуса хакасского героического сказания «Албынчы» [1]. По нашим сведениям, в данном фольклорном памятнике содержится 18 простых и 10 аналитических форм глаголов со значением речевой деятельности в более чем 500 контекстных употреблениях. В работе использованы описательный (дескриптивно-аналитический) и функционально-семантический методы исследования. Актуальность нашего исследования обусловлена недостаточной изученностью языка хакасского фольклора, в частности, глагольной сферы в ракурсе антропоцентрической парадигмы, а также отсутствием специальных работ по данной тематике на материале других тюркских фольклорных текстов. Новизна проведённого исследования заключается в том, что впервые описаны глаголы, выражающие речь богатырей / богатырш, на материале героического сказания «Албынчы», как незаменимый и важный фрагмент фольклорно-языковой картины мира. В ходе исследования выявлено, что в текстовом корпусе хакасского героического сказания «Албынчы» использованы только стилистически нейтральные глаголы со значением речевой деятельности, которые обеспечивают все необходимые представления о речи богатырей. Данный факт свидетельствует о том, что язык фольклора соответствует высоким литературным нормам на всех уровнях: лексическом, грамматическом и синтаксическом. Также частотное использование конструкций с прямой речью и синтагматическое окружение глаголов говорения в исследуемом корпусе героического сказания свидетельствуют об отсутствии стремления транслировавших их сказителей к экономии речевых средств. Помимо глаголов со значением говорения прямую речь могут вводить и глаголы других лексических категорий: эмоции, действий, поведения, восприятия и др. Фольклорно-языковая система хакасов имеет много неизученных, неразгаданных, а оттого и интересных в лексико-семантическом, функционально-семантическом, когнитивном, лингвокультурологическом аспектах концептуальных полей. На наш взгляд, данная тематика имеет хороший лингвистический потенциал и перспективу для будущих исследований.

Ключевые слова: хакасское героическое сказание «Албынчы», богатырь, речевой процесс, глагол, функционально-семантический аспект

ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна – докт. филол. н., ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chertikova@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-7467-4388

CHERTYKOVA Maria Dmitrievna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Institute of Humanitarian Researches and the Sayan-Altai Tyurkology, KatanovKhakass State University, Abakan.

E-mail: chertikova@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-7467-4388

КАКСИН Андрей Данилович – докт. филол. н., ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н.Ф.Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9632-8286

KAKSIN Andrey Danilovich – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Institute of Humanitarian Researches and the Sayan-Altai Tyurkology, Katanov Khakass State University, Abakan.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9632-8286

M. D. Chertykova, A. D. Kaksin
N. F. Katanov Khakass State University

VERB REPRESENTATION OF THE SPEECH OF THE BOGATYRS: ON THE MATERIAL OF THE KHAKASS HEROIC LEGEND “ALBYNCHY”

Abstract. The purpose of the article is to describe and identify the functional and semantic features of verbs with the meaning of speech activity in the language of folklore. The material for the analysis was the verbs representing the speech process (in fact, the speech of heroes / heroines), collected by continuous sampling from the text corpus of the Khakass heroic legend “Albynchy”. According to our information, this folklore monument contains 18 simple and 10 analytical forms of verbs with the meaning of speech activity in more than 500 contextual uses. The work uses descriptive (descriptive-analytical) and functional-semantic research methods. The relevance of our study is due to the insufficient knowledge of the language of the Khakass folklore, in particular, the verbal sphere in the perspective of the anthropocentric paradigm, as well as the lack of special works on this topic based on other Turkic folklore texts. The novelty of the study is that for the first time the verbs expressing the speech of heroes / heroines are described on the material of the heroic legend “Albynchy”, as an indispensable and important fragment of the folklore-linguistic picture of the world. The study revealed that in the text corpus of the Khakass heroic legend “Albynchy” only stylistically neutral verbs with the meaning of speech activity were used, which provide all the necessary ideas about the speech of heroes. This fact indicates that the language of folklore corresponds to high literary standards at all levels: lexical, grammatical and syntactic. Also, the frequent use of structures with direct speech and the syntagmatic environment of speaking verbs in the corpus of the heroic tale under study testify to the lack of desire of the narrators who broadcast them to save speech means. In addition to verbs with the meaning of speaking, direct speech can also be introduced by verbs of other lexical categories: emotions, actions, behaviors, perceptions, etc. The folklore-language system of the Khakass has many unexplored, unsolved, and therefore interesting, linguoculturological aspects of conceptual fields. In our opinion, this topic has a good linguistic potential and prospects for future research.

Keywords: Khakass heroic legend “Albynchy”, hero, speech process, verb, functional-semantic aspect

Введение

Исследования фольклорного богатства отдельных этносов носят глубокий и системный характер: обсуждаются вопросы его идейного содержания, эпических мотивов, образов героев, жанровой структуры, национального своеобразия и т. д. Как писала Л. Н. Виноградова, «... фольклорные тексты могут содержать сведения об отдельных фактах бытовой и производственной деятельности, ритуально-магической практики, социо-нормативных установлений, о предметах материальной культуры и проч., т. е. на основе фольклорных данных можно восстановить некоторые архаические формы конкретного этнографического субстрата. С другой стороны, в фольклоре сохраняются и передаются во времени элементы архаического мышления, эмпирические знания, мифологические представления о мире, религиозные воззрения, т. е. отражается идеологическая и познавательная сфера человеческой деятельности...» [2, с. 102]. Я. И. Сунчугашев в статье «Хакассские героические сказания как исторический источник» подробно и обстоятельно написал о фактах историзма и архаичности, отражённых в хакассских богатырских сказаниях и подтверждающихся археологическими материалами [3]. В частности, автор пишет: «Доказательством древности произведений богатырских сказаний служат и встречаемые в них предметы вооружения, орудия труда и домашняя утварь: золотые серебряные кубки, сосуды для вина (*тозор*), медные котлы (*күлер хазаннар*), лук (*чаачах*), свистящие наконечники стрел (*чүңме*), колчан (*саадах*, *хурлуг*), медные и железные кинжалы, панцирь, доспех (*куяки*), шлем с забралом (*тулагалыг или чалаалыг пöрик*), металлические зеркала, золотые серьги и многое другое. Все указанные выше предметы, как известно, встречаются в ранних и поздних средневековых курганах Хакаско-Минусинской котловины» [3, с. 38].

Язык фольклора – это язык произведений устного народного творчества с исходной коммуникативно-эстетической функцией, он отличается от обычного разговорного языка или языка художественного произведения. О. В. Субракова отмечает, что язык фольклора – «это язык литературы высокого стиля, отработанный веками коллективным усилием многочисленных

поколений мастеров слова» [4, с. 6]. При этом в повседневном общении «племя пользовалось народно-разговорным языком, отличным от этого стилизованного и обработанного языка с обилием поэтических формул, ярких художественных сравнений и гипербол, на котором создан эпос или другое произведение» [4, с. 7]. Мы солидарны с высказанным мнением О. В. Субраковой, и наш анализируемый материал подтверждает тезис о том, что язык фольклора – это язык высокого стиля, хотя исполнители фольклора были носителями конкретных диалектов, имеющих свои лингвистические особенности. При передаче фольклорных ценностей из поколения в поколение они могли претерпевать некоторые изменения. Специфика языка фольклора определяется его традиционностью и архаизмом, его связью с диалектной речью, поскольку творцы фольклора – есть народ, говорящий на определённом диалекте. Тем самым язык фольклора – это сложная живая система, закодировавшая информацию о человеческом бытии, традиции и культуре этноса. Мы получили от далёких предков великое фольклорное наследие только благодаря языку.

Как известно, язык фольклора представляет собой особую систему, существующую отдельно от реальной действительности, а слова имеют символическое значение и превращаются в условный знак. Именно потому, что язык фольклора находится на другом уровне языковой системы, появляется необходимость системного и тщательного его изучения. В последние десятилетия научные знания на стыке фольклористики и лингвистики создают почву для нового направления – лингвофольклористики, характеризующейся продуктивными научными изысканиями на материале фольклорных текстов. Фольклорное наследие хакасов включает крупные (*алыптыг ныхахтар, ныхахтар*) и малые (*сөспектер, сиспектер, тахпахтар, алгастар* и др.) разновидности устного народного творчества.

На современном этапе героическое сказание «Албынчы» является одним из самых известных и популярных памятников хакасского фольклорного наследия. Данная статья является продолжением цикла статей, посвящённых лингвистическому описанию основных видов психической деятельности богатырей / богатырш в хакасском героическом сказании «Албынчы» [5–7]. Описание речевой деятельности богатырей / богатырш, выраженных глаголами, и выявление их функционально-семантических особенностей являются одним из ключевых этапов нашего исследования фольклорно-языковой картины мира хакасов.

Глаголы со значением говорения как материал исследования языка фольклора

В семантическую категорию глаголов со значением речи (или говорения) относятся глаголы, «обозначающие речевой акт в любом его проявлении: владение речью, выражение мыслей, эмоций, обмен мнениями» [8, с. 140]. Следует уточнить, что термин «речь» как форма проявления языка имеет обширную семантику. Он охватывает понятия устной и письменной речи, включая схемы, таблицы, знаки и т. д. Термин же «говорение» как устно-речевое общение представляет собой один из видов речевой деятельности и обозначает исключительно речевой процесс. Но в данном исследовании эти два термина мы используем как синонимичные понятия, представляя «речь», как и «говорение», в форме обозначения вида речевой деятельности. Под глаголами говорения (или речи) мы понимаем глаголы, обозначающие речевой процесс во всех его проявлениях: владение речью, констатацию и характеристику произношения, выражение мысли, оценки, эмоции, обмена мнениями с учётом его внешних и содержательных характеристик. Объединяет их наличие в их значениях общей категориально-лексической семы «пользоваться устной речью».

В героических сказаниях, как правило, субъектом речевого процесса является богатырь / богатырша, если же это маленький ребёнок, то в будущем он также становится богатырём. Субъект речи, эпический герой, характеризуется как активный, волевой, сильный персонаж и он читателем / слушателем воспринимается как источник собственной силы и энергии, сознательно осуществляющий, инициирующий и контролирующий все действия, по сути, героические события.

В редких случаях производителем речевого процесса может быть:

а) слуга: *Харагы чох тас чоохтап одыр*: / – Экей, Алтын Хан, ээзі кізі, / Пістеглернің чирі – суу хайдаң полар, / Ханнаң ханга, пигдең пиге, / Тойдаң тойга чөрчедедірбіс – / Пірсібіс *Харахтыг тас, пірсібіс Харагы чох тас* [1, с. 81] – **Незрячий раб говорит**: / – Экей, Алтын

Хан, хозяин всего, / У таких, как мы, откуда может быть родина, / Мы ходим от страны в страну, от бека к беку, / От пира в пир. / Один из нас – Зрячий раб, другой – Незрячий раб (здесь и далее пер. авторов);

б) коллективный субъект. *Аргал аймах чон чоохтасчададыр*: / – *Арга чирине Хан Мирген / Абахай – чахсы ал килерге парган* [1, с. 36] – Весь разный народ разговаривает: / Хан Мирген на чужую землю / Поехал за красавицей суженой. *Алыптар көрп, түкүрүктері ам тоолас тур*: / – *Хан Миргенек не хайдаг, – тисчелер, – Аннаң хорыхтырбыс тін ачырганысчалар* [1, с. 45] – Богатыри, увидев его, слюнями брызжат: / Оказывается, это Хан Мирген, – **говорят**, – Как же мы его боялись, говоря, досадуют. – *Хайди Хан Миргенні тарындырып, / Парчабыс өдіртпедібіс, тін суулаза халдылар* [1, с. 48] – [Они] **зашумели**, мол, как Хан Мирген не убил нас, / разозлившись. Заметим, что приведённые здесь предложения вступают в противоречие с тем фактом, что глаголы, имеющие показатели взаимно-совместного залога -с- и предполагающие акт взаимного общения, а также вследствие специфики своей семантики обычно не управляют прямой речью. В нашем же случае такие глаголы формируют конструкции с прямой речью и выражают фазисную характеристику речевого процесса.

Речь богатыря является одним из способов раскрытия его образа, как национального архетипа и его духовного мира. Как пишет Н. Г. Кульсарин: «В создании образа эпического богатыря наблюдается целый комплекс художественно-выразительных средств: тропы, личные имена богатырей, изображение духовных и физических достоинств героя с помощью диалогов, реплик других лиц о нём, его собственных размышлений» [9, с. 6]. Богатыри в героическом контексте представляются носителями языкового сознания и языковой личностью, понимаемой нами как «совокупность способностей и характеристик человека, обуславливающих создание им речевых произведений (текстов)» [10, с. 3]. Являясь важным показателем характеристики персонажа – богатыря, его речь выполняет одну из сюжетообразующих и текстообразующих функций.

Как показывает анализ материала, в тексте героического сказания «Албынчы» употребляются в основном глаголы, входящие в ядро лексико-семантической группы (ЛСГ) глаголов говорения (речи / речевой деятельности). «...это нейтральные глаголы говорения, обозначающие наиболее общее понятие говорения и принадлежащие к общетюркскому фонду. Эти глаголы многозначны, со свойственной им недифференцированностью значения. Остальные же члены ЛСГ группируются вокруг них, конкретизируя, уточняя с различных сторон понятие говорения. Категориально-лексическая сема, характеризующая базовый глагол говорения, характерна для всех лексем ЛСГ. Но для каждого из них свойственно больше дифференциальных признаков, чем для базового глагола» [8, с. 140].

По нашим сведениям, процесс говорения в хакасском языке обслуживается около 150 глагольными единицами [8]. Но в героическом сказании «Албынчы», мы насчитываем всего 18 простых и 10 аналитических форм глаголов со значением речевой деятельности в более чем 500 контекстных употреблениях. Как видим, в фольклоре данный процесс не пестрит разнообразием глагольных обозначений. Здесь, как правило, действуют частотные в современном хакасском языке глаголы с нейтральной семантикой. В качестве отдельной лексической единицы выступают глаголы в определённых синтетических и аналитических формах, являющиеся носителями соответствующих акциональных значений. Это:

а) глаголы, составляющие лексико-семантическое ядро ЛСГ глаголов говорения: *ти-* «сказать; говорить»; *чоохта-* «говорить, рассказывать»; *тапса-* «сказать; молвить»; *сёле-* «говорить, рассказывать»; *ізенте-* «говорить»;

б) глаголы, выражающие содержание речи: *чойлан-* «обманывать»; *хыйгыла-* «звать, окликать; бросать клич»; *хыйгы сал-* «бросать клич; букв. положить клич»; *хыйгы пас-* «бросать клич; букв. давить клич»; *ізеннес-* – *минділес-* «здороваться; приветствовать друг друга»; *кіле-* «просить что-л. вещественное»; *сур-* «1) спрашивать; 2) просить»;

в) глаголы, выражающие внешнюю характеристику речевого процесса: *хысхыр-* «кричать»; *орла-* «1) реветь; кричать; 2) плакать»; *харла-* «говорить хриплым голосом; хрипеть» и др.

Глаголы со значением говорения, формирующие прямую речь. Общая характеристика

Наиболее повышенную частотность выражения речевого процесса показывают предложения с прямой речью. Синтагматические особенности подобного их использования объясняются

стремлением к субъективизации авторского повествования, а также спецификой изображения непосредственного развёртывания событий. Ясное и чёткое представление о прямой речи даёт М. К. Милых: «это форма чужой речи, которая вводится в текст авторской ремаркой и воспроизводит высказывание (или мысль) от того лица, которому оно принадлежит, сохраняя грамматические, личные, интонационные особенности. Формами прямой речи свободно передаётся индивидуальный стиль каждого говорящего и она производит впечатление восстановленной буквально» [11, с. 37]. Структура конструкций с прямой речью складывается из авторской ремарки, где указан субъект речи, и полной дословной передачи его речи. В тексте героического сказания «Албынчы» прямая речь часто сопровождается частотным глаголом *ti-* «сказать; говорить» с аффиксом настоящего обычного времени *-dip* (*тидир*), который в произведениях устного народного творчества обычно обозначает действие данного момента: – *Пага, килескі көп ол чирде, / Писке чирге чидер, – тидир* [1, с. 41] – В том месте полно лягушек и ящериц, / На пропитание нам хватит, – говорит. – *Хан Миргенім, хайди полдың?* – *тидир* [1, с. 46] – [Мой] Хан Мирген, что с тобой случилось? – говорит. *Я, – тидир, – чирнің чабызы чирдең сығып одырбын* [1, с. 40] – Да, – говорит, – выхожу из места, которое ниже земли. Как видим, в приведённых примерах не указывается субъект речи, поскольку он актуализируется в более широком контексте.

Предложения с прямой речью могут действовать и в «разорванном» виде, когда, например, логический акцент перемещается на позицию субъекта: *Ўзүт Арыг: – Пір чылга читкенче, / Пір палалыг пол парарбыс, – тидир* [1, с. 41] – Узут Арыг: – Через год, / У нас уже один ребёнок будет, – говорит. *Хан Мирген: «Хулатай, – тидир, – / Син чоохта Алтын Теекке, / Алтын Поос туңмазын магаа пиріп, той итсін»* [1, с. 47] – Хан Мирген: «Хулатай, – говорит, – / Ты скажи Алтын Тееку, / Пусть выдаёт замуж за меня [свою] сестрёнку Алтын Поос и устраивает свадьбу». В этих конструкциях прямая речь также сопровождается глаголом *тидир* «говорит».

Частотность общетюркского глагола *ti-/de-* определяется также тем, что «он является обычным элементом при построении прямой речи. Быть сопроводителем при прямой речи – основная функция глагола *de-* во всех тюркских языках, а констатировать факт произнесения субъектом отдельных слов или фраз является его основным значением» [12, с. 325].

Другая особенность глагола *ti-/de-* заключается в том, что «ему свойственна сема краткости речи, поэтому его сочетаемость ограничена обозначением короткого высказывания» [8, с. 26]. По семе краткости речевого процесса ему приближен глагол *тапса-* «сказать; молвить».

Второй по употребительности глагол *чоохта-* «говорить; рассказывать», как и глагол *ti-* «сказать; говорить», сопровождает прямую речь: *Хулатай палазы чоохтапча: / – Чоохтап, сөлеп пирзең, сыгарбын. / Кир палых анда чоохтады: / – Төңіс талайның түбінде ах хайа турчадыр, / <...>* [1, с. 73] – Сын Хулагая говорит: / – Если расскажешь, выйду. / Тогда Сказочная рыба рассказала: / На дне огромного моря стоит скала, / <...>. Однако чаще данный глагол в форме деепричастия выступает в сочетании с вспомогательными глаголами *тур-* «букв. стоять» или *одыр-* «букв. сидеть»:

а) *чоохтап тур-* «говорить». *Хулатай амды чоохтап тур: / – Атхан хусты ал килим, / Пызырып таа чирбін* [1, с. 31] – Хулатай сейчас говорит: / – Принесу-ка застреленную птицу, / Хоть сварю и поем. *Хан Мирген чоохтап тур: / – Аны тіргізіп пирбезең, / Синде туңма чоғыл, / Минде пиче чоғыл* [1, с. 37] – Хан Мирген говорит: / – Если его не оживишь, то я тебе больше не брат, ты мне больше не сестра (букв. в тебе нет брата, во мне нет сестры). *Хан Мирген чоохтап тур: / – Улуг-туруг кізілер чоохтасчаң: / Улуг нимедең хорыгарга чарабас, / Улуг нимедең хорыхпаза, / Улуг ниме позы хорыгадыр* [1, с. 40] – Хан Мирген рассказывает: / – Предки поговаривали: / Нельзя бояться того, кто сильнее, / Если его не бояться, / То он сам боится. *Хан Миргеннің оолгы чоохтап тур: / – Чох, абый харындас, / Төңіс талайға кіріп өлгенче, / Аттаң чазаг чөрөм* [1, с. 71] – Сын Хан Миргена говорит: – Нет, брат, / Чем помирать в огромном море, / [Я] лучше буду ходить пешком. *Түн Хара чоохтап тур: / – Арға-сүме піле чоғылбын* [1, с. 79] – Тун Хара говорит: / – [Я] не умею обматывать и хитрить (букв. не знаю никаких хитростей). В роли субъекта могут выступать и другие сказочные персонажи, обладающие даром человеческой речи: *Кир палых чоохтап тур: / – Істімнең сыгар ползаң, чоохтап пирем* [1, с. 73] – Сказочная рыба говорит: / – Расскажу, если выйдешь с [моего] живота;

б) *чоохтап одыр*- «говорить; рассказывать». *Чарых Кёёк Хыс чоохтап одыр*: / – Экей, Хулатай – абаа кизи, / Алып Хан адалыг полтырбыс, / Ай Арыг ичеліг полтырбыс [1, с. 28] – Дева Чарых Коок **говорит**: / Экей, брат Хулатай, / Оказывается, Мы имеем отца Алып Хана, / Мать Ай Арыг. *Хан Мирген амды чоохтап одыр*: / – Ызут Арыг, сині алар кизіні мин пілчем [1, с. 41] – Хан Мирген сейчас **говорит**: / – Узут Арыг, я знаю человека, который женится на тебе. *Ай Мирген чоохтап одыр*: / – Экей, Албынчы, аттаң чазаг, / Азааң даа, талып, сыстап тур полар [1, с. 78] – Ай Мирген **говорит**: / – Экей, Албынчы, безлошадный, / Наверно [твой] ноги болят и устали.

Также сопровождают прямую речь и другие глаголы в деепричастной форме на -п в сочетании с названными вспомогательными глаголами: *тур*- «букв. стоять», *одыр*- «букв. сидеть», например:

а) *тіп турадыр* «говорить». *Хыстың күлүгі Алтын Кёёк / <...> / – Иркем – кинчем, – тіп турадыр*, – / Улуг пістің чуртыбыс / Уналарға одыр амды [1, с. 18-19] – Лучшая из девушек Алтын Коок / <...> / – Душа моя, – говорит, – / Наш большой дом / Может быть разрушен;

б) *тапсап тур*- «говорить; промолвить». *Кир палых тапсап тур*: / – Ноо ниме минің істіме кір парды? [1, с. 72] – Сказочная рыба **говорит**: / – Что же проникло в мой живот? *Кир палых тапсап тур*: / – Ноо ниме минің істіме кір парды? [1, с. 72] – Сказочная рыба **промолвила**: – Что же вошло в мой живот?

в) *хыйғылап тур*- «звать; кликать». *Хочын Арыг Хыс Тас оолахтың ырын ис салды*: – Тас оолаам, пеер кил! – *тіп хыйғылап тур* [1, с. 116] – Хочын Арыг Хыс услышала песню мальчика – слуги: – [Мой] мальчик – слуга, иди сюда! – кличет;

г) *тапсап одыр*- «сказать; молвить». *Хан Мирген амды тапсап одыр*: / – Хулатай, чисте кизи, хайди хондар? [1, с. 67] – Хан Мирген говорит: / – Зять Хулатай, как [вы] ночевали?

д) *сурып одыр*- / *сурып тур*- «спрашивать»: *Хан кизи Алтын Хан сурып одыр*: / Хайдаг чирде чирліг, / Ноо сугда суглыг, тастарым полдар? [1, с. 81] – Алтын Хан **спрашивает**: / Где ваши земли, где ваши реки, мои слуги? *Алып Хан Хыс чачазы сурап одыр*: / – Иркем-кинчем Хан Мирген, / Хайдаг нимені кир килдің? [1, с. 36] – Тётя Алып Хан Хыс спрашивает: / – Душа моя Хан Мирген, / Что же ты с собой принёс? Однако, если глагол *сур*- сочетается с одушевлённым именем в винительном падеже, то приобретает значение: «просить разрешения видеть кого-л.», например, *Ай Мирген, Албынчының алнында арага тудып, / Хан Чачах туңмазын сурып тур* [1, с. 124] – Ай Мирген, подавая рюмку водки Албынчы, / Просит разрешения видеть его сестрёнку Хан Чачах.

Структурные и функционально-семантические особенности глаголов со значением говорения

Сочетание глаголов со значением говорения с вспомогательными глаголами *тур*- «букв. стоять» или *одыр*- «букв. сидеть» в тексте героического сказания «Албынчы» – наиболее распространённый вариант реализации процесса речи. При более внимательном рассмотрении приведённых иллюстративных примеров мы отмечаем следующие структурные, семантические и грамматические особенности:

– все предложения имеют одинаковую композиционную особенность: авторская ремарка с указанием говорящего субъекта стоит впереди прямой речи. Но иногда нарушается такое построение конструкций с прямой речью: *Хан Чачах палазын көре, / Читіре настыр киліп, чоохтап тур*: / – Иркем-кинчем, Хан Чачах, хараагы тўнде / Хайди полып син ойлап чөргезің? [1, с. 104] – Хан Чачах к [своему] ребёнку, / подойдя ближе, **говорит**: / [Моя] милая, Хан Чачах, почему / [ты] ходишь в ночную тьму? *Аны көріп, аны піліп, Алтын Кёёк хыс / <...>; / Адазы Алып Ханга чоохтап тур*: / – Хара Хула аттыг Хулатай абаам, / Чирнің ұстўн айландырып, / Көп нименің тынын үзіптір [1, с. 14–15] – Смотря на это и поняв в чём дело, Дева Алтын Коок / <...>; / **Говорит** [своему] отцу Алтын хану / [Мой] брат Хулатай с Вороным конём, / Обходя весь мир, / Оказывается, лишал жизни многих;

– в образованиях аналитических форм глагол с показателем деепричастия на -п несёт основную семантическую нагрузку, а вспомогательные глаголы *тур*- «букв. стоять», *одыр*- «букв. сидеть» в сочетании с глаголами различной семантики, теряя своё лексическое значение, могут выполнять функции видо-временных формантов и модификаторов. В. Г. Карпов отмечает, что «глаголы *одыр*-, *чөр*-, *тур*-, в спрягаемой форме вступая в сочетание с деепричастиями на -ып/-п

в усечённом виде (без аффикса *-ча/-че*), приобретают значения: *одыр-* – развития действия, *чёр-, тур-* – длительности действия и значение настоящего времени» [13, с. 55]. Тем самым, глаголы речевой деятельности в сочетании с вспомогательным глаголом *тур-* «букв. стоять» в своей семантике сохраняют оттенок длительности / продолжительности действия, а глаголы с вспомогательным глаголом *одыр-* «букв. сидеть» – оттенок развития данного действия.

– выражаемый сложным глаголом речевой процесс происходит в данный момент при свидетельствовании наблюдателя, констатирующего объективное положение вещей. Все эти сложные глаголы говорения характеризуются отсутствием показателя настоящего времени *-ча*. Возможное его присутствие в данном случае указывало бы на периодичность производимого речевого действия. На наш взгляд, нулевой грамматический показатель при обозначении настоящего времени показывает длительность и непрерывность процесса.

Факт того, что все события, происходящие в героических сказаниях (не только «Албынчы»), и последовательность действий персонажей локализованы в настоящем времени, связан с тем, что мифическое время сливается с метаязыковой средой. Изображаемый сказителем мир героев находится на особом пространственно-временном ракурсе. «Сакральное время не течёт непрерывно, без разрывов из прошлого в будущее, а состоит из независимых друг от друга временных образцов. Прошлое, настоящее и будущее рассматриваются не в диахроническом плане, а в рамках единой циклической модели мифологического времени. В силу этого прошлое может постоянно возрождаться в настоящем, являясь при этом и предопределением будущего. Так в настоящем сливаются прошлое и будущее, существуя одновременно» [14, с. 55]. Тем самым, в тексте исследуемого героического сказания господствует форма настоящего времени, чаще с нулевым показателем. Однако иногда встречаются глаголы со значением говорения с выраженным показателем прошедшего (и / или будущего) времени. Они описывают речевую ситуацию, которая состоялась в прошедшем времени. Как правило, они включаются в состав прямой речи, т. е. исходят из речи субъекта: – *Адам-ичем чирінең пу чирге сыгарда, / Чоохтазып сыххам, – тидір, – / Ноо алып пурун урунза, / Агаа парарга чоохтангам* [1, с. 40-41] – Перед тем, как уйти с родных земель, – говорит, – [Я] **говорила**, что выйду замуж / За первого попавшегося богатыря. *Хан Мирген анаң, айланып, чоохтап тур:* – *Алтын Теек, истиң ме, Хулатай ниме чоохтады* [1, с. 47] – Затем Хан Мирген, повернувшись, говорит: – Алтын Теек, ты слушал, что говорил Хулатай. В следующем же предложении в роли глагола со значением говорения выступает глагол со значением мышления *сагын-* «думать», который прямую речь заменяет внутренней речью богатыря: *Ай соонзар көріп сагынчададыр:* / *Алып Хан Хыс ничем / Хачан на мині айлан тін тапсабызар* ни. / *Алып Хан Хыс ничезі / Айлан тін пір дее тапсабаан* [1, с. 38] – Оглядываясь назад, **думает**: / Когда же [моя] сестра Алып Хан Хыс / скажет мне «возвращайся». / [Его] сестра Алып Хан Хыс / Ни разу не промолвила «возвращайся». Как видим, здесь в рамках внутренней речи представлен глагол **тапса-** «сказать, молвить» с показателями будущего и прошедшего времён.

В следующих же образовательных конструкциях вспомогательный глагол *пар-* «букв. идти» не полностью утратил своё первичное значение, поэтому семантика глаголов *тапсап пар-* и *хысхыр пар-* может восприниматься двояко: речевой процесс, который происходит непосредственно перед глазами наблюдателя или же речевой процесс, производимый при движении: *Ала хас хус, учух киліп, / Ыстўнче тапсап парча:* / – *Алып кізі тін пу чирге / Мин килген полгам* [1, с. 30] – Пёстрый гусь, пролетая над ним, **говорит**: / Я предполагал, что на эту землю / Я пришёл к богатырю. *Хан Мирген, позы ойда чадыбызып:* / – *Т-п-р-у!* – *тін хысхыр парадыр* [1, с. 43] – Хан Мирген лёг на спину / и **кричит**: Тьфу-у-у! Более ясный пример выражения речевого процесса при движении демонстрирует глагол *хысхыр кили(р)* «приближается, крича»: – *Парчаңарның пазын кизе саап парыбызам!* / – *Хылызын пулгап іди хысхыр кили* [1, с. 44] – Всем вам отрублю головы! / – Размахивая [своим] мечом, **кричит (приближаясь)**.

В составной части речевой коммуникации богатырей (прямой речи) используются также глаголы говорения в императивной форме в описаниях ситуаций, когда субъект речи каузирует собеседника рассказать нужную ему информацию. В таких случаях уместно сочетание глагола говорения с вспомогательным глаголом *пир-* «букв. дать» (*чоохтап пир-* «скажи, расскажи», *сөлеп пир-* «скажи, расскажи» и др.), который «указывает на непосредственную направленность

речи (на то, что речь должна быть воспринята адресатом). Также он указывает на передачу полной информации слушателю; тем самым предполагается предельный характер речевого акта» [8, с. 21]. *Хулатай, Хан Миргеннің пазын сыйбап: / – Хайди полдың, Хан Миргенім, / Чоохтап пир, – тіп турадыр* [1, с. 46] – Хулатай, поглаживая голову Хан Миргена: / – Что с тобой случилось, [Мой] Хан Мирген, / **расскажи**, – говорит. В следующем предложении к глаголу *сөле*- «говорить, рассказывать» присоединяется побудительная частица *-дек*, которая соответствует русскому «-ка, ну-ка»: *дай-ка, скажи-ка, посмотри-ка* и др. и «выражает смягчённое приказание или настойчивую просьбу, что предполагает форму второго лица единственного числа» [7, с. 21]. *Хочын Арыг чоохтап тур: / – Пілчеткен ползаң, сөлеп пирдек* [1, с. 116] – Хочын Арыг говорит: / – Если знаешь, **расскажи-ка**. Встречаются и синтетические способы выражения речевого побуждения: *Мин пілбеспін, палаларым, / Алып Хан Хыс ічеңердең сурыңар!* [1, с. 68] – Я не знаю, [мои] дети, / **Спрашивайте** у [своей] мамы Алып Хан Хыс.

Антропоцентризм речевого действия: на примере взаимосвязей глаголов разных лексических категорий

Как известно, речевой процесс характеризуется сложной, многообразной, динамической сутью, взаимодействующей и с другими аспектами психической деятельности человека: поведением, эмоциями, восприятием, действиями и др. К примеру, такие логико-семантические взаимосвязи могут быть отражены:

– в предложениях, где транслируется озвучивание субъектом своих мыслей / идей: *Сагынып алды Хан Мирген: / – Че, піди чарир неке! – тидір* [1, с. 43] – **Придумал** Хан Мирген: / – Ладно, так сойдёт, пожалуй! – **говорит**. *Хан Мирген сагын тур: / – Хулатайға хайди чойланчаң* [1, с. 45] – Хан Мирген **думает**: / – Как же **соврать** Хулатаю.

– в предложениях, где эмоции субъекта проявляются в его речи: *Хан Мирген, хорыхханынаң, / Изен ме, минді бе тіп тапсабысхан* [1, с. 40] – Хан Мирген, испугавшись, сказал «здравствуй». *Хан Мирген тарых турадыр: / Ыс күннең таап пирем, позыдыбыс, – тидір* [1, с. 42] – Хан Мирген нервничает: / Через три дня найду [его], отпусти [меня], – говорит.

Также проявления психологических взаимосвязей представлены в возможности замены глагола говорения при вводе прямой речи глаголами, обозначающими данные аспекты, – частое явление в любом языке, в том числе и в фольклорных текстах. В текстах героического сказания «Албынчы» прямую речь могут вводить:

– глаголы со значением эмоции. *Ікі алып тарых турадырлар: / – Сөлір ползар, сөлеңер* [1, с. 69] – Два богатыря нервничают: / – Давайте говорите!

– глаголы со значением действия. *Алтын меспегін сыгарып, пир тур: / – Че, Тас Оолах, тут мыны* [1, с. 117] – Достав, [свой] золотой мяч, даёт: / – Ну, Тас Оолах, держи это. *Ўзүт Арыг ічезі, көр салып, тура сегірді: / – Иркем-кинчем, Албынчы, / Пу чирге чидібөк килдің ме?* [1, с. 118] – [Его] мама Узут Арыг, увидев, соскочила: / – Душа моя, Албынчы, / [Ты] вернулся на эту землю!

– глаголы со значением мышления. *Хан Мирген сагынып ізептен одыр: / – Хайда-хайда чөрчеткен Хулатайны / Хайдаң табам ўс кўннің аразына* [1, с. 42] – Хан Мирген **думает**: / Кто знает где находится Хулатай. / Как [я] найду его за три дня. *Хан Мирген сагын тур: / – Хулатайға хайди чойланчаң* [1, с. 45] – Хан Мирген **думает**: / – Как же обмануть Хулатая.

– глаголы со значением физиологического состояния / действия. *Алып Хан адазы, аны истіп, / Улуғ тынып, улуғ ўскіріп одырадыр: / – Адаңмынаң Хулатай оолгым / Минің чоогымны испеен...* [1, с. 15] – [Её] отец Алып Хан, / Слушая её, тяжело дыша, **вздыхает**: / – Какого чёрта [мой] сын Хулатай / Не слушался меня... *Хулатай, Хан Миргенге кўрленіп, харлап тур: / – Алып Хан Хыс пичеңні / Чахсыдаң пирерзің ме, чабалдаң пирерзің ме!* [1, с. 65] – Хулатай, придираясь к Хан Миргену, хриплым голосом говорит (букв. хрипит): / – [Свою] сестру Алып Хан Хыс / Отдавай по-хорошему или по-плохому!

– глаголы со значением восприятия. *Ыраххы чирде Чарых Кёөк туңмазының / Табызы истіле түскен: / – Абаа кізі Хулатай, / Чирің сини ползын* [1, с. 29] – Где-то далеко **послышался** голос / [Его] сестрёнки Чарых Коок: / – Брат Хулатай, / Пусть эта земля будет твоей.

В подобных предложениях, глаголы, формирующие прямую речь, не теряют своего основного значения, которое уходит на задний план. А в фокусе внимания остаётся речевой

компонент. Тем самым такие глаголы, которые обладают потенциальной возможностью актуализации семы говорения в контексте, являются функциональными эквивалентами.

Функционально-семантическое назначение парных синонимов

Для текста героического сказания «Албынчы» также свойственно парное использование синонимов. Такой стилистический приём способствует более содержательной и весомой передаче обозначаемых понятий. В пределах одного контекстного образования эти синонимы соотносятся с одним объектом – референтом. Тем самым констатация частичного семантического тождества в синонимических глаголах говорения способствует акцентированию внимания и новому восприятию выражаемого ими процесса. Реализация синонимичных глаголов происходит в следующих вариантах:

– использование синонимов в качестве сложного глагола в сочетании с: вспомогательным глаголом *тур-* «букв. стоять»: *Албынчы, көріп, айап турадыр, / Ізесі осхас Ай Арығы көріп, / Тапсап-сөлеп турадыр*: / – *Че, ай-Арыг – іче кізі, / Малың, чоныңны чарып, / Минің чиріме читкейің, / Минің чирімде чуртирзың* [1, с. 120] – Албынчы, видя [это], жалеет, / Смотря на подобную матери Ай Арыг, / **Говорит** (букв. молвит-говорит): – Ну, Ай Арыг – мама, / Собрав воедино [свой] скот и народ, / Дойдешь до [моей] земли, / Будешь жить на [моей] земле. *Ірнің кұлүгі Хан Мирген, / Ізктең төрге пастырып, / Чоохтап-сөлеп турадыр*: / – *Ах Хан чиріне парыбыссам, / Аттаң артың ат чыыл парған полар* [1, с. 37] – Славный молодец Хан Мирген, / Пройдя от дверей к горнице, / **Говорит** (букв. говорит-рассказывает): / – Когда [я] уйду в земли Ах Хана, / Там будут самые лучшие кони. К этой же категории можно отнести одновременное использование синонимов в целях уточнения смысла: *Алтын чечпе төзінде / Ізі чох адай ирепче бе хайдаг, / – Іди тапсап, чоохтап, иртіре учух пари* [1, с. 30] – Под золотым чечпе / Безумная собака плачет что ли, / – [Птица] так **промолвив, сказав**, пролетела мимо. *Хыйгылап, хысхырып чоохтап тур*: / – *Мин, мин көргем, – тидір, – / Мыннаң мындар чуртапча, / Ах сынның алты чирде* [1, с. 44] – **Бросая клич, громко (букв. крича), говорит**: / – Я, я видел, – **говорит**, / Чуть дальше отсюда живёт, / В месте под Белым хребтом. *Албынчы анда чоохтап, / Хатап сөлеп тур*: / – *Чирліг кізі чиріне, / Сузлыг кізі сууна малы-чонынаң нанзын* [1, с. 121] – Албынчы тогда снова (букв. говоря) / Снова говорит: / У кого есть земля, / У кого есть река, Пусть возвращаются со своим скотом и подданными;

– вспомогательным глаголом *одыр-* «букв. сидеть». *Адазы полған Алып Хан амды / Чоохтап-сөлеп одыр*: / – *Иркем-кинчем Хулатай, / Ізің синің иртпезін, / Ағылың синің аспазын* [1, с. 9] – [Его] отец Алып Хан сейчас / **Говорит** (рассказывает-говорит): / – Душа моя Хулатай, / Не сходи с ума, / Не теряй [своей] головы;

– использование синонимов в дублирующихся по смыслу разных частях сложносочинённого предложения. *Че, аар адың адап пирым, / Хоор солаң сөлеп пирым*: / – *Искіде Алып Хан адаң полған, / Ай Арыг ічең полған, / Хулатай тіп абаалыг полгазың* [1, с. 24] – Ну, давай нареку [тебе] [твоё] почтенное имя, назову [твоё] благозвучное прозвание: / – В древности жил [твой] отец Алып Хан, / Жила [твоя] мать Ай Арыг, / Был у тебя брат Хулатай. *Хулатайны кем көрген, / Көрген кізі пар полза – табырах сөлебис, / Табырах чоохтабыс! – тіп кили* [1, с. 44] – Кто видел Хулатая, / Если кто-нибудь видел – **доноси** быстро, / Быстро **расскажи!** – говоря приближается;

– частое парное использование глаголов *орла-* «кричать, реветь» и *сыхта-* «плакать» в сочетании с вспомогательными глаголами *тур-* «букв. стоять» и *одыр-* «букв. сидеть». *Кічідегең киреенче чахсы чуртты / Чуртап полбадым, – тіп орлап-сыхтап турадыр* [1, с. 123] – Усевшись на царский трон, / Хулатай заревел: / – С малолетства до старости / [Я] не смог жить хорошо, – ревет-плачет. *Орлап-сыхтап одырадыр амды*: / – *Алып Хан Хыс пичемнің / Чоогын даа искен ползам чи* [1, с. 42] – Сейчас плачет-ревет: / Почему [я] не слушал советы / [Моей] сестры Алып Хан Хыс. В следующем предложении *сыхтап-орлап* «плача-ревя» в функции деепричастия характеризует речевой процесс, обозначенный глаголом *чоохтап тур-* «говорить»: *Хан Мирген, пазын көдіріп, / Сыхтап-орлап чоохтап тур*: / – *Адаңмынаң, Хулатай / <...> / Хыс сомы хызыл тас / Айна чабалның холына кір парған* [1, с. 46] – Хан Мирген, приподняв голову, / Плача (букв. **плача-ревя**) рассказывает: / Какого чёрта, Хулатай / <...> / В обрзе красной слуги – девушки / В руки чудовища попал. *Хулатай орлап-сыхтап тура парған*: / – *Алар минің кізім / Син дее полған поларзың* [1, с. 31] – Хулатай **начал реветь-плакать**: / –

Моя суженая / Наверно ты и есть. Думается, что парное употребление глаголов *орла-* «кричать, реветь» и *сыхта-* «плакать» способствуют передаче богатырской мощи и силе переживаемой эмоции страдания. Глагол *орла-* в хакасском языке часто выражает рёв медведей. Приведённые примеры в соответствии с жанровыми эпическими традициями свидетельствуют о том, что в героическом сказании используются способы гиперболизации. Как средство преувеличения реальности могут выступать и грамматические показатели, например, аффикс *-чададыр* в основе глагола *орла-*, указывающий на длительность действия: – *Аадаң пірге сыхханым, / Нога ла та-стаң пари ни, – тін орлапчададыр* [1, с. 30] – [Мой] единоутробный [букв. вместе вышедший от отца], / Зачем же он меня бросает, – воет. *Хараагы тўн пол парған. / Хулатай орлабохчададыр, / Атар таң атып, арыг кўн сыххан, / Хулатай ат палгачаң алтын чечпе тўзінде, / Хара чирні чара тырбап, / Хысхырып орлапчададыр* [1, с. 30] – Наступила ночь. / Хулатай всё ещё ревет (воет), / Солнце, которое должно взойти, взошло, / Хулатай под золотым чечпе (на которую привязывают лошадь), / Царапая чёрную землю, / Громко воет.

Таким образом, явление парного использования синонимов в героическом сказании «Албынчы» открывает определённые стилистические возможности. Синонимичные глаголы со значением говорения служат для акцентирования внимания на речевом процессе, уточнения его оттенков, усиления передачи их лексико-семантических признаков и др. При этом используются лишь стилистически нейтральные глаголы говорения, в семантике которых при переводе на русский язык невозможно более точно обозначить специфические оттенки. Выбор сказителем именно нейтральных, неэмоционально-экспрессивных, синонимов зависит от особенностей высокого стиля сказания.

Другие лексические и грамматические особенности глаголов со значением говорения

Как правило, используемые в героическом сказании частотные базовые глаголы говорения являются многозначными. Но в эпическом повествовании они функционируют только в первичном значении. Редко встречаются устойчивые сочетания и фразеологизмы. В сфере речевой деятельности можно выделить следующие фразеологические единицы:

- *улуг чоохха тўс-* «быть увлечённым разговором (букв. упасть в большой разговор)»: *Алтын Теек, Тўн Хара, Алып Хан Хыс / Паза Хан Мирген анда улуг чоохха тўсчедедірлер* [1, с. 122] – Алтын Теек, Тун Хара, Алып Хан Хыс / И Хан Мирген увлечены разговорами (букв. там упали в большой разговор);

- *улуг чоохтан-* «зарекается (букв. слишком (больше, чересчур) сказать)»: *Чалбах чирнің ўстўнде / Аттаң артых ат пар, / Чарых тигір алтында / Ирдең артых ир пар. / Хайдаг улуг чоохтандың?* [1, с. 9] – На этой большой земле / Есть и лучшие лошади (букв. есть лошадь лучше лошади), / Под синим небом / Есть и лучшие мужчины (букв. есть мужчина лучше мужчины). / Не зарекайся (букв. чересчур (больше) сказал).

Также нам встретился пример, в котором глагольное образование, состоящее из инфинитивной формы на *-ер* и вспомогательного глагола *пол-* «букв. быть», которое в хакасском языке может трактоваться как «обещать»: *Алтын Теек [Алтын Поос туңмазын] нирер полчатхан* [1, с. 44] – Алтын Теек **обещал** (букв. дать-был) отдать замуж [свою] сестрёнку Алтын Поос. В другом предложении значение «обещать» выражается глаголом *молча-* «обещать»: *Айна чабалны ах чазының ортызында / Арға сўменең ўс кўнге молчап, хазап килдім* [1, с. 46] – Это чудовище посреди чистого поля я воткнул / Обманом **пообещав** [что только на] на три дня.

Относительно глагольных форм настоящего времени на *-адыр* / *чадыр-* / *-чададыр*, встречающихся в фольклорных текстах, в хакасской лингвистике написано немало, имеются также и спорные моменты относительно их происхождения [15–17]. Данные формы присоединяются к основе глагола, например, к глаголу *чоохта-* с аффиксом возвратного залога *-н-* «говорить; рассказывать»: *Хулатай чоохтанчададыр: / Усхан одымны тамысты, / Ылген поэмыны тіргісті* [1, с. 26] – Хулатай говорит: / [Мой] потухший огонь разожгла, / Умершего меня оживила. Глагол *тапса-* «сказать; молвить» с дееспричастным аффиксом *-н-* также может принимать форму на *-чададыр*: *Кёк хус тапсапчададыр: / – От отахтың істінде / Чадыпчатхан хыс пала, / Харааң көріп, азааң пазып, / От отахтаң сыгып килерзің* [1, с. 23] – Птица Коок говорит: / – В травяном шалаше / Лежащая девушка, / Открыв глаза, наступая [букв. на землю ногами], / Выйдешь из травяного шалаша. В данном случае форма *-чададыр* в структуре глаголов

чоохта- «говорить; рассказывать», *тапса*- «сказать молвить» передаёт значение обычного настоящего, регулярно повторяющегося, постоянного времени. Как видим, при помощи лексических и грамматических средств образ богатыря приобретает масштабы эпической гиперболизации.

Заключение

Таким образом, мы рассмотрели глаголы, репрезентирующие речевой процесс, с функционально-семантических позиций в текстовом корпусе хакасского героического сказания «Албынчы». По нашим сведениям, в данном фольклорном памятнике содержится 18 простых и 10 аналитических форм глаголов со значением речевой деятельности в более чем 500 контекстных употреблениях. В результате проведённого анализа и синтеза фактического материала мы пришли к следующим выводам:

- на примере глаголов речевой деятельности мы можем констатировать, что язык героического сказания «Албынчы» имеет высокий нейтральный стиль изложения, поскольку не отличается особой экспрессивностью, разговорным стилем изложения. Использование только стилистически нейтральных глаголов говорения свидетельствует о стремлении сказителей соответствовать высоким стилям изложения. Реализация литературных норм повествования происходит на лексическом, грамматическом и синтаксическом уровнях;
- глаголы со значением говорения используются в основном в конструкциях с прямой речью. При вводе прямой речи возможны замены глагола говорения с глаголами других лексических категорий, обладающих потенциальной возможностью актуализации семы говорения в контексте;
- частотное использование конструкций с прямой речью и синтагматическое окружение глаголов говорения в исследуемом корпусе героического сказания свидетельствуют об отсутствии стремления транслировавших их сказителей к экономии речевых средств;
- наиболее распространённым вариантом глагольного образования является сочетание глаголов с показателем деепричастия на *-п* с вспомогательными глаголами *тур-* «букв. стоять» или *одыр-* «букв. сидеть», выражающим длительность речевого процесса. Развёртывание событий в героическом сказании представляется обычно глаголом в форме настоящего времени, поскольку мифическое время сливается с метаязыковой средой.

Литература

1. Албынчы. Алыптыг ныхам (героическое сказание). – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2018. – 126 с.
2. Виноградова Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. – Москва : Наука, 1989. – С. 89–108.
3. Сунчугашев Я. И. Хакасские героические сказания как исторический источник // Вопросы этнографии Хакасии. – Абакан : ХаКНИЯЛИ, 1981. – С. 28–44.
4. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2007. – 164 с.
5. Чертыкова М. Д., Каксин А. Д. Послелог *коре*: семантика и функционирование (на материале хакасского героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2019. – № 4 (16). – С. 88–98.
6. Чертыкова М. Д., Каксин А. Д. Концептуализация слухового восприятия в фольклорно-языковой картине мира (на материале героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2020. – № 1 (17). – С. 100–111.
7. Чертыкова М. Д., Каксин А. Д. Языковое выражение богатырского видения мира: на материале героического сказания «Албынчы» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 14–29.
8. Чертыкова М. Д. Глаголы говорения в хакасском языке (системно-семантический аспект) / Научный редактор М. И. Черемисина. – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2005. – 180 с.
9. Кульсарин Н. Г. Образ богатыря в русском и башкирском героическом эпосе: автореф. дис. ... канд. филол. н. Специальность : 10.01.09. – Уфа, 2014. – 24 с.
10. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Издание 7-е. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
11. Милых М. К. Конструкции с прямой речью как синтаксическая единица // Филологические науки, – 1961. – № 4. – С. 136–145.

12. Гаджиева Н. З., Коклянова А. А. Глаголы речи в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – Москва : Изд-во АН СССР, 1961. – С. 323–460.
13. Карпов В. Г. Изъявительное наклонение глагола в современном хакасском языке. – Абакан : Издательство ФГБОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2014. – 164 с.
14. Руберт И. Б., Долгова Н. Б. Основные характеристики мифологического времени в англосаксонских эпических текстах // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, 2003. – Том 3. – Вып. 5. – С. 53–63.
15. Тачеева Т. Г. Хакасский хайджи С.П.Кадышев (к 80-летию со дня рождения) // Учёные записки. Вып. XI. – Абакан : Красноярское книжное издательство. Хакасское отделение, 1965. – С. 186–217.
16. Кызласова И. Л. Формы настоящего времени с участием глагола *чат*- «лежать» в хакасском языке // Коренные народы Сибири: история, традиции и современность: материалы региональной научно-практической конференции с международным участием (Новосибирск, 12 октября 2017 г.). – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2018. – С. 106–109.
17. Кызласова И. Л., Кичеева К. В. Глагольные средства выражения итеративности в хакасском языке // Российская тюркология. Москва : ООО «Издательство МБА», 2019. – № 1-2 (22-23). – С. 29–38.

References

1. Albynchy. Alyptyg nymakh (heroic epic). Abakan, Khakass Book Publishing House, 2018, 126 p. (In Russ.)
2. Vinogradova L. N. Folklore as a source for the reconstruction of the ancient Slavic spiritual culture. In: Slavic and Balkan folklore. Moscow, Nauka Publ., 1989, pp. 89–108. (In Russ.)
3. Sunchugashev Ya. I. Khakass heroic epics as a historical source. In: Questions of ethnography of Khakassia. Abakan, KhakNIYALI Publ., 1981, pp. 28–44. (In Russ.)
4. Subrakova O. V. The language of the Khakass heroic epic. Abakan, Khakass Book Publishing House, 2007, 164 p. (In Russ.)
5. Chertykova M. D., Kaksin A.D. The postposition of *köre*: semantics and functioning (based on the material of the Khakass heroic epic “Albynchy”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 4 (16), pp. 88–98. (In Russ.)
6. Chertykova M. D., Kaksin A.D. Conceptualization of auditory perception in the folklore-language picture of the world (based on the material of the heroic epic “Albynchy”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no.1 (17), pp. 100–111. (In Russ.)
7. Chertykova M. D., Kaksin A.D. Linguistic expression of the heroic vision of the world: on the material of the heroic epic “Albynchy”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 3 (19), pp. 14–29. (In Russ.)
8. Chertykova M. D. Verbs of speaking in the Khakass language (system-semantic aspect). Ed. by M. I. Cheremisina. Abakan, Khakass Book Publishing House, 2005, 180 p. (In Russ.)
9. Kulsarin N. G. The image of the hero in the Russian and Bashkir heroic epic. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Ufa, 2014, 24 p. (In Russ.)
10. Karaulov Yu. N. Russian language and linguistic personality. 7th edition. Moscow, LKI Publishing House, 2010, 264 p. (In Russ.)
11. Milykh M. K. Constructions with direct speech as a syntactic unit. *Philological Sciences*, 1961, no. 4, pp. 136–145. (In Russ.)
12. Gadzhieva N. Z., Koklyanova A. A. Verbs of speech in Turkic languages In: Historical development of the vocabulary of Turkic languages. Moscow, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1961, pp. 323–460. (In Russ.)
13. Karpov V. G. The indicative mood of the verb in the modern Khakass language. Abakan, Publishing House of the N. F. Katanov Khakass State University, 2014, 164 p. (In Russ.)
14. Rupert I. B., Dolgova N. B. The main characteristics of mythological time in Anglo-Masonic epic texts. *Izvestia of the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University*. 2003, vol. 3, issue 5, pp. 53–63. (In Russ.)
15. Tacheeva T. G. Khakassky khaiji S.P.Kadyshchev (to 80-to the anniversary of his birth). In: Scientific notes. Issue XI. Abakan, Krasnoyarsk Book Publishing House. Khakass Branch, 1965, pp. 186–217. (In Russ.)
16. Kyzlasova I. L. Forms of the present tense with the participation of the verb *chat*- “to lie” in the Khakass language. In: Indigenous peoples of Siberia: history, traditions and modernity: materials of a regional scientific and practical conference with international participation (Novosibirsk, October 12, 2017). Abakan, Khakass Book Publishing House, 2018, pp. 106–109. (In Russ.)
17. Kyzlasova I. L., Kicheeva K. V. Verbal means of expressing iterativity in the Khakass language. *Russian Turkology*. 2019, no. 1–2 (22–23), pp. 29–38. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.157)

DOI: 10.25587/z2347-0267-7345-k

С. Д. Львова

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

СОСТАВ ОБЪЕКТОВ СРАВНЕНИЙ В ОЛОНХО (на материале текста олонхо «Уол Дуолан»)

Аннотация. Статья является частью продолжающегося изучения сравнения как речевого средства образности в якутском эпосе олонхо. В работе рассматривается опорный компонент в структуре сравнения – объект. Цель исследования состоит в выявлении основного состава объектов сравнения с последующей их классификацией на примере текста олонхо «Уол Дуолан», записанного в 1938 г. А. А. Саввиным со слов сказителя сунтарской локальной традиции М. З. Мартынова. Исследование проведено с использованием методов корпусной фольклористики: на начальном этапе работы путем сплошной выборки из текста составлен электронный каталог сравнений олонхо «Уол Дуолан», содержащий 341 единицу сравнительных конструкций; проведен анализ данных; для семантического и контекстуального анализа объектов сравнений, установления вариантов и других образцов использования сравнений применен автоматизированный поиск. Осуществлена классификация объектов сравнения по пяти тематическим группам, основанная на систематизации сравнений русских былин Ф. М. Селиванова. Автор приходит к выводу, что основными составляющими «познаваемого» в олонхо «Уол Дуолан» являются внешний вид персонажей (31%) и их действия, в том числе телодвижения и эмоции (29%). Наиболее детально раскрывается образ главного героя, а также образы его противника – богатыря *абаасы* и девушки-красавицы *айыы*. Объекты сравнения, входящие в группу описания природы (13%), участвуют в отражении модели мира олонхо, способствуют выражению её бинарной натуры, а также служат для передачи беспредельности силы, изобилия и красоты природы. Имущества персонажей, артефакты (12%) подвергаются сравнению главным образом для уточнения качественной характеристики предметов (размера, формы, цвета и др.), а также для гиперболизации их размеров. Доля объектов сравнения – своеобразных звуков и голосов различного происхождения, отличающихся точностью и выразительностью, составляет 6%. Помимо выделенных групп выявлены и другие объекты сравнения, не образующие отдельные группы, это абстрактные понятия, показатели времени, маркеры меры и др.

Ключевые слова: эпос, олонхо, сунтарская локальная традиция, М. З. Мартынов, Уол Дуолан, поэтика олонхо, речевые средства эпической образности, сравнение, структура сравнения, объект сравнения

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-генетический аспекты».

S. D. Lvova

M.K. Ammosov North-Eastern Federal University

COMPOSITION OF COMPARISON OBJECTS IN THE YAKUT OLONKHO (BASED ON THE TEXT OF OLONKHO UOL DUOLAN)

Abstract. The article is a part of the study of comparison as a speech means of imagery in the Yakut epic olonkho. The paper deals with the reference component in the structure of comparison – the object of comparison. The aim of the study is to identify the main composition of comparison objects with their subsequent classification on the example of the text of the olonkho “Uol Duolan” recorded in 1938 by A. A. Savvin from M. Z. Martynov,

Львова Сахая Даниловна – с. н. с., зав. сектором «Олонховедение» Научно-исследовательского института Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: lvoasakhaya@mail.ru

LVOVA Sakhaya Danilovna – Senior Researcher, Head of the Olonkho Studies Sector, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: lvoasakhaya@mail.ru

a olonkho-teller of the local Suntar epic tradition. The research was conducted with the use of the methods of corpus folkloristics: in the initial stage of the research we created an electronic catalog of comparisons of the olonkho “Uol Duolan”, containing 341 units of comparative constructions; the data analysis was performed; the automatic search was applied for the semantic and contextual analysis of comparison objects, for identifying the variants and other examples of using comparisons. The classification of comparison objects into five thematic groups, based on the systematization applied by F. M. Selivanov in the study of comparisons of Russian bylina has been carried out. The author concludes that the main components of the “cognizable” in the olonkho “Uol Duolan” are the appearance of the characters (31%) and their actions, including body movements and emotions (29%). The image of the main character, as well as the images of his adversary, the bogatyr-*abaasy* and the beautiful girl-*aiyy*, are revealed in the most detail. Comparative objects belonging to the group of nature description (13%) participate in the representation of the world model of the Olonkho, contribute to the expression of its binary nature, as well as convey the power, abundance and beauty of nature. Character properties (12%) are subjected to comparison mainly to clarify qualitative characteristics of objects (size, shape, color, etc.), as well as to hyperbolize their size. The share of objects of comparison – peculiar sounds and voices of different origin, distinguished by accuracy and expressiveness, is 6%. In addition to the highlighted groups, other objects of comparison, which do not form separate groups, are abstract concepts, time, measures, etc., were also revealed.

Keywords: epic, olonkho, Suntar local tradition, M. Z. Martynov, Uol Duolan, olonkho poetics, speech means of epic imagery, comparison, comparison structure, comparison object

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Epic monument of the intangible culture of the Yakuts: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

Сравнение является простейшим и в то же время наиболее развитым речевым средством образности в фольклоре якутского народа. Первые заметки о широком использовании сравнений в якутском словесном творчестве, об их исключительной выразительности были сделаны А. А. Ивановым в его работе, посвященной художественной форме якутской поэзии (1930) [1]. Наиболее распространенные объекты фольклорных сравнений, основные средства выражения сравнений и некоторые устойчивые сравнения рассматривал В. Т. Петров, он обозначил функцию сравнений в фольклорных произведениях как обеспечение «образности и красочности» [2, с. 65]. В 1986 г. была опубликована монография «Способы выражения сравнения в якутском языке» Ю. И. Васильева [3], которая до сих пор остается главной теоретической работой по якутским сравнениям. Изучение якутских сравнений в разных аспектах продолжается современными исследователями Т. Н. Николаевой [4], В. И. Харабаевой [5], А. М. Захаровой и А. К. Прокопьевой [6] и др. Автором этой статьи на материале текстов олонхо ведутся работы, направленные на раскрытие образов сравнения [7], определение устойчивости и трансформации сравнений [8], выявление параллелей в сравнениях якутского и других тюркских эпосов [9] и т. д.

Немаловажной частью изучения сравнения как речевого средства эпической образности в олонхо является анализ состава объектов сравнения, т. к. в нем отражается содержание «познаваемого» [10, с. 133] в эпической картине мира якутов. Если образ сравнения, привлекаемый для описания объекта или выявления в нем новых свойств [11, с. 418], является уже «познанным», хорошо знакомым [12, с. 49], то объект сравнения принадлежит эпическому, т. е. «другому» миру, который существует только виртуально, в коллективном сознании. Это особенно интересно, если учесть, что не всё подряд в содержимом эпического мира олонхо становится объектом сравнения. Есть предметы, явления, эмоции, действия, а также их группы, в описании которых чаще привлекаются сравнения. Именно эти объекты, по нашему мнению, и становятся основным каркасом репрезентации мира эпоса олонхо.

Целью этой статьи является определение основного состава объектов сравнений на материале эпического текста «Уол Дуолан» [13] с последующей их классификацией по тематическим группам. Текст олонхо «Уол Дуолан» объемом в 8985 стихотворных строк был записан в 1938 г. А. А. Саввиным со слов известного сунтарского сказителя М. З. Мартынова и опубликован в 2010 г. в серии «Богатыри саха» («Саха боотурдара»). Исследователями это олонхо признано лучшим из зафиксированных в Сунтарском улусе, и его сюжетно-композиционная структура,

язык, эпические формулы и речевые средства образности не отступают от эпических традиций [13, с. 17].

Настоящее исследование проведено с использованием методов корпусной фольклористики: путем сплошной выборки из текстового материала создан каталог сравнений олонхо в электронном формате, содержащий всего 341 единицу сравнительных конструкций без повторов (общее количество употребления сравнений – 433), проведен анализ данных; для семантического и контекстуального анализа объектов сравнений, установления вариантов и других образцов использования сравнений в объемном эпическом тексте применен автоматизированный поиск. Классификация объектов сравнений по тематическим группам основана на систематизации, примененной Ф. М. Селиваным при изучении сравнений русских былин.

Объекты сравнений олонхо

Установлено, что практически все сравнения в рассматриваемом олонхо образованы по традиционной формуле, где конструкция начинается с образа уподобления и завершается объектом сравнения. Инверсия в оформлении сравнений применяется редко, она составляет не более 3%. В полотно эпического текста сравнения применяются повсеместно, независимо от того, идет описательное повествование или стремительное развитие сюжета. Интенсивность употребления сравнений в повествовательной части олонхо и прямой речи персонажей также одинакова.

Объекты сравнения рассматриваемого текста олонхо разделяем на пять основных тематических групп: эпическое пространство и природа; внешний вид персонажей; действия и эмоции персонажей; артефакты (постройки, дворовые сооружения, предметы быта, военное снаряжение); звуки и голоса. Отметим, что помимо выделенных групп выявлены и другие объекты сравнения (абстрактные понятия, показатели времени, единицы измерения и др.), не образующие отдельных групп – они не входят в круг предмета исследования данной работы.

Эпическое пространство и природа олонхо

Олонхо начинается с определения времени и пространства, в котором произойдут героические действия эпического богатыря. Так, сказитель после перемещения в «давно минувшие века» начинает подробно описывать окружающую среду, рельеф местности, воссоздавая таким образом мифологический мир олонхо в воображении своих слушателей. В зачине олонхо «Уол Дуолан» традиционно представлены живописные описания природы Среднего мира, а по мере развития сюжета – местности, по которым проезжает главный герой, и Нижнего мира. Ознакомление с местожительством героя начинается с изображения лесов и гор, которые становятся основными объектами сравнения. Сказитель уделяет им особое внимание: подчеркивает их великолепие, изобилие, неисчерпаемость путем перечисления их разновидностей, используя различные цветочные эпитеты: *арабас хайа* ‘желтая гора’, *кубалам манган хайалар* ‘белые горы’, *субан хара хайалар* ‘сплошь черные горы’ или *арбай хара тыа* ‘густой черный лес’, *курун хара тыа* ‘выжженный / засохший черный лес’, *эбир хара тыа* ‘пестрый черный лес’, *сонгурах хара тыа* ‘мрачный черный лес’. Эти объекты всегда сравниваются с хищными птицами или зверями на основе их сходства по цвету, например, лес – с оперением коршуна и ворона. А такие образы, как медведь, быки и волки, способствуют «оживлению» объектов сравнения:

Сур бөрө кыыллар
Суоһурбаһа ололорлорун курдук
Субан хара хайалар
Суксуруһан көһүннүлэр [13, с. 36].

Похожие на серых волков,
Готовых напасть друг на друга,
Сплошь черные горы
Вереницей предстали взору [пер. автора].

В данном примере привлечение олицетворенных образов хищных зверей не только придаёт величественность горам и бескрайней тайге, но и позволяет передать скрытую угрозу, исходящую от них. Можно отметить, что таким образом находит отражение почтительное отношение древних якутов к природе, признание её превосходства над человеком.

Следующими объектами сравнения становятся определенные участки местности, отличающиеся друг от друга видами растительности: *хатын аабы* ‘ложбина с березами’, *талах арыы* ‘тальниковый остров’, *ыарба айаан* ‘старица, заросшая кустарником’. Они также олицетворяются посредством использования образов неторопливо шагающих благородных женщин и

бегущих детей [13, с. 36-37]. В отличие от устрашающих образов хищников, эти образы наделяют объекты такими качествами, как изящество, плавность, легкость, что вызывает чувство спокойствия и умиротворения. Следует отметить, что такие описания бинарной оппозиции встречаются в олонхо в целом и пронизывают все его уровни [14, с. 91].

Как и во всех олонхо, большое значение придается представлению священного дерева – *Аар Кудук Хатын*. В его описании использованы три сравнения, функция которых – гиперболизация огромных размеров священного дерева: толщина его белой бересты (*үрүн илэт тус*) – с ширину трех кулаков, роскошные листья (*далбарыттаҕас сэбирдэх*) подобны сосудам *чабычах*, принадлежащим зажиточной семье, а зрелые серебристые шишки (*лоһуор көмүс туорах*) – крупным кубкам *чороонам* [14, с. 36-37]. С помощью этих уподоблений объект сравнения предстает достаточно величественным и надежным средоточием жизненной силы всего мира.

По пути в Нижний мир главный герой проезжает и другие местности. Здесь главными объектами сравнения становятся дороги и перевалы. Дороги в этих местностях отличаются извилистостью, что передается через образ стремительно и непрерывно плавающей щуки [13, с. 175]. К описанию перевалов привлекаются такие образы, как отверстие хобота слона [13, с. 43, 175], шерсть порыжелого медведя [13, с. 184] и берлога матерого медведя [13, с. 191], которые сгущают негативную окраску изображаемых объектов. Все эти объекты сравнения привлечены, чтобы подчеркнуть, что герой проходит опасные препятствия, прежде чем попасть в Нижний мир.

Для обозначения дальности путешествия героя сказитель использует два интересных, довольно распространенных сравнения. В момент выезда Уол Дуолана из родного *аласа*, его страна и небесные светила исчезают из виду, постепенно уменьшаясь до размеров золотых и серебряных пуговиц [13, с. 56]. Когда же герой приближается к назначенному месту, он достигает конца мира, где края земли и неба сливаются:

*Сир хотун баранан,
Хайыһар баһын курдук
Хантайан барда,
Халлаан хотун
Туут баһын курдук
Чоноруйан түһэригэр* [13, с. 67–68].

Госпожа-земля, завершаясь,
Подобно загнутым носкам лыж,
Поднимается вверх,
Госпожа-небо,
Подобно загнутым носкам лыж-*туут*,
Опускается вниз [пер. автора].

Эти сравнения выполняют миромоделирующую функцию, предоставляя слушателям возможность увидеть картинные образы мироздания олонхо: здесь небесные светила располагаются внутри пространства Среднего мира или ближе всего к нему, а Средний мир находится внутри оболочки, близкой к сферической форме. На основе этих сравнений можно вывести другую версию модели мира якутского олонхо, существенно отличающуюся от известной пирамидальной, но этой теме мы намерены посвятить отдельную работу.

Картина Нижнего мира олонхо передается словами мифического мудреца Сээркээн Сэсэна, указывающего главному герою путь к стране похитителя девушки *айыы*. Сравнения использованы в перечислении земель племен *абаасы*, которые предстоит пройти богатырю. Так, в эпитафиях некоторых племен, выраженных сравнениями, упоминаются еле просвечивающие солнце и луна (*тыккыр манган күн, саппах саалыр ый*), мутно-мрачное небо и окружающая среда в целом (*бадык-бүдүк халлаан, бодуо-бидиэ дойду*), а также хилая, скрученная растительность (*эрилкэй мастаах, будьурхай оттоох*). Солнце и луна в Нижнем мире этого олонхо описываются весьма необычно:

*Тыһы ыт ииктээбитин курдук
Тыккыр манган күннээх,
Атыр ыт ииктээбитин курдук
Саппах саалыр ыйдаах* [13, с. 182].

Будто помочилась самка собаки,
С солнцем, светящимся тонкой струйкой,
Будто помочился кобель,
С месяцем бледно-желтым [пер. автора].

Эти своеобразные образы придают объектам сравнений – изначально бледным, слабо светящим небесным светилам – такие дополнительные качества, как «неприятный», «вызывающий отвращение». Перечисленные объекты упоминаются несколько раз с небольшой вариацией, когда главный герой спускается в Нижний мир и следует по указанному мудрецом пути.

Внешний вид персонажей олонхо

Красочное описание портретов персонажей является обязательной и важной составляющей сказительского мастерства олонхосута. Созданию яркого, экспрессивного образа олонхосут придает особое значение и не скупится на сравнения. Олонхо М. З. Мартынова «Уол Дуолан» не является исключением, в нем содержится немало колоритных описаний внешности персонажей. Традиционно, наиболее детально раскрываются образы трех основных персонажей олонхо – главного героя, его суженой и богатыря *абаасы* (табл. 1).

Таблица 1 – Употребление сравнений в описании персонажей, их имущества и действий

Пронхождение персонажей	Персонажи	Внешний вид	Жилище, утварь, оружие и др.	Действия
<i>Верхний мир</i>	Богатырь <i>айыы</i> Уот Ньирили	2	-	7
	Богатырь <i>абаасы</i> Тимир Ёксёлгён	6	1	5
<i>Средний мир</i>	Главный герой Уол Дуолан	17	12	33
	Конь богатырский	4	2	5
	Девушка <i>айыы</i> Юрюнг Юйэл Куо	10	-	10
	Родственники девушки	Отец	2	4
		Мать		
		Брат	-	4
	Духи- <i>иччи</i>	Аан Алахчын	-	-
		Хатан Тэбиэрийэ	1	-
		Джюндюйэ Байанай	-	-
		Духи трав и деревьев	-	-
	Мудрец Сээркээн Сэсэн	1	5	2
	Кузнец Кытай Махсыын	1	7	-
	Помощники шамана	5	-	-
<i>Нижний мир</i>	Богатыри <i>абаасы</i>	Тимир Килиэдимэр	2	3
		Алтан Сандалы		3
		Таас Эбириэн	2	7
	Девушки <i>абаасы</i>	1	-	2
	Духи- <i>иччи</i> перевалов и гор, духи кровопролития	3	-	3

В описании богатыря Уол Дуолана сравнению подвергаются почти все части его тела, отличающиеся внушительными объемами и грубыми чертами: голова, лицо, затылок, волосы, шея, предплечье, плечи, грудь, талия, кулак, голень и ступня. Также подчеркиваются его высокий рост, крепкое телосложение. Объекты сравнения сказитель перечисляет в свободном порядке, закономерности «сверху-вниз» или «снизу-вверх» не наблюдается. Упоминаются большие сильные кулаки и завершается все общим заключением, что сидит перед нами более чем грозный человек [13, с. 30]. Отдельное внимание уделяется глазам богатыря. Решительность или злость главного героя перед поединком часто передается его пронзительным взглядом, подобным острию копья, что выражается устойчивой формулой [13, с. 112]. Сравнение привлекается и в описании абстрактных понятий, например, происхождения персонажа. Так, в зачине олонхо говорится, что неизвестно, откуда родом главный герой:

*Сиртэн ситии саба
Ситимэ биллибэт,
Халлаантан сап саба
Тардылыга биллибэт,
Дойдуттан туһах саба
Туймуута суох [13, с. 32].*

Неизвестна связь с землей,
Подобная бечевке,
Неведома скрепа с небом,
Похожая на нитку,
Нет привязки со страной
Хоть бы с силку [пер. автора].

Этими строками сказитель подчеркивает, что у богатыря родство или связь с кем-либо вообще отсутствует. Одиночество героя также передается посредством сравнения, в котором говорится, что у него нет ни жены с кукушку, ни подруги с пуговицу (*кэбэ саба кэргэнэ да суох, чопчу саба доборо да суох*) [13, с. 46].

Образ девушки Юрюнг Юйэл Куо (Үрүн Үйэл Куо) раскрывается при её первой встрече с главным героем. Когда Уол Дуолан в облике тунгусского парня входит в покои девушки, перед его взором предстает девушка на загляденье, прекраснее, чем возможно рассказать словами, красивее, чем можно увидеть глазами [13, с. 93]. Девушка сидит в глубокой печали, но в глазах Уол Дуолана она светится подобно солнцу и луне. Если сказитель изобразил богатыря с перечислением почти всех частей тела, то в описании девушки он ограничивается восхищением прекрасного лица девушки. Так, объектами сравнения становятся её лучезарный лик, светлые щеки, пухлые красивые губы, сверкающие зубы (сравнение оформлено метафорой), черные аккуратные брови и ясные глаза. Взгляд девушки существенно отличается от взгляда главного героя:

*Атыыр манньыат курдук
Арылхай харахтаах эбит,
Тыһы манньыат курдук
Тырыбыначчы көрөн олорто [13, с. 94].*

Крупным серебряным монетам подобные
Большие ясные глаза у неё, оказывается,
Мелкие серебряные монеты напоминающим,
Трепетным взором глядя, сидела
[пер. автора].

Здесь привлечено совсем другое сравнение, выражающее волнение, беспокойство, любопытство девушки. Если взгляд богатыря характеризует его как решительного и склонного к агрессии человека, то девушка представляется проникательной и чувствительной. Такое соблюдение гендерного отличия наблюдается и в других эпических текстах, например, в олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» [15, с. 104, 266].

В действиях олонхо участвуют четыре богатыря *абаасы*, в т. ч. один из Верхнего мира. Наиболее колоритно передан образ богатыря Нижнего мира Тимир Килиэдимэр, который становится первым противником главного героя. При их первой встрече дается подробная разрисовка страшного чудовища в более 40 стихотворных строках. Примечательно, что описание почти полностью состоит из сравнений. Здесь объектами сравнения выступают безобразные и неестественные части тела – единственная нога, железная рука с тремя пальцами, уродливая ладонь, грязные острые зубы, нос неправильной формы, нездоровые глаза, железные волосы и лицо, покрытое сажей [13, с. 70–71]. Позднее, это чудовище при смерти просит пощады, при этом изображаются его сильно выпяченные толстые губы и длинный язык:

*Орбон курдук уоһа оҥоһоото,
Уллун курдук тыла
Чолоннуурга дылы гынна [13, с. 77].*

Подобный *орбонгу*¹ рот его стал зиять,
Подобный подошве обуви язык его
Вроде стал высовываться [пер. автора].

Стоит отметить, что во всех эпизодах изображения богатырей Нижнего мира и рода *абаасы* в целом обязательными объектами сравнения становятся их пасть (зубы, клыки, клюв) и острые когти, которые являются, на наш взгляд, главной отличительной чертой, своеобразным маркером злодеев-хищников.

¹ *Орбон* – внешний половой орган у самки крупного рогатого скота [16, с. 318].

Артефакты олонхо

В описании жилища и утвари главного героя употреблено 8 сравнений. Из них три использованы с целью обозначения преувеличенных размеров объектов – дом величиной с раздутый громадный холм, окно размером с четверть круглой широкой поляны, глиняный *камелёк* с большой берестяную урасу с девятью ободами [13, с. 29]. По форме, очертаниям сопоставляются: деревянная тарелка с засохшим озерцом и деревянная ложка со сломанной и брошенной вверх дном лопатой. Благодаря таким неожиданным сравнениям, самые обыденные предметы приобрели новую окраску и органично вписались в стиль эпического повествования. Также выделены следующие объекты: *үрдүк нөрүүн күүлэ* ‘высоченные сени’, *суо хаан боруок* ‘жуткий внушительный порог’, *бадьара манган остуол* ‘массивный белый стол’. Последние два объекта изображаются через ассоциации с образами домашних животных, например:

Манган сылгы
Бадараанга батыллан,
Бадьаралыгы тэбинэн
Турарын курдук,
Иирээки киһи
Саабылалаан батаһынан
Иннинэн-кэннинэн
Баһын-атабын
Быһыта сынньан кэбиспит курдук
Бадьара манган остуол [13, с. 28–29].

Белой лошади,
 Застрявшей в болоте и,
 Широко расставив ноги,
 Стоящей, подобный,
 Будто человек сумасшедший
 Грозно сверкающей пальмой
 Спереди и сзади –
 Голову и ноги
 Отсек-раскромсал,
 Крупный белый стол [пер. автора].

Ряд сравнений находим и в описании таинственного жилья мудреца Сээркээн Сэсэна. Когда богатырь заходит в неприметный снаружи домик, он попадает в помещение, неожиданная просторность которого передается широко распространенной формулой, сравнивающей видимость далеко сидящих людей с размерами разных птиц – кукушки, глухаря и неясити [13, с. 180]. Подобная гиперболизация пространства в других олонхо обычно используется в изображении жилища главного героя. В следующих сравнениях отмечается преуменьшение величин объектов (литота): старичок готовит еду в маленьком котелке *солуурчах* размером со шкуру белки, затем он угощает своего гостя тремя кусками мяса не больше конских пометов (*үс сылгы саабын саба эт*) [13, с. 180]. Такая необычная трапеза, которая на вид кажется очень скромной, но на самом деле её не осиливает даже богатырь, является традиционной в олонхо и, по нашему мнению, указывает на внутреннюю силу человека, силу ума, мудрости.

Жилища или темницы богатырей *абаасы* (*холоруктуу турар таас эрэсиэнкэ / эрдэһин / бүркээн дыа*) изображаются каменными и всегда вращающимися, словно жернова или вертящаяся шляпа русского человека [13, с. 191]. Описание ограничивается изображением наружной части жилья, что внутри – неизвестно. Ярким образным сравнением передается вид «кровавой» грубой коновязи Нижнего мира (*хааннаах хахай болуо сэргэ*), облицованной с двух сторон. Она уподобляется образу умершей от голода страшной девушки *абаасы*, которая замерла, оскалив свои большие и редкие зубы [13, с. 68].

Из орудий труда сравнению подвергаются инструменты кузнеца Кытай Махсыын, которые перечисляются в составе эпитета имени персонажа: *күпсүүр таас күүрт* ‘кузнечный мех’, *кыһа* ‘кузнечный горн’, *кыһыл собуой кыстык* ‘красная наковальня’, *кыайылаах кытабас* ‘большие кузнечные клещи’, *өнөр өтүйэ* ‘отборный молот’, *баһаам балта* ‘большая кувалда’ [13, с. 40]. Отмечаются также отдельные сравнения, изображающие, например, железный заострённый шест (*саха киһи кыдаматыгар дылы дьүһүннээх тимир үөрбэ*), которым кормят богатыря *абаасы* Верхнего мира его слуги [13, с. 98], и пустота посуды, передающая ненасытность, прожорливость богатыря: *салгын сайбытын, холорук куурпутун курдук иһити* ‘посуду, будто выветренную ветром, высушенную вихрем’ [13, с. 159].

Главный герой как эпический богатырь одет и снаряжен полностью в железное одеяние (штаны, обувь, пальто, шапка, рукавицы, ремень), а сравнение использовано в упоминании его *ыарахан тимир ыстаан* ‘тяжелых железных штанов’, которые «будто не поместятся

во вьюки коня» [13, с. 43]. В детальном описании снаряжения богатыря объектами сравнения стали: пальма (*оботтоох ухун куйаар батастаах*), костяной лук (*ньирили муос саалаах*), стрелы (*алтаннаах аба дьэрэнгэй охтоох*, *алтаннаах алтан туонай одум*). Основное внимание уделяется тому, из чего и каким образом изготовлены эти оружия. Относительно пальмы богатыря находим весьма интересное, замысловатое сравнение:

<i>таннары туттахха,</i>	чтоб, если держать остриём вниз,
<i>талан өгүрүө саба</i>	с пестрый бекас
<i>хаан таммахтаар диэн,</i>	капли крови падали,
<i>өрө тутан көрдөххө –</i>	чтоб, если держать остриём вверх,
<i>өтөн көтөр саба</i>	с птицу горлицу
<i>өһөхтөөх хаан өксүүннээр диэннэр</i>	сгустки крови выпадали [пер. автора].

[13, с. 44].

Здесь обозначенное лексемами *хаан таммахтаар* и *хаан өксүүннээр* понятие «проливай кровь», выбранное сказителем в качестве объекта сравнения, принимает более широкое значение «убивай вдоволь, имей большую страсть, влечение к кровопролитью».

Объектом сравнения также выступают узорчатые железные поводья богатырского коня, а точнее – их цвет, похожий на переливающийся небесный мираж [13, с. 61].

Действия и эмоции персонажей олонхо

Отдельного внимания в олонхо заслуживают сравнения, описывающие действия. Такие сравнения часто привлекаются в описании различных действий, телодвижений основных персонажей и их внутреннего состояния. Например, касательно главного героя объектами сравнения выступают: как он появился на свет (*туруору түһэн дойдуламмыт, чопчу түһэн үөскээбит*), смотрит на противников (*өтөрү-батыры көрөн турда, көбөччү көрөттөөн кэбистэ, харааччы көрөн турбута*), говорит дерзко (*утары-батыры / өтөрү-батыры сангара турда, быһа-хото этэ турда*), садится на коня (*хаптас гына түстэ, элийэн баран түстэ*), хватает руками брошенное (*тутан ылла*), отбрасывает девушку от себя (*эһэн кэбистэ*), натягивает лук (*күөгэччи / ноймоччу / ырбаччы тарпыт*), тревожно просыпается (*уолуйан уһуктан олоро түспүтэ*) и т. д. Наиболее экспрессивный портрет обнаруживается при описании богатыря в ярости, в этом случае наблюдаются параллелизмы сравнений. Так, объектами сравнения в первом параллелизме являются синонимические *ньуурданан барда, сырайданна, ньэмиэттэрдэ* 'принял облик'. Во-втором – как горит огонь в глазах и на волосах, при этом объекты сравнения обозначаются образными звукоподражательными глаголами:

<i>Харабын уота хатан хатат уотун курдук</i>	Огонь из глаз, словно искра от твердого
<i>Таннары сырдыргыырга дылы гынна,</i>	огнива,
<i>Баттабын уота сиэрэ уотун курдук</i>	Вспыхивал сверху вниз, издавая легкий
<i>Өрө сирдиргээн табыста</i> [13, с. 73].	прерывистый треск,
	Огонь на волосах, подобно пламени серы,
	Вспыхнул вверх, издавая ритмичный
	свистящий звук [пер. автора].

Распространение слухов о невиданной красоте Юрюнг Юйэл Куо также передается с помощью сравнений. Главный злодей Таас Эбирин заявляет, что направляется свататься к девушке, которая «прославилась словно лучший конь, молва о ней распространилась словно о великой стране» [13, с. 169]. Далее обнаруживаем устойчивую формулу *кустук курдук куоһаа, сир курдук симээ, ох курдук онор* 'радуге подобно сделай, земле подобно украшай, стреле подобно подготовь' [13, с. 117, 138, 170], обозначающую действия «подготовь, снаряжай, собирай в дорогу» (в описании главного героя, т. е. мужчины, формула принимает смысл «снаряжайся, вооружайся, подготовься к сражению» [13, с. 50]). Назойливые женихи-*абаасы* несколько раз отправляют девушке послание с такими словами, чтобы она была готова к замужеству. Затем по собственной воле её так же собирают в путь на родину суженого. Как было отмечено ранее,

Юрюнг Юйэл Куо при первой встрече с суженым смотрела на него с трепетом. Есть второе, совершенно иное описание её взгляда. На своих родителей, которые не ведали о человеке, способном вызволить её из беды, девушка смотрит с укором. Её пронзительный взгляд сказитель сравнивает с острыми краями листьев растения:

*Солуо манчаары от курдугунан
Сунту көрөттөөн кэбистэ* [13, с. 122].

Подобным острым краем осоки взглядом
На них пронзительно посмотрела
[пер. автора].

Сравнение способствует усилению при передаче тревожного внутреннего состояния девушки, горечи её обиды. Эмоциональное состояние героини выражают и сравнения, звучащие в её сетовании при приближении богатыря *абаасы*. Досада на непробудившегося мужа проявляется в выражении «я надеялась на тебя, подобно великой горе» [13, с. 165]. Ужас девушки, почувствовавшей надвигающуюся беду, передается фразеологическим оборотом с добавлением сравнения: *этим сааһа ардьах туу курдук бары аһылыннаба* [13, с. 165]. Это означает ощущение холода по всему телу при сильном испуге, а буквально переводится как «раскрылись волокна моей плоти словно верша с редкими ячейками». Сравнение с таким предметно-наглядным образом усиливает, гиперболизирует чувство страха.

Помимо сравнений, характеризующих действия персонажей олонхо, отмечаются сравнения безличного действия. Например, в зачине олонхо, в котором сказитель описывает Средний мир, говорится: *Тулаайах кулун курдук / Тула толугураччы көрөн турдахха* ‘Если смотреть по сторонам будто одинокий жеребенок’ [13, с. 26].

Звуки и голоса в олонхо

В олонхо объектом сравнения нередко становятся звуки и голоса. Так, протяжный спокойный голос девушки уподобляется прекрасному звуку якутского варгана *хомуса* [13, с. 96]. Выявлены песни духов кровопролития и девушек *абаасы* (*туолката-дьоһуна биллибэт туман эркин тойук, ымдаан-эркин ырыа, хаардаах собуһ сай күдүө сана*), которые отличаются от нормальной человеческой речи безалаберностью, алогичностью или неразборчивым произношением, и эти их особенности усиливаются подобранными образами сравнения. Голоса богатырей *абаасы* (*көхсүн түбүргэтэн, куолайын тыаһа култургуур, кэпсээн киэбирэн бардаба*) в основном уподобляются звукам, издаваемым при стучании о пустую посуду. Со звуком гремящего котла ассоциируется и горький плач похищенных женщин в темнице. Речь *абаасы* Таас Эбириэн отличается гулкостью, резким и грубым характером, что передается сказителем с помощью яркого образа скотницы:

*Сангатын дуораана
Сарсыардаангы бириэмэбэ
Сылбан дьахтар
Саабы сабыта бырабарын курдук
Сабыта биэрэн барда* [13, с. 168].

Отзвуки его голоса,
Подобные шуму от закидывания навоза
Слабой женщиной
В утреннее время,
Раздаваться начали [пер. автора]

Определенные звуки издает и главный герой олонхо. Во время сна он громко храпит, и это сравнивается с шумом горной реки или ледохода (*тардьыгынаан* – звук ноздрей, *күрдүүгүнүү* – звук из спины). Для придания эпичности смертоносному выстрелу в богатыря *абаасы*, сказитель описывает громкий хлопок при пуске стрелы главным героем: звук от большого пальца загремел подобно оглушительному раскату грома [13, с. 146]. Скрипящие шумы (*чынгыргыыр, дьырдьыгыныыр*) издают напряженные суставы и сухожилия готового к схватке богатыря. Образами для сравнения при этом подбираются: *үтүө уус киһи балтатын тыаһа* ‘звук молота лучшего кузнеца’ и *алтан хомус тыаһа* ‘звук медного варгана’ [13, с. 73].

Заключение

Таким образом, основной состав объектов сравнений олонхо «Уол Дуолан» можно представить пятью тематическими группами: 1) эпическое пространство и природа; 2) внешний вид персонажей; 3) действия и эмоции персонажей; 4) артефакты, т. е. постройки, дворовые

сооружения, предметы быта, военное снаряжение; 5) звуки и голоса. Доминирующим содержанием «познаваемого» в эпическом мире олонхо является внешний вид персонажей (31%), что является подтверждением того, что олонхосут придает особое значение созданию ярких, эффектных портретов. С помощью сравнений слушателям эпоса передаются колоритные, наглядно-предметные образы персонажей. Наиболее детально раскрываются образы главного героя (всего 17 сравнений), его суженой (10) и богатыря *абаасы* (11). Немаловажное значение также придается описанию действий, телодвижений и эмоционального переживания персонажей (29%). Эти объекты сравнения отличаются большей экспрессивностью и тонкостью в характеристике психологического состояния героев. Объекты сравнения, входящие в группу описания природы (13%), участвуют в представлении модели мира олонхо, способствуют выражению её бинарной натуры, а также служат для передачи беспредельности силы, изобилия и красоты природы. Имущества персонажей, артефакты (12%) подвергаются сравнению главным образом для уточнения качественной характеристики предметов (размера, формы, цвета и др.), а также для гиперболизации их размеров. Доля объектов сравнения – своеобразных звуков и голосов различного происхождения – составляет 6%. Они всегда описываются утрированно и выразительно, для этого подбираются образы сравнения, способные передать максимально точные звуковые характеристики.

Литература

1. Иванов А. А. – Кюндэ. Саха бэйиэсийэттин уус-уран куормата. – Дьокуускай : Саха судаарыстыбатын кинигэтин бэчээтэ, 1930. – 56 с. (На якутском яз.)
2. Петров В. Т. Фольклорные традиции в якутской советской литературе. – Москва : Наука, 1978. – 137 с.
3. Васильев Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке. – Новосибирск : Наука, 1986. – 109 с.
4. Николаева Т. Н. Сравнение как репрезентант образа эпической природы // Эпосоведение. – 2020. – № 3. – С. 75–85. – DOI: 10.25587/y0939-8831-8102-k
5. Харабаева В. И. Сравнения в языке якутского эпоса олонхо // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : История, филология. – 2019. – Т. 18. – № 2. – С. 47–53. – DOI : 25205/1818-7919-2019-18-2-47-53.
6. Захарова А. М., Прокопьева А. К. Сравнительные конструкции синтетического типа в якутском и алтайском эпосах // Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков: материалы Международной научно-практической конференции (Якутск, 18-19 октября 2018 г.). – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 223–233.
7. Lvova S. D. Biomorphic images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia // Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences. – 2020. – Vol. 11. – Iss. 2 (21). – Pp. 133–149. (На англ. яз.)
8. Львова С. Д. Сравнения в олонхо: устойчивость и трансформации (на материале текстов северной эпической традиции якутов) // Научный диалог. – 2020. – № 4. – С. 203–219. – DOI: 10.24224/2227-1295-2020-4-203-219
9. Львова С. Д. Сравнения в якутском и тувинском эпосах: общее и специфичное // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 1. – С. 202–216. – DOI: 10.25178/nit.2021.1.11
10. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. – Москва : Высшая школа, 1990. – 344 с.
11. Литературный энциклопедический словарь / под общей редакцией В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. – Москва : Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
12. Ефимова Л. С. Якутский алгыс: специфика жанра, поэтика: автореф. дис... д. филол. н. – Элиста, 2013. – 55 с.
13. Мартынов М. З. Уол Дуолан бухатыыр. – Дьокуускай : Бичик, 2010. – 248 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 7). (На якутском яз.)
14. Сатанар М. Т. Семантические оппозиции зачина в якутском олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» // Эпосоведение. – 2022. – № 1 (25). – С. 79–94. – DOI: 10.25587/t5491-0740-8768-o

15. Кыыс Дэбилийэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.)

16. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта: в 15 т. Т. VII : (Буквы Нь, О, Ө, П) / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 519 с. (На якутском и русском яз.)

References

1. Ivanov A. A. The artistic form of Yakut poetry. Yakutsk, Yakut State Book Publishing House, 1930, 56 p. (In Yakut)
2. Petrov V. T. Folklore traditions in Yakut Soviet literature. Moscow, Nauka Publ., 1978, 137 p. (In Russ.)
3. Vasiliev Yu. I. The ways of comparison in the Yakut language. Novosibirsk, Nauka Publ., 1986, 109 p. (In Russ.)
4. Nikolaeva T. N. Comparison as a representation of an epic form. *Epic studies*. 2020, no. 3, pp. 75–85. (In Russ.)
5. Kharabaeva V. I. Comparisons in the language of the Yakut epic olonkho. *Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology*. 2019, vol. 18, no. 2, pp. 47–53. DOI: 10.25205/1818-7919-2019-18-2-47-53. (In Russ.)
6. Zakharova A. M., Prokopieva A. K. Comparative constructions of synthetic type in the Yakut and Altai epics. In: Comparative study of the Turkic and Mongolian languages: materials of the International Scientific and Practical Conference (Yakutsk, October 18-19, 2018). Yakutsk, NEFU Publ., 2018, pp. 223–233. (In Russ.)
7. Lvova S. D. Comparisons in olonkho: stability and transformations (based on the texts of the northern epic tradition of the Yakuts) // *Nauchnyi dialog*. 2020, no. 4, pp. 203–219. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-4-203-219> (In Russ.) (In Russ.)
8. Lvova S. D. Biomorph images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia // *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*. 2020, vol. 11, iss. 2 (21), pp. 133–149. URL: https://www.agathos-international-review.com/issue11_2/19.Lvova.pdf
9. Lvova S. D. Comparisons in the Yakut and Tuvan epics: general and specific. *New Research of Tuva*. 2021, no. 1, pp. 202–216. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.1.11> (In Russ.)
10. Potebnya A. A. Theoretical poetics. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1990, 344 p. (In Russ.)
11. Literary encyclopedic dictionary. Ed. V. M. Kozhevnikov & P. A. Nikolaev. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1987, 752 p. (In Russ.)
12. Efimova L. S. Yakut algys: the specificity of the genre, poetics: Abstract of the dissertation of Doctor of Philological Sciences. Elista, 2013, 55 p. (In Russ.)
13. Martynov M. Z. Uol Duolan bogatyr. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 248 p. (Sakha Bogatyrs: in 21 vol.; vol. 7). (In Yakut)
14. Satanar M. T. Semantic oppositions of the beginning in the Yakut olonkho “Kulun Kullustuur the Stubborn”. *Epic studies*. 2022, no. 1, pp. 79–94. DOI: 10.25587/t5491-0740-8768-o. (In Russ.)
15. Kyys Debiliye: Yakut heroic epic. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
16. Big Dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. VII: (Letters N, O, Ө, P). Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 519 p. (In Yakut and Russ.)

УДК 398.22(=512)
DOI: 10.25587/n8974-5171-2692-o

Т. А. Кобыратбай
Международный казахо-турецкий университет имени Х. А. Ясави

ЕЩЕ РАЗ ОБ ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ КОРКУТА

Аннотация. Музыкально-эпическое наследие легендарного Коркута привлекает внимание исследователей, начиная с середины XIX века. Учеными-тюркологами России, Турции, Азербайджана, Туркмении и Казахстана было написано огромное количество научных изысканий, в которых освещались проблемы, связанные с главным эпическим памятником огузской древности – «Книгой моего деда Коркута». В Казахстане на рубеже 1970-х гг. эту тему впервые озвучил профессор Ауелбек Конратбаев. Им были обнародованы несколько статей, затем автор перевел на казахский язык «Книгу моего деда Коркута» по изданию В. В. Бартольда. За последние десятилетия, особенно после принятия независимости, этой проблемой стали заниматься и фольклористы, и музыковеды, и музыканты-исполнители. В настоящей статье осуществляется очередная попытка герменевтического анализа научных изысканий, опубликованных за последние годы на страницах как зарубежной, так и республиканской печати. Общеизвестно, что классический вариант казахской легенды о Коркуте был опубликован В. Вельяминовым-Зерновым еще во второй половине XIX века. С той поры были высказаны многочисленные суждения о содержании этой легенды, которая, можно сказать, слилась с мифологическими представлениями народа. Исследователи по сей день обращаются как к личности легендарного Коркута, так и к «Книге моего деда Коркута» и излагают свое видение проблемы. Все научные проблемы, поднятые в работах позднейших авторов, легли в основу настоящей статьи, которая выставлена на суд специалистов и широкого круга читателей – почитателей имени легендарного Коркута.

Ключевые слова: эпос, эпическое сказание, огуз, кобыз, легенда, музыкальный напев, күй

Т. А. Kongyratbay
H. A. Yasavi International Kazakh-Turkish University

ONCE AGAIN ABOUT THE EPIC HERITAGE OF KORKUT

Abstract. The musical and epic heritage of the legendary Korkut attracts the attention of researchers, beginning from the middle of the XIX century. Scientists-Turkologists of Russia, Turkey, Azerbaijan, Turkmenistan and Kazakhstan wrote a huge number of scientific surveys, which highlighted the problems associated with the main epic monument of Oguz antiquity – “The book of my grandfather Korkut.” In Kazakhstan at the turn of the 1970s, Professor Auelbek Konratbaev first voiced this topic. He published several articles, and then the author translated into Kazakh “The book of my grandfather Korkut” according to the publication of V. V. Bartold. Over the past decades, especially after the adoption of independence, folklorists, musicologists, and performing musicians have become involved in this problem. In this article, another attempt is being made to hermeneutically analyze scientific research published in recent years on the pages of both the foreign and republican press. It is well known that V. Velyaminov-Zernov published the classic version of the Kazakh legend about Korkut in the second half of the 19th century. Since then, numerous judgments have been made about the content of this legend, which, one might say, merged with the mythological ideas of the people. Researchers to this day address both the personality of the legendary Korkut and “The book of my grandfather Korkut” and lay out their vision of the problem. All scientific problems raised in the works of later authors formed the basis of this article, which is put on trial by specialists and a wide range of readers – admirers of the legendary Korkut.

Keywords: epic, epic legend, oguz, kobyz, legend, musical chant, kuyi

КОНЫРАТБАЙ Тынысбек Ауелбекулы – доктор филологических наук, профессор филологии и искусствоведения, профессор Международного казахо-турецкого университета имени Х. А. Ясави, Туркестан, Казахстан.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

KONGYRATBAY Tynysbek Auelbekuly – Doctor of Philological Sciences, Professor of Philology and Art History, Professor, H. A. Yasavi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

Введение

На протяжении многих лет вокруг музыкального наследия Коркута идут научные дискуссии, в которых участвуют музыковеды, фольклористы, исполнители на музыкальном инструменте кобызе и огромная армия любителей из числа почитателей имени Коркута.

На первый взгляд все кажется ясным и понятным: Коркут по преданиям представитель шаманистической веры – баксы, который якобы исполнял на кобызе религиозные напевы мистического содержания, а Ыхылас – народный композитор, оставивший после себя более десяти кюев для струнно-смычкового кобыза. Первый – представитель более раннего пласта музыкального фольклора, второй – народно-профессиональной инструментальной музыки XIX века.

Однако такая постановка вопроса не всех устраивает, больше всех были недовольны не сами специалисты – фольклористы и музыковеды, а журналисты, филологи и представители традиционной музыки.

Музыка представляет собой уязвимый раздел, где иногда вместо аргументированных научных положений наблюдаются не подтвержденные фактами утверждения. Известно, что ни одним музыкальным этнографом и фольклористом как прошлого, так и настоящего: А. В. Затаевичем, Б. Г. Ерзаковичем, Т. Бекхожиной, Б. Каракуловым и др. – не были зафиксированы кюи Коркута для смычкового кобыза. Несмотря на всестороннее изучение «Книги моего деда Коркута» во всем тюркском мире, ни одна страна огузского происхождения не заявляла о наличии музыкального наследия Коркута. Такая заявка должна соответствовать элементарным требованиям этнографической науки и подкрепляться наличием непрерывной фольклорной традиции, берущей свое начало из глубокой древности.

С именем Коркута связан письменный памятник средневековья «Книга моего деда Коркута» (полное наименование «Kitabi dadam Korkut gali lisan tayfa oguzan»). Этому памятнику огузской древности были посвящены сотни исследований. Варианты этого памятника, связанного с именем легендарного Коркута, на протяжении XX века также подвергались изучению учеными различных стран: Турции, Азербайджана, Туркмении, России и Казахстана. Но надо заметить, что за последние годы эта тема стала привлекать внимание исследователей еще больше. Если в свое время А. Кобыратбаевым был осуществлен художественный перевод «Книги моего деда Коркута» [1], то в 2019 г. был издан перевод Дрезденского текста [2]. С каждым изданием первоисточника возникают новые проблемы, которые нуждаются в специальном изучении.

Начиная с середины XIX века, отдельные представители русской ориенталистики начали записывать небольшие легенды о Коркуте. По мере записывания фольклорных материалов, количество изустных легенд должно было сокращаться. Отсутствие прежней фольклорной среды, в рамках которой могли обрести новые сюжеты эти легенды, казалось бы, должно было сокращать их жизнь.

Мы все еще не знаем, кто он – Коркут: историческая личность или же собирательный фольклорный образ, который формировался в рамках фольклорной традиции ряда тюркоязычных народов. Что говорят ученые относительно его исторического прототипа?

Не секрет, что на данном этапе развития фольклористики многие ученые ограничиваются теми научными постулатами, которые были сформулированы в советскую эпоху. Нынешние казахские авторы также пишут о Коркуте, но ограничиваются компилятивным изложением ранее известных сведений. Некоторые из них без должной научной аргументации считают, что Коркут – историческое лицо. Ссылаясь на надгробное сооружение Коркута, считают, что его имя тесно связано с прошлой историей казахского народа. Очень мало исследователей, которые освещали бы эту проблему на основе познавательных категорий научной мысли, на основе новых методологических изысканий.

Обзор литературы

На протяжении XX века о фольклорно-литературном наследии Коркута было написано огромное количество работ, где принимали участие русские, азербайджанские, туркменские и казахские ученые. В качестве основного объекта выступал письменный памятник «Книга моего деда Коркута», переведенный на турецкий, туркменский, азербайджанский и казахский языки. Исследования касались основных 12 сюжетов книжного эпоса, географического распространения и отчасти генезиса – эпохи возникновения этих сказаний.

За последние 20-30 лет появились исследователи, которые освещают музыкально-поэтическое наследие Коркута с новой позиции. В этой связи можно обратиться к работе Ж. О. Абикинова «Korkyt ata and shamanic values», который пытался подчеркнуть связь Коркута с шаманской традицией [3, с. 53]. Автор описывает шаманский обряд, делает незначительный экскурс в шаманство сибирских народов. Подобные суждения эмпирического порядка не имеют прямого выхода к самой научной проблеме – определению генезиса кобызовых кюев, публикуемых от имени Коркута. Многие из того, что изложено в данной статье, уже было описано учеными старшего поколения. Сравнение формы кобыза с лебедем также не представляет собой новизны. Об этом казахские исследователи писали еще в середине XX века. При описании музыкального инструмента кобыза и определении его семантики автор по своему излагает ранее нами высказанные суждения. Данная работа больше похожа на литературное эссе, чем на статью исследовательского характера.

Приблизительно такую же картину мы видим в работе Ж. А. Айтмухамбет «Коркыт ата в казахском фольклоре и литературе» [4]. По существу, это тоже обзорная статья, в которой описываются легенды о Коркуте, мифологические представления, литературные сочинения отдельных казахских поэтов и драматургов. Филолого-культурологическое описание не сопрягается с проблемой, разрабатываемой нами в настоящей работе.

В работе Т. А. Аникеевой «Китаби дедем Коркут» как памятник книжного эпоса» совершается исторический экскурс в средневековую историю огузов. Приводя параллели с другими жанрами турецкого фольклора, автор склонен считать, что началом письменной фиксации огузских сказаний является XIV век [5]. Далее идет литературоведческое описание отдельных сюжетов огузского эпоса.

Определенный интерес представляет работа У. А. Набиевой [6], где отмечается, что «озаны преподносят события как вчерашний день» и умело выстраивают исторические события различных эпох в одну цепочку [6, с. 127].

В своей статье «The Dede Korkut Ethic» Микаэль Э. Микер совершает небольшой исторический экскурс в историю огузов-туркменанов (так именовали огузов вначале по «Родословной туркмен» Абулгази Бахадур-хана), которые постепенно приняли ислам. Анализируя сюжеты, которые легли в основу огузского эпоса, автор считает, что подобные сказания могли сложиться не ранее XIII века [7].

Работы Ж. О. Абикинова, Ж. А. Айтмухамбет и Т. А. Аникеевой, М. Э. Микер, опубликованные за последние годы, носят в одном случае описательно-культурологический, в другом – филологический, в третьем – историко-обзорный характер. Поэтому они непосредственно музыкального наследия Коркута не касаются. Да и методы исследования заметно расходятся.

В разряд статей о музыкальном наследии Коркута можно отнести статью Р. Алимбекова и А. Казакбаева «One historical truth in the Korkyt legend», где затронуты как кюи, так и легенды. Синхронное и диахронное изучение материалов, опубликованных авторами указанной статьи и в других работах, способствует выявлению многочисленных расхождений и неточностей.

Обращает внимание, что авторы выражают свое несогласие с суждением известного ученого-востоковеда В. М. Жирмунского, который с учетом советской цензуры писал, что фольклористику советского периода вопрос об историческом прототипе Коркута особо не интересовал, поскольку его облик обрастал легендами и сказками. Игнорируя собирательный характер отдельных фольклорных образов, авторы утверждают следующее: «Легенды представляют собой ценный материал, который проливает свет на историзм личности Коркута» [8, с. 163–164]. Эмпирически описывая содержание легенд и кобызовых кюев Коркута, авторы не замечают, что выдвигают противоречивые суждения. В одном случае утверждают наличие музыкального наследия Коркута, в другом пишут о возможности восстановления музыкального наследия Коркута «на казахо-туркменской земле».

В этом вопросе нами использован историко-генетический метод, суть которого сводится к следующему вопросу: музыкальное наследие Коркута имеется или его надо еще восстановить? Если Коркут представляет эпоху огузской древности, то почему они сбрасывают со счетов музыкальную культуру азербайджанцев и анатолийских турков? У кого из этих народов

сохранена традиция эпического сказительства с использованием смычкового инструмента кобыза? У каких народов огузского происхождения сохранились музыкальные напевы Коркута?

Наряду с Байбурдом (Турция) и Нахичеваном (Азербайджан) надгробное сооружение Коркуту, как известно, существовало и на казахской земле (Кызылординская область). Однако кобызовой традиции в этом регионе нет. До нас дошли только музыкально-эпические сказания ногайлинского периода, как «Едиге», «Карасай-Кази», «Орак-Мамай» и др.

Изысканиями ученых-исследователей XX века давно установлено, что легенда – жанр прозаического фольклора, который не содержит реальных исторических сведений. Фольклористам хорошо известны легенды о Коркуте, которые были собраны и опубликованы во второй половине XIX века. В них нет сведений, которые позволили бы говорить об историческом прототипе Коркута. Возникает вопрос: на какие факты опирались авторы вышеуказанной статьи [9]. В справочных изданиях, в 6 томе «Национальной энциклопедии» Казахстана, относительно эпохи Коркута приводятся сразу две даты: VII-VIII и IX-X вв. Если А. Маргулан уводит его в древнетюркский период, то А. Кобыратбаев приближает к эпохе доминирования в степи огузского племени – Дешти Огуз.

В чем причина расхождения мнений казахских ученых? К сожалению, этим вопросом мало кто занимается. Только так можно пояснить одновременное существование двух исторических дат относительно эпохи Коркута. Что же касается гипотезы А. Маргулана (VII-VIII вв.), то она не подкреплена соответствующими историко-этническими сведениями. По данным письменных памятников древнетюркской эпохи, огузов мы застаем на Алтае (Ергенекун), тогда как А. Кобыратбаев опирается на данные «Книги моего деда Коркута» [10]. Несмотря на это, мнения двух ученых стали параллельно публиковаться в различных сборниках историко-культурного содержания [11, 12].

Методы исследования

В настоящей статье, посвященной герменевтическим проблемам изучения наследия Коркута, затронуты методологические аспекты проблемы, использованы основные методы, присущие фольклористике. Помимо сравнительно-генетического анализа в процессе разработки данной работы нами были применены общеметодологический метод, связанный с источниковедческой базой изучаемой проблемы, структурно-сопоставительный анализ как музыкальных напевов, так и легенд. Широко применялся принцип реконструкции сюжетной канвы легенд, публикуемых в связи с музыкальными сочинениями Коркута.

Ученые нового поколения изучают облик Коркута с различных научных позиций. Многие из них занимаются изучением мифологического образа и реально-исторического облика Коркута. Среди них немало работ, опубликованных за последнее время. Конечно, они различаются между собой как актуальностью поднятой проблемы, так и теоретическим уровнем разработки проблемы.

Этнологами и фольклористами, например, не освещены еще основные вопросы, связанные с этническим происхождением Коркута. В этой связи нами использован историко-генетический метод, который способствует определению этнической принадлежности Коркута к какой-либо этнической группе. Если считать Коркута выходцем из племени огузского происхождения (племени кайы или баят), что подтверждается несколькими источниками, как «Книга моего деда Коркута» и «Родословная туркмен» Абулгази Бахадур-хана, то какое отношение он имеет к кипчакоязычным племенам, куда относятся казахи? Чем можно объяснить такое расщепление личности Коркута среди огузов и кипчаков? Иначе говоря, как современные исследователи хотят видеть в облике Коркута и огуза, и кипчака? Это и есть та центральная проблема, которая нуждается в решении исследователей.

В работе нами широко применялся сравнительно-сопоставительный метод, позволяющий раскрыть все те расхождения, которые наблюдаются в различных изданиях кюев и легенд о Коркуте.

Так, в казахском фольклоре немало эмпирических сведений о Коркуте, которые привлекли внимание отдельных ориенталистов, занимавшихся записью и публикацией этих образцов. Например, одним из первых В. Вельяминов-Зернов записал и обнародовал текст наиболее популярной легенды о Коркуте. В этой легенде говорится, что Коркута, который обошел все четыре

стороны света, всюду поджидала смерть. Поэтому он перебирается на Сырдарью, где и умирает от укуса змеи. С той поры, с середины XIX века, легенда превратилась из устного фольклорного материала в письменный источник. Казалось бы, с первоисточником вопрос решен. Однако каждый раз одна и та же легенда публикуется с дополнениями неизвестного происхождения. Аналитический разбор подобных легенд мы решили начать именно с этого образца:

«Хорхут был ростом в 2 сажени (в полуразвалившемся памятнике его над тем местом, где он положен, сделан действительно глиняный гроб в 2 сажени), так как весь гроб по величине своей не мог поместиться внутри памятника, то часть его оставлена наружу за стеной. Жил он прежде на одном краю света и раз ночью увидел во сне, что несколько человек роют там могилу. «Для кого вы роете?» – спросил Авлия (святой – Т. К.). «Для святого Хорхута» отвечали работники. Встревоженный Хорхут, желая избежать грозившей смерти, на другой же день переехал жить на второй край света. Тут он увидел тот же сон. Опять с рассветом пустился он в дорогу. Таким образом Авлия, преследуемый видением, обошел все четыре угла мира. С отчаяния, не зная куда деться, решил он переселиться в центр земли. Как было задумано, так и сделано. Центром оказался берег реки Сыр (Сырдарья – Т. К.), именно в том месте, где теперь лежит тело Хорхута. Но перекочевкой на Сыр не кончились похождения знаменитого святоши. На середине земли ему опять приснилось то же самое. Авлия задумал тогда перехитрить судьбу. Рассудив, что на суше ему нет нигде спасения, он перебрался жить на воду, разостлал свое «курпе» (одеяло) по Сыру и на нем поместился. Тут он сидел сто лет, постоянно играя на домбыре; наконец умер. Набожные мусульмане взяли его тело и похоронили» [13, с. 283; 272].

Опубликованную В. Вельяминовым-Зерновым легенду еще в середине XIX века мы изложили в полном соответствии с оригиналом, без каких-либо орфографических изменений. Позднее в работах И. Кастанье [14], А. Диваева [15], П. Лерха [16] и других ориенталистов эти сведения о Коркуте стали публиковаться с незначительными изменениями.

В изначальном тексте вышеуказанной легенды имеются такие важные детали, на которые необходимо обратить внимание: одна из них – Желмая, другая – домбыра. В начальной версии легенды нет сведения о Желмае – верблюдице Коркута. Желмая – название облюбованного казахским народом животного. В других казахских легендах Желмая – верблюд, на котором Асан Кайгы искал уют земли – Жеруйык. На первый взгляд, это может казаться жанровой контаминацией, характерной для фольклора. Однако трудно допустить свободную, даже несколько искаженную трактовку письменного текста, каковым является легенда о Коркуте. Любые суждения по этому поводу должны опираться на изданный текст и сличаться с оригиналом легенды.

Представители нынешнего поколения не знают, что в 20-е годы XX столетия на изучение фольклорных сюжетов и письменных памятников о Коркуте был наложен запрет. Советская идеология считала, что Коркут – ветхая старина, отдающая махровым феодализмом, чуждым для нового типа советских людей. По этой причине представители творческой интеллигенции, восхвалявшие облик Коркута в художественной литературе, подвергались необоснованным политическим гонениям. Эту тему отдельные ученые начали затрагивать значительно позднее. Так, казахский ученый-литературовед А. Кобыратбаев в 1970-е гг. написал несколько статей о Коркуте, которые были обнародованы на страницах периодической печати. В 1973 г. он переводит «Книгу моего деда Коркута» на казахский язык. Однако в период проведения II Тюркологической конференции в 1976 г. отдельные сказания из этой книги не были опубликованы.

Лишь в 1980-е годы эта тема стала более свободной и даже популярной. Видные советские ученые стали обращать внимание на «Книгу моего деда Коркута», подвергая анализу отдельные сказания, определяя эпоху, обрисованную в этих сюжетах. В этой связи можно назвать имена и труды В. В. Бартольда, А. Ю. Якубовского, В. М. Жирмунского, Х. Г. Короглы, из казахских ученых – А. Кобыратбаева и А. Маргулана, которые проложили путь в коркутоведении.

Со времени издания первого перевода «Книги моего деда Коркута» прошло более 35 лет. Несмотря на это, интерес к данному письменному источнику нисколько не ослабевает. В этом деле имеются как плюсы, так и минусы. К сожалению, многие изыскания ограничиваются компиляцией ранее известных эмпирических сведений. Однако нет критической оценки подобных явлений, вводимых в научный обиход представителями нового поколения.

Речь идет о малоизученных музыкальных материалах, которые вплоть до XXI века в мировой науке не были известны. Ни казахские, ни туркменские, ни азербайджанские, ни турецкие фольклористы и музыковеды не приводили сведения о музыкальном наследии легендарного Коркута. Такая довольно смелая гипотеза, на наш взгляд, должна быть подтверждена соответствующим первоисточником. К тому же в основе подобной научно-познавательной цепочки должна лежать непрерывная исполнительская традиция на смычковом кобызе, дошедшая до нас из глубин многих столетий.

Не менее важным моментом, должен быть сравнительно-стилистический анализ музыкальных напевов, записанных от Нышана. У Нышана мы слышим шаманское пение с поэтическим текстом мистического содержания. Условно их можно признать осколками шаманской традиции. Эти записи обнародованы в You Tube [17], и зрелому исследователю несложно обнаружить все те расхождения, которые наблюдаются между оригиналом записи и публикуемыми нотными текстами от имени Коркута.

В низовьях Сырдарьи, как мы уже отметили, сложно обнаружить следы кобызовой исполнительской традиции. Об этом не писали даже представители зарубежной и русской ориенталистики XIX века, которые посещали этот регион и оставили соответствующие записи о культуре, искусстве и быте народа. Отсутствие многовековой исполнительской традиции на струнно-смычковом инструменте кобызе, доминирование музыкально-эпической традиции с репертуаром ногайлинского периода говорят о том, что культовые напевы Нышана не имеют ничего общего с кобызовой традицией, которая проявилась на казахской земле лишь в XIX веке. Появление на историко-культурной арене смычковых музыкальных инструментов также относится к более позднему времени. В той же «Книге моего деда Коркута», например, упоминается музыкальный инструмент колча кобыз (ручной кобыз), который представляет собой трехструнный щипковый инструмент. Инструмент с такой формой и строем функционирует в азербайджанской музыкальной культуре по сей день.

Нет каких-либо сведений о существовании смычкового кобыза в общеизвестных памятниках письменности – словаре Махмуда Кашгарского, генеалогических преданиях Абулгази Бахадур-хана и Рашид ад-Дина.

У многих тюркоязычных народов можно встретить музыкальный инструмент, созвучный с казахским кобызем: у кыргызов – *комуз*, у хакасов – *хомус*, у азербайджанов – *колча кобуз* и т. д. Только в музыкальном инструментарии казахского народа можно насчитать наименования музыкальных инструментов, связанных с термином «кобыз», которые существенно отличаются между собой как строением, так и принципом звукоизвлечения: *кобыз*, *кылкобыз*, *шанкобыз*, *желкобыз*, *жескобыз*, *мескобыз*, *наркобыз*. В этой связи напомним, что термин «кылкобыз» начал внедряться в научный обиход в связи с появлением усовершенствованного трех-четырёхструнного кобыза-примы в 30-е годы XX столетия.

Современный кобызист заучивает инструментальные произведения – кюи по нотным текстам. У него нет соответствующего музыковедческого образования, не знаком с методологическими проблемами инструментоведения. Он не имеет должной историко-теоретической подготовки для проведения самостоятельного анализа мелодико-интонационного, ладо-тонального и метроритмического строения напевов Нышана. Отсюда такое обыденное представление: для такого инструменталиста все музыкальные инструменты, связанные с термином «кобыз», являются струнно-смычковым инструментом. И тем не менее мы считаем, что каждый музыкант, который пытается что-либо сказать о музыкальном наследии прошлого, должен иметь дело с первоисточником – оригиналом исполняемых музыкальных сочинений. Что же касается нотных материалов, изданных от имени Коркута, которые заметно отличаются от записи Нышана, то они не могут быть приняты за оригинал.

Музыкальные напевы были записаны у Нышана Шаменулы в 1976 году в г. Кзыл-Орде. В процедуре записи принимали участие профессор А. Коныратбаев, М. Байдиляев, представитель областного радио, автор настоящих строк и др. Хроника записи была такова. В первый день не удалось записать, поскольку у Нышана не было кобыза. Когда нашли и принесли кобыз, оказалось, что он давно разучился играть на нем. На подготовку дали несколько дней. Затем уже были записаны его музыкально-мистические напевы с поэтическим текстом. Научный

сотрудник Академии наук Казахской ССР М. Байдильдаев усердно пытался записать только музыку, многократно заставляя повторять кобызовые напевы. Очень просил сыграть только музыку без поэтического текста. Но его попытки записать музыкальные напевы без поэтического текста, в виде инструментального кюя, оказались тщетными. Его слова даже попали на магнитофонную пленку записи. Сличая эти нотные тексты с оригиналом записи, несложно установить, что расхождения весьма значительные. Во всех кюях для кобыза, опубликованных в сборнике «Елим-ай», к сожалению, составитель сплошь и рядом использует отрывки и интонации из произведений для кобыза народного композитора Ыхласа Дукенулы (1843-1916).

Наиболее древний пласт инструментальной музыки казахского народа составляют кюи для кобыза, которые развиты в регионе Центрального Казахстана – Жана Арке, Сарысу и отражены в творчестве Ыхласа. Однако в низовьях Сырдарьи, как уже отметили, таковой традиции не было. В противном случае какие-либо осколки должны были дойти до нас. Вместо кобызовой музыки в Приаралье сильно развита музыкально-поэтическая традиция, на содержательном уровне охватывающая сюжеты средне-тюркского и ногайлинского периодов.

Результаты и обсуждение

Первое наше замечание связано с несоответствием опубликованного музыкально-поэтического (нотного и литературного) текста оригиналу записи.

Наряду с музыкальными сочинениями преобразованию подвергаются небольшие рассказы, объем которых с каждым разом увеличивается, преобразовываясь в легенды, возникшие в связи с содержанием этих кюев. Для наглядности обратимся к нескольким примерам.

«Ауппай». Прежде всего ознакомимся с оригиналом записи Нышана: *«Когда Коркут шел одна туркменская женщина со словами аллах, держа в руках ребенка ввела его в реку и повторяла ауппай. И это он сделал сказанием о Коркуте»* [17, сарын 1]. Это дословный перевод того самого текста, который в свое время был озвучен Нышаном, а в позднейших изданиях преобразовался в прозаический жанр фольклора – легенду.

Если легенды, мифы, сказки и рассказы относятся к короткому прозаическому жанру фольклора, вышеприведенный текст не соответствует ни одному из них. Главный мотив легенды о Коркуте – побег от смерти – также отсутствует. Не отражена основная познавательная функция легенды как фольклорного жанра: понимание, повествование, наставление. Вышеизложенный сюжет, излагаемый в связи с кюем «Ауппай», в сборнике «Елим-ай» несколько преобразовался и стал заметно отличаться от оригинала: *«У этого кюя есть своя тайна. Пока Коркут, расстелив свой священный ковер, сидел на поверхности воды, к Сырдарье пришла одна женщина с ребенком на руках. Изголодавшаяся женщина не смогла кормить грудью и голодный ребенок бесконтрольно плакал. Она посмотрела на Коркута, который плыл по течению посреди реки, словно ожидая помощи, и стала утешать сына, говоря «ауппай, ауппай». Тогда кюйши, который не смог оказать помощь, выразил материнскую любовь музыкальным языком кюя:*

Милая моя Озабоченная ребенком,

Голодна, но думаешь,

Как спасти дитя» [18, с. 27–28].

Таким образом, одна фраза была доведена до уровня легенды. Если по теории фольклора легенда является прозаическим жанром, то здесь присутствует и поэтический текст. К сожалению, история легенды «Ауппай» на этом не заканчивается. Если чуть выше мы провели сравнительный анализ оригинала с искаженным изданием М. Жаркинбекова, то в книге кобызиста А. Казакбаева «Коркыт ата: легенды и кюи» опубликован третий вариант той же легенды. Первые два считаются вариантами Нышана, а третий – А. Сейдимбекова. В качестве 2-го варианта «Ауппая» А. Казакбаев приводит следующий текст:

«Коркут путешествует по всему миру, не имея возможности найти бессмертное место, и возвращается на родную землю, где укладывает ковер на реке Сырдарья и играет на кобызе. Пока звучал кобыз, смерть не смогла подойти к нему. Услышав звук кобыза, женщина с ребенком остановилась у реки. Сколько бы голодная мать ни пыталась кормить ребенка грудью, голодный малыш плакал без молока. Она смотрит на Коркута, который течёт посреди реки Сырдарьи, словно ждёт помощи, и утешает сына, говоря: «ауппай, ауппай». Вот эту сцену Коркут обрисовал языком музыки – кюя» [19, с. 66].

А. Казакбаевым опубликован и 3-й вариант «Ауппай»: «Говорят, что у Коркута был ребенок от хромой женщины, которая пришла из Арки. Но Коркут, который днем и ночью играл на кобызе, предотвращая смерть, не обращал внимания на сына и жену. Они проживали на побережье Сырдарьи, желая Коркуту добра. По мере роста ребенок, неудовлетворенный заботой матери, начал тянуться к отцу, который играл на кобызе. Начал протягивать руки, пытался дотянуться до отца. Сердце Коркута колотилось. Но он знал, что если перестанет играть на кобызе и сойдет на берег, то попадет в ловушку смерти. Коркут печально посмотрел на него, не имея возможности обнять и понюхать. С целью утешения ребенка начал играть кюй «Ауппай». Как свидетельство этого явления в памяти поколения остался кюй «Ауппай» [20, с. 265].

Первичная версия Нышана такова: «Коркут садится на свою верблюдицу Желмая. Когда он сажился на Желмая, ему было сказано, чтобы не смотрел по сторонам. По велению Бога Желмая говорит: отец Коркут, ты не смотри. Если посмотрите, кто знает, Бог построит вам дом?! Нет, он оглядывается по сторонам. О, милорд, теперь Бог вас, если не посмотрели бы, сидели бы на Желмае, Бог истинен...» [17].

Для того, чтобы читатель мог иметь полное представление о тексте, мы перевели слово в слово, сохраняя стиль изложения первоисточника. Этот не совсем внятный текст, озвученный Нышаном в записи, был немного видоизменён и даже дополнен составителем сборника «Елим-ай»:

«В возрасте 40 лет Коркуту приснилось видение о его скорой смерти. Коркут не хотел умирать. В поисках бессмертия на своем верблюде Желмая отправляется в путь. Когда Богиня увидела это, состоялся разговор с ангелами: «Если этот человек никогда не вымолвит слово о смерти, он будет жить вечно. Если будет довольствоваться своим уцелением, то отпустим, пусть живет сколько ему дано времени.

Когда Желмая услышала это, она сказала: «Если отвернетесь от богатства и не будете думать только о жизни, я выведу вас из смерти». После этого Коркут успокоился и старался не думать о смерти.

Однажды Коркут, во время путешествия по степи на своем с Желмае, встречает маленького мальчика, который в степи пас скот. В это время, испугавшись Коркута, пегий теленок отделился от стада. Мальчик погнался было за теленком, но заноза на ногах не дала ему разогнаться, расплакался и не смог добраться до животного. Пожалевав ребёнка, Коркут пытается вернуть животное обратно. Но сколько бы он ни гонялся, теленка догнать не смог. В ярости Коркут воскликнул следующие слова: «Я догоню тебя, если даже умру!». Услышав эти слова Бог превращает животное в камень. Когда животное превращалось в камень, произнесла следующее:

Я был чёрным,
 Был пегим, родившимся от чёрного.
 Родной край – Казалы,
 Эта гора стала моей смертью.

Увидев прощание животного с миром, Коркут тут же взял кобыз в руки и сочинил кюй «Таргыл тана».

На побережье Сырдарьи, примерно в ста километрах к северу от надгробного сооружения Коркуту, находится гора под названием Таргыл. Гора имеет отношение к данной легенде. Превращенное в камень животное со временем стало горой – гласит легенда» [18, с. 24].

Рассматриваемая легенда несколько сокращена в издании А. Казакбаева: «Когда Коркуту было 40 лет, у него было видение скорой смерти. Он спасается от смерти и едет на Желмая искать Жеруйык. Тогда Бог говорит: «Если он не примет смерть, то будет жить вечно». Когда Желмая услышал это, он сказал об этом Коркуту. Он старается не думать о смерти.

Однажды Коркут познакомился с мальчиком, который занимался скотоводством. Один из животных, меченый теленок, испугался Коркута и убежал от стада. В ногу мальчика входит колючка, и Коркут преследует животное, чтобы вернуть его стаду. Но оно превращается в камень. Животное говорило, обращаясь к камню:

Я был чёрным,
 Был пегим, родившимся от чёрного.
 Родной край – Казалы,
 Эта гора стала моей смертью» [19, с. 61–62].

К сожалению, автор опять не ссылается на первоисточник. Поэтому происхождение этой легенды остается загадкой. Вещий сон, якобы увиденный Коркутом в 40-летнем возрасте, поиски местности Жеруйык, встреча с мальчиком-пастухом, побег теленка, погоня Коркута, превращение теленка в камень – всего этого у Нышана нет. Раз подобной сюжетной канвы в первоисточнике нет, то опубликованная легенда без ссылки на первоисточник вряд ли может быть принята в качестве научного факта.

Следующая тема – «Вой тазы». Она заметно отличается от других рассказов. Здесь почти нет литературного текста. На кобызе, путем проведения смычка кобыза туда и обратно, создается вой охотничьей собаки тазы. Перед тем, как начать играть на кобызе, Нышан говорит следующее: *«Это вой вчерашней собаки, которая жалобно плакала по факту потери хозяина»*. И все, больше ничего.

Текст в объеме одного предложения мы перевели в полном соответствии с первоисточником. Так, что роднит это предложение с легендой? Далее видим, что музыкальный напев, озвученный исполнителем как «Вой тазы», в сборнике превратился в «Вой ушара», а одно единственное предложение в следующую легенду: *«У вдовы был единственный ребёнок. Он был охотником. У него была собака по кличке «Ушар», которая могла добраться до любого убегающего животного и быстрый конь, который мог потягаться даже с ветром. Однажды молодой человек внезапно умер. По обычаю того времени, после захоронения умершего люди переезжали жить в другое поселение. Переехав на новое место, старушка начала искать собаку – единственного друга сына, которая бесследно исчезла. Вернувшись в прежний дом, она увидела воющую собаку у гробницы хозяина. Мать начала рыдать, произнося следующие слова:*

Потеряла единственного, Словно крылья сломались. Ушар, Ушар, ка, ка, ка.

Голоса матери, потерявшей ребёнка, и собаки, потерявшей хозяина, слились воедино. Кюй Коркута сочиненный в этой связи именуется «Вой Ушара» [19, с. 22].

Здесь можно обнаружить сразу несколько отклонений от оригинала. Во-первых, вой собаки преобразован в вой птицы – Ушар? Тазы – гончая порода собаки, которая использовалась во время охоты. Что же касается наименования ушар, то в казахском фольклоре оно используется по отношению к горной птице, а не собаке. Это мы говорим, опираясь на прозаические жанры казахского фольклора. Таким образом, на примере кюя «Вой ушара» можно сделать следующие выводы:

1. У Нышана, т. е. в оригинале записи, нет слова «ушар» и музыкального произведения «Вой ушара».

2. Имеется очень короткая интонация, именуемая как «Вой тазы», которая не может претендовать на законченное музыкальное произведение. Здесь только фрагменты. Вариант М. Жаркинбекова совершенно не соответствует напеву, исполненному Нышаном. Они совершенно разные как по объему, так и содержанию произведения.

Сравнительно-сопоставительный анализ наименований музыкальных напевов, озвученных в оригинале и опубликованных в сборнике «Елим-ай» в виде расшифрованного нотного текста, наглядно показывают все те расхождения, которые произвольно осуществлены его составителем (табл. 1):

Таблица 1

В оригинале (исполнение Нышана)	В сборнике «Елим-ай» (публикация М. Жаркинбекова)
Ауппай	Ауппай
Аужар	Желмая
Акку	Коныр
Башпай	Башпай
Вой тазы	Вой ушар
Елим-ай	Коркут
Таргыл тана	Таргыл тана

Сарын 1	Сарын 1
Сарын 2	Сарын 2
Сарын 3	-
Стой, Анес	-
Женщина, потерявшая ребёнка	-

Музыкальное произведение «Коркут», которое приводится в списке, у Нышана отсутствует. Составитель изменил наименования ряда других музыкальных напевов.

Такая же ситуация наблюдается во всех остальных легендах, вошедших в сборник «Елим-ай». Такие легенды, как «Вой Ушара», «Желмая», «Таргыл тана», «Елим-ай, халкым-ай», «Ауппай», «Сарын» в оригинале записи не значатся. Вместе с тем таковые инструментальные произведения – кюи не были исполнены Нышаном, а в сборник «Елим-ай» были включены совершенно другие нотные тексты с надуманными сюжетами. Их объединяет одна черта: все они связываются с именем Коркута.

«Напев Ауппай». Текст названного напева также не совпадает с текстом оригинала. Нышан играет напев в музыкальном размере $\frac{3}{4}$, а в книге он расшифрован в размере $\frac{2}{4}$. У М. Жаркынбекова отсутствует ямбический метр, характерный для исполнения Нышана.

То же самое можно сказать о кюе «Таргыл тана». За исключением нескольких звуков у Нышана нет законченного кобызового напева. Откуда появился текст кюя «Таргыл тана», который приписывается Коркуту, неизвестно. В сборнике «Елим-ай» указывается, что кюй впервые был записан от Нышана, однако текст оригинала подменен совершенно другим нотным материалом. Этот напев напоминает музыкальные интонации кюев Ыхласа.

Заключение

Из всего сказанного нетрудно понять степень сложности научной проблемы, связанной с образом легендарного Коркута – выходца из племени огузов, с именем которого связано всемирно известное эпическое сказание «Книга моего деда Коркута». В свое время этот вопрос мы неоднократно поднимали на международном уровне. Были публикации в российских [21] и зарубежных [22] изданиях.

На современном этапе наука еще не познала легендарного Коркута, имя которого фигурирует в нескольких письменных источниках. Историками, археологами, этнологами и фольклористами не установлена связь между тремя надгробными сооружениями, разбросанными по территории Казахстана, Азербайджана и Турции. Музыкально-эпическая традиция Казахстана совершенно потеряла связь со средневековой культурой тюрков, в рамках которой могли дойти музыкально-эпические творения той эпохи.

На сегодняшний день, к сожалению, никакими сведениями о музыкальном наследии Коркута мы не располагаем. Поэтому все ранее опубликованные материалы относительно музыкального наследия Коркута должны быть пересмотрены в рамках герменевтического познания действительности.

Благодаря письменным памятникам «Книги моего деда Коркута», сохранным в Дрезденской и Ватиканской библиотеках, имя Коркута известно не только тюркоязычным странам, но и всему миру. Следовательно, изыскания о музыкально-поэтическом наследии Коркута должны быть выполнены на высоком научном уровне с использованием последних методологических достижений археологии, этнографии, этнологии и фольклористики.

Литература

1. Книга моего деда Коркута. Перевод А. Конаратбаева. Алматы : Жазушы, 1986. – 164 с.
2. Книга моего деда Коркута. Перевод М. Жолдасбекова и Г. Шадиной. Центр коркутоведения при Казахском национальном университете искусств. – Астана, 2019. – 687 с.
3. Abikenov Zh. O. Korkyt ata and shamanic values // Вестник Казахского национального университета им. Аль-Фараби. Серия : Философия, культурология и политика. – 2021. – № 1 (75). – С. 52–60. (На англ. яз.)
4. Айтмухамбет Ж. А. Коркыт ата в казахском фольклоре и литературе // Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). Серия : Филологические науки. – 2016. – № 5 (26). – С. 59–63.

5. Аникева Т. А. «Китаб-и дедем Коркут» как памятник книжного эпоса // Эпос в мировой культуре. Eurasian Studies. Steps. – 2015. – Vol.1. – № 2. – Рр.113–130.
6. Набиева У. А. «Китаб-и деде Горгуд» – древний памятник озанского репертуара // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – Серия : Филология. – 2014. – № 4. – С. 127–132.
7. Michael E. Meeker. The Dede Korkut Ethic // International Journal of Middle East Studies – Volume 24. – pp. 395–417. (На англ. яз.) <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/abs/dede-korkut-ethic/04227445029079A9D9708D349E0B6991>
8. Alimbekov R., Kazakbaev A. One historical truth in the korkyt legend // Opción, Año 35. – 2019. – No. 90–2. – Рр. 161–171. (На англ. яз.)
9. Туркестан. Международная энциклопедия. – Алматы : Казахская энциклопедия, 2000. – 656 с.
10. Казахстан. Национальная энциклопедия. – Алматы : Казахская энциклопедия, 2004. – Т. 6. – 696 с.
11. Культура Казахстана. Энциклопедический справочник. – Алматы : Аруна, 2010. – 656 с.
12. Литература Казахстана. Энциклопедический справочник. – Алматы : Аруна, 2010. – 528 с.
13. Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. IX. Санкт-Петербург : Типография Имп. Академии Наук, 1958. – С. 257–284.
14. Древности киргизской степи и Оренбургского края. Сост. И. А. Кастанье. – Оренбург, 1910. – С. 186–187.
15. Диваев Э. Тарту. – Алматы, 1992. – 200 с.
16. Лерх П. Археологическая поездка в Туркестанский край в 1867 году. – СПб., 1876. – С.11.
17. Нышан. Сарын 1,2 // You Tube.com.
18. Коркут. Елим-ай. Сост. М. Жаркынбеков. – Алматы : Онер, 1987. – 48 с.
19. Казакбаев А. Коркут ата : легенды и кюн. – Астана, 2018. – 165 с.
20. Коныратбай Т. А. Коркут в фольклоре тюркоязычных народов (о критическом освоении музыкального наследия Коркута) // Научная дискуссия. Вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. – Москва, 2016. – №11. – С. 8–16.
21. Kongyratbay T., Sultanova M., Bektoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World // Asian Social Science. – Vol. 11. – No. 21. – 2015. (На англ. яз.)

References

1. The book of my grandfather Korkut. Translation by A. Konyratbaev. Almaty, Zhazushy Publ., 1986, 164 p. (In Russ.)
2. The book of my grandfather Korkut. Translation by M. Zholdasbekov and G. Shadiyeva. Astana, 2019, 687 p. (In Russ.)
3. Abikenov Zh. O. Korkyt ata and shamanic values. *Bulletin of the Al-Farabi Kazakh National University. Series Philosophy, Culturology and Politics*. 2021, no. 1 (75), pp. 52–60. (In Russ.)
4. Aitmukhambet Zh. A. Korkyt ata in Kazakh folklore and literature. *Eurasian Union of Scientists (ESU). Series Philological Sciences*. 2016, no. 5 (26), pp. 59–63. (In Russ.)
5. Anikeva T. A. “Kitab-i dedem Korkut” as a monument of the book epic. *Epos in world culture. Eurasian Studies. Steps*. 2015, vol.1, no. 2, pp. 113–130. (In Russ.)
6. Nabyeva U. A. “Kitab-i dede Gorgud” – an ancient monument of the Ozan Repertoire. *Bulletin of the Vyatka State University for the Humanities. Series Philology*. 2014, no. 4, pp. 127–132. (In Russ.)
7. Michael E. Meeker. Ethics of Dede Korkut. *International Journal of Middle East Studies*. Volume 24, Issue 3, pp. 395–417. <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/abs/dede-korkut-ethic/04227445029079A9D9708D349E0B6991>
8. Alimbekov R., Kazakbaev A. One historical truth in the legend of Korkyt. *Opción*. 2019, no. 90–2, pp. 161–171.
9. Turkestan. International Encyclopedia. Almaty, Kazakh Encyclopedia Publ., 2000, 656 p. (In Russ.)
10. Kazakhstan. National Encyclopedia. Almaty, Kazakh Encyclopedia Publ., 2004, vol. 6, 696 p. (In Russ.)
11. Culture of Kazakhstan. Encyclopedic reference book. Almaty, Aruna Publ., 2010, 656 p. (In Russ.)
12. Literature of Kazakhstan. Encyclopedic reference book. Almaty, Aruna Publ., 2010, 528 p. (In Russ.)

13. Velyaminov-Zernov V. V. Monument with an Arabic-Tatar inscription in Bashkiria. In : Proceedings of the Eastern Branch of the Imperial Archaeological Society. vol. IV. Saint Petersburg: Publishing House of Imp. Academy of Sciences, 1859, pp. 257–284. (In Russ.)
14. Antiquities of the Kyrgyz steppe and the Orenburg region. Comp. By I. A. Castagne. Orenburg, Typo-lit. Gub. Pravleniya Publ., 1910, pp. 186–187. (In Russ.)
15. Divaev A. Tartu. Almaty, “Ana Tili” Publ., 1992, 200 p. (In Russ.)
16. Lerkh P. Archaeological trip to the Turkestan region in 1867. Saint Petersburg, Imp. Acad. Science Publ., 1876, p.11. (In Russ.)
17. Nyshan. Saryn 1.2. You Tube.com.
18. Korkut. Elim-ay. Comp. by M. Zharkynbekov. Almaty, Oner Publ., 1987, 48 p. (In Russ.)
19. Kazakbaev A. Korkut ata: legends and kui. Astana, 2018, 165 p. (In Russ.)
20. Konyratbay T. A. Korkut in the folklore of the Turkic-speaking peoples (on the critical development of the musical heritage of Korkut). *Scientific discussion. Issues of philology, art criticism and cultural studies*. 2016, no. 11, pp. 8–16. (In Russ.)
21. Kongyratbay T., Sultanova M., Bekmoldinov N., Ospanov B., Kongyratbay K. Studying the heritage of Korkyt in the Turkic world. *Asian social sciences*. 2015, vol. 11, no. 21, pp. 55–62.

УДК / UDC 398.22(=512.212)
DOI: 10.25587/i2607-6286-7959-a

А. Н. Варламов, М. П. Дьяконова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ЭПИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ ЭВЕНКОВ И ХАМНИГАН: К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

Аннотация. В статье рассматривается вопрос типологического сходства фольклорных традиций эвенков и хамниган. Основываясь на имеющемся материале эпоса восточных эвенков и эпических текстах олонских хамниган, проанализирован сюжетно-мотивный состав в эпических традициях эвенков и этнической группы хамниган, т. е. типологическое сходство эпических традиций эвенков и хамниган до настоящего времени не исследовано. Проблема этногенеза этнической группы, называемой хамниганами, в настоящее время поднимает научную дискуссию. Авторами взята за основу принятая в научной среде, наиболее верное изложение этнической истории этнолокальной группы эвенков-скотоводов хамниган, которая под влиянием монгольско-бурятской культуры утратила эвенкийское этническое самосознание. Также исследователи обращают внимание на наименование этнонима хамниган. В бурятском и монгольском языках слово хамниган означает «эвенк, тунгус», хамнигане проживают в Китае и Монголии и сохраняют диалект эвенкийского языка как родного (материнского). Целью настоящей работы является проведение сравнительного анализа эпических традиций эвенков и хамниган. Анализ демонстрирует отчетливое сходство мотивов в сюжетах об одиноком герое и конном охотнике, что свидетельствует об общности генезиса фольклорных традиций эвенков и хамниган. Общность сюжетов проявляется в фольклорных жанрах, сходстве персонажей, например, схожи дух леса, охотник-спаситель людей, одинокий герой-демиург и др. Кроме того, идентичны и некоторые структурные части эпоса: зачин, знаковая система заповедей. Основной сюжет об одиноком герое и конном охотнике рассказывает о символе важнейшей культурной традиции конных эвенков – древних обще-эвенкийских охотничьих и приобретенных скотоводческих. Структура и мотивный состав сюжетов об одиноком герое-первопредке в эпических традициях эвенков и хамниган имеют отчетливое сходство, свидетельствующее о едином генезисе сюжета на ранних исторических этапах развития этноса. Полученные результаты, в свою очередь, подтверждают гипотезу о сложном этногенезе хамниган как тунгусской группы, чей этнографический комплекс исторически формировался под сильным влиянием культурных традиций монгольских народов. Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

Ключевые слова: эвенкийский фольклор, эпос эвенков, нимнгакан, улигер, сюжет об одиноком герое, эвенки, олонские хамниганы

ВАРЛАМОВ Александр Николаевич – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Российская Федерация

E-mail: ataki2006@yandex.ru

VARLAMOV Alexander Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of North Philology Sector, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

ДЬЯКОНОВА Мария Петровна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Российская Федерация.

E-mail: dmp76@bk.ru

DYAKONOVA Maria Petrovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of North Philology Sector, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: dmp76@bk.ru

A. N. Varlamov, M. P. Dyakonova

Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences
Siberian Branch

EPIC PLOTS OF THE EVENKS AND HAMNIGAN: ON THE ISSUE OF CULTURAL COMMUNITY

Abstract. The article deals with the issue of typological similarity of the folklore traditions of the Evenks and the Hamnigans. Based on the available material of the Eastern Evenk epic and the epic texts of the Onon Hamnigans, the plot and motive composition in the epic traditions of the Evenks and the ethnic group Hamnigans is analyzed. The typological similarity between the epic traditions of the Evenks and the Hamnigans has not yet been investigated. The problem of the ethnogenesis of an ethnic group called the Hamnigans is currently raising a scholar discussion. The authors take as a basis, accepted in the academic community, the most accurate presentation of the ethnic history of the ethnolocal group of Evenk cattle breeders Hamnigan, and which, under the influence of the Mongol-Buryat culture, lost its Evenk ethnic identity. They also pay attention to the name of the ethnonym Hamnigan in the Buryat and Mongolian languages means “Evenk, Tungus”, Hamnigans live in China and Mongolia and retain the dialect of the Evenk language as their mother tongue. The aim of this work is to carry out a comparative analysis of the epic traditions of the Evenks and Hamnigans. The analysis demonstrates a clear similarity of motives in the stories about the lonely hero and the horse hunter, which testifies to the common genesis of the folklore traditions of the Evenks and Hamnigans. The commonality of the plots is manifested in folklore genres, the similarity of characters, for example, the spirit of the forest, the hunter-rescuer of people, the lone hero-demiurge, etc. In addition, some structural parts of the epic are identical: the beginning, the symbolic system of songs is also similar. The main plot about a lonely hero and a horse hunter shows the symbol of the most important cultural tradition of equestrian Evenks – ancient common Evenk hunting and acquired cattle breeding ones. The structure and motivational composition of the plots about the lonely hero-first ancestor in the epic traditions of the Evenks and the Hamnigans has a clear similarity, indicating a single genesis of the plot at the early historical stages of the development of the ethnos. The results obtained, in turn, confirm the hypothesis about the complex ethnogenesis of the Hamnigans as a Tungus group, whose ethnographic complex was historically formed under the strong influence of the cultural traditions of the Mongolian peoples. The article is published in accordance with the research plan of the Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North Russian Academy of Sciences, Siberian Branch.

Keywords: Evenk folklore, Evenk epos, Nimngakan, Uliger, a story about a lonely hero, Evenki, Onon Hamnigans

Введение

Тема сходства (общности) эпических традиций эвенков и хамниган в отечественной науке является недостаточно изученной. Специальных сравнительных исследований до настоящего времени не проводилось. Первым к данной теме попутно обратился Ю. Д. Талько-Грынцевич в публикации «К антропологии тунгусов. Иройские хамнеганы. Антрополого-этнологический очерк» [1]. Исследователем опубликованы мифологические сюжеты о небесном охотнике-стрелке, защитившем людей от жара трех солнц; о духе хозяине леса, подарившем удачу охотнику; предание о происхождении хамниган и др. [1].

Впервые на общность фольклорных традиций эвенков и хамниган обращает внимание Г. И. Варламова. Анализируя тексты улигеров ононских хамниган, исследователь обозначила типологическое сходство мотивного состава в сюжете об одиноком герое эвенков и хамниган, в частности мотивы «изобретения героем лука», «воспитание героя собакой», «погоня героя за небесными девами, унесшими стрелу богатыря». Г. И. Варламова так же обозначила структурное сходство заповей эпических героев и наличие лексического пласта эвенкийского языка в улигерах хамниган. Исследователь отмечает перспективность сравнительно-типологического подхода в исследовании эпических традиций эвенков, хамниган и западных бурят [2].

Заслуживает внимания публикация С. В. Гомбоевой, посвященная общности мифологических традиций эвенков и хамниган. Автором выявлены общие сюжеты в текстах мифов о девочке и луне, в текстах цикла творения земли, а также в текстах о медведе-предке и медведе – брате человека. Кроме того, автор правомерно обозначает единый генезис некоторых традиций обрядового фольклора, в частности связанных с культом огня [3]. Т. Ю. Сем, обращаясь к текстам

эпоса эвенков, выявила сходство мотива богатства жителей верхнего мира в эпосе восточных эвенков и олонских хамниган [4, с. 104].

Как видим, к настоящему времени проблема типологического сходства эпических традиций эвенков и хамниган подробно не исследована. Настоящая публикация призвана восполнить существующий пробел и посвящена сравнительному анализу эпических традиций эвенков и хамниган. Опираясь на материал эпоса восточных эвенков и эпические тексты олонских хамниган, записанные Ц. Ж. Жамцарано и опубликованные Д. Г. Дамдиновым [5], анализируется сюжетно-мотивный состав в эпических традициях эвенкийского этноса и этнолокальной группы.

Проблема этногенеза хамниган

Прежде чем приступить к сравнительному анализу эпических традиций, кратко остановимся на проблеме этногенеза этнической группы, называемой хамниганами. Проблема происхождения хамниган до настоящего времени вызывает научную дискуссию. Преобладают две основные гипотезы происхождения группы – монгольская и тунгусская. По мнению Д. Г. Дамдинова, хамниганы имеют монгольское происхождение, а влияние эвенкийского компонента минимально [5]. Б. З. Нанзатов предполагает, что генетической основой хамниган послужили раннесредневековые племена киданей, а позднее дауры, вошедшие в тесные контакты как с тунгусо-маньчжурскими племенами, так и с баргу-бурятскими группами [6].

По предположению Ю. Д. Талько-Грынцевича, хамниганы – это достаточно обособленная тунгусская группа, оставшаяся на своих исконных землях и подвергшаяся сильному культурному влиянию пришлых монгольских групп [1]. В. А. Туголуков в статье, посвященной конным эвенкам Забайкалья, последовательно рассмотрел исторический процесс этногенеза этнической группы, который, по мнению исследователя, происходил в течение длительного времени во взаимосвязи с монгольским, а позднее даурским культурным влиянием, сопровождавшимся постепенным вхождением традиций коневодства и переходом на бурятский (монгольский) язык [7]. Е. Ф. Афанасьева, рассматривая этнические группы эвенков, характеризует хамниган Китая как локальную группу эвенков, эмигрировавших из Забайкалья после революции 1917 г. [8].

На наш взгляд, мнение Ю. Д. Талько-Грынцевича, В. А. Туголукова и Е. Ф. Афанасьевой – это наиболее верное изложение истории крупной этнолокальной группы эвенков-скотоводов, с течением времени утратившей эвенкийское этническое самосознание под сильным монгольско-бурятским культурным влиянием. Этноним *хамниган* на бурятском и монгольском языках означает «эвенк, тунгус» и характеризует он не только хамниган, но и эвенков в целом. Весьма показательным является факт, что значительная часть хамниган, живущих в Китае и Монголии, до настоящего времени сохраняет в своей среде диалект эвенкийского языка, что свидетельствует о тунгусском происхождении группы [9]. Анализ исторических документов из фондов Государственного архива Забайкальского края [10, 11] и Государственного архива Республики Бурятия [12, 13], содержащих сведения о родовом составе, списках прихожан дацанов, именах и событиях XVIII-XIX вв., позволяет предполагать о выделении значительной части хамниган в отдельную группу и вхождении в состав бурятского этноса в сравнительно недавнем историческом времени, начиная с первой половины XVIII в., завершаясь началом XX в.

Общность фольклорных традиций

Наглядным свидетельством сложного этногенеза хамниган являются фольклорные традиции данной группы, в которых заметно наложение монгольского (бурятского) культурного влияния на исходные эвенкийские сюжеты. Общность сюжетов проявляется в традициях разных фольклорных жанров эвенков и хамниган. В повествовательном фольклоре – это заметно в сюжетах о духе леса в образе женщины, в мифологии – в сюжетах об охотнике-спасителе людей и в цикле творения мира. Общий генезис фольклорных традиций отчетливо проявляется в эпических традициях эвенков и хамниган. В эпосе хамниган наиболее распространенным является сюжет об одиноком герое [5], который в своей основе не отличается от сюжетов эвенкийского эпоса. Оба героя предстают демиургами – изобретают лук и добывают огонь:

Нимгакан эвенков

Давно, давно жил один человек.
Имя его было Умун-Умусникон.
Этот Умусникон в чум заглянул – против
входа лежит сумка. Взял эту сумку – внутри
выдолбленная трубка. В трубке трут. Зажег
огонь с помощью трута
[14, с. 248–249].

Улигер хамниган

Он до этого всегда ел сырое мясо. «Однако, –
думает, – надо разжечь огонь, ведь я человек».
Затем взял он две листовенничные палочки,
начал тереть их друг о друга. Тер, тер и вот с
треском начал появляться дым. Потом стало
появляться и пламя
[5, с. 222].

Ключевые структурные части и мотивы, составляющие сюжет об одиноком герое в эпосе эвенков и хамниган схожи, а в некоторых случаях, едва ли не идентичны, как, например, в описательном содержании зачина некоторых текстов:

Нимгакан эвенков

Давным-давно, когда на самой середине
земли дерево, как травка выросло, а гора
как холмик подымалась...
[14, с. 213].
В самом начале, когда земля расстилалась,
как шкурка с головы дикого оленя-мойки,
когда море-океан с блюдечко льдинкой было
[14, с. 242].

Улигер хамниган

В раннее прежнее время,
Когда всякое деревцо
Было лишь кустиком,
Когда взрослый излюб
Был еще мараленком,
Когда синее море
Было еще лужицей,
Когда гора Сумбур
Была еще кочкой
[5, с. 222].

В текстах улигеров обнаруживаются слова эвенкийского происхождения. Например, одинокий мальчик в улигере зовется *нирай кубуун* – этот эпитет состоит из эвенкийского *нирай* – малыш, ребенок [15, с. 428] и хамниганского (бурятского) *кубуун/хубуун* – сын, мальчик [16, с. 177]. Индивидуальные запевы героев улигера этимологизируются с эвенкийского языка, например, запев *Болодора* из одноименного сказания: *Кикодэр кикодэр / Кикодэрэн дэрэнкуй* [5, с. 208, 209, 210]. На наш взгляд, этимология запева связана со значением *кикэн* – свист, *кикэ/кикэ-ми/кико-ми* – «свистеть» [15, с. 284]. Дословный перевод запева: *кико-де-рэ-н* – «свистит», где *-де* – суффикс вида процесса действия, *-рэ* – суффикс настоящего времени, *-н* – суффикс 3 лица ед. ч. [17, с. 755, 777, 785]. Стоит отметить, что знаковая система запевов эпоса в хамниганском улигере весьма схожа с подобной системой эпоса эвенков – запевы предваряют монологи и диалоги эпических персонажей. Главное отличие заключается в том, что в эвенкийском эпосе все запевы являются индивидуальными, а в улигере – их часть. На структурное и этимологическое сходство запевов персонажей нимгакана и улигера указывает Г. И. Варламова: «В улигерах олонских хамниган подобные неперебиваемые слова-строки, напоминающие эвенкийские запевные слова в монологах героев, присутствуют почти везде перед произносимой речью. Более того, мы находим и такие, которые часто бывают запевными словами героев эвенкийских сказаний» [2, с. 168].

В улигерах хамниган об одиноком герое образ оленного эвенка-орочона является типологическим. В сказании о Бодхон Харалдае ороchon приходит на помощь герою улигера (конному охотнику) – в самый критический момент сражения с семьей ханами главный герой обращается за помощью к лесному ороchon, который дает трех охотничьих собак, чтобы добыть спрятавшегося в стальной чаще барсука, хранящего души семи врагов героя [5, с. 248–254]. Примечательно, что охотник-хамниган и оленевод-орочон дают обязательство о взаимопомощи и называют друг друга братьями [5, с. 254].

В эпических традициях хамниган и забайкальских эвенков преобладающими являются сюжеты об одиноком герое и конном охотнике. Эти сюжеты являются символами важнейших культурных традиций конных эвенков – древних обще-эвенкийских охотничьих и приобретенных скотоводческих. Проведем сравнительный анализ мотивов, составляющих названные сюжеты

на примере сказаний олонских хамниган «Бодхон Харалдай» и «Мерген Цохондой с быстрым пестрым конем», которые по структуре и содержанию весьма схожи с эвенкийскими сказаниями об Умусликэне (Хуругучоне) и Торгане.

Сюжет об одиноком герое

Главным героем улигера «Бодхон Харалдай» является одинокий мальчик, воспитанный собакой: «В раннее прежнее время на краю Черного моря, жил один младенец и одна собака довольно долго. Они к людям не ходили» [5, с. 135]. Герой эвенкийского нимнгакана также рождается одиноким, не имея даже собаки: «Давным-давно, когда земля только становилась... Там жил один мата-богатырь. Не было у него ни олененка, ни собаки. Была у этого человека только младшая сестра» [14, с. 178].

Формула одиночества в улигере о Бодхон Харалдае и нимнгакане об Умусликэне идентична:

Нимнгакан эвенков

Когда земля только создавалась,
Когда реки только потекли...
В одном стареньком утэнчике
Одинокий человек жил.
Один-одинёшенек он был,
Никого-то не знал.
Отцом называемого человека нет,
Матерью называемой женщины нет,
Старшим братом называемого юноши нет,
Старшей сестрой называемой девушки нет,
Младшим называемого никого нет,
Родителей и родственников, не зная, живет
[18, с. 126].

Улигер хамниган

В раннее прежнее время на краю Черного моря
жили один младенец и одна собака довольно
долго. Они к людям не ходили...
Нет у меня ни отца, ни матери,
Нет у меня роду-племени,
Я сирота с рождения

[5, с. 148].

Герои хамниганского улигера и эвенкийского нимнгакана предстаютдемиургами – добывают первый огонь и изобретают первый лук:

Нимнгакан эвенков

Вот взял он древесное лыко. Взяв, разодрал на
волокна. Разодрав, сделал петли...
Вот задумался парень и сделал лук-самострел
[14, с. 213–214].

Улигер хамниган

Из тонкого тальника смастерил лук маленький
и из лыка натянул тетиву, из тальничка сделал
стрелы
[5, с. 137].

Завязку сюжета улигера и нимнгакана об одиноком герое составляет охота героя – в улигере герой охотится на трех маралух-двухлеток, одну из которых Бодхон Харалдай поражает своей стрелой; в нимнгаканах об одиноком Умусликэне и птичьим сыне Хуругучоне герой охотится на двух сестер-лосих:

Нимнгакан эвенков

– Лорго, лоргодёй!..
Одиноким Выросший
Умусли-богатырище...
За нами гонится, говорю!..
Наш Умусли тут же свой лук
Заклинает по-быстрому...
Выстрелил и в старшую попал.
Вторая, поднырнув под нее, на крыльях ее
понесла.
Птицами став, улетели они.
Те девицы, лосями становясь,
Птицами становясь, земли исхаживали
[18, с. 130–131].

Улигер хамниган

Идет по лесу, держа в руке свой лук, И видит
вдруг трех пасущихся там маралух-двухлеток.
Смотрел, смотрел, видит – одна из них
толстая, думает:
«Мне ее надолго хватит», – и пустил стрелу.
Стрела угодила прямо в спину.
Все они скрылись с шумом
[5, с. 137].

Дальнейшее развитие сюжета улигера и нимнгакана также схоже. Герои отправляются странствовать в верхний мир (эвенкийский герой на восток, хамниганский на северо-восток) в погоне за девицами-лосихами (маралухами) и после долгих приключений и подвигов, наконец, достигают владений правителя верхнего мира. Подстреленная ими маралуха (лосиха) оказывается старшей дочерью верховного правителя (хан Номунай в улигере, старик Солнце, Геван – в нимнгакане) [5, с. 139; 18, с. 134–135]. В улигере девушка сохраняет стрелу героя [5, с. 148], а в нимнгакане герой вынимает свою стрелу и излечивает раненую девушку [18, с. 135], либо добирается на стреле в верхний мир, где находит девушку [14, с. 250]. В дальнейшем героям улигера и нимнгакана предстоит пройти трудные испытания, чтобы добиться согласия девушки и ее отца. Сказания завершаются признанием героя племенем верхнего мира и свадьбой. Финал эвенкийского и хамниганского сказаний об одиноком герое так же схож – оба занимают престол могущественного властителя верхнего мира: в нимнгакане герой выполняет самое трудное задание невесты, сумев облачиться в богатырскую одежду самого правителя Солнца [18, с. 136–137]; в улигере хан Номунай добровольно передает титул правителя Бодхон Харалдаю [5, с. 155–156].

На сходство некоторых второстепенных мотивов нимнгакана и улигера так же указывает единый генезис сюжета. Отдельного внимания заслуживает ключевой образ собаки. В улигере заповь собаки «*Чиначин чинаачин, чинаая, чинаая*» имеет звукоподражательное происхождение и происходит от эвенкийского *чиуэ-ми* – повизгивать, скулить, ворчать рычать (о собаке) [15, с. 721], что отмечал Д. Г. Дамдинов [5, с. 140]. В улигере девушка (главная героиня) помогает герою пройти испытания, превратившись в рыжую собачку. В нимнгакане об одиноком герое Хуругучоне присутствует образ собаки – щенка, в которого превращается эвенкийский охотник-богатырь в погоне за девицами-лосихами по пути в верхний мир [19, с. 73].

Как показал краткий анализ, структура и мотивный состав сюжета об одиноком герое-первопредке в эпических традициях эвенков и хамниган имеет отчетливое сходство, свидетельствующее о едином генезисе сюжета на ранних исторических этапах развития этноса.

Сюжет о конном охотнике

Сходство мотивного состава наблюдается в текстах с сюжетом о конном охотнике в нимнгакане витимо-олекминских эвенков «Торганай» и улигере у ононских хамниган «Мэргэн Цохондой». Зачин обоих текстов повествует о двух братьях:

Нимнгакан эвенков

В седой древности два брата родных жили...
Один из братьев по имени
Торганай жену имел

[18, с. 80].

Улигер хамниган

В прежнее старое время
Жил Забхалту-хозяин
У моря Заха.
Он имел младшего брата Засула.
Как появился, он не имел ближних.
Как родился, не имел родственников

[5, с. 225–226].

Завязка сюжета обоих сказаний строится на мотиве похищения. В сказании «Торганай» враги – Делонхой и Каданай – похищают жену главного героя [18, с. 80]. В сказании Мерген Цохондой два брата-врага Дороной и Дорхоной похищают героя-первопредка Забхалту-хозяина, оставив его детей – брата и сестру [5, с. 226].

Одинокие герои обоих сказаний живут охотой и имеют одну лошадь (в нимнгакане), жеребенка (в улигере):

Нимнгакан эвенков

Одна лошадь у них была...
Парни охотой жили...
Когда кончилась еда, они на охоту пошли.

Улигер хамниган

В худом задрипанном балагане
Лишь с одним пестрым жеребенком.
И так жили они вдвоем там,
Питались тем, что добывали охотой на зверей.

Охотясь до самого вечера,
пока ночь не наступила,
Лосей гнали

[18, с. 80].

С каждой охотой изготавливали лук большой,
И этим парень убивал зверей.
Подрос и стал убивать лосей и изюбрей
[5, с. 226].

Развитием сюжета, завершающего зачин, является мотив путешествия эпического героя, сочетающийся с мотивом спасения – жены в эвенкийском сказании [18, с. 80–81], деда – в улигере хамниган [5, с. 226–227].

В обоих сюжетах главным помощником героя-богатыря является жеребенок, превращающийся в богатырского коня уже в пути эпического героя. В нимнгакане жеребенка волшебным образом рождает лошадь, в сюжете улигера пестрый жеребенок вырастает в могучего коня:

Нимнгакан эвенков

В левое ухо пролез,
Через правое вылез, выйдя
Через него, увидел – жеребенок стоит

[18, с. 81].

Улигер хамниган

Сделал седло серебряное,
Узду да подхвостный ремень.
Встал он однажды утром,
Оседлал своего пестрого жеребенка

[5, с. 226].

Запев коня в обоих сказаниях имеет единую лексическую основу: *Торгея, Торгея / Турги тургилзо*:

Нимнгакан эвенков

Едет-едет, скачет-скачет.
Вдруг конь его на поляне остановился:
– *Торгея, Торгея!*
Хозяин мой, хозяин!

[18, с. 81].

Улигер хамниган

Направился он в сторону северо-восточную.
Едет, вдруг конь молвит слово:
Турги тургилзо
Тургилай би тургилай би.
Турги тургилзо.
– Слушай меня, хозяин мой

[5, с. 226].

В обоих сюжетах присутствует сюжет об оживлении коня. В нимнгакане герой оживляет коня при помощи белой морской пены, в улигере конь возвращается к жизни, попив из молочного моря:

Нимнгакан эвенков

Белой пены набрав, кости коня помазал.
Суставы его смазал,
«Ихэ-хэк!» – заржав, вскочил конь перед ним

[18, с. 83].

Улигер хамниган

– Слушай, хозяин мой!
Силы уже оставляют меня,
Сними же быстрее седло и узду,
Пойду я к морю молочному,
Если из него попою я,
Опять буду хорошим конем и вернусь к тебе
[5, с. 252].

Мотив победы над врагом в эвенкийском и хамниганском сюжете содержит элемент волшебства. В обоих сюжетах победа над врагами достигается только после уничтожения вместилищ их душ: в нимнгакане души врагов хранятся в шкурках трех красных белок, в улигере – в семи стальных яйцах внутри барсука:

Нимгакан эвенков

Услышав, как борется Торганай,
Жена его, отбирая шкурки,
Говорит: «Если отберешь этих
белок и сожжешь в костре,
Каданаище исчезнет!»...
Услышав ее, он туда побежал,
Прибежал и, отобрав, в костре сжег.
Сжег их совсем. Когда сжег –
ни скалы, ни гольца,
Ни того трехголового Каданая не стало

[18, с. 85].

Улигер хамниган

Меньшая из собак на барсука пошла.
Затем все три собаки собрались,
Схватили его с трех сторон,
На весу держат.
Цохондой-хозяин растолкал их,
Затем из лука выстрелил,
На две части барсука разорвал.
Из груди его вытащил
Семь стальных яиц...
Вытащил одно,
Разбил его вдребезги.
Младший из Болодоров упал замертво...
Затем все шесть оставшихся яиц
По одному разбил.
Все шестеро Болодоров
Один за другим повалились

[5, 251–253].

Заключение

Таким образом, проведенный анализ позволяет обозначить сходство сюжетно-мотивного состава эпических традиций эвенков и хамниган, что особенно отчетливо проявляется в эпических традициях эвенков и хамниган Забайкалья. Совпадение ключевых мотивов в эпических сюжетах об одиноком герое и конном охотнике указывает на общий генезис фольклорных традиций эвенков и хамниган. Сюжет об одиноком герое является наиболее распространенным в устном народном творчестве большинства эвенкийских групп, его можно обозначить как наиболее древний сюжет, связанный как с мифологическим жанром, так и с наиболее ранними этапами истории эвенков. Сюжет о конном охотнике, вне сомнений, повествует о традициях коневодства, вошедшего в культурный комплекс эвенков Забайкалья и Приамурья в более позднее историческое время. Отчетливое сходство сюжетов и мотивов в эпосе эвенков и хамниган свидетельствует об общности этногенеза и подтверждает научную гипотезу о том, что хамниганы являются эвенкийской этнической группой, в этнографический комплекс которой органично вошли традиции коневодства и многие важнейшие культурные традиции монгольских народов.

Литература

1. Талько-Грынцевич Ю. Д. К антропологии тунгусов. Иройские хамнеганы. Антрополого-этнологический очерк. – Санкт-Петербург: ТипоЛитография «Герольд», 1905. – 146 с.
2. Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
3. Гомбоева С. В. Эвенкийские элементы в фольклоре хамниган // Тальцы. – 2009. – № 1(32). – С. 49–52.
4. Сем Т. Ю. Идеи о богатстве в фольклоре восточных эвенков // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Мат-лы науч.-практ. конф. – Санкт-Петербург : Макс-принт, 2015. – С. 102–108.
5. Улигеры олонских хамниган / сост. Д. Г. Дамдинов. – Новосибирск : Наука, 1982. – 274 с.
6. Нанзатов Б. З. Шундуинские хамниганы в XIX в.: этнический состав и расселение // Oriental Studies. – 2018. – Т. 3. – № 3. – С. 54–60.
7. Туголуков В. А. Конные тунгусы (этническая история) // Этногенез и этническая история народов Севера. – Москва : Наука, 1975. – С. 78–110.
8. Афанасьева Е. Ф. Эвенки Китая // Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии: материалы всерос. конф. с междунар. участием (г. Улан-Удэ, 11 ноября 2009 г.). – Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. – С. 11–21.

9. Неклюдов С. Ю., Грунтов И. А., Соловьева А. А. Фольклорно-лингвистическая экспедиция во Внутреннюю Монголию // Вестник РГНФ. – 2014. – № 4. – С. 152–158.
10. Ведомости плательщиков и неплательщиков ясака, журналы входящей и исходящей корреспонденции, сведения о пограничных караулах // Государственный архив Забайкальского края. – Ф. 300. – Оп. 1. – Д. 15. – Л. 532.
11. Журнал входящих бумаг, ведомости на сбор ясака, о родившихся и умерших, инструкция по борьбе с эпидемическими заболеваниями животных, рапорты хлебопахотных смотрителей о посеве и урожае хлеба // Государственный архив Забайкальского края. – Ф. 300. – Оп. 1. – Д. 19. – Л. 381.
12. Хужертаевский дацан: Усть-Илимское Агинской волости Читинского уезда Забайкальской области // Государственный архив Республики Бурятия. – Ф. 471. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 1–2.
13. Гунейский дацан: Усть-Иля Хамниганского хошуна Агинского ведомства (1802–1937) // Государственный архив Республики Бурятия. – Ф. 420. – Оп. 1. – Д. 6. – Л. 3.
14. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с.
15. Эвенкийско-русский словарь / сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2004. – 798 с.
16. Хамниганско-русский словарь / сост. Д. Г. Дамдинов, Е. В. Сундуева. – Иркутск : Изд-во «Оттиск», 2015. – 364 с.
17. Эвенкийско-русский словарь / сост. Г. М. Василевич. – Москва : Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 576 с.
18. Сказания восточных эвенков / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. – 234 с.
19. Фольклор эвенков Якутии / сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с.

References

1. Talko-Gryntsevich Yu. D. On the anthropology of the Tungus. Iroic Hamnegans. Anthropological and ethnological essay. Saint Petersburg, Typolithography "Herald" Publ., 1905, 146 p. (In Russ.)
2. Varlamova G. I. Epic and ritual genres of Evenk folklore. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 376 p. (In Russ.)
3. Gomboeva S. V. Evenk elements in folklore of hamnigan. *Taltsy*. 2009, no. 1(32), pp. 49–52. (In Russ.)
4. Sem T. Yu. Ideas about wealth in the folklore of the Eastern Evenks. In: Indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East: traditions and innovation: Materials of scientific conference. Saint Petersburg, Maksprint Publ., 2015, pp. 102–108. (In Russ.)
5. Uligers of Onon hamnigans. Ed. by D. G. Damdinov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1982, 274 p. (In Russ.)
6. Nanzatov B. Z. Shunduin hamnigans in the XIX century: ethnic composition and settlement. *Oriental Studies*. 2018, Vol. 3, no. 3, pp. 54–60. (In Russ.)
7. Tugolukov V. A. Equestrian Tunguses (ethnic history). In: Ethnogenesis and ethnic history of the peoples of the North. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 78–110. (In Russ.)
8. Afanasyeva E. F. Evenks of China. In: Tungus-Manchu ethnic groups in the new century: materials of the All-Russian conference with the International participation (Ulan-Ude, November 11, 2009). Ulan-Ude, Publishing House of the Buryat State University, 2010, pp. 11–21. (In Russ.)
9. Neklyudov S. Yu., Gruntov I. A., Solovyova A. A. Folklore and linguistic expedition to Inner Mongolia. *Bulletin of the Russian National Science Foundation*. 2014, no. 4, pp. 152–158. (In Russ.)
10. Statements of payers and non-payers of yasak, journals of incoming and outgoing correspondence, information about border guards. In: State Archive of the Trans-Baikal Territory. Fund 300, Description 1, Document 15, p. 532. (In Russ.)
11. Journal of incoming papers, statements for the collection of yasak, about the born and the dead, instructions for combating epidemic diseases of animals, reports of grain keepers on sowing and harvest of bread. In: State Archive of the Trans-Baikal Territory. Fund 300, Description 1, Document 19, p. 381. (In Russ.)
12. Khuzhertaevsky datsan: Ust-Ilimskoye, Aginsky volost, Chita district, Trans-Baikal region. In: State Archive of the Republic of Buryatia. Fund 471, Description 1, Document 1, p. 1–2. (In Russ.)
13. Guneisky datsan: Ust-II of the Khamnigan khoshun of the Aginsky department (1802–1937). In: State Archive of the Republic of Buryatia. Fund 420, Description 1, Document 6, p. 3. (In Russ.)

14. Historical folklore of the Evenks. Tales and legends. Ed. by G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka Publ., 1966, 400 p. (In Russ.)
15. Evenk-Russian dictionary. Ed. by A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 798 p. (In Evenk and Russ.)
16. Khamnigan-Russian dictionary. Ed. by D. G. Damdinov, E. V. Sunduyeva. Irkutsk, Publishing house "Ottisk", 2015, 364 p. (In Evenk and Russ.)
17. Evenk-Russian dictionary. Ed. by G. M. Vasilevich. Moscow, State Publishing House of Foreign and National Dictionaries, 1958, 576 p. (In Evenk and Russ.)
18. Tales of the Eastern Evenks. Ed. by G. I. Varlamov, A. N. Varlamov. Yakutsk, YAF GU Publishing House SB RAS, 2004, 234 p. (In Russ.)
19. Folklore of the Evenks of Yakutia. Ed. by A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka Publ., 1971, 330 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.123)

DOI: 10.25587/o8359-9970-3982-q

М. Х. Идельбаев¹, А. М. Аиткулов²,

¹Башкирский государственный университет

²Уфимский государственный институт искусств имени Загира Исмагилова

ТВОРЧЕСТВО ЙЫРАУ В АВТОРСКОЙ ИЗУСТНОЙ ПОЭЗИИ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Словесное искусство включает в себя три вида: народное творчество (фольклор), авторскую изустную литературу и письменную литературу. Главное отличие изустной литературы от фольклора в том, что в ней присутствуют авторство и творческая индивидуальность. Авторская изустная поэзия в литературоведческой науке стала изучаться сравнительно недавно – начиная с 20-х годов XX столетия. В словесности тюркских народов наряду с баксы, ашугами, кедай, олонхосутами, акынами, сэсэнами и др. в XIV–XVI вв. достойное место занимало творчество йырау, что особенно отмечено в трудах М. Х. Идельбаева. Однако имеются некоторые аспекты с точки зрения генезиса, теории, истории и художественных особенностей творчества, которые требуют отдельного, конкретизированного изучения. Именно поэтому сегодня ощущается острая необходимость раскрытия объективной картины развития художественного творчества йырау во всех его проявлениях. Этим определяется актуальность данной статьи. Её целью и задачей являются выявление закономерностей развития творчества йырау в тесной взаимосвязи с фольклором и письменной литературой, анализ дошедших до наших дней их импровизации, изучение основных поэтических особенностей, осмысление роли йырау в общественно-политической жизни тюркских народов и в истории развития их словесного искусства. Для этого нами был выбран историко-сопоставительный и системный подход к истории изустной поэзии, а также методологические и литературоведческие принципы анализа. Йырау являлись общими представителями в основном башкирского, казахского, каракалпакского и ногайского народов. Самые известные из них – Хабрау, Асан Кайгы, Казтуган и Шалгииз, которые жили в XIV–XVI вв. В их импровизациях отражены такие важные проблемы, как мораль и этика, верность обычаям предков, преемственность поколений, забота о благополучии страны, образы отважных защитников родины, честного, мудрого и справедливого правителя и вера в его созидательную деятельность. Выступая перед многочисленной публикой, они свои поэтические речи непременно доводили до слушателей в виде песен, сами же сопровождая их музыкальными инструментами, чаще всего домброй, иногда кыл-кубызом или предваряя выступления наигрышем на курае и кубызе. Можно сделать вывод, что йырау XIV–XVI вв. Хабрау, Асан Кайгы, Казтуган и Шалгииз в своих импровизациях затрагивали общие злободневные проблемы жизни ряда тюркских народов, были на уровне общечеловеческих достижений авторской изустной литературы как по содержанию, так и по формам их воспроизведения. Им были присущи также отчетливые местные особенности, у каждого автора – свои неповторимые черты индивидуальности. Статья будет полезна для ученых-литературоведов, преподавателей, студентов филологических вузов и для всех интересующихся духовными ценностями тюркских народов прошлого.

Ключевые слова: певец, музыкант, импровизатор, синкретизм, Урал, Идель, жанр, тюркские народы, Башкортостан

ИДЕЛЬБАЕВ Мирас Хамзович – доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Башкирского государственного университета, г. Уфа, Россия.

E-mail: mirasidel@mail.ru

АЙТКУЛОВ Азат Миннигалиевич – декан факультета национальных музыкальных инструментов Уфимского государственного института искусств им. Загира Исмагилова, г. Уфа, Россия.

E-mail: arturgaycarov@mail.ru

IDELBAEV Miras Khamzovich – Doctor of Philology, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Natural History, Chief Researcher of the Bashkir State University, Ufa, Russia.

E-mail: mirasidel@mail.ru

AIYTKULOV Azat Minnigaleevich – Dean of the Faculty of National Musical Instruments, Zagir Ismagilov Ufa State Institute of Arts, Ufa, Russia.

E-mail: arturgaycarov@mail.ru

M. Kh. Idelbaev¹, A. M. Aiytkulov²,¹Bashkir State University,²Ufa State Institute of Arts

YIRAU'S CREATIVITY IN THE AUTHOR'S ORAL POETRY OF THE TURKIC PEOPLES

Abstract. Verbal art includes three types: folk art (folklore), author's oral literature, and written literature. The main difference between oral literature and folklore is that it contains authorship and creative individuality. Author's oral poetry in literary theory began to be studied relatively recently, starting from the 1920s. In the literature of the Turkic peoples, along with the *baksy*, *ashugs*, *kedai*, *olonkhosuts*, *akyns*, *sesens* and other improvisers in the 14th – 16th centuries, worthy place was occupied by the work of *yirau*, which is especially noted in the works of Idelbaev [3]. However, there are some aspects from the point of view of the genesis, theory, history and artistic features of creativity that require a separate, concretized study. That is why today there is an urgent need to reveal an objective picture of the development of Yirau artistic creativity in all its manifestations. This determines the relevance of this article. Its purpose and task are to identify the patterns of development of Yirau creativity in close relationship with folklore and written literature, analyze their improvisations that have survived to date, study the main poetic features, comprehend the role of Yirau in the socio-political life of the Turkic peoples and in the history of the development of their verbal art. To do this, we have chosen a historical-comparative and systematic approach to the history of oral poetry, as well as methodological and literary principles of analysis. Yirau were common representatives mainly of the Bashkir, Kazakh, Karakalpak and Nogai peoples. The most famous of them are Khabrau, Asan Kaigy, Kaztugan and Shalgiiz, who lived in the 14th – 16th centuries. Their improvisations reflect such important issues as morality and ethics, fidelity to the customs of ancestors, continuity of generations, concern for the well-being of the country, images of brave defenders of the motherland, an honest, wise and just ruler and faith in his creative activity. Speaking to a large audience, they certainly brought their poetic speeches to the audience in the form of songs, themselves accompanying them with musical instruments, most often *dombra*, sometimes *kyl-kubyz* or anticipating performances with a tune on *kurai* and *kubyz*. It can be concluded that the Yirau of the 14th – 16th centuries – Khabrau, Asan Kaigy, Kaztugan and Shalgiiz – in their improvisations raised the common topical problems of the life of a number of Turkic peoples, were at the level of universal achievements of the author's oral literature, both in content and in the forms of their reproduction. As well as distinct local features, each author has unique personality traits. The article will be useful for literary scholars, teachers and universities of philological students and for all those interested in the spiritual values of the Turkic peoples of the past.

Keywords: singer, musician, improviser, syncretism, Ural, Idel, genre, Turkic peoples, Bashkortostan

Введение

Среди представителей авторской изустной поэзии народов мира: великого певца Коркутата, Сыпра, Досманбета, занимающих по времени не менее тысячелетия и по тематике охватывающих самый широкий круг проблем, творчество йырау занимает сравнительно короткое время – ограничивается примерно тремя столетиями. Но, опираясь на опыт предшественников, они создавали шедевры, не уступающие их сочинениям как по тематике, так и по художественной завершенности. К примеру, по словам Г. Б. Хусаинова, арабские источники приводят песенное произведение великого певца на смерть хана Джучи [1, с. 59].

Об авторской изустной поэзии в литературе народов мира писали А. Н. Веселовский (кельтские друиды, барды, фили; древнегреческие аэды, бургундские канторы, германские шпопы) [2], М. Н. Стеблин-Каменский (скандинавские скальды, трубадуры), И. С. Лисевич (китайские юэфу) и многие другие. Изучившие импровизации йырау башкирские, казахские и каракалпакские исследователи Г. Б. Хусаинов, М. Магауин Е. Исмаилов, Н. Давкараев К. Мамбетов и др. стремились раскрыть своеобразие их творчества в сравнении с сочинениями западноевропейских и ближневосточных коллег. Надо сказать, в этой области еще немало белых пятен. Последние, во всяком случае часть из них, появились перед публикой еще в дописьменный период, а йырау – в эпоху зарождения классических общетюркских дастанов и расцвета устного народного творчества, имевшего к тому времени древнейшие башкирские и общетюркские эпические сказания «Урал батыр», «Акбузат», «Алпамыша», «Кузыйкурпес и Маянсылыу» и др. Дальнейшие исследования по йырау должны вестись в контексте данных обстоятельств.

В статье, опираясь на сведения казахских и каракалпакских, в том числе башкирских ученых, даны наиболее полные биографические данные всех четырех йырау. К анализу привлечены все ныне известные из башкирских, казахских, каракалпакских и ногайских источников их импровизации. Они ныне опубликованы в книге «Слушайте вы меня, народ» (составитель М. Х. Идельбаев. Уфа, 2013, на башк. яз) [3]. Как известно, мастера изустной поэзии много путешествовали, каждый из четырех йырау побывал во многих местах Средней Азии, Урала и Поволжья, в том числе и в Башкортостане. В статье их творчество рассматривается в контексте фольклора и письменной литературы тюркских народов, проживающих на этой территории.

Цель настоящей статьи – дать анализ творчества йырау XIV–XV веков, исходя из материалов и исследований, синтезированных на сегодня в единую научную базу.

Йырау и авторская поэзия башкир, казахов, каракалпак и ногайцев XIV–XVI столетий

«Йырау» – слово древнее. Махмуд Кашгари в своей книге «Диван лугат ат-тюрк» (XI в.) даёт такое определение, как «музыкант, певец, поэт-импровизатор» [4, с. 768]. Это и не удивительно – в истории мировой литературы широко известны случаи, когда мастера изустного поэтического слова совмещали в себе самые различные умения и навыки: провидцев, знахарей, жрецов и др. Йырау не сразу смогли освободиться от того синкретизма профессий, который был характерен для мастеров слова предыдущего этапа. В своей деятельности они на протяжении довольно длительного времени при помощи мелодии и слова использовали такие сверхчеловеческие способности, как воздействие на психологию и здоровье человека (врачевание), умение замечать и предсказывать знаки (пророчество); более того, смогли использовать эти качества в своей основной деятельности, связанной с песней и поэтическим творчеством. Выступая перед многочисленной публикой, они свои поэтические речи непременно доводили до слушателей в виде песен, сами же сопровождая их музыкальными инструментами, чаще всего – домброй, иногда кыл-кубызом или предваряя свои выступления наигрышем на курае и кубызе.

Йырау в башкирской, казахской, каракалпакской и ногайской изустной поэзии неразрывно связаны с именами таких сказителей XIV–XVI вв., как Хабрау, Казтуган, Асан Кайгы и Шалгииз. К изучению жизни и творчества йырау в башкирском литературоведении приступили сравнительно позже, чем, к примеру, учёные из Казахстана и Каракалпакии. Творчество Хабрау, Казтугана, Асана Кайгы, Шалгииза и башкирская изустная словесность характеризуются общностью идейной тематики, поэтических клише. Все четыре автора, например, воспевают Урал и Идель, подчеркивают, как они им близки. Вот как отзывается Хабрау об Урале:

Как хан Орды приложил руку,
За родимого Урала
Сердце моё, старика Хабрау, изныло [5, с. 76].

(Здесь и далее подстрочники поэтических текстов с башкирского на русский язык приводятся в переводе авторов статьи).

Асан Кайгы:

[Две реки] – Идель и Яик,
Если летовать у одной
И зимовать у другой,
Бери, у тебя руки
В золоте и серебре [6, с. 42].

Казтуган:

Любимый мой Идель,
Родимый мой Идель... [6, с. 54].

Шалгииз:

Где Идель, там родина,
Ничто не сможет их заменить,
Где Яик мой, лад земной,
И несметное количество скота? [6, с. 81].

До 70-х годов прошлого столетия авторское творчество Хабрау в башкирской среде не было столь широко известно. Один из первых исследователей творчества йырау академик

Г. Б. Хусаинов провел ряд текстологических исследований и предложил рассматривать такие башкирские фольклорные кубаиры, как «Мин картыңмын» («Я ваш старец»), «Бейек таузың үлгәне» («Смерть большой горы»), «Ике сәсэн» («Два сәэсна»), «произведениями Хабрау йырау в башкирской версии» [5, с. 84]. Из эпоса «Идукай и Мурадым» можно выбрать немало речей Хабрау: философские монологи либо обращения к народу вполне могут считаться импровизациями, отражающими его мировоззрение.

Хабрау, которому был дорог Урал в башкирском крае («Обращение Хабрау к Уралу» [7, с. 150]), также волнует благополучие страны, судьба храбрых мужчин. В своих обращениях он имеет в виду не только определённую местность (Идель – Урал – Яик), но страну в целом и их защитников («Обращение Хабрау к мужчинам») [7, с. 151].

Если учесть тот факт, что Урал, Идель (Агидель), Яик (его верхнее течение) географически близко расположены, то с большой долей вероятности можем сказать, что упомянутые йырау, если даже и не родились, но по крайней мере провели значительную часть жизни здесь. О том, что сказители своим частым местопребыванием отмечали берега Агидели, упоминает видный исследователь Г. Б. Хусаинов [1, с. 64–65].

Жанры, к которым обращались йырау, по своей поэтике практически не отличаются от изустных произведений башкирских сәэснов и казахских акынов XVI–XVIII вв. А вот по содержанию их творчество несколько шире – они затрагивали те общие проблемы, которые одинаково волновали и башкир, и казахов, и каракалпаков, и ногайцев. Йырау не были прикованы к одному месту, а обходили и объезжали земли, где жили эти народности, и поднимали те вопросы, которые занимали умы широких слоев населения.

Асан Кайгы родился приблизительно в 1361–1370 годах в Среднем Поволжье. Судя по казахским легендам, отцом его был Саяшты Сабит, а сам йырау прожил долгую жизнь. Год и место его смерти неизвестны. Асан слыл обладателем многогранного таланта: превосходно играл на домбре, сочинял мелодии, был метким стрелком. В казахской версии рукописного памятника «Амат, сын Гайсы» говорится о том, что Асан жил в долине реки Агидель. Имя и творчество йырау тесно связаны с Уралом, Поволжьем, Средней Азией и Казахстаном.

Согласно записям казахских ученых, Асан Кайгы – потомок Майкы-бия (1155–1247). А имя Майкы-бия, как мы знаем, связано с башкирскими родословными табынского, айлинского родов, также упоминается в литературно-историческом памятнике письменности «Чингизнаме». Согласно этим записям, он повёл предводителей башкирских племён к Чингизхану [8] с целью составить единый союз с монгольской державой.

Асан Кайгы, хоть и называет себя ногайцем («Я вам скажу: суть Асана – в ногайских корнях») [6, с. 45], в своих импровизациях поднимает общие философские мысли, связанные с насущными проблемами всего Дешт-и Кипчака. Выдающийся казахский ученый XIX в. Ч. Валиханов называл его «степным поэтом» [9, с. 358]. Диапазон его мыслей весьма широк, он далёк от мелкой суеты бытия. Автора волнуют более важные проблемы, касающиеся страны, народа, горстки родной земли, зло и добро, друзья и недруги. «Он сумел дать суровую оценку смутному периоду в истории тюркских народов, предвидел крах и распад Золотой Орды, на смену которой придут мелкие ханства, раздираемые межусобицами», – писал о нем М. Магауин [10, с. 9].

Подробности жизни и творчества Казтугана малоизвестны. Казахи и каракалпаки называли его «Казтуган Суйениш улы» («суйениш» – радость). По информации К. Мамбетова, он жил в середине XV в. в низовьях Волги, в местности Кызыл Яр западнее Актюбе; родом из ногайского рода кара-кипчак. Точные даты его рождения и смерти неизвестны. Предки его слыли храбрыми воинами, он и сам в исторических источниках назывался «батыром» и «поэтом» [4, с. 131].

В начале XIX в. были опубликованы лишь три импровизации Казтугана, других сочинений не сохранилось. Даже на их основании можно определить поэтическое лицо и индивидуальные особенности йырау, сделать определённые выводы о том, насколько тесно связаны его корни с Башкортостаном. Первое, что бросается в глаза в его сочинениях, – это личностное достоинство автора, что вполне естественно: он, предводитель войска и глава рода, прекрасно осознавал свою роль в общественной жизни. Йырау благодарен и своим родителям за воспитание, о них он ведёт речь наряду с родной землёй, отчиной. Есть в этих строках созвучие и с башкирскими кубаирами:

Степь да поле, дом высокий,
Дом, где уму-разуму учился
Отец наш Суйиниш
В дом тот зятем пришёл,
Дом тот невесткой принял [6, с. 54].

Вкупе с иронией и чувством достоинства не преминул добавить и о себе:

Казтуган, будто вороненок,
Батыром здесь родился [6, с. 54].

Раз до наших дней дошли поэтические мысли Казтугана всего лишь в трех стихотворных текстах, то мы вполне можем рассматривать их как самых нужных, способных бытовать на протяжении длительного времени и, исходя именно из этих малочисленных крупниц, можем сконструировать творческий портрет знаменитого йырау.

В одном из стихотворений автор говорит о героизме и воинственности. Йырау будто намеренно даёт характеристику атрибутам, свойственным для башкирского и других тюркских народов: сабля, что пропитана кровью врага; удалой конь; храбрый воин – защитник родины. В третьем произведении Казтуган воспеваает красоту своей родной земли, которая очень схожа с Уралом, Агиделью, воспетыми в башкирских кубаирах:

Земля, где жеребёнок-стригунок
Стал необъезженным жеребцом,
Ягнёнок, что остался лежать,
Дал потомство в тысячу овец [6, с. 54].

Еще один знаменитый йырау – Шалгииз жил в XV–XVI вв. Родился он в 1465 г. на левом побережье Яика. Отец его, по некоторым версиям, был степным феодалом, мать – дочерью известного тогда на весь степной край Муса-бия. К 80-м годам XV в. Шалгииз как бесстрашный воин и непревзойдённый йырау был в числе приближенных главы Ногайской Орды Тимер-бия, вместе с его свитой объездил Крым, Северный Кавказ, донские степи. Умер он приблизительно в 1560 году.

Его литературное наследие довольно богато – насчитывает около 600 строк. В 1976 году во время археографической экспедиции, организованной Институтом истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР в с. Арово Чишминского района была обнаружена рукописная тетрадь со стихотворениями Шалгииза, написанными арабской графикой на языке тюрки. Несколько текстов из той рукописи позднее были опубликованы в Алма-Ате [11]. В целом в творчестве йырау также наблюдается созвучие с башкирскими народными кубаирами, импровизациями сэсэнов, обнаруживаются так называемые «общие места», «поэтические клише».

Импровизации Шалгииза можно рассматривать в трёх аспектах: 1) обращения, адресованные Тимер-бию; 2) степная лирика; 3) близкое к жанру айтыш произведение «Ир-Шобан», которое по объёму и содержанию несколько отличается от остальных.

Адресованных Тимер-бию импровизаций две. В одной из них Шалгииз проявляет своё отношение к бию, даёт советы. Стиль обращения своеобразный – йырау выражает свои мысли при помощи двухструнной домбры посредством двуголосья: первый из них – его собственные, обращённые напрямую назидательные советы, а второй – ассоциация с явлениями природы степи:

Запустишь птицу, так запусти чалую,
Утка, что взлетела, не ускользнет.
Пойдешь на бой, надень кольчугу,
Булатный меч не вонзится [12, с. 42].

Второе обращение связано с решением Тимер-бия совершить хадж в Мекку. Шалгииз с присутствующим ему красноречием восхваляет бия: продолжателя рода Идукай-батыра, достойного сына своего народа, справедливого, мудрого правителя. В то же время йырау уговаривает его отказаться от столь дальней, опасной поездки в такое смутное время. Примечательно то, что после обращения Шалгииза бий воздерживается от своей задумки, а к сказителю начинает относиться лучше прежнего. Верность правителю Шалгииз зачастую связывает с морально-этическими вопросами.

Воинственная натура Шалгииза находит отражение в степной лирике. Все его импровизации пропитаны духом степи, в текстах отчетливо выражается причастность автора к военным походам: оседланная лошадь, меткая стрела, надежная кольчуга, серебряный шлем, острая сабля, что снесет не одну голову врага – эти образы придают стихам иносказательное выражение.

Степную лирику Шалгииза тематически можно разделить на несколько групп. В первом плане – понятия добра и зла. По мнению йырау, в жизни достаточно и того, и другого. Стихотворные строки о родственных отношениях также занимают одно из центральных мест. Они даются в тесной связке с понятиями добро – зло, друг – враг. По глубокому убеждению автора, если близкий человек духовно близок, то он – друг, а в ином случае – враг.

В песнях йырау нашли отражение также и вопросы бытия, традиционные мысли о жизни и смерти. В некоторых сочинениях степной лирики напрямую связывает себя с волей Всевышнего.

Сочинение Шалгииза «Ир-Шобан» передает айтыш батыра Шобана с чужеземцем Бига-зы, который с десятком своих спутников намеревался угонять скот в кабардинский (в другом варианте – калмыцкий) край. Хозяин стада Ир-Шобан с группой помощников догоняет их. Когда главари двух сторон встречаются один на один и Бигази интересуется его спутниками, тот поименно называет каждого из именитых, известных далеко за пределами своей страны батыров. После этого, поняв бесполезность затеи, Бигазы возвращается с пустыми руками. А Ир-Шобан, оказывается, назвал имена вовсе не тех, кто находился с ним рядом. Данное сочинение примечательно тем, что в нем автор прибегает к древней, присущей для всей мировой изустной поэзии традиции так называемых жанров айтыша (поэтического состязания) и хид-жы (жанра арабской сатирической поэзии), где восхваляются свои герои и, охаивая, морально уничтожаются противники.

Заключение

Таким образом, в творчестве Хабрау, Асана Кайгы, Казтугана и Шалгииза можно разглядеть немало общих черт. Обратим внимание: в репертуаре выше упомянутых йырау не поднимается тема любви. Возможно, такие тексты не дошли до наших дней. С другой стороны, великие авторы изустной поэзии вряд ли создавали бы нечто посредственное: либо сочиняешь что-либо на любовную тематику, сопоставимое по значимости с такими памятниками, как «Кысса-и Юсуф» Кул Гали или «Мухаббатнаме» Хорезми (XIII–XIV вв.), либо совсем не затрагиваешь эту тему. Йырау, будучи аксакалами и мудрецами, предпочтение отдавали, по всей видимости, отражению общечеловеческих проблем, нежели изображению личных отношений двух молодых людей. В их импровизациях мы видим такие важные вопросы, как мораль и этика, верность обычаям предков, назидания, преемственность поколений, забота о благополучии страны, от-важный защитник родины, правитель и вера в его созидательную деятельность.

Их одолевают думы о судьбе народа, благополучии страны, защите родины. Задушевные мелодии и меткие слова, с помощью которых йырау обращаются к слушателям, созвучны с пословицами и поговорками башкирского, казахского, каракалпакского и др. народов. Отсюда следует, что они в своем творчестве отражали проблемы, которые одинаково волновали представителей всех тюркских народов.

Впрочем, не удивительно, что йырау были обеспокоены именно этими вопросами. Как известно, в XIV–XVI вв. произошёл ряд важных исторических событий: разгром Золотой Орды, ожесточённые бои в Средней Азии, Урало-Поволжье и Башкортостане, борьба башкир и других народов против монгольского ига. Башкирские земли были раздроблены между Ногайской ордой, Казанским и Сибирским ханствами. Ногайская орда занимала площадь, начиная с Яика, устья Сакмары до низовьев Демы, по долине Агидели – до рек Чермасан, Кармасан, Сунь и Ай [13]. А ее основная территория простиралась между Волгой и Иртышом, а на юге достигала Аральского и Каспийского морей. Местные жители были вовлечены в раздоры и споры, возникающие в Орде либо между соседствующими народами, участвовали в военных походах. Хабрау, Казтуган, Асан Кайгы и Шалгииз были особенно чутки к чаяниям населения о свободе и честной, спокойной жизни. Их праведные слова, вылившиеся в стихотворный размер и мелодию, в разных версиях распространены среди башкир, казахов, каракалпакских и ногайцев.

Литература

1. Хусаинов Г. Б. Башкирская литература XI-XVIII вв. – Уфа : Гилем, 1996. – 193 с.
2. Веселовский А. Н. Историческая поэтика /Вступ. ст. И. Н. Горского / Сост., комм-рии В. В. Мочаловой. – Москва : Высш. школа, 1989. – 406 с.
3. Изелбаев М. Х. Башкорт ауыз-тел әзәбиәте. – Өфө, 2007. – 295 б. (На башк. яз.)
4. Кашгари Махмуд. Диван лугат ат-тюрк /Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. – Алматы : Дайн-Пресс, 2005. – 1288 с.
5. Хусаинов Г. Б. Зов веков – Уфа : Башк. книж. изд., 1984. – 406 с.
6. Слушай ты меня, народ: Импровизации йырау и сәсэнов XIV–XX вв. /Составитель, автор предисловия и примечаний М. Х. Идельбаев. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2013. – 240 с. (На башк. яз.)
7. Хусаинов Г. Б. Йырау //Агидель. – 1993. – № 11. – 150–151 с. (На башк. яз.)
8. Тетрадь Чингизнаме // Антология башкирской литературы. В 2-х томах Т. 1 / Составители и авторы предисловия М. Х. Надергулов, Г. Б. Хусаинов. – Уфа : Китап, 1999. – 464 с. (На башк. яз.)
9. Валиханов Ч. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 1. – Алма-Ата : Изд. АН Каз. ССР, 1961. – 777 с.
10. Мамбетов К. Каракалпакская литература прошлого: Пути формирования каракалпакской литературы. – Нукус : Каракалпакстан, 1976. – 202 с. (На каракалпакск. яз.)
11. Казахская поэзия XV–XVIII столетий. – Алматы : Гылым, 1982. – 240 с. (На казах. яз.)
12. Поэты Казахстана / Вступительная статья, составление, биографические справки и примечания М. Магауина. – Ленинград: Советский писатель, 1978. – 608 с.
13. История Башкортостана с древнейших времён до 60-х годов XIX в. / Отв. ред. Х. Ф. Усманов. – Уфа: Китап, 1996. – 520 с.

References

1. Khusainov G. B. Bashkir literature of the XI-XVIII centuries. Ufa, Gilem Publ., 1996, 193 p. (In Russ.)
2. Veselovsky A. N. Historical poetics. Moscow, Higher school Publ., 1989, 406 p. (In Russ.)
3. Idelbaev M. Kh. Bashkir oral literature. Ufa, Publishing House of Bashkir State University, 2007, 295 p. (In Bashkir)
4. Kashgari Mahmud. Divan lugat at-turk. Translation, preface and comments by Z. M. Auezova. Almaty, Dain-Press Publ., 2005, 1288 p. (In Russ.)
5. Khusainov G. B. The Call of the Ages. Ufa, Bashkir Book Publishing House, 1984, 406 p. (In Bashkir)
6. Listen to me, people: Improvisations of yirau and sesens of the XIV–XX centuries. Ufa, RIC BashGU Publ., 2013, 240 p. (In Bashkir)
7. Khusainov G. B. Yirau. *Agidel*. 1993, no. 11, pp. 150-151. (In Bashkir)
8. The notebook of Genghisname. In: An anthology of Bashkir literature. In 2 volumes. Vol. 1. Ufa, Kitap Publ., 1999, 464 p. (In Bashkir)
9. Valikhanov Ch. Collected works in 5 volumes. Vol. 1. Alma-Ata : Publishing House of the Kazakh SSR, 1961, 777 p. (In Russ.)
10. Mambetov K. Karakalpak literature of the past: Ways of forming Karakalpak literature. Nukus, Karakalpakstan Publ., 1976, 202 p. (In Karakalpakian)
11. Kazakh poetry of the XV–XVIII centuries. Almaty, Gylym Publ., 1982, 240 p. (In Kazakh)
12. Poets of Kazakhstan. Leningrad, Soviet Writer Publ., 1978, 608 p. (In Russ.)
13. The history of Bashkortostan from ancient times to the 60s of the XIX century. Ed. by H. F. Usmanov. Ufa, Kitap Publ., 1996, 520 p. (In Russ.)

УДК 81'374:398.224(=512.157)
DOI: 10.25587/h0468-8768-8698-c

Л. В. Роббек

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов
Севера СО РАН

ФОРМУЛЫ И ФОРМУЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ ОЛОНХО КАК ЕДИНИЦЫ ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ

Аннотация. В настоящее время проведение работ по развитию, углублению и расширению специального раздела языкознания – лингвофольклористики – полезно для дальнейшего развития филологии в целом. Целесообразность же развития фольклорной лексикографии как отдельной части лингвофольклористики у специалистов не вызывает сомнений. В статье обобщены результаты размышлений автора об основной лексикографической проблеме в области фольклорной лексикографии – теории выделения из массива фольклорных текстов единиц лексикографического описания и дальнейшего оформления их в виде словарной вокабулы в словаре языка фольклора. Поскольку принципы и структура словаря языка фольклора в силу своеобразия устно-поэтического языка имеют принципиальные отличия от всех существующих на данный момент словарей, указанная проблема ставит перед фольклорными лексикографами множество сложных задач. С этой точки зрения основное внимание в данной работе уделено эпическим формулам и формульным конструкциям, в различных вариациях функционирующим в текстах якутского героического эпоса олонхо. Эпические формулы и формульные конструкции рассмотрены здесь в качестве единиц лексикографического описания в словаре языка олонхо. В силу взаимоорганизованности, тесной переплетённости понятия «язык олонхо» в работе затронуты также вопросы, касающиеся структурных особенностей конструкций формульного характера, фразеологизмов, а также эпических периодов. Так как словарная работа требует от фольклорных лексикографов крайне внимательного и ответственного отношения, автором была предпринята попытка разработать определённую модель, способную стать инструкцией при проведении правильного отбора единиц лексикографического описания из массива эпических текстов якутского эпоса, а также при дальнейшем их оформлении в формы словарных вокабул. Именно поэтому была проведена предварительная лексикографическая инвентаризация языка олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947). Цель инвентаризации – упорядочение фольклорного материала и создание структурной классификации единиц лексикографического описания в словаре языка олонхо. При проведении этой работы базовой основой послужила приблизительно сформулированная дефиниция номинативного обозначения представителей злых сил – богатырей абаасы в тексте вышеуказанного олонхо. Проведённый анализ выявил следующие результаты: 1) в лексикографическом срезе функциональные единицы языка олонхо, имеющие одно и то же семантическое содержание, в тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Оросина представлены различными единицами лексикографического описания: и формулами, и формульными конструкциями, и конструкциями формульного характера; 2) выявлена другая лексикографическая единица – неформальное номинативное обозначение абаасы; 3) материал показал наличие в тексте анализируемого олонхо формул, имеющих иные опорные слова, которые составляют ядро формульной модели; 4) в результате проведённого анализа было принято решение включить единичные выражения, не имеющие отчётливо сформированной структурной основы, в отдельную группу единиц лексикографического описания. Дальнейшие исследования связаны с более детальным рассмотрением природы возникновения, дальнейшего развития и функционирования в якутской эпической традиции конструкций формульного характера.

Ключевые слова: якутский эпос, язык олонхо, словарь языка олонхо, лингвофольклористика, фольклорная лексикография, эпические формулы, формульные конструкции, единицы лексикографического описания, словарная вокабула

РОББЕК Лия Витальевна – кандидат филологических наук, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск, Россия.

E-mail: robbek@mail.ru

ROBBEK Liya Vitalievna – Candidate of Philological Sciences, Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia.

E-mail: robbek@mail.ru

L. V. Robbek

Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North,
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

OLONKHO FORMULAS AND FORMULA CONSTRUCTIONS AS UNITS OF LEXICOGRAPHIC DESCRIPTION

Abstract. At present, work on the development, deepening and expansion of a special section of linguistics – linguo-folkloristics – is useful for the further development of philology as a whole. The expediency of the development of folklore lexicography, as a separate part of linguo-folkloristics, is not in doubt among specialists. The article summarizes the result of the author's reflections of the main lexicographic problem in the field of folklore lexicography – the theory of extracting units of lexicographic description from an array of folklore texts and further arranging them in the form of a dictionary vocabularies in the folklore language dictionary. Since the principles and structure of the dictionary of the folklore language, due to the originality of the oral-poetic language, have fundamental differences from all currently existing dictionaries, this problem poses many difficult tasks for folklore lexicographers. From this point of view, the main attention in this work is paid to epic formulas and formulaic constructions, which function in various variations in the texts of the Yakut heroic epic olonkho. Epic formulas and formula constructions are considered here as units of lexicographic description in the folklore language dictionary. However, due to the mutual organization, close interweaving of the concept of the “olonkho language”, the work also touches upon issues related to the structural features of formulaic structures, phraseological units, as well as epic periods. Since dictionary work requires an extremely careful and responsible attitude from folklore lexicographers, the author made an attempt to develop a certain model that can become an instruction in the correct selection of units of lexicographic description from the array of epic texts of the Yakut epos, as well as in their further processing in the form of dictionary vocabularies. That is why a preliminary lexicographic inventory of the olonkho language “Nurgun Botur the Swift” (1947) by K.G. Orosin was carried out. The purpose of the inventory is to streamline the folklore material, and further – to create a structural classification of units of lexicographic description in the dictionary of the olonkho language. In carrying out this work, the basic basis was the roughly formulated definition of the nominative designation of the representatives of evil forces – the abaasy heroes in the text of the above olonkho. The analysis revealed the following results: 1) in the lexicographic section, the functional units of the olonkho language, which have the same semantic content, in the olonkho text “Nurgun Botur the Swift” by Orosin are represented by various units of lexicographic description: both formulas, and formula constructions, and constructions formulas nature; 2) in addition, another lexicographic unit was revealed – the non-formal nominative designation abaasy; 3) the material also showed the presence in the text of the analyzed olonkho of formulas with other key words that form the core of the formula model; 4) also, as a result of the analysis, it was decided to include single expressions that do not have a clearly formed structural basis in a separate group of units of lexicographic description. Further research is related to a more detailed consideration of the nature of the origin, further development and functioning of formulas constructions in the Yakut epic tradition.

Keywords: Yakut epic, olonkho language, olonkho language dictionary, linguistic folkloristics, folklore lexicography, epic formulas, formula constructions, units of lexicographic description, vocabulary vocabularies

Введение

Исследование языка устного творчества любого народа способом лексикографических языков – одно из сложных, но в то же время перспективных направлений развивающейся области языкознания – лингвофольклористики [1–6]. Мнение о насущности развития в пределах лингвофольклористики словарного репрезентирования языка отдельных образцовых, канонических фольклорных произведений представляется обоснованным в силу своеобразия и непростого характера устно-поэтического языка: «Всё более очевидной становится необходимость фольклорной лексикографии. Только словарь в состоянии концентрировать огромную информацию, связанную с устно-поэтическим словом, и направить её на решение фундаментальных вопросов фольклористики» [7, с. 48].

Однако в настоящий момент в указанной области вопросов, требующих решения, всё ещё крайне много. Исходя из этого, в статье изложены результаты аналитического рассмотрения одного из основных лексикографических вопросов – теории выделения словарной вокабулы. В нашем случае – вокабулы в словаре языка фольклора (далее – СЯФ), а именно, в словаре

языка якутского героического эпоса олонхо¹ (далее – СЯО), признанного ЮНЕСКО шедевром устного и нематериального культурного наследия человечества.

Предварительные работы по определению основных особенностей макро- и микроструктуры СЯО показали, что вокабулы в данном словаре целесообразно дифференцировать, т. е. в СЯО, как впрочем, и в СЯФ, вокабулой может быть не только слово, но обязательно и другие единицы лексикографического описания (далее – ЕЛО).

В большинстве существующих словарей ЕЛО избираются лексемы (например, в классических словарях, таких как толковые, переводные, в словарях синонимов, омонимов, антонимов и др.). Иное положение дела наблюдается во фразеологических словарях, а также в словарях языка писателей, где словаристы в качестве вокабулы выставляют неразложимые по смыслу словосочетания: фразеологизмы, а также другие виды идиоматических выражений, в том числе авторские. Указанный подход является типичным, в современной лексикографии вопрос о ЕЛО в словарях различного типа ещё не выдвинут в качестве лингвистической проблемы, требующей более детального рассмотрения.

В процессе теоретической разработки СЯО мы убедились в том, что одной из ЕЛО должны стать формулы (далее – Ф) и формульные конструкции (далее – ФК) олонхо. На данный момент пути развития указанной темы усматриваем в: 1) выработке критериев разграничения Ф и ФК от конструкций формульного характера (далее – КФХ) в языке олонхо (далее – ЯО); 2) решении вопроса сведения отмеченных ЕЛО в форму словарных вокабул.

Эпические формулы и формульные конструкции – ключевые единицы лексикографического описания в словаре языка олонхо

При составлении словарных статей СЯО крайне важно, чтобы лингвофольклористы ясно понимали предмет исследования – понятия «эпическая формула» (Ф), «формульные конструкции олонхо» (ФК), «конструкции формульного характера» (КФХ), а также «эпические периоды» (далее – ЭП), поскольку только в этом случае фольклорный лексикограф сможет достаточно объективно выделить из массива эпического текста нужные единицы ЯО и впоследствии составить их удовлетворительную дефиницию.

С лексикографической точки зрения в ЯО попеременно друг с другом сосуществуют разные функциональные эпические единицы: Ф, ФК, КФХ, фразеологизмы и ЭП. Данное свойство языка фольклора (далее – ЯФ) было отмечено исследователями давно: «В фольклоре чрезвычайное место занимают формулы, общие места, клише и другие специфические элементы устно-поэтической речи» [8, с. 49].

При разработке пробных статей СЯО указанное обстоятельство создало определённые сложности. В основном это происходило от того, что работа по составлению дефиниций начинается после: а) выделения ЕЛО из фольклорных текстов; б) придания формы словарных вокабул выделенным ЕЛО.

Между тем на сегодняшний день в лингвофольклористике тюркоязычных народов нет оптимальной теоретической базы, способной стать руководством для проведения отмеченных лексикографических процессов. Это, конечно же, принуждает нас искать собственные пути решения обозначенной проблемы.

Поэтому мы считаем оправданным мнение российских лингвофольклористов, размышляющих о сущности и природе схожих единиц языка русского фольклора: «Нужны надёжные критерии разграничения блоков и похожих на них конструкций» [9, с. 14].

Отсюда, по нашему мнению, в теории фольклорной лексикографии целесообразно разграничивать понятия «формула» (Ф) и «формульные конструкции» (ФК), хотя на первый взгляд может показаться, что данные единицы не имеют столь существенного отличия друг от друга. Однако в СЯО в качестве ЕЛО Ф и ФК по сравнению с другими ЕЛО (КФХ, фразеологизмами, ЭП и единичными лексемами) имеют доминирующее положение. Поэтому в данной статье попытаемся глубже разобраться в специфике процесса зарождения и формирования Ф и ФК олонхо, чтобы определить критерии их разграничения между собой, а также от КФХ, являющихся такими же распространёнными единицами ЯО, как Ф и ФК.

¹ Речь идёт о проекте словаря языка олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947).

Основные особенности эпических формул в качестве единицы лексикографического описания в словаре языка олонхо

В ЯО Ф и ФК, по нашему мнению, имеют, хоть и несущественные, но всё же, отличия друг от друга. Ф мы считаем высказывания, функционирующие во всех текстах якутских олонхо, а не только в тексте одного эпоса¹.

Например: *көмүс түөстээх күүрэгэйим, алтан түөстээх далбарайым* букв. ‘сереброгрудый жаворонок мой, медногрудый птенчик мой’ [12, с. 214; 238; 253; 7, с. 96], *үс түүннээх күн* букв. ‘три дня и три ночи’ [12, с. 235; 7, с. 134], *алаас сыһыы быһаҕаһын саҕа* букв. ‘величиной с круглый бугристый холм’ [12, с. 219; 7, с. 96], *сүһүөхтээх бэйэм сүгүүрүйэ, хоолдуктаах бэйэм хонкуйа* букв. ‘в шею вся гнусь перед тобою, всеми суставами кланяюсь тебе’ [12, с. 209; 7, с. 170] и др.

Однако анализ показал, что в разных олонхо структура Ф имеет достаточно подвижный характер.

К примеру: *уолан баранар уулаах, охтон баранар мастаах орто боронг туруу дьабыл дойду* букв. ‘средний серопятнистый мир, с водами – испаряясь убывающими, с деревьями – падая редееющими’ [13, с. 66-67] – *охтон баранар мастаах, уолан баранар уулаах, күннэтэ күүрэйэр күндү манган күннээх, сарсыынната саһарар саһарҕалаах ыйдаах, орто торуой ыырай дойду* букв. ‘средняя вторая райская страна, где деревья, сваливаясь, не редуют, вода, испаряясь, не убывает, где ежедневно восходит почитаемое белое солнце, где еженощно сияет светлая луна’ [12, с. 17; с. 19]; *бэдэр гизнэ бэртэлээбинэн, буобура гизнэ мугутуурунан, саһыл гизнэ саҕахтаабынан, киис гизнэ киргиллээбинэн* букв. ‘отборными рысьими мехами, наилучшими бобровыми шкурами, красивыми красными лисицами, чёрными соболями с ворсом’ [13, с. 88-90] – *сарыы гизнин тыйыһынан, түнэ гизнин түүнүктээбинэн, киис гизнин киргиллээбинэн* букв. ‘самым плотным из ровдуги, самым мягким из лосиной кожи, самым отборным из соболей’ [12, с. 10] и др.

Тем не менее в ЯО, как и в теории эпосоведения в целом, «основой Ф служит устойчивая конструкция» [14, с. 83]. Так, в приведённых примерах основу Ф составляют слова *уолан баранар уулаах, охтон баранар мастаах орто дойду* букв. ‘средний мир, с водами – испаряясь убывающими, с деревьями – падая редееющими’, *киис гизнэ киргиллээбинэн* букв. ‘чёрными соболями с ворсом’. Они выступают в качестве «семантического каркаса художественной микроситуации» [15, с. 103].

Поэтому на этапе выработки принципов и методов составления толкований значений ЕЛО данное положение должно стать одним из основополагающих.

Анализ также показал, что процент употребления одних и тех же Ф в разных эпических текстах не слишком высок.

Отсюда в лексикографическом аспекте Ф целесообразнее считать укоренившиеся в ЯО, имеющие законченную форму, вид и структуру выражения.

Например: *диринг дойду дьылбинээхтэрэ, анараа дойду албыннара, түгэх дойду түөкүнэрэ* букв. ‘чародеи глубокой страны, обманщики потусторонней страны, злодеи донной обители’ [13, с. 80].

Ср.²: *анардас харахтаах абааһы уола, соботох харахтаах собуруу уола, түгэх дойду түөкүнэ, диринг дойду дьылбинэ, анараа дойду албына* букв. ‘одноглазый сын абаасы, сын юга с единственным оком, злодей донной страны, волшебник глубокой обители, обманщик потусторонней земли’ [13, с. 128]; *түгэх дойду түөкүнэ, диринг дойду дьиккэрэ, анараа дойду албына, күтүр дойду көстүбэтэ* букв. ‘злодей донной страны, дикий глубинной земли, волшебник потустороннего света, невидимый негодяй страшного края’ [13, с. 176] и др.

В последних примерах, не являющихся, по нашему мнению, Ф наблюдается наличие дополнительных частей (*анардас харахтаах абааһы уола, соботох харахтаах собуруу уола* букв. ‘одноглазый сын абаасы, сын юга с единственным оком’; *күтүр дойду көстүбэтэ* букв.

¹ В языке других произведений якутского фольклора анализ практически не выявил употребления эпических Ф. Нами были просмотрены 35 текстов якутских мифов, а также тексты якутского традиционного хороводного кругового танца осуохай. Однако эпические Ф в этих текстах нами не были обнаружены [10, 11].

² Подчёркнуты слова, которые составляют устойчивую конструкцию, основу Ф.

‘невидимый негодяй страшного края’), которые в тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Оросина не входят в основной структурный состав формульного высказывания: *түгэх дойду түөкүнэ, дириг дойду дылбинэ, анараа дойду албына* букв. ‘злодей донной страны, волшебник глубокой обители, обманщик потусторонней земли’.

Основные особенности формульных конструкций как единицы лексикографического описания в словаре языка олонхо

Смешение в теории эпосоведения Ф и ФК, по нашему мнению, исходит от того, что «среди языковедов и некоторых фольклористов распространено широкое понимание формульности языка эпической поэзии» [16, с. 209].

К примеру, «А. В. Десницкая к формулам относит широкий круг устойчивых словосочетаний, используемых в качестве единиц языка, в том числе типовые схемы, клише, постоянные эпитеты, парные полуслитные образования, стандартные диалоги, составленные из традиционных формул вопросов и ответов, и т. д. Однако она же подчёркивает трудность выделения формул из других языковых единиц сложного порядка, ибо «не всегда можно с уверенностью утверждать, что в тех или иных конкретных случаях перед нами действительно постоянные формулы, а не свободные варианты типовых предложений, построенные с использованием более или менее устойчивых словосочетаний и стандартного набора лексических единиц» [16, с. 209].

Кроме того, отмечая, к примеру: «Степень лексической стабильности формул различна. Одни меняют привычный словесный облик. Есть формулы, более подверженные варьированию» [14, с. 79], исследователи на самом деле имеют ввиду не собственно Ф, а ФК в ЯФ.

Именно поэтому мы предлагаем разделять понятия Ф и ФК в области фольклорной лексикографии тюркоязычных народов.

Относительно ФК ЯО более всего подходят такие термины, как «инвариантная модель» либо «модель». «Н. Рошияну убедительно показал существование структурно-семантических инвариантных моделей, по которым образуется многообразие конкретных вариантов формул», – пишет И. А. Разумова, исследователь формул русских народных сказок [14, с. 77]. О процессе образования формульного языка фольклорных произведений известный российский лингвофольклорист Е. Б. Артёменко пишет: «Исполняя песню, былин, народный мастер обращается к модели, представляющей актуальный для него в данный момент тип художественной ситуации, и путём отбора из неё и комбинирования звеньев продуцирует текстообразующий блок, воспроизводящий конкретную художественную картину» [15, с. 103].

С лексикографического угла зрения ФК ЯО можно рассматривать в качестве экспериментальных языковых моделей, которые впоследствии в результате длительного процесса устно-поэтического словотворчества, оттачиваясь и шлифуясь, проходят бессознательный, но интуитивный отбор в эпической среде. Отобранные модели превращаются в настоящие эпические Ф, характерной особенностью которых становится постоянность их употребления в стабильном структурном виде в ходе исполнения народного эпоса.

Таким образом, при разработке проекта СЯО «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина ФК мы предлагаем считать выражения, приобретшие формульный характер (статус) внутри текста одного якутского эпоса. ФК особо не распространены в текстах других эпосов, т.к. находятся на стадии формирования и становления в рамках одного олонхо. Степень разработанности их формальной структуры и семантического содержания ниже, чем у Ф.

Например: *түгэх дойду түөкүнэ, дириг дойду дьиккэрэ, анараа дойду албына, күтүр дойду көстүбэтэ* букв. ‘злодей донной страны, дикарь глубинной земли, волшебник потустороннего света, невидимый негодяй страшного края’ [13, с. 176].

В этом примере мы видим, что «стабильные элементы, благодаря разной сочетаемости, могут комбинироваться и создавать различные формулы» [14, с. 77]. Так, в примере имеется модульная часть *күтүр дойду көстүбэтэ* букв. ‘невидимый негодяй страшного края’, которой нет в Ф *дириг дойду дылбинэ, анараа дойду албына, түгэх дойду түөкүнэ* букв. ‘чародей глубокой страны, обманщик потусторонней страны, злодей донной обители’.

В ЯО для формирования общего семантического значения Ф привнесение в состав формульного выражения, или же наоборот изъятие из него отдельных модульных частей принципиального значения не имеет.

Неточности, несовпадения в структурной форме ЕЛО создают проблемы для фольклорных лексикографов в основном с точки зрения отдельных лексикографических нюансов. Фольклорный лексикограф должен сначала сформировать внешний вид, форму словарных вокабул, отвечающих требованиям существующих лексикографических традиций, и только потом составлять толкование данных вокабул. И здесь, как показала работа над пробными статьями СЯО, возникает ряд сложностей.

Оказалось, что ЕЛО, выделенные из текста олонхо, зачастую очень сложно подогнать в формы словарных вокабул. В большинстве случаев происходит это из-за того, что в некоторых случаях варианты модули отсутствуют, а в некоторых случаях – присутствуют. Дефиниция же ЕЛО в основном остаётся одной и той же.

Таким образом, критериями разграничения Ф от ФК, по нашему мнению, являются: а) пространённость Ф в ЯО в целом; б) совершенство формы и структуры.

Если, согласно нашей теории, Ф – это структурные образования с незначительно меняющимися элементами, а ФК – это устно-поэтические выражения, в рамках которых сказитель на основе уже существующей формульной основы реализует процесс творческих экспериментов с эпическими нововведениями, то КФХ – это начальная, зачаточная стадия описанного процесса. Российские исследователи усматривают в этом процессе достаточно стабильную матрицу: «Акциональная модель служит матрицей, на основе которой в процессе исполнения былины продуцируются текстообразующие блоки» [17, с. 65].

Например: *диринг дойду дылбиннэрэ, түгэх дойду түөкүннэрэ, аллараа дойду албыннара, абыс атахтаах адьарайдар, соботох харахтаах собуруу уолун соллоннооҕо* букв. ‘волшебники глубокой страны, злодеи донной обители, обманщики нижнего мира, племена восьминогих адьараев, кровожадные одноглазые чудовища’ [13, с. 66-68], *ангардас харахтаах абааһы уола, соботох харахтаах собуруу уола, түгэх дойду түөкүнэ, диринг дойду дылбинэ, анараа дойду албына* букв. ‘одноглазый сын абаасы, сын юга с единственным глазом, злодей донной страны, волшебник глубокой обители, обманщик потусторонней земли’ [13, с. 128].

Таким образом, изучение природы возникновения и развития КФХ, ФК и Ф – весьма интересный исследовательский процесс в лингвофольклористике. Однако более подробный разбор особенностей КФХ – тема отдельной новой статьи.

Вопрос сведения эпических формул и формульных конструкций в формы словарных вокабул в словаре языка олонхо. Наиболее насущные проблемы

Рассмотрим второй вопрос – проблему сведения указанных ЕЛО в форму словарных вокабул. С этой целью мы провели анализ номинативных обозначений представителей злых сил – богатырей абаасы в тексте «Нюргун Боотур Стремительный» К. Оросина (1947). Выявили следующие моменты:

1. В лексикографическом срезе функциональные единицы ЯО, имеющие одно и то же семантическое содержание (например, обозначающие богатыря абаасы), представлены различными ЕЛО: и Ф, и ФК, и КФХ. Поэтому фольклорного лексикографа ждёт непростая задача – упорядочить столь разносторонний материал в структуре СЯО.

Именно отсюда возникла необходимость составления предварительной классификации ЕЛО, т. к. в данном словаре принцип расположения вокабул, несомненно, будет иным, чем в словарях общего типа. Фольклорному лексикографу необходимо «наиболее рационально разместить ФЕ (читай ЕЛО – Л.Р.) с учётом их собственного строения» [18, с. 92] в общей структуре словаря. В частности, поэтому мы решили провести лексикографическую «инвентаризацию» ЕЛО – чтобы путём составления структурной классификации более-менее упорядочить материал. Такой подход, на наш взгляд, создаст два вида удобства: 1) при лексикографической работе; 2) при пользовании словарём.

2. Анализ выявил новую лексикографическую единицу ЯО – неформульное номинативное обозначение.

Например: *абааһы* букв. ‘чёрт’ [13, с. 68; 70; 126; 170; 186; 276; 310; 312; 326; 336; 346], *абааһы уола* букв. ‘парень абаасы’ [13, с. 124; 124; 126; 138; 144; 150; 150; 154; 180; 180; 180; 184; 254; 266; 282; 284; 292; 346], *абааһы бухатыра* букв. ‘богатырь абаасы’ [13, с. 146; 154; 178; 184; 254; 258; 262; 268; 270; 276; 282; 286].

В СЯО толкование значения данных вокабул также будет обозначать негативного героя якутского эпоса – представителя злых сил в олонхо, чудовище абаасы.

К указанной единице ЯО, очевидно, относятся также такие сочетания слов, как: *абааһы аймага* букв. ‘род, племя абаасы’ [13, с. 270], *абааһы биистэрэ* букв. ‘племя абаасы’ [13, с. 316]. Отмеченные выражения, по всей видимости, относятся к категории композитов, которые рассматриваются в трудах русских лингвофольклористов как «кандидаты в сложное слово» [19, с. 57] или «характерные для устно-поэтической речи переходные образования, занимающие положение между сложным словом и словосочетанием» [20, с. 56]. Вопрос о природе этих единиц, а также особенностей их представления в структуре СЯО необходимо будет решить до начала этапа разработки макроструктуры словаря.

Что касается общих наблюдений, связанных с анализом ЕЛО, то картина в тексте «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина вырисовывается примерно следующая:

1. При лексикографировании вначале целесообразно выделить из текста олонхо аподиктические Ф. Критерием аподиктических Ф выступает периодическая повторяемость в текстах наиболее известных олонхо, а также степень «эпической зрелости» формы и структуры.

2. Однако при проведении дальнейших лексикографических работ дело в большинстве случаев осложняется формами Ф, в которой они функционируют в эпическом тексте, а также их вариативностью, наблюдаемой даже в пределах одного текста. «По ходу исполнения былины текстообразующая модель-инвариант воспроизводится обычно несколько раз в различных вариантах, модифицированных в каждом отдельном случае применительно к потребностям развития сюжета» [17, с. 65].

Например: *түгэх дойду түөкүнэ, анараа дойду албына, диринг дойду дылбинэ* букв. ‘злодей донной страны, обманщик потустороннего мира, волшебник глубокой обители’ [13, с. 140], *диринг дойду дылбиннэрэ, анараа дойду албыннара, түгэх дойду түөкүннэрэ* букв. ‘волшебники глубокой страны, колдуны потусторонней страны, злодеи донной обители’ [13, с. 224].

3. Материал также показал наличие в тексте анализируемого олонхо Ф, имеющих иные опорные слова, составляющие ядро формульной модели.

Например: *абааһы атамааннара, собуруу бөбө соллонноохторо, илиэсэй бөбө бэттэрэ* букв. ‘отборные атаманы абаасы, ненасытные обжоры южных племён, отборные из леших чудовищ’ [13, с. 98], *ангардас харахтаах абааһы атамааннара, соботох харахтаах суодал хара уолаттара* букв. ‘одноглазые атаманы племён абаасы, одноокие парни, тёмные верзилы’ [13, с. 106], *илиэсэй бэттэрэ, собуруу туйгуннаахтара, абааһы атамааннара, көстүбэт түөкүттэрэ* букв. ‘могучие из леших племён, лучшие из южных племён, атаманы абаасы, злодеи невидимых родов’ [13, с. 114], *ангардас харахтаах абааһы аймабыттан барыларыттан бастын атамааннара, көстүбэт киэнэ күтүр күүстээхтэрэ, мунурун буларбатах буолун, күтүр өстөөх* букв. ‘первейший из одноглазых абаасы, сильнейший из племени невидимых, великий враг непомерной силы’ [13, с. 214], *абааһы аймабыттан адьырба атамааннара, көстүбэт гиэнэ күтүр күүстээхтэрэ* букв. ‘матёрый атаман племени абаасы, самый сильнейший из невидимых племён’ [13, с. 256].

Как видно из примеров, здесь опорным является словосочетание *абааһы атамаана* букв. ‘атаман абаасы’.

4. В отдельную группу, очевидно, следует включить единичные выражения, не имеющие отчётливо сформированной основы в структуре ЕЛО:

Көстүбэт күүстээхтэрэ, адьарай атамааннара, собуруу туйгуннаахтара букв. ‘сильнейшие из невидимых абаасы, атаманы аджарайских племён, отменные воители южного неба’ [13, с. 72], *соллонноох соботох харахтаах содуомнаах халлаан оһоллоох уолаттара, ангардас харахтаах адьарай уолаттара* букв. ‘обжорливые одноокие выродки смертоносных бедовых небес, одноглазые ублюдки аджарайских племён’ [13, с. 74], *ангардас харахтаах адьарай уола* букв. ‘одноглазый сын аджарая’ [13, с. 138], *илэ илиэнэй, абааһы уола, көстүбэт собуруу уола* букв. ‘сын лешего, сын абаасы, невидимый сын юга’ [13, с. 148], *ангардас харахтаах адьарай биистэрэ* букв. ‘одноглазые аджарайские племена’ [13, с. 170], *ангардас харахтаах абааһы уолаттара, соботох харахтаах содуомнаах халлаан уолаттара, илбистээх халлаан атамааннара* букв. ‘одноглазые сыны абаасы, одноокие сыны буйного неба, атаманы

воинственного неба' [13, с. 184], *ангардас харахтаах адьарай* букв. 'одноглазый аджарай' [13, с. 230], *абааһы аймаға, көстүбэт куустээхтэрэ* букв. 'матёрый атаман племени абаасы, самый сильнейший из невидимых племён' [13, с. 256], *ангардас харахтаах абааһы аймахтара* букв. 'одноглазые сыны абаасы' [13, с. 354], *биэс нэбилгэ хара тарбахтаах* букв. 'с пятью чёрными захватывающими пальцами' [13, с. 98].

Заключение

Таким образом, с лексикографической точки зрения ЯО предоставляет нам достаточно сложный и неоднозначный материал. Однако примечательно то, что при приложении определённых усилий этот материал вполне может поддаться классифицированию. В целом лексикографический подход к изучению ЯО особым образом упорядочивает процедуру лингвофольклористического исследования языка эпоса, разбирая и распутывая, казалось бы, неразбираемое, сложным образом переплетённое явление. Поэтому работа по составлению СЯО является отличным инструментом изучения эпического языка якутского народа. Каждая из классифицированных в настоящей статье ЕЛО нуждается в дальнейшем достаточно подробном исследовании. Следующей по очереди задачей представляется более детальное рассмотрение природы возникновения, дальнейшего развития и функционирования в якутской эпической традиции КФХ.

Литература

1. Бобунова М. А. Лексикографический комплекс фольклорных текстов: Песни Курской губернии. – Курск : Издательство КГУ, 2019. – 150 с.
2. Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Сказительский идиолект Т. Г. Рябикина (на материале словаря былинной лексики) // Учёные записки Петрозаводского гос. университета. – 2019. – № 7. – С. 19–25.
3. Бобунова М. А. Эпистолярная повесть о становлении научной школы // Сибирский филологический журнал. – 2020. – № 2. – С. 311–317.
4. Бобунова М. А., Хроленко А. Т. Народно-поэтическая ономастика в аспекте фольклорной лексикографии // Вопросы ономастики. – 2021. – Т. 18. – № 1. – С. 85–112.
5. Никитина С. Е. Ментальная основа традиционного поэтического фольклора: оппозиция «норма – не-норма – антинорма» // Язык, культура, творчество: Мировые практики изучения. – Москва : Гнозис, 2020. – С. 415–427.
6. Хроленко А. Т. История курской школы лингвофольклористики в письмах и документах. – Курск : Изд-во КГУ, 2018. – 198 с.
7. Хроленко А. Т. Как и зачем «допрашивают» фольклорное слово // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. – Москва : Диалог МГУ, 1998. – С. 48–50.
8. Кумахов М. А. К проблеме языка эпической поэзии // Вопросы языкознания. – 1979. – № 2. – С. 48–60.
9. Хроленко А. Т. Блоки в народно-песенном тексте // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. – Курск : Изд-во КГПУ, 1984. – С. 14–21.
10. Якутские мифы = Саха өс номохторо / Сост. Н. А. Алексеев. – Новосибирск : Наука, 2004. – 451 с.
11. Петров Н. Е. Божественный хоровод. – Якутск : Бичик, 2000. – 128 с.
12. Строптивный Кулун Куллустуур / Отв. ред. А.С. Мирдабалиева. – Москва : Главная ред. восточной лит-ры, 1985. – 606 с.
13. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; ред. текста, пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск : Кн. изд-во, 1947. – 409 с.
14. Разумова И. А. Формулы сказки и их языковая реализация (к вопросу о формулообразовании) // Язык русского фольклора: Межвузовский сб. – Петрозаводск : Петр.ГУ, 1985. – С. 77–83.
15. Артёменко Е. Б. Фольклорная формула и устнопоэтическая традиция // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий: Материалы III Всероссий. научно-практ. конф-ции. – Ч. II. – Воронеж : ВГПУ, 2005. – С. 99–108.
16. Слепцов П. А. Якутский литературный язык: Формирование и становление общенациональных норм. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 277 с.
17. Артёменко Е. Б. Фольклорная формула в аспекте её функционирования и генезиса // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий / Материалы II Всероссий. научно-практ. конф-ции. – Ч. II. – Воронеж : ВГПУ, 2003. – С. 63–73.

18. Рубинчик Ю. А. Структурные типы фразеологизмов и их размещение в словарной статье // Национальная специфика языка и её отражение в нормативном словаре. – Москва : Наука, 1988. – С. 91–95.
19. Хроленко А. Т. Композит в структуре словаря былинной речи // Исследования по лингвофольклористике. – Курск : Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 1994. – Вып. 1. – С. 55–57.
20. Бобунова М. А. Единицы фольклорной лексикографии (в словаре языка былины). – Курск : Изд-во КГПУ, 2001. – 152 с.

References

1. Bobunova M. A. Lexicographic complex of folklore texts: Songs of Kursk province. Kursk, KSU Publishing House, 2019, 150 p. (In Russ.)
2. Bobunova M. A., Khrolenko A. T. The storytelling idiolect of T. G. Ryabinin (based on the dictionary of epic vocabulary). *Scientific notes of the Petrozavodsk State University*. 2019, no. 7, pp. 19–25. (In Russ.)
3. Bobunova M. A. An epistolary tale about the formation of a scientific school. *Siberian Philological Journal*. 2020, no. 2, pp. 311–317. (In Russ.)
4. Bobunova M. A., Khrolenko A. T. Folk poetic onomastics in the aspect of folklore lexicography. *Questions of onomastics*. 2021, vol. 18, no. 1, pp. 85–112. (In Russ.)
5. Nikitina S. E. The mental basis of traditional poetic folklore: the opposition “norm – not-norm – antinorm”. In: *Language, culture, creativity: World practice of studying*. Moscow, Gnosis Publ., 2020, pp. 415–427. (In Russ.)
6. Khrolenko A. T. History of the Kursk school of linguofolkloristics in letters and documents. Kursk, Publishing House of KSU, 2018, 198 p. (In Russ.)
7. Khrolenko A. T. How and why the folklore word is “interrogated”. In: *Science of folklore today: interdisciplinary interactions*. Moscow, Dialog MSU Publ., 1998, pp. 48–50. (In Russ.)
8. Kumakhov M. A. On the problem of the language of epic poetry. *Questions of linguistics*. 1979, no. 2, pp. 48–60. (In Russ.)
9. Khrolenko A. T. Blocks in the folk song text. In: *Specificity of the semantic structure and intra-textual connections of the folklore word*. Kursk, Publishing house of KSPU, 1984, pp. 14–21. (In Russ.)
10. Yakut myths. Ed. by N. A. Alekseev. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 451 p. (In Russ.)
11. Petrov N. E. Divine round dance. Yakutsk, Bichik Publ., 2000, 128 p. (In Russ.)
12. The Obstinate Kulun Kullustuur. Ed. by A.S. Mirdabaliev. Moscow, Main Editorial Office of Eastern Literature, 1985, 606 p. (In Yakut and Russ.)
13. Nyurgun Bootur the Swift. Text by K. G. Orosin; Ed. of the text, trans. and commentary by G. U. Ergis. Yakutsk, Publishing House, 1947, 409 p. (In Yakut and Russ.)
14. Razumova I. A. Formulas of fairy tales and their linguistic realization (on the question of formula formation). In: *The language of Russian folklore: Interuniversity Collection*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University, 1985, pp. 77–83. (In Russ.)
15. Artemenko E. B. Folklore formula and oral tradition. In: *Problems of studying the living Russian word at the turn of the Millennium: Materials of the III All-Russian scientific and practical conference. Part II*. Voronezh, VSPU Publ., 2005, pp. 99–108. (In Russ.)
16. Sleptsov P. A. Yakut literary language: Formation and emergence of national norms. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian Branch, 1990, 277 p. (In Russ.)
17. Artemenko E. B. Folklore formula in the aspect of its functioning and genesis In: *Problems of studying the living Russian word at the turn of the Millennium: Materials of the III All-Russian scientific and practical conference. Part II*. Voronezh, VSPU Publ., 2003, pp. 63–73. (In Russ.)
18. Rubinchik Yu. A. Structural types of phraseological units and their placement in a dictionary entry. In: *National specificity of the language and its reflection in the normative dictionary*. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 91–95. (In Russ.)
19. Khrolenko A. T. Composite in the structure of the dictionary of epic speech. In: *Research on linguofolkloristics*. Kursk, Publishing House of Kursk State Pedagogical University, 1994, Issue 1, pp. 55–57. (In Russ.)
20. Bobunova M. A. Units of folklore lexicography (in the dictionary of the epic language). Kursk, Publishing House of KSPU, 2001, 152 p. (In Russ.)

УДК 398.22 (=512.154)

DOI: 10.25587/v8040-2698-7214-a

К. Абакиров¹, К. О. Кулалиева²¹ Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына² Кыргызско-Турецкий университет им. Манаса

ЗНАЧЕНИЕ И СТРУКТУРНАЯ ОСОБЕННОСТЬ СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИХ УКАЗАТЕЛЕЙ МАЛЫХ ЭПОСОВ КИРГИЗСКОГО НАРОДА

Аннотация. В киргизском эпосоведении существует термин «малый эпос». Эти эпосы в действительности не малые, они малые по сравнению с трилогией «Манас», «Семетей», «Сейтек», т. н. малые эпосы отличаются по объему и содержанию от остальных эпосов. В этих эпосах, определяющих историю развития, потенциал развития киргизского устного народного творчества, всесторонне отражены мысли и чаяния, философия, мировоззрение, вера и мечты, быт и культура, войны и мирная жизнь народа. Изучение этих эпосов с современной точки зрения, методологии, впитавших в себя кочевые мотивы и сюжеты, описывающиеся в сказаниях и эпосах народов мира, отличающихся интересной поэтикой, является одним из актуальных вопросов современности. В статье речь идет о сравнительных сюжетно-тематических указателях, облегчающих изучение большого количества киргизских эпосов, позволяющих изучать не один, а несколько вариантов малых эпосов, широко известных народу. Подчеркивается важность готовящихся к публикации сравнительных сюжетно-тематических указателей по малым эпосам киргизского народа, исследуются особенности структуры и описываются тематические разделы. Определены принципы, которыми руководствовались при составлении указателя, приведены примеры работ по отдельным эпосам с целью более подробного разъяснения по готовящемуся к изданию указателю. Работа по созданию сравнительных сюжетно-тематических указателей киргизских малых эпосов «Кожожаш», «Эр Тоштук», «Жаныш, Байыш», «Курманбек», «Эр Табылды», «Жаныл Мырза» подошла к завершающей стадии. При составлении этих указателей использовался опыт составления сравнительного сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас». Указатели были составлены фольклористами, работающими в разных вузах республики и учеными фольклористами из Института языка и литературы имени Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики. В составлении указателей малых эпосов приняли участие более двадцати ученых из разных регионов Кыргызской Республики. Участвовали как опытные специалисты эпосоведы, так и молодые ученые, только начинающие свои исследования по эпосу «Манас» и малым эпосам киргизского народа. Эти указатели важны для передачи смысла и идей эпосов, содержащихся в них национальных ценностей, широкому кругу читателей, особенно молодежи. Указатель позволяет ученым легко найти необходимую информацию, скрытую в народных эпосах, и проводить исследования, которые приведут к открытию и появлению новых научных взглядов. Установлено, что основной сюжет и тематические разделы малых эпосов близки друг к другу, но в то же время имеют различия. Развитие основных событий имеет разный характер; в тематическом плане некоторые темы переданы углубленно в одном эпосе и совсем не отражены в других эпосах. Таким образом, эти указатели показывают, что структура малых эпосов до конца не изучена. Сравнение содержания малых эпосов также выявило, что их значение и весомость недостаточно определены. После того, как эти указатели будут полностью опубликованы,

АБАКИРОВ Курманбек – д. филол. н., профессор, заведующий кафедрой киргизской литературы КНУ им. Жусупа Баласагына, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: kurmanabubekr@gmail.com

АБАКИРОВ Kurmanbek – Doctor of Philological Sciences, Professor. Head of the Department of Kyrgyz Literature, Zhusup Balasagyn Kyrgyz National University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: kurmanabubekr@gmail.com

КУЛАЛИЕВА Калия Одесовна – к. филол. н., ст. преподаватель отделения синхронного перевода гуманитарного факультета Кыргызско-Турецкого университета им. Манаса, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: kaliya.kulaliyeva@manas.edu.kg

KULALIEVA Kaliya Odesovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Lecturer, Translation Department, Faculty of Humanities, Kyrgyz-Turkish University of Manas, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: kaliya.kulaliyeva@manas.edu.kg

будут предприняты усилия по размещению их на веб-сайтах университетов и доведены до всеобщего сведения. В дальнейшем начнутся работы по составлению сравнительных указателей тем, мотивов, сюжетов и т. д. эпосов всех тюркских народов, а затем и народов мира. При подготовке статьи использованы методы описательного анализа, синтеза, количественного и сравнительного анализа.

Ключевые слова: киргизские эпосы, малые эпосы, сюжетно-тематический указатель, основной сюжет, тематические разделы, «Кожожаш», «Эр Тоштук», «Жаныш, Байыш», «Курманбек», «Эр Табылды», «Жаныл Мырза»

Abakirov K¹, Kulaliev K.O.²

¹ Zhusup Balasagyn Kyrgyz National University

² Kyrgyz-Turkish University of Manas

SIGNIFICANCE AND STRUCTURE PECULIARITIES OF THE PLOT-THEMATIC INDEX OF THE KYRGYZ MINOR EPICS

Abstract. Kyrgyz epic studies include the term “minor epic” as well. In fact, the scales of the minor epics are not so small, but smaller in comparison with the trilogy of *Manas*, *Semetei*, and *Seitek*, which are bigger in volume and content from other epics. These epics determine the historical development, the potential for the development of Kyrgyz oral folk art that reflect their thoughts and aspirations, philosophy, worldview, faith and dreams, life and culture, wars, and peaceful life. The study of these epics, which absorbed the nomadic motifs and plots, are described in the legends and epics around the world and distinguished by the interesting poetic style, from the point of view modern methodology is one of the topical issues of the modern time. The article studies the comparative plot-thematic indexes that can facilitate the study of a large number of Kyrgyz epics and analyze several variants of the well-known minor epics. It also focuses on the importance of the comparative plot-thematic index of the Kyrgyz minor epics that have been prepared for publication, examines the features of the structure, and describes the thematic sections of these indicators. Using the experience of the plot-thematic index of the *Manas* epic, in cooperation with the folklorists from local universities and the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic there have been developed the comparative subjective-thematic indicators of the epics: *Kojojash*, *Er Toshtuk*, *Janysh*, *Baiysh*, *Kurmanbek*, *Er Tabyldy*, *Janyl Myrza* that are now in their final stages. The indexes were compiled by folklorists working at different universities of the country and folklore scholars from the Aitmatov Institute of Language and Literature under the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. More than twenty scholars from different regions of the Kyrgyz Republic took part in compiling the indexes of the minor epics. There were both experienced specialists and young scholars who have just started their research on the *Manas* epic and minor epics of the Kyrgyz people. These indexes are important for conveying the meaning and ideas of the epics, the national values to a wide range of readers, especially young people. The index also facilitates the work of the scholars in finding the necessary information hidden in the folk epics and conducting research that can reveal some new scientific perspectives. The comparison of the content of the plot-thematic indexes of the minor epics of the Kyrgyz people showed that the main plot and thematic sections of the minor epics are close to each other, but at the same time they have differences. The development of the main events have a different character in thematic terms, some topics being reflected in depth in one epic, and are not reflected at all in other epics. Thus, these indexes show that the structure of minor epics has not been fully studied yet. Once these indexes are fully published, efforts will be made to place them on the websites of the universities and make them available to the public. Works on compiling comparative indexes of themes, motifs, plots, etc. of the epics related to the Turkic nations, and then the peoples of the world are planned to be completed in the future. The research article includes descriptive analysis, synthesis, quantitative and comparative analysis.

Keywords: Kyrgyz epics, minor epics, plot-thematic index, main plot, thematic sections, *Kojojash*, *Er Toshtuk*, *Janysh*, *Baiysh*, *Kurmanbek*, *Er Tabyldy*, *Janyl Myrza*

Введение

У киргизского народа имеются десятки малых эпосов и народных поэм, требующих всестороннего изучения и доведения их до широкого круга читателей и специалистов. Хотя по одним из их групп были проведены некоторые обобщающие исследования, потребность в их последовательных и глубоких исследованиях все еще очевидна. Однако систематизация, каталогизация, индексация в киргизском эпосоведении, в том числе по малым эпосам и народным поэмам-дастанам, до сих пор не проводились. Сразу после завершения первого этапа работы по созданию «Сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас» [1] (по вариантам манасчи из

Нарынской области), исходя из опыта данной работы, начата работа по созданию указателя по шести малым эпосам. Составленные указатели в настоящее время находятся на стадии опубликования.

При создании указателя по малым эпосам в основном были использованы варианты эпоса, опубликованные в серии «Народная литература», подготовленной к изданию учеными Национальной академии наук КР. В исследовании использовались методы сравнительного анализа, количественного и качественного анализа, описания, контекстного анализа. Возникла необходимость сопоставить весь накопленный материал в соответствии с жанрово-тематическими особенностями малых эпосов, выявить сходства и различия, обозначить приоритетные и перспективные стороны работы и возникающие в процессе работы сложности. Вместе с тем нельзя исключать значимость мнения ученых-специалистов об этапах выполнения работ. Потому что указатель создан, и, кроме шести эпосов, которые на этапе создания, в перспективе намечается создание указателей еще по десяткам малых эпосов и народных поэм.

Выше мы отметили, что публикуются полные тексты малых эпосов и народных поэм, проводятся некоторые исследования. Вот последние из них: внесены в 1-й [2] и 3-й тома «Истории кыргызской литературы» [3]. В одной из этих работ дается следующее определение героическому эпосу, занимающему среди них значительное место: «героическими эпосами мы называем объемные произведения в стихотворной форме, отражающие народный героизм в связи с яркими моментами, важными событиями исторического пути, пройденного народом». В кыргызской фольклористике для отличия эпоса «Манас» от указанных малых эпосов условно используются термины большой и малый эпосы. Согласно этому подходу, большим эпосом является «Манас» и его главы. Малый эпос включает в себя существование другой сказки, которая становится формой песни. Однако, несмотря на то, что «Манас» отличается от других эпосов по объему и значению, малые эпосы не уступают ему по идейному содержанию, художественному уровню, отражению народной жизни [4]. Они, за исключением эпоса «Кожожаш», являются малыми героическими эпосами, и по объему каждый из них не уступает ни одному из известных эпосов, таких как «Калевала», «Жангар», «Гэсер», «Алпамыш», «Алып Манаш», «Короглы». Как правило, у каждого из них есть от двух до пяти-шести вариантов.

Сюжетно-тематический указатель малых эпосов – это описание малых эпосов (например, «Кожожаш», «Эр Тоштук» и др.), сравнительный систематический каталог сюжетно-тематической классификации, составленный на основе вариантов сказителей классических образцов. Есть уверенность, что после малых эпосов будет начата работа по созданию указателей по народным поэмам. Как и малые эпосы, народные поэмы не являются однотипными в жанрово-тематическом отношении. Хотя большая их часть носит чисто социально-бытовой, лирический характер, наряду с преобладанием мифологическо-фантастического сюжета, имеются произведения, в которых значительное место отведено историческим данным. С одной из таких групп произведений провела широкий сравнительно-типологический анализ фольклорист Г. Орозова [5].

Сущность и значение сюжетно-тематического указателя малых эпосов

В рамках реализуемого проекта «Сюжетно-тематический указатель малых эпосов» проводится сюжетно-тематический анализ существующих в народе текстов известных вариантов малых эпосов, разбивка их на темы, подтемы, изучение с учетом особенностей их жанровых разновидностей, таких как мифологические, героические, бытовые и др. Ориентация читателей на сам текст путем создания указателя, т. е. цель состоит в том, чтобы облегчить процесс получения необходимой информации по тематике путем обращения к тексту, в каком варианте эпоса, в какой особенности он представлен. Также подобные указатели благоприятствуют продвижению, пропаганде эпоса и создают условия для исследовательских работ.

Проект реализуется исследователями-эпосоведами, фольклористами, работающими в различных вузах республики. Потому что очень трудно найти в одном учебном заведении сразу нескольких ученых, которые могли бы взяться за работу по созданию указателя по эпосам. Но ученые, готовые проводить исследования в этом направлении, работают в вузах всех регионов.

Проект «Сюжетно-тематический указатель малых эпосов» состоит из нескольких этапов и в своей основе ставит целью создание указателей всех малых эпосов и народных поэм. На первом этапе исследованию подверглись следующие эпосы и планировалась реализация на базе

указанных ниже вузов. Координационным центром проведения проекта является Институт языка и литературы имени Ч. Айтматова НАН КР. Список малых эпосов и вузов, участвовавших в их создании, выглядит следующим образом:

№	Указатели по малым эпосам	Высшее учебное заведение
1	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Кожожаш»	Ошский государственный университет
2	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Эр Тоштук»	Кыргызский государственный университет имени И. Арабаева
3	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Жаныш, Байыш»	Иссык-Кульский государственный университет имени К. Тыныстанова
4	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Курманбек»	Таласский государственный университет
5	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Эр Табылды»	Джалал-Абадский государственный университет имени Б. Осмонова
6	Сюжетно-тематический указатель по эпосу «Жаныл Мырза»	Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР

Вклад проекта в науку и технику и польза для общества:

- пополнить кыргызскую, тюркскую и мировую эпосоведческую науку новыми исследованиями путем создания сюжетно-тематических указателей лучших образцов мифико-архаических и героических эпосов киргизского народа: «Кожожаш», «Эр Тоштук», «Жаныш, Байыш», «Курманбек», «Эр Табылды», «Жаныл Мырза»;
- предоставление научному миру и общественности особенностей отражения тем, освещенных в малых эпосах, ознакомление и познание облегченным способом общей культуры, истории и т. д. отраженных в мировых эпосах и эпосах тюркских народов;
- создание возможности для исследования, интерпретации и приведения в единую систему больших и мелких тем в малых эпосах;
- начать систематизировать и каталогизировать малые эпосы и народные поэмы с данных трудов, положить начало для изучения других малых эпосов и народных поэм в этом направлении;
- создание возможностей для выявления сюжетно-тематических сходств и различий эпосов путем сравнительного изучения существующих вариантов;
- создание условий для выявления особенностей кыргызского устного творчества, мастерства сказительства;
- донести смысл и содержание эпоса до широких слоев населения, стать опорой в правильном восприятии смысла.

Особенности построения сюжетно-тематических указателей малых эпосов

Кыргызский народ богат эпосами. Каждый народный эпос, именуемый малым эпосом только в сравнении с эпосом «Манас», требует не менее пристального внимания, изучения. В народе бытует не один вариант таких эпосов, как «Кожожаш», «Эр Тёштук», «Жаныш, Байыш», «Курманбек», «Эр Табылды», «Саринжи, Бокой», «Эр Солтоной», «Жаныл Мырза», «Олжобай и Кишимжан», «Жоодарбешим» и др. Известно, что из всех вариантов и версий эпоса «Эр Тёштук», встречающихся у многих тюркоязычных народов, вариант на кыргызском языке считается лучшим произведением, изданным за рубежом. Почти все они были опубликованы в советское время с некоторыми сокращениями.

Народные эпосы были исследованы такими учеными, как Б. Кебекова [6, 7, 8], С. Закиров [9, 10], Р. Кыдырбаева [11], И. Молдобаев [12], Ж. Субанбеков [13], С. Кайыпов [14] и др., и были опубликованы их тексты. В их исследованиях анализируются жанрово-тематические, идейно-художественные особенности отдельных малых эпосов, система образов, а также выявляются сходства и различия между отдельными вариантами. Однако в данных исследованиях акцент делается только на выявление различий между вариантами по ключевым сюжетным линиям, но не полностью определены понятия, связанные с их подлинной семантикой,

художественными деталями и внутренней структурой. Не было указателей, которые способствовали бы выполнению такой работы. Их создание даже не стояло на повестке дня того времени. К тому же, несмотря на то, что со дня выхода в свет этих первых исследований прошло 60, а последних – 30 лет, исследования фундаментального характера по малым эпосам в последние 20-30 лет практически не проводились, т. е. сложилась такая ситуация: они как бы остались в тени эпоса «Манас». Тексты есть, но исследований почти не было. Учитывая, что каждый из малых эпосов занимает важное место в кыргызском эпическом фольклоре, очевидно, что такая ситуация не удовлетворяет ученых-фольклористов. Таким образом, можно сказать, что необходимость изучения малых эпосов по-новому созрела с сегодняшних высот мировой фольклористики. Понятно, что формируемые указатели также послужат заполнению этого пробела. Кроме того, данные указатели позволяют провести детальное сравнение кыргызских эпосов с эпосами тюрко-монгольских народов. Это также очень важно. Так как бесспорно мнение известного фольклориста И. В. Пухова: «...сравнительно-исторический подход в изучении фольклора крайне необходим, ибо невозможно правильно осмыслить без сравнения друг с другом эпические произведения, возникшие в незапамятные времена и часто разбросанные в необъятном пространстве» [15, с. 48].

С начала работы над сюжетно-тематическими указателями по кыргызским эпосам прошло всего 3-4 года. После завершения первого этапа создания указателя по эпосу «Манас» необходимость и актуальность таких работ стали очевидными, и очередь дошла до малых эпосов. При создании таких трудов был учтен опыт создания указателей по мировым эпосам и эпосам тюрко-монгольских народов. В понимании общих методологических и прикладных вопросов нам пришлось обратиться к следующим источникам:

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – I. 1-я книга [16];

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – I. 2-я книга [17];

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – I. 3-я книга [18];

<http://www.ruthenia.ru/folklore/indexes.htm> [19];

<https://viewer.rusneb.ru/ru/> [20];

<https://kartaslov.ru> [21].

Сроки и этапы создания указателя:

Сроки: 9 мес. (с 15 марта до 15 декабря 2021 года)

Этапы:

Этапы	Сроки	Наименование выполняемых работ
1-этап	1-2 месяца	Отбор текстов, подготовка электронных вариантов, чтение и анализ текстов, распределение на темы.
2-этап	3-7 месяцев	Работа над выделенной темой, создание указателя.
3-этап	8-9 месяцев	Проверка, дополнение, редактирование.

Собирались два раза в месяц и организовывали обсуждение.

Что включено в указатели:

1) сравнительный указатель основного сюжета (с примерами);

2) сюжетно-тематические разделы (с примерами);

3) краткая сравнительная таблица основного сюжета.

Были показаны страницы с описанием событий в сюжете эпоса, и определена частота слов и понятий, относящихся к тематическим разделам. Для наглядности подробнее остановимся ниже на указателях, созданных по эпосам «Кожожаш» и «Эр Табылды».

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Кожожаш»

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Кожожаш» составлен совместно с учеными-фольклористами Ошского государственного университета. Руководитель группы доктор филологических наук, проф. Г. Жамгырчиева с ответственностью выполнила свои обязанности, сдала работу своевременно и полностью. Ученые и специалисты, принявшие участие в создании указателя: д. ф. н., проф. Г. Жамгырчиева, к. ф. н., ст. преп. К. Кулалиева, старшие преподаватели А. Эрматова, А. Кулуева, Ш. Бекишова, Г. Абдрахманова.

Составлением сравнительного сюжетно-тематического указателя по вариантам занимались А. Усенбаева, С. Конокбаева, Т. Жээнтаева, по эпосу «Кожожаш» был использован том 1 серии «Народная литература», вышедшей в свет в 2015 году [22]. В указателе исследуемые варианты закодированы через сокращенные инициалы сказителей: АУ, СК, ТЖ.

Основные события эпоса разделены на шесть подтем:

- I. Рождение, детство Кожожаша;
- II. Женидьба Кожожаша;
- III. История Сур эчки (горной козы);
- IV. Заточение Кожожаша на скале;
- V. Поиск Кожожаша;
- VII. История Молдожаша (сына Кожожаша).

Пример:

I. РОЖДЕНИЕ, ДЕТСТВО КОЖОЖАША

В этом разделе события, начиная с рождения богатыря, наречения героя именем, рассматривались и до его становления опытным охотником с разделением их на 3 темы. Анализируются основные события, предшествующие женитьбе богатыря, мотивы, характерные для героических эпосов. В рассмотренных вариантах вариант А. Усенбаева резко отличается от вариантов С. Конокбаева и Т. Жээнтаева. В варианте А. Усенбаева, который отличается по объему и художественному изяществу, можно заметить отсутствие некоторых событий, мотивов, встречающихся в других вариантах.

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ, РОЖДЕНИЕ БААТЫРОВ

1.1. Происхождение баатыров

Поскольку в этом разделе рассматриваются случаи упоминания о происхождении как Кожожаша, так и его сына Молдожаша, слово «баатыры» использовалось как в теме, так и в подтеме.

АУ – [2015: 58–59, 71, 96, 98, 107, 113, 115, 123, 159, 190, 193, 197–203, 226]. Дается только краткая информация о происхождении, которая сразу же переходит в детство. Информации о рождении нет.

Кожожаш – сын выходца из китайского племени Карыпбай. (58)

*Кыргыздын урук ичинде,
Кытай деген эл эле.*

*Среди кыргызских племен,
Есть племя такое – китай*

*Жердеп жаткан жерлери,
Таластын башы Каракол,*

*Места их проживания,
Начало Таласа Каракола,*

*Атасы мунун Карыпбай,
Баласы мерген болду – деп,
Кошула көчүп бир жүргөн
Жыйырма түтүн эл эле.*

*Отец его Карыпбай,
Сын его стал хорошим охотником,
В его общине было народу
Двадцать семейств всего
(пер. авторов, 58)*

СК – [2015:20]. Текст произведения начинается следующими строками в прозе, за которыми сразу же следует рассказ о детстве.

Кожожаш происходит из кыргызского племени китай. – Отца звали Арыпбай, мать звали Акеркеч. (20).

ТЖ – [2015: 244]. Дается краткая информация.

Отец Кожожаша был зажиточным баем. (244)

2. НАРЕЧЕНИЕ БААТЫРОВ

АУ – [2015: 187–188, 202] Наречение сына Кожожаша.

*Эркек туусаң балаңды,
Молдожаш деп, ат кой – деп,
Айтып кеткен эмеси,
Кече, кайран мерген берени. (187)*

*Если сын родится, то
Нареки его именем Молдожаш,
Завещал так перед отъездом,
Еще вчера отважный охотник. (187)*

– доктор филологических наук, проф. Кубанычбек Калчекеев. Своевременно и ответственно выполнили возложенные на них задачи и сдали работу. Советники проекта по составлению указателя: А. Акматалиев, академик (НАН КР, директор института языка и литературы имени Ч. Айтматова), К. Абакиров, доктор филологических наук, проф. (КНУ им. Ж.Баласагына).

Члены проекта: К. Калчекеев, д. ф. н., проф., (ДжАГУ им. Б. Осмонова) К. Кулалиева, к. ф. н. (КТМУ), А. Шерипбаев (ДжАГУ им. Б. Осмонова); Р. Келдибаева, (ДжАГУ им. Б. Осмонова); Г. Ашимбаева (ДжАГУ им. Б. Осмонова); К. Кошойканов (ДжАГУ им. Б. Осмонова), Г. Абдрахманова (издательство «Учкун», редактор).

При создании сравнительного сюжетно-тематического указателя эпоса «Эр Табылды» по вариантам А. Тыныбекова, Ы. Дыйканбай уулу был использован 3 том серии «Народная литература», вышедший в свет в 2015 году [23]. В указателе исследуемые варианты закодированы через сокращение имен сказителей: **АТ, ЫД.**

Ниже даны ключевые события эпоса «Эр Табылды» по внутреннему распределению в качестве примера:

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ, РОЖДЕНИЕ И ЗРЕЛОСТЬ БААТЫРА

- 1.1. О дедушке его Омокане;
- 1.2. О сыновьях Омокана Ормонкане, Эрманкане;
- 1.3. О сыне Эрманкана Кудайназаре и его сыновьях;
- 1.4. Изгнание Кудайназара из родной земли;
- 1.5. Женитьба Эрманкана на Агаче, Рождение Табылды и Кардыгач;
- 1.6. Смерть отца Эрманкана;
- 1.7. Детство и зрелость Табылды.

II. ПОМИНКИ ПО ЭРМАНКАНУ

- 2.1. Совет по проведению поминок;
- 2.2. Письмо брата Кудайназару по поводу поминок;
- 2.3. Ответ Кудайназара на письмо;
- 2.4. Прочтение письма народу;
- 2.5. Начало подготовок к поминкам;
- 2.6. Встреча Аксакала Уста (мастера) с Кудайназаром;
- 2.7. Вероломство Кудайназара;
- 2.8. Слепой Черный критик предсказывает судьбу сыновей и ход поминок;
- 2.9. Скачки на поминках;
- 2.10. Ссора Алтыбая после поминок.

III. ПЕРВАЯ ССОРА

- 3.1. Сновидение Кардыгача;
- 3.2. Пререкания Алтыбая с Табылды;
- 3.3. Бегство Алтыбая;
- 3.4. Битва Табылды с калмаками;
- 3.5. Поражение калмаков.

IV. ВТОРАЯ ССОРА

- 4.1. Болезнь Табылды;
- 4.2. Набег Чалкалмака на табун Табылды;
- 4.3. Поиски Кардыгачем коня Арчатору;
- 4.4. Письмо Табылды к Уста баатыру;
- 4.5. Битва с калмаками;
- 4.6. Ранение Чалкалмака;
- 4.7. Ранение Табылды;
- 4.8. Проводы на родину 40 джигитов Табылды.

V. ПРИЕЗД ТАБЫЛДЫ В ТАЛАС

- 5.1. Заживление ран в мавзолее Манаса;
- 5.2. Письмо Кардыгача, оставленное на родине;
- 5.3. Возвращение Элдияра на родину;
- 5.4. Терзания, бремя народа;

- 5.6. Сновидение Кардыгача;
- 5.7. Освобождение баатыров;
- 5.8. Сожаление Табылды;
- 5.9. Встреча трех баатыров;
- 5.10. Выздоровление Табылды.

VI. НОВОЕ РАЗВИТИЕ СОБЫТИЙ

- 6.1 Рассказ Элдияра;
- 6.2. Возвращение Элдияра и Табылды на родину;
- 6.3. Совет трех баатыров;
- 6.4. Возглас радости Эрмека о Табылды родным;
- 6.5. Встреча с народом, возвращение на родину;
- 6.6. Совет Табылды и 40 джигитов.

VII. ПОРАЖЕНИЕ ЧАЛКАЛМАКА

- 7.1. Сватовство Кудайназара, его смерть;
- 7.2. Просьба Торкобек матери через сноху;
- 7.3. Наезд Табылды на табун Чалкалмака;
- 7.4. Смерть Алтыбая на сватовстве;
- 7.5. Смерть Чалкалмака;
- 7.6. Женильба Эр Табылды на Торкобек.

Тематические разделы:

№	Название раздела	№	Название раздела
I	Персонажи	XIV	Семейные отношения
II	Географические названия	XV	Смерть
III	Скакуны (тулпары)	XVI	Благословение
IV	Животные	XVII	Время, мера, величины измерения
V	Растения	XVIII	Цвета
VI	Дружба	XIX	Характер, внешнее описание героев
VII	Вражда	XX	Завещание, мечты
VIII	Война	XXI	Промыслы, искусство
IX	Сновидения	XXII	Письмо
X	Традиции и обычаи	XXIII	Национальные игры
XI	Орудия	XXIV	Сватовство
XII	Одежда	XXV	Народная медицина
XIII	Пища, блюда		

Заключение

Сюжетно-тематические указатели, созданные по малым эпосам кыргызского народа, имеют большое значение для науки и общества. Эти труды полезны не только в фольклористическом, но и в лингвистическом, культурном, этнографическом, историческом, географическом, антропологическом, философском, политическом и социологическом аспектах для проведения исследовательских работ. Так как по каждому эпосу можно быстро найти необходимую информацию, в том числе особенности отображения в разных вариантах сказителей, опираясь на эти указатели, и изучить интересующие вопросы. Наличие этих материалов для изучения образцов устного народного творчества, повествовательного искусства является большим подспорьем для ученых. Содержание каждого из малых эпосов находится на стадии формирования и публикации указателя в зависимости от специфики повествования. Если публикация этих трудов будет поддержана и размещена на сайте каждого учебного заведения, а труды более двадцати ученых, участвовавших в проекте в качестве ученых-исследователей, станут достоянием общественности, то это будет способствовать тому, чтобы наши национальные ценности лучше узнавались и передавались следующему поколению. Образцы устного народного

творчества, малые эпосы преподаются как в школе, так и в средних профессиональных и высших учебных заведениях. Через эти труды создаются условия для того, чтобы и учителя, и учащиеся могли получить информацию по тематическим разделам, по темам, которые их интересуют. Эти исследования открывают широкие возможности для создания каталогов, указателей и других малых эпосов, народных поэм и народных произведений различных жанров. Также создаются благоприятные условия для сравнительного изучения кыргызских эпосов с произведениями эпического жанра тюрко-монголов, народов мира, создания указателей сходных мотивов и сюжетов, что создает благоприятную атмосферу для будущих исследований. В статье описаны роль, значение и структурные особенности сюжетно-тематических указателей малых кыргызских эпосов. В целях наглядного представления в данной работе приведен пример из двух указателей, где можно увидеть основной сюжет и сюжетно-тематические разделы.

Указатели, над составлением которых работают кыргызские фольклористы, будут играть огромную роль при изучении эпосов в общем и в частности при раскрытии сущности, структурных особенностей и тематического разнообразия вариантов малых эпосов кыргызского народа.

В дальнейшем следует изучить сюжет, композицию, поэтику и структурные особенности кыргызских малых эпосов в сравнении с эпосами народов мира, в этом отношении эти указатели могут быть незаменимыми источниками.

В ближайшее время необходимо начать работу по созданию сравнительных тематических, сюжетных указателей, указателей мотивов и т. д. эпосов тюркских народов, а затем и народов мира, использование составленных сюжетно-тематических указателей малых эпосов кыргызского народа значительно облегчит работу фольклористов-эпосоведов.

Литература

1. Кулалиева К. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас»: значение и содержание, структурные особенности. Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2019. – №3 (15). – С. 18–24.
2. Кыргыз адабиятынын тарыхы. Оозеки чыгармачылыктын жанрлары. – Бишкек: «Кут-Бер», 2017. – I том. – 708 б. (На кирг. яз.)
3. Кыргыз адабиятынын тарыхы – Кенже эпостор жана поэмалар. III том. – 3-бас. - Бишкек: «Кут-Бер», 2017. – 688 б. (На кирг. яз.)
4. Кыргыз адабиятынын тарыхы. Оозеки чыгармачылыктын жанрлары. – Бишкек, 2017. – I том. – 490 б. (На кирг. яз.)
5. Орозова Г. Кыргыз элдик поэмаларынын табияты (Жанр. Сюжет. Историзм). – Бишкек: «Улуу тоолор», 2015. – 356 б. (На кирг. яз.)
6. Закиров С. «Кожожаш» эпосунун кээ бир маселелери. – Фрунзе, 1959, 259 б. (На кирг. яз.)
7. Закиров С. «Эр Төштүк» эпосунун варианттары жана идеялык-көркөмдүк өзгөчөлүктөрү". – Фрунзе : Илим, 1960. – 102 б. (На кирг. яз.)
8. Кебекова Б. «Курманбек» эпосунун варианттары. – Фрунзе, Илим, 1961. – 135 бет. (На кирг. яз.)
9. Кебекова Б. «Эр Табылды» эпосунун идеялык багыты жана көркөмдүк өзгөчөлүгү. – Фрунзе : Kyrgyz SSR Ilimder Akademiasy, 1963. (На кирг. яз.)
10. Кебекова Б. «Кедейкан» эпосунун идеясы жана көркөмдүк өзгөчөлүктөрү". – Фрунзе : Илим, 1964. – 40 бет. (На кирг. яз.)
11. Молдобаев И. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник". – Фрунзе : Илим, 1983. – 169 с.
12. Кыдырбаева Р. Идеино-художественные особенности эпоса «Саринджи-Бокой». – Фрунзе : Изд-во АН Кирг.ССР, 1959, 45 с.
13. Субанбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык эпостору. Фрунзе : Илим, 1970. – 192 бет. (На кирг. яз.)
14. Кайыпов С. Проблемы поэтики эпоса «Эр Төштүк». – Фрунзе : 1990. – 317 с.
15. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Публикация, перевод, теория, типология: Избр. ст. / И. В. Пухов; Акад. наук Респ. Саха. – Якутск : Изд-во ЯФ СО РАН, 2004. – 208 с.
16. «Манас» эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I. 1-китеп. – Бишкек : КТМУ, 2019. (На кирг. яз.)

17. «Манас» эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I. 2-китеп. – Бишкек : КТМУ, 2019. (На кирг. яз.)
18. «Манас» эпосунун сюжеттик-тематикалык көрсөткүчү – I. 3-китеп. – Бишкек : КТМУ, 2019. (На кирг. яз.)
19. <http://www.ruthenia.ru/folklore/indexes.htm> (дата обращения: 03.03.2021).
20. <https://viewer.rusneb.ru/ru/> (дата обращения: 10.04.2021).
21. <https://kartaslov.ru> (дата обращения: 11.04.2021).
22. Кожожаш. Кенже эпос. «Эл адабияты» сериясы. – I том. – Бишкек, 2015. (На кирг. яз.)
23. Эр Табылды. Кенже эпос. «Эл адабияты» сериясы. – III том. – Бишкек, 2015. (На кирг. яз.)

References

1. Kulaliev K. Plot-thematic index of the epic “Manas”: meaning and content, structural features. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*, 2019, no. 3 (15), pp. 18-24. (In Russ.)
2. The history of Kyrgyz literature. Genres of oral creativity. Bishkek, “Kut-Ber” Publ., 2017, vol. I, 708 p. (In Kyrgyz)
3. The history of Kyrgyz literature. Small epics and poems. Bishkek, “Kut-Ber” Publ., 2017, vol. III, 688 p. (In Kyrgyz)
4. The history of Kyrgyz literature. Genres of oral creativity. Bishkek, “Kut-Ber” Publ., 2017, vol. I, 490 p. (In Kyrgyz)
5. Orozova G. Linguistic nature of Kyrgyz folk poems (Genre. Plot. Historicism). Bishkek, “Uluu toolor” Publ., 2015, 356 p. (In Kyrgyz)
6. Zakirov S. Some questions of the epic “Kozhoshash”. Frunze, 1959, 259 p. (In Kyrgyz)
7. Zakirov S. Variants and ideological and artistic features of the epic “Er Toshtuk”. Frunze, Ilim Publ., 1960, 102 p. (In Kyrgyz)
8. Kebekova B. Variants of epic “Kurmanbek”. Frunze, Ilim Publ., 1961, 135 p. (In Kyrgyz)
9. Kebekova B. Ideological orientation and artistic feature of the epic „Er Tabyldy“. Frunze, 1963. (In Kyrgyz)
10. Kebekova B. The idea and artistic features of the epic „Kedeikan“. Frunze, Ilim Publ., 1964, 40 p. (In Kyrgyz)
11. Moldobaev I. The epic “Zhanysh and Bayysh” as a historical and ethnographic source.” Frunze, Ilim Publ., 1983, 169 p. (In Russ.)
12. Kydyrbaeva R. Ideological and artistic features of the epic “Sarindzhi-Bokoi”. Frunze, Publishing House of the Academy of Sciences of the Kyrg.SSR, 1959, 45 p. (In Russ.)
13. Subanbekov Zh. Heroic epics of the Kyrgyz people. Frunze, Ilim Publ., 1970, 169 p. (In Kyrgyz)
14. Kayypov S. Problems of the poetics of the epic „Er Toshtuk“. Frunze, Ilim Publ., 1990, 317 p. (In Russ.)
15. Pukhov I. V. Yakut heroic epic – olonkho. Publication, translation, theory, typology: Elected articles. Yakutsk, Publishing House of YaF of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2004, 208 p. (In Russ.)
16. Plot-thematic representation of the epic „Manas“ – I. Book 1. Bishkek, KTMU Publ., 2019. (In Kyrgyz)
17. Plot-thematic representation of the epic „Manas“ – I. Book 2. Bishkek, KTMU Publ., 2019. (In Kyrgyz)
18. Plot-thematic representation of the epic „Manas“ – I. Book 3. Bishkek, KTMU Publ., 2019. (In Kyrgyz)
19. <http://www.ruthenia.ru/folklore/indexes.htm> (date of application: 03.03.2021).
20. <https://viewer.rusneb.ru/ru/> (accessed: 04/10/2021).
21. <https://kartaslov.ru> (date of application: 11.04.2021).
22. Kozhoshash. Small epic. Series „Folk literature“. vol. I Bishkek, 2015. (In Kyrgyz)
23. Er Tabyldy. Small epic. Series „Folk literature“. vol. III. Bishkek, 2015. (In Kyrgyz)

УДК 398.224(=512.157)

DOI: 10.25587/d5787-1930-5942-q

Ю. П. Борисов

Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ КОНЦЕПТА БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ В РАННИХ ТЕКСТАХ ОЛОНХО: ПРОТОТИП И ВАРИАНТЫ

Аннотация. Актуальность исследования исходит из необходимости освещения эпической формульности в контексте когнитивной лингвистики, которая в настоящее время приобретает все большее значение. Поскольку эпическое сказительство является коммуникативным актом, то в нем обнаруживаются акты семиозиса и номинативные акты, предполагающие наличие когнитивной инфраструктуры в каждом участнике коммуникации. В этой связи особо интересным представляется описание видения эпического мира сказителем-олонхосут, которое находит отражение в коллективных знаниях эпической аудитории. В свою очередь структура коллективных знаний выполняет функцию универсальных схем восприятия и осмысления новых знаний. Потому сказитель при каждом исполнении олонхо структурирует его так, чтобы она стала частью общего сознания. Целью настоящей статьи является выявление структуры концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ, репрезентированного в ранних записях якутского олонхо в диахроническом аспекте. Под термином концепт мы понимаем гештальт – оперативную единицу в мыслительных процессах, актуализируемую эпическими формулами, состоящими из ритмико-синтаксических параллелизмов. При анализе репрезентации концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ были применены методы концептуального и когнитивно-матричного анализа в рамках прототипического подхода. В результате исследования установлено, что в пределах категории исследуемого концепта обнаруживается прототип, состоящий из вербальных референтных координат. Эти координаты объективизируются ядерными лексическими единицами, содержащими концептуальную информацию и устойчивыми словосочетаниями, раскрывающими портретное описание и эмоциональное состояние богатыря олонхо. Промежуточную позицию занимают варианты концепта, репрезентированные в более поздних текстах при помощи одиночных формул, в которых наблюдается трансформация концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ посредством упрощения гештальта до отдельно взятой одной характеристики. Видимо процесс упрощения концепта был продиктован развитием эпического сказительства, когда необходимость детального описания стала необязательной ввиду развития восприятия эпической аудитории. На периферии прототипа представлены авторские вариации концепта, которые свидетельствуют о наличии в сказительстве импровизаторского аспекта, где сказитель свое «уклонение» от эпических традиций санкционирует дополнительными авторскими ремарками, призванными обозначить для эпической аудитории его отступление от общепринятых норм.

Ключевые слова: якутское олонхо, олонхосут, эпическая аудитория, концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ, гештальт, матрица, когнитивная схема, референт, прототип, вариант

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-генетический аспекты».

Yu. P. Borisov

M.K. Ammosov North-Eastern Federal University

REPRESENTATION OF THE CONCEPT THE HERO IN ANGER IN OLONKHO'S EARLY TEXTS: PROTOTYPE AND VARIANTS

Abstract. Since epic storytelling is a communicative act, it reveals acts of semiosis and nominative acts suggesting the presence of cognitive infrastructure in each participant of communication. Therefore, the purpose

БОРИСОВ Юрий Петрович – к. филол. н., с. н. с. – зав. сектором «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yuri Petrovich – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Head of Linguofolkloristics Sector, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. E-mail: olonhoman@mail.ru

of the article is to study the representation of the concept of THE HERO IN ANGER in the early recordings of the Yakut olonkho in a diachronic aspect. By the term “concept” we mean gestalt – an operational unit in thought processes actualized by epic formulas consisting of rhythmic-syntactic parallelisms. When analyzing the representation of the concept of THE HERO IN ANGER, the methods of conceptual and cognitive matrix analysis were applied within the framework of a prototypical approach.

As a result of the study, it was found that a prototype consisting of verbal system of reference coordinates is found within the category of the concept under study. These coordinates are objectified by the core lexical units containing conceptual information and stable phrases that reveal the portrait description and emotional state of the olonkho hero.

An intermediate position is occupied by variants of concepts represented in later texts using single formulas, in which there is a transformation of the concept of THE HERO IN ANGER by simplifying the gestalt to a single characteristic. Apparently, the process of simplifying the concept was dictated by the development of epic storytelling, when the need for a detailed description became optional due to the development of perception of the epic audience.

On the periphery of the prototype, the author’s variations of the concept are presented, which indicate the presence of an improvisational aspect in storytelling, where the storyteller authorizes his «deviation» from epic traditions with additional author’s remarks designed to indicate for the epic audience his deviation from generally accepted norms.

Keywords: Yakut olonkho, the concept of THE HERO IN ANGER, gestalt, matrix, cognitive scheme, referent, prototype

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Epic monument of the intangible culture of the Yakuts: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

Целью настоящей статьи является выявление прототипа и вариантов концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в ранних записях якутского олонхо в диахроническом аспекте. В статье под ранними текстами олонхо имеются ввиду тексты эпоса, записанные в период с середины XIX до начала XX вв.

Актуальность и значимость подобных исследований было определено М. В. Пименовой: «Воссоздать структуры концептов возможно, обратившись к фонду устного народного творчества. При этом особое внимание следует обращать на изменение категорий и форм мышления в разные эпохи, на смену верований и переходы в интерпретациях одних и тех же категорий» [1, с. 20].

Эпическая формула «БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ»

В эпосах народов Сибири главный действующий персонаж воспевается как идеальный герой, который является для эпической аудитории объектом восхищения и образцом для подражания. В сюжетных коллизиях этих эпосов реализуется конечная цель персонажа богатыря, которая заключается в создании семьи, защите рода и родовой территории, в борьбе со злом и установление мира в Срединной земле [2].

В отношении якутского эпоса известно, что «для композиции олонхо характерно развертывание сюжета в биографическом плане – от рождения героя до возвращения его на родину после завершения всех подвигов, прямая связь всех главных действий олонхо с жизнью героя. Жизнь героя показывается как цепь подвигов, совершаемых им для установления счастливой жизни племени» [3, с. 48].

Эмоции главного персонажа, описываемые в героическом эпосе, издавна вызывали интерес исследователей-эпосоведов. Так, С. Ю. Неклюдов данной проблеме посвятил несколько работ. Он, исследуя эпическое повествование героического эпоса монгольских народов, устанавливает, что фольклорно-эпическое повествование бедно описаниями эмоционального состояния персонажей: «Почти весь небогатый спектр чувств, выражаемых героем эпоса, относится к области «отрицательных значений», в то время как «положительные эмоции» занимают в нем совсем ничтожное место... Поскольку «действие» героического сюжета (по крайней мере в его кульминационной точке) – это всегда бой, психологической подготовкой к которому является гнев, чувство гнева изображается особенно часто. Более того, прочие отмеченные эпосом

эмоции иногда свидетельствуют лишь о «разбалансированности» душевного равновесия и могут затем переходить в гнев или даже функционально заменять его» [4, с. 109].

Кроме того, исследователь в составе эпической формулы «БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ» выделяет богатую гамму оттенков: недовольство, обиду, раздражение, досаду, сильный гнев, переходящий в аффективные формы необузданного боевого исступления [5]. По его мнению, «психологические описания» являются самой яркой чертой эпического повествования и зачастую вводятся при описании воинской коллизии [5, с. 174].

Впервые на материале якутского олонхо богатыря в состоянии гнева описал И. В. Пухов: «При описании богатыря перед схваткой олонхосуты используют самые мрачные краски, прибегая к таким изобразительным средствам, как фантастика и гиперболизация. Этот вид богатыря в минуту гнева, перед схваткой, как внешнее проявление боевой ярости нельзя смешивать с общим уродливо-демоническим обликом героев некоторых олонхо. В олонхо даются особые портреты богатыря, находящегося в гневе, в радости, в тоске и т. д.» [3, с. 66]. В свою очередь В. М. Гацак, сопоставляя эпические формулы изображения богатырского гнева якутского олонхо с эпосами народов Сибири в историко-поэтическом плане, обнаруживает выразительный эволюционный ряд: вырастание от гнева; конвульсия гнева; кипение, бурление крови; гневная мысль; огни гнева; источание гнева; гневный порыв: жест или/и слово [6]. Как утверждает Н. Н. Ефремов, формула «Гнев богатыря» в якутском олонхо, как и другие формулы, реализуются в различных вариациях. Основное её структурно-семантическое ядро – параллелистическая конструкция с двумя предикативными единицами [7].

Из сказанного следует, что эпические формулы, описывающие богатыря в гневе являются типическими (общими) местами. Здесь интересен взгляд И. А. Осовецкого, считавшего, что типические места (*loci communes*) возникают в процессе поэтической фразеологии: «В языковом отношении такие типические места представляют собой матрицу с одной или несколькими незаполненными ячейками, которые у разных сказителей и в разных местностях заполняются в конкретных вариантах неодинаковыми в количественном и качественном отношении материалом, что тоже способствует нетождественности вариантов» [8, с. 214].

Сказанное согласуется с наблюдениями Н. Н. Болдырева о структурных типах когнитивной матрицы. Особенно второй тип матрицы со структурой «ядро – периферия»: «Ядром матрицы как единого формата знания в этой ее разновидности является объект мысли... Периферийную область матрицы образуют когнитивные контексты как различные аспекты соответствующего знания, обращение к которым необходимо для понимания данных языковых единиц и феноменов... Подобные концепты организованы в виде массива знаний, для которого наличие того или иного конкретного компонента является факультативным. Тем не менее наличие хотя бы двух компонентов из заданного списка является обязательным» [9, с. 94].

Таким образом, эпическая формула «БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ» представляет собой универсальную схему восприятия образа эпического богатыря. Это обстоятельство объясняется тем, что сознание человека постоянно сопровождает и контролирует его взаимодействие с окружающей средой [10]. Исходя из сказанного, в нашем случае видение эпического мира сказителем-олонхосутом как представителя конкретного социума находит отражение в коллективных знаниях эпической аудитории, структура которых и выполняет функцию универсальных схем восприятия и осмысления новых знаний. Согласно этому, сказитель при каждом исполнении олонхо при упоминании рассматриваемой формулы структурирует ее так, чтобы она стала частью общего сознания.

Теоретические подходы и методы исследования

Наиболее содержательное и точное определение концепта было произведено Е. С. Кубряковой, где «концепт – это некий отдельный смысл, некая идея, имеющаяся у нас в сознании, но, по всей видимости, главное, что такая идея существует как оперативная единица в мыслительных процессах, причем единица, выступающая как гештальт – как вполне самостоятельная и четко выделяемая отдельная от других сущность» [11, с. 316]. Гештальт – это набор совместно реализующихся характеристик, который более существенен для человеческого опыта, чем отдельное проявление каждой из его характеристик [12]. Для формирования подобных категориальных систем должны быть соблюдены два основополагающих принципа: во-первых, предоставление

максимальной информации с наименьшими когнитивными усилиями; во-вторых, когнитивная информация должна быть структурирована [13].

Следует отметить, что привлечение антропоцентрической парадигмы к изучению эпических формул в когнитивном аспекте обусловлено тем, что эпическое сказительство является коммуникативным актом, где задействованы сам сказитель и его эпическая аудитория.

Эпической аудитории, воспитанной в лучших традициях народнопоэтической художественной культуры, исполняемое произведение уже известно, и он следит за правильностью его воспроизведения как в обязательных структурных элементах, так и за импровизацией исполнителя в необязательных элементах. Иными словами, «слушатель, имея более или менее полное представление об инварианте, следит за созданием данного конкретного варианта, которое совершается в его присутствии. Элемент импровизации способствует у слушателей интересу к процессу исполнения. Таким образом, восприятие произведений фольклора зависит от характера поэтической культуры «получателя» [8, с. 201]. И если сказитель «уклонялся от предписанной традиции и это уклонение не было санкционировано коллективным сознанием его слушателей, то текст из фольклорного (т. е. традиционного) превращался в одноразовый, а он сам – в индивидуального исполнителя индивидуального текста» [14, с. 144].

На наш взгляд, здесь под обязательными структурными элементами понимаются устойчивые конструкции в виде эпических формул и типических мест, которые представляют собой опору сказителю для продолжения преемственности эпических традиций. В то же время они представляют собой особым образом структурированное знание, которое позволяет носителям языка, в частности эпической аудитории успешно усваивать поступающую информацию, должным образом ее отформатировать, придать ей нужную структуру, установить необходимые связи с уже накопленными знаниями [10].

Эти накопленные знания, хранящиеся в долговременной памяти, являются референтами, то есть предметы и ситуации внешнего мира, получившие обозначение с помощью языковых знаков [15], именно при помощи референтов осуществляется референция, которая зависит от знания, наличествующего к моменту высказывания. Эти знания образуют вербальную систему референтных координат [16]. Иными словами, когда референты идентифицированы, расшифровывается новая информация, передаваемая высказыванием [17].

Вслед за А. В. Бондарко, под термином прототип мы понимаем наиболее репрезентативные (канонические, эталонные) варианты определенного инвариантного системного объекта, характеризующийся наибольшей специфичностью (концентрацией специфических признаков данного объекта), способностью к воздействию на производные варианты (признак «источник производности») и наиболее высокой степенью регулярности функционирования [18].

При анализе репрезентации концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в качестве основного метода исследования был применен метод концептуального анализа, который позволяет выявить структуру и содержание концепта (концептуальные характеристики) через значения языковых единиц, репрезентирующих данный концепт, их словарные толкования, речевые контексты, что позволяет выявить основное содержание концепта.

Устойчивость и вариативность эпических формул предполагает привлечение прототипического подхода, который позволит установить прототип концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ. Кроме того, изучение сложных устойчивых конструкций предполагает применение метода когнитивно-матричного анализа, разработанного Н. Н. Болдыревым [19], а также метода моделирования, способствующего установлению когнитивной модели референциальной связности [20] на основе выявления точек внутриязыковой референции [10].

Тем самым, создаются необходимые теоретические предпосылки для изучения эпической формулы «богатырь в гневе» в когнитивном аспекте в качестве одного из основных концептов БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в диахроническом аспекте исследования.

Репрезентация концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в ранних текстах олонхо

Вне всякого сомнения, гнев – это эмоциональное состояние, хорошо знакомое как самому сказителю, так и его эпической аудитории. Так каким же образом в ранних текстах кодируется и декодируется данная когнитивная информация, составляющая концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ?

В ходе исследования установлено, что рассматриваемый концепт в ранних текстах олонхо представляется эпическими формулами. Далее проанализируем конкретные примеры актуализации концепта с указанием наименования текста олонхо, его сказителя (автора) и даты записи.

1. «Хаан Джаргыстай», запись А. Я. Худякова, сказитель неизвестен 1867 г.:

Маныха айыы [киһи] сүрдүк диэн уордайда, сүрдүк диэн тымытта (РСП1): ингин хаана иэдэйэн кэллэ, сүүһүн хаана өрө таннары сүүрэлээтэ, муннун бууралаата (РСП2), уохтаах санаата ойобос өттүттэн ойон тийээн кэллэ, киһиргэс санаата кэтэх өттүттэн көтөн тийээн кэллэ, көнчү санаата күөх былыт курдук күдэннирэн тийээн кэллэ (РСП3).	Из-за этого человек-айыы Сильно разгневался, Сильно рассердился (РСП1), Кровь в щеках стал наливаясь, Кровь во лбу стал туда-сюда биться, Стал чаще воздух выдыхать (РСП2), Мысли яростные с боков стали заходить, Мысли хвастливые с затылка стали залетать, Мысли обиды будто синие облака, дымясь стали окутывать его (РСП3)
[21, с. 58].	[пер. автора].

В этом примере эпическая формула состоит из трех ритмико-синтаксических параллелизмов (далее в тексте РСП), которые выступают в качестве характеристик, существенных для восприятия образа богатыря. В них при объективизации концепта используются ядерные лексические единицы – синонимы, содержащие основную когнитивную информацию: *уордай* / *тымыт* ‘гневаться, сердиться’ (РСП1). Когнитивная информация также актуализируется посредством детализированного описания портрета при помощи соматизмов, раскрывающего отрицательную эмоцию персонажа – переход от статистичного состояния в состояние гнева (РСП2): *ингин хаана иэдэйэн кэллэ* ‘кровь в щеках стал наливаясь’ / *сүүһүн хаана өрө таннары сүүрэлээтэ* ‘кровь во лбу стал туда-сюда биться’ / *муннун бууралаата* ‘стал чаще воздух выдыхать’. Кроме того, дополняется олицетворением, когда смена эмоционального настроения описывается как не зависимое от самого персонажа явление. Иными словами, такие подкатегории концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ, как мысли *ярости*, *хвастовства* и *обиды*, заходят в богатыря с боков, затылка и окружают его (РСП3). Такое представление видимо связано с тем, что главный персонаж будучи идеальным героем, образцом для подражания изначально не может носить в себе «злые» намерения. Тем самым, концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ эксплицируется целым набором характеристик и вербализуется не только собственно концептуальными лексическими единицами, но и аналитическим сочетанием образных слов и словосочетаний, обнаруживающих референты в долговременной памяти как самого сказителя-олонхосута, так и его эпической аудитории.

2. «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» (Үүт-аас бэйэлээх Үрүн Айыы Тойон ыччаттара) самопись сказительницы М. Н. Андросовой-Ионовой (1890 г.):

... олорор киһи харабын тымыра ханньары тардан табыста, сырайын тымыра сыллары тардан табыста (РСП1), сүүһүн хаана сүүрэлээтэ, муннун хаана бууралаата (РСП2), эпчимнээх санаата ингиригэр кирирдэ, күүстээх санаата көхсүгэр баппата (РСП3) – онтон чараас-чараас сириэн хайыта ыстанан табыста, муннунан уоһунан тураҕас сылгы сиэллээх кутуругун курдук субай хаан таннары сыйыыллан түһэ турбут, халын-халын сириэн ытас халтабайын саҕа этгэр хабырыта ыстана турбуттар (РСП4), саннын байаатыгар диэри түспүт куударалаах аһа төбөтүн оройугар кулун киинин курдук өрө эриллэн тахсыбыт, икки харабын уота уйан хатат уотун курдук сардырбаччы тохто турбут (РСП5).	... у сидящего человека сосуды на глазах стали тянуться вкривь, артерии на лице стали вверх вытягиваться (РСП1), кровь во лбу стала биться, кровь в носу стала бурлить (РСП2), мысли энергичные в сухожилиях заходили, мысли сильные в спине не уместились (РСП3) – затем, в местах своих узких разрываться стал, изо рта и носа будто хвост с гривой гнедого жеребца свежая кровь стала проливаться, в местах толстых мяса куски толщиной с ладонь прочь отлетать стали (РСП4), кудрявые волосы, достающие до плеч будто пупок жеребенка на макушке головы вверх стали закручиваться, из обеих глаз стали сыпаться искры будто из мягкого огня (РСП5).
[22, с. 416].	[пер. автора].

Как видно, текст был записан в прозаическом виде. Однако в нем благодаря РСП сохранены народно-поэтические формы эпоса, которые разбиты нами на части. Можно убедиться, что в данном случае представлена эпическая формула, состоящая из пяти РСП. В нем концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ объективизируется только последовательным, гиперболичным описанием перемены эмоционального состояния богатыря. Когнитивная информация исходит из ключевых словосочетаний относительно РСП, ядерных устойчивых словосочетаний – относительно концепта: *харабын тымыра* ‘сосуды глаз его’ / *сирэйин тымыра* ‘артерии лица его’ (РСП1), *сүүһүн хаана* ‘кровь во лбу его’ / *муннун хаана* ‘кровь в носу его’ (РСП2); *эпчимнээх санаата* ‘мысли энергичные’ / *күүстээх санаата* ‘мысли сильные’ (РСП3); *чараас чараас сиринэн* ‘в тонких местах’ / *халын халын сиринэн* ‘в толстых местах’ (РСП4); *куударалаах аһа* ‘кудрявые волосы его’ / *икки харабын уота* ‘огонь в глазах’ (РСП5). На периферии этих ядерных словосочетаний находятся вариативные элементы, подверженные чрезмерной гиперболизации. Поскольку образ богатыря олонхо является абстрактным, здесь представлено детализированное описание портрета, призванное передать чувственную сторону концепта и тем самым обнаружить в сознании слушателей точки внутриязыковой референции. В этих референтах прослеживается связь с референтами предыдущей формулы.

3. «Старик Кюлкюл и старуха Силлирикээн» (Күлкүл Бөбө оѳонньор, Силлирикээн эмээхсин икки), самозапись сказительницы М. Н. Андросовой-Ионовой (1893-1894 гг.):

Үрүн Уолан барахсан хаана-сиинэ алдьаммыт, сүүһүн тымыра сүллэри тардан барбыт, харабын тымыра ханньары тардан барбыт, ингин хаана издэйбит (РСП1), кыһыһаары кыһыһыбыт, уордай-аары уордайбыт, абараары абарбыт (РСП2). [23, с. 240].	У Юрюнг Уолана бедного вид искажился, артерия во лбу стала кверху вытягиваться, сосуды в глазах искривляться стали, кровь на щеках стала темнеть (РСП1), не на шутку рассердился, рассвирипел-разгневался, разлился-раздосадовался (РСП2). [пер. автора].
---	--

Здесь представлена эпическая формула, состоящая из двух РСП. Следует отметить, что в ней также прослеживается непосредственная связь с предыдущей эпической формулой. Видимо, это обстоятельство связано с тем, что сказителем является один и тот же человек. Обращаясь к формуле отметим, что если в первом РСП дается описание портрета, которое раскрывается строго оформленным трехчленным параллелизмом с ядерными словосочетаниями-соматизмами: *сүүһүн тымыра* ‘артерия во лбу’ / *харабын тымыра* ‘сосуды в глазах’ / *ингин хаана* ‘кровь в щеках’, а второй РСП состоит только из ядерных лексем, содержащих основную когнитивную информацию и организован их дословным повторением (деепричастием) и личной формой глагола: *кыһыһыр* ‘сердиться’ / *уордай* ‘гневаться’ / *абар* ‘злиться’.

4. «Тойон Ньургун Бухатыыр», самозапись Н. Ф. Попова (1895 г.)

Дьэ, доѳор, Мин да көрөн турдахпына, Бухатыыр киһи кыһыһырыта Сүрдээх эбит: Дьүһүнэ уларыйда, Улуу үрэх сүүрүгүн курдук Көхсүн хаана кырылыты түстэ, Уоһа-тииһэ ханҭа Илин-кэлин бүргэтин курдук Сылларыта тардан барда. [24, с. 51].	Ну, друзья, На моих глазах, Гнев человека-богатыря Страшен, оказывается: Вид его искажился, Как будто течение великой реки Кровь в его спине стала бурлить, Губы-зубы его будто вьючного седла Передние-задние луки Выворачиваться кверху стали. [пер. автора].
---	---

Иногда концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ передается одним РСП, как в приведенном примере. При описании богатыря привлечено не характерное ранее просмотренным формулам словосочетание: *дьүһүнэ уларыйда* ‘вид его изменился’, семантическая нагрузка которой объединяет в себе множество предполагаемых референтных точек. Для облегчения дальнейшего восприятия этой формулы автор высказывания также использует ключевые слова – референты: *хаана*

‘кровь его’ / *уоха-миһэ* ‘губы-зубы его’, близкие к референтам рассмотренных ранее формул. Видимо, из-за этих обозначенных особенностей, сказитель Н. Ф. Попов прибегает к авторской ремарке: *бухатыр киһи кыһырыыта сүрдээх эбит* ‘гнев человека-богатыря страшен, оказывается’, призванной санкционировать перед эпической аудиторией его уклонение от эпических традиций. Это обстоятельство свидетельствует о том, что в данном конкретном случае представлена авторская вариация, отдаленно напоминающая рассмотренные ранее формулы.

5. «Элик Боотур и Нигыл Боотур» (Элик Боотур Ныгыл Боотур икки), самозапись Р. Александрова, 1896 г.

Онуоха баара туран Ныгыл Боотур обургу дьаалы имин хаана издэйдэ, муннун хаана бууралаата, сүүһүн хаана сүүрэлээтэ...	И тогда у славного богатыря Нигыл Боотура кровь в щеках стала наливаясь, кровь в носу вскипела, кровь во лбу стала биться...
[25, с. 234].	[пер. автора].

Как и в предыдущем примере, здесь концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ представлен одной единственной формулой. Однако в ней видится непосредственная связь с 1, 2 и 3 формулами. В частности обнаруживается универсальное портретное описание смены эмоционального состояния богатыря айыы, которое исходит из семантики строго оформленного РСП с матричной конструкцией на основе ядерных словосочетаний: *имин хаана* ‘кровь в щеках’ / *муннун хаана* ‘кровь в носу’ / *сүүһүн хаана* ‘кровь во лбу’. Из сказанного следует, что эмотивный концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ не всегда передается полным набором характеристик. Иными словами, иногда многоаспектные знания матричного формата могут быть объективизированы только одним особо устойчивым РСП из состава эпической формулы данной тематики, содержащей обязательные точки референции.

6. «Ала Булкун бухатыр», записано В. Н. Васильевым со слов сказителя Т. В. Захарова–Чээбия в 1906 г.

Онно биһии киһибит Ойһуур хааннаах ороспуоя киһи эбитэ үһү – Ойһуур хаана ойһуото, Киирэр хааннаах кэбэлэ киһи эбитэ үһү – Киирэр хаана киирдэ (РСР1). Икки сототун унуоҕа Тардылаах орус бурҕалытын курдук Төгүрүччү тардан ылла, Иэнин иһиирэ Сойуохут киһи туут хайыһарын курдук Кэдири тардан ылла (РСР2); Абыс аалылаах дырыы көмүс тиһин бодуолугар Унуохтаах отон курдук тохтоҕар диэри хабырын- на (РСР3)	Тогда человек наш Как разбойник лихой, оказывается, говорят – В крови гнев пробудился, Как хищник яростный, оказывается, говорят – В крови ярость разыграла (РСР1). Две берцовые кости его, Словно ярмо быка тяглогого, Вокруг напряглись, Жилы спины его, Словно лыжи охотничьи следопыта, Назад стянулись (РСР2), Острыми зубами серебрянными заскрежетал, Что словно толочнянка, они посыпались (РСР3).
[26, с. 68].	[26, с. 69].

Данная эпическая формула интересна тем, что в ней в отличие от рассмотренных ранее, сказитель при ее построении пользуется не типичными параллелизмами. Так, при объективизации концепта используются ядерные словосочетания, являющиеся ключевыми словами РСП: *ойһуур хаан* ‘гневная кровь’ / *киирэр хаан* ‘яростная кровь’ (РСР1); *сототун унуоҕа* ‘берцовые кости’ / *иэнин иһиирэ* ‘жилы спины’ (РСР2); *көмүс тиһэ* ‘зубы серебрянные’ (РСР3). Здесь важно отметить, что когнитивная информация исходит из соматизмов: *кровь*, *кость*, *жилы*, *зубы*, которые в совокупности составляют гиперболизированное описание образа богатыря.

На наш взгляд, здесь представлена частная (авторская) вариация эпической формулы сказителя Т. В. Захарова–Чээбия. Это объясняется тем, что в нем просматривается не типичное портретное описание, а описание состояния всего тела богатыря, которое будучи в гневе находится в состоянии боевого иступления.

Между тем в тексте анализируемого олонхо также содержится эпическая формула:

Манна биһиги киһибит Уохтаах санаата уолугунан киирдэ, Күүстээх санаата күөмэйинэн киирдэ. [26, с. 62].	Тогда человека нашего Мысли яростные душить начали, Мысли суровые давить начали. [26, с. 62].
--	--

Эта формула является традиционной и состоит из двухчленного параллелизма с ядерными словосочетаниями: *уохтаах санаата* ‘мысли яростные’ / *күүстээх санаата* ‘мысли суровые’. Данная формула аналогична формулам, проанализированным в примерах 1, 2, и кроме того, подтверждает наблюдения о том, что многоаспектные знания матричного формата иногда могут быть объективизированы только одним РСП.

Заключение

Таким образом установлено, что концепт БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ в ранних текстах олонхо репрезентируется посредством эпических формул, состоящих из нескольких ритмико-синтаксических параллелизмов.

В пределах категории концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ обнаруживается прототип, состоящий из ядерных лексических единиц, содержащих основную концептуальную информацию: *уордай* ‘гневаться, разъяряться’ / *кыһыһыр* ‘сердиться, злиться’ / *абар* ‘злиться, возмущаться’. Когнитивная информация также вербализуется посредством аналитического способа – устойчивыми ядерными словосочетаниями, обнаруживающими референты в сознании, и объективизируется посредством портретного описания с применением соматизмов: *ингин (имин) хаана* ‘кровь в щеках’ / *сүүһүн хаана* ‘кровь во лбу’ / *муннун хаана* ‘кровь в носу’; *харабын тымыра* ‘сосуды на глазах’ / *сырайын тымыра* ‘артерии на лице’ / *сүүһүн тымыра* ‘артерия во лбу’; описания эмоционального состояния: *уохтаах санаата* ‘сильные мысли’ / *уордаах санаата* ‘гневные мысли’ / *күүстээх санаата* ‘сильные мысли’ / *киһиргэс санаата* ‘хвастливые мысли’. Обозначенные устойчивые слова и словосочетания образуют вербальные системы референтных координат, благодаря которым слушатели в своем сознании конструируют образ богатыря олонхо. Общую матричную структуру прототипа, эксплицирующего эмотивный концепт *богатырь в гневе* в ранних текстах олонхо можно представить в виде следующей модели (рис. 1):

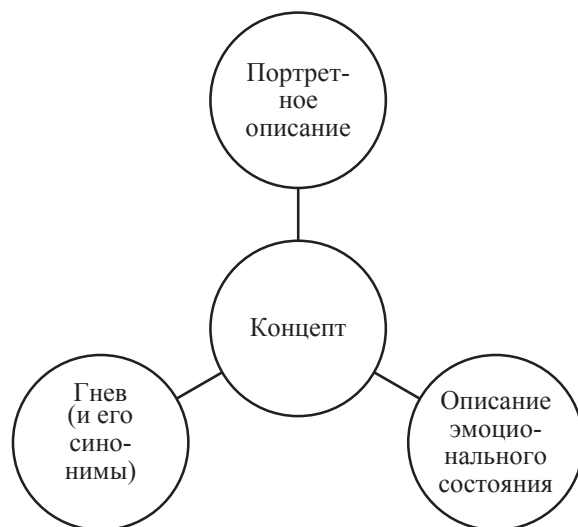


Рис. 1. Матрица прототипа концепта *богатырь в гневе*

Промежуточную позицию занимают варианты концепта, репрезентированные в более поздних текстах при помощи формул, состоящих из одного ритмико-синтаксического параллелизма. Здесь наблюдается трансформация концепта БОГАТЫРЬ В ГНЕВЕ, которая заключается в

упрощении гештальта – набора совместно реализующихся характеристик до отдельно взятой одной характеристики. Видимо, процесс упрощения концепта продиктован развитием эпического сказительства, когда необходимость детального, подробного описания стала необязательной ввиду развития восприятия эпической аудитории. Однако даже у этой формулы сохраняется матричная структура и когнитивная информация передается посредством общего контекста ее референтов – однотипных словосочетаний (рис. 2).

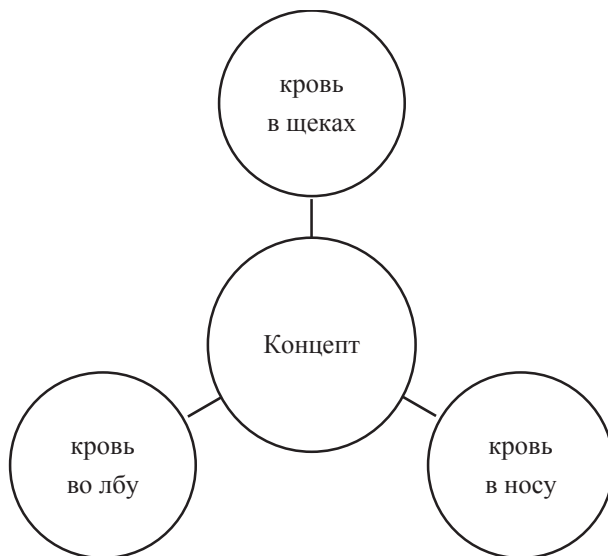


Рис. 2. Матрица вариантов концепта *богатырь в гневе*

На периферии прототипа представлены авторские вариации концепта, которые свидетельствуют о наличии в сказительстве импровизаторского аспекта, где сказитель свое «уклонение» от эпических традиций санкционирует дополнительными авторскими ремарками, которые призваны обозначить для эпической аудитории его отступление от общепринятых норм.

Литература

1. Пименова М. В. Концептология на современном этапе (способы исследования концептуальных структур) // Гуманитарный вектор. – 2017. – Т. 12. – № 5. – С. 13–22.
2. Кузьмина Е. Н. Отражение архетипических моделей в «*loci communes*» героических сказаний народов Сибири // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 2. – С. 18–26. DOI: 10.17223/18137083/67/2
3. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1962. – 256 с.
4. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. – Москва : Наука, 1984. – 309 с.
5. Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. – Москва : Форум, 2015. – 214 с.
6. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики. – Москва : Наука, 1989. – 254 с.
7. Ефремов Н. Н. Эпическая формула «Богатырь в гневе» в якутском героическом эпосе олонхо: структурно-семантическое описание // Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты. – 2013. – № 6. – С. 204–207.
8. Осовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – Москва : Наука, 1979. – С. 199–252.
9. Болдырев Н. Н. Язык и система знаний. Когнитивная теория языка. – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2018. – 478 с.

10. Болдырев Н. Н. Когнитивные схемы языковой интерпретации // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2016. – № 4. – С. 10–20.
11. Кубрякова Е. С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. – Москва : Языки славянской культуры, 2004. – 555 с.
12. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – 252 с.
13. Rosch E., Lloyd B. B. (eds.) *Cognition and Categorization*. – Hillsdale. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. – 1978. – Pp. 27–48. (На англ. яз.)
14. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. – Москва : Наука, 1983. – С. 143–170.
15. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика: учебное издание. – Москва : АСТ: «Восток-Запад», 2009. – 314 с.
16. Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. Теория речевых актов. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 22–131.
17. Джонсон-Лэрд Ф., Процедурная семантика и психология значения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23. Когнитивные аспекты языка. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 234–258.
18. Бондарко А. В. Инварианты и прототипы в системе функциональной грамматики // Проблемы функциональной грамматики: Семантическая инвариантность/вариативность. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – С. 5–23.
19. Болдырев Н. Н. Концептуальная основа языка // Когнитивные исследования языка. Выпуск IV. Концептуализация мира в языке: коллективная монография. – Москва : Институт языкознания РАН; Тамбов : Издательский дом ТГУ имени Г. Р. Державина, 2009. – С. 25–77.
20. Емельянова О. В. Когнитивная лингвистика о проблемах референции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. – 2004. – № 1–2. – С. 62–71.
21. Хаан Дьаргыстай: олонхо. – Дьокуускай : Алаас, 2016. – 232 с. (На якут. яз.)
22. Пекарский Э. К. Образцы народной литературы якутов. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1907. [Т. 1], вып. 5, ч. 1: Тексты. 1911. – 401–475 с.
23. Пекарский Э. К. Образцы народной литературы якутов. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1907 Вып. 3. 1909. – 195–280 с.
24. Попов Н. Ф. Тойон Ньургун бухатыыр. Изд-е 2-е. Якутск : Алаас, 2015. – 304 с. (На якут. яз.)
25. Дьүлэй нэһилиэгин олонхохуттара. – Дьокуускай : ГЧУоААХНПИ, 2013. – 266 с. (Образцы народной литературы якутов собранные Э.К. Пекарским) (На якут. яз.)
26. Захаров-Чээбий Т. В. Ала Булкун бухатыыр = Ала Булкун богатырь. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якут. и русск. яз.)

References

1. Pimenova M. V. Conceptology at the present stage (methods of research of conceptual structures). *Humanitarian vector*. 2017, vol. 12, no. 5, pp. 13–22. (In Russ.)
2. Kuzmina E. N. Reflection of archetypal models in “loci communes” of heroic tales of the peoples of Siberia. *Siberian Philological Journal*. 2019, no. 2, pp. 18–26. DOI: 10.17223/18137083/67/2 (In Russ.)
3. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho: basic images. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1962, 256 p. (In Russ.)
4. Neklyudov S. Yu. The heroic epic of the Mongolian peoples: Oral and literary traditions. Moscow, Nauka Publ., 1984, 309 p. (In Russ.)
5. Neklyudov S. Yu. Poetics of epic narrative: space and time. Moscow, Forum Publ., 2015, 214 p. (In Russ.)
6. Gatsak V. M. Oral epic tradition in time: a historical study of poetics. Moscow, Nauka Publ., 1989, 254 p. (In Russ.)
7. Efremov N.N. The epic formula “The Hero in anger” in the Yakut heroic epic olonkho: structural and semantic description. *Interpretation of the text: linguistic, literary and methodological aspects*. 2013, no. 6, pp. 204–207. (In Russ.)

8. Ossovetsky I. A. Some observations on the language of poetic folklore. In: Essays on the stylistics of artistic speech. Moscow, Nauka Publ., 1979, pp. 199–252. (In Russ.)
9. Boldyrev N. N. Language and knowledge system. In: Cognitive theory of language. Moscow, Publishing House YASK, 2018, 478 p. (In Russ.)
10. Boldyrev N. N. Cognitive schemes of language interpretation. *Questions of cognitive linguistics*. 2016, no. 4, pp. 10–20. (In Russ.)
11. Kubryakova E. S. Language and knowledge: On the way to gaining knowledge about language: Parts of speech from a cognitive point of view. The role of language in the knowledge of the world. Moscow, Languages of Slovenian culture Publ., 2004, 555 p. (In Russ.)
12. Lakoff J., Johnson M. Metaphors that we live by. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004, 252 p. (In Russ.)
13. Rosch E., Lloyd B. B. (eds.) Cognition and Categorization. Hillsdale. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publ., 1978, pp. 27–48.
14. Chistov K. V. Variability and poetics of folklore text. In: History, culture, ethnography and folklore of Slavic peoples. Kiev, September 1983 Reports of the Soviet delegation. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 143–170. (In Russ.)
15. Popova Z. D., Sternin I. A. Cognitive Linguistics: educational edition. Moscow, AST “East-West” Publ., 2009, 314 p. (In Russ.)
16. Austin J. L. Word as action. In: New in foreign linguistics. Vol. 17. Theory of speech acts. Moscow, Progress Publ., 1986, pp. 22–131. (In Russ.)
17. Johnson-Laird F. Procedural semantics and psychology of meaning. In: New in foreign linguistics. Vol. 23. Cognitive aspects of language. Moscow, Progress Publ., 1988, pp. 234–258. (In Russ.)
18. Bondarko A. V. Invariants and prototypes in the system of functional grammar. In: Problems of functional grammar: Semantic invariance/variability. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2003, pp. 5–23. (In Russ.)
19. Boldyrev N. N. Conceptual basis of language In: Cognitive studies of language. Issue IV. Conceptualization of the world in language: a collective monograph. Moscow, Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences; Tambov, Publishing House of G. R. Derzhavin TSU, 2009, pp. 25–77. (In Russ.)
20. Emelyanova O. V. Cognitive linguistics on the problems of reference. *Bulletin of St. Petersburg University. Series 9. Philology. Oriental studies. Journalism*. 2004, no. 1-2, pp. 62–71. (In Russ.)
21. Khaan Dzhangystai: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 232 p. (In Yakut)
22. Pekarsky E. K. Samples of Yakut folk literature. Saint Petersburg, Publishing House of Imperat. Academy of Sciences, [vol. 1], issue 5, part 1: Texts. 1911, pp. 401–475. (In Russ.)
23. Pekarsky E. K. Samples of Yakut folk literature. Saint Petersburg, Publishing House of Imperat. Academy of Sciences, Issue 3. 1909. pp. 195–280. (In Russ.)
24. Popov N. F. Bogatyr Toyon Nyurgun. 2nd ed. Yakutsk, Alaas Publ., 2015, 304 p. (In Yakut)
25. Olonkhosuts of Dzhulei village. Yakutsk, IGLiPMNS SO RAN Publ., 2013, 266 p. (Samples of Yakut folk literature collected by E.K. Pekarsky) (In Yakut)
26. Zakharov-Cheebiy T. V. Bogatyr Ala Bulkun. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 520 p. (In Yakut and Russ.)

УДК 81'373.231: 398.224(=512.157)
DOI: 10.25587/a9323-7183-1310-x

О. К. Павлова, С. К. Яковлева

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

СОБСТВЕННЫЕ ИМЕНА ГЕРОЕВ ОЛОНХО СЕВЕРНОЙ ТРАДИЦИИ ЯКУТОВ

Аннотация. В статье исследована ономастика героев олонхо северной региональной традиции якутов. Целью данной статьи является изучение структуры собственных имен героев олонхо северной традиции якутов. Для достижения поставленной цели необходимо выявить имена героев рассматриваемой традиции; составить структуру имен героев и систематизировать их по группам. Материалом для исследования стали 18 текстов и 7 сюжетов олонхо 9 локальных традиций: верхоянская, момская, абыйская, среднеколымская, оймьяконская, аллаиховская, анабарская, оленекская и тексты олонхо эсеейских якутов (Дьэһиэй сахалара). Имена героев классифицированы по пяти группам: имена героев с показателем *бухатыыр* (богатырь); с показателем *бэргэн* (меткий); с показателем *бэгэ* (сильный); с прибавлением *соготох* (одинокий); богатыри с собственными именами. В исследуемой традиции 9 героев (29%) носили в имени показатель богатырства *бухатыыр*. Этимология слова *бухатыыр* была связана с воинской иерархией. Это была должность, которую занимал обычно воин, исполняющий особые поручения полководца, а вообще это телохранитель и гонец. Показатель *бэргэн* относится к показателям черты характера в именах богатырей айы и является термином не только богатырства, но и того факта, что якутский богатырь является охотником. Одним из распространенных героев олонхо северо-восточной традиции является одинокий Эр Соготох (Эр Соҕотох). Герои данных текстов олонхо носят имя Эр Соготох, потому что были рождены одинокими сиротами. Они не знают своих отцов и матерей. Показатель *бэгэ* имеет определение «обладающий большой физической силой, характерной для силачей старых времен». Можно предположить, что показатель *бэгэ* обозначает физические данные героя. В результате исследования выявлено, что 14 героев олонхо изучаемой традиции имеют имена по типу: эпитет + имя. 45% собственных имен героев олонхо северной традиции не имеют показателей богатырства. Интересным представляется имя героя олонхо, записанного И. А. Худяковым «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»). Это олонхо названо в честь богатыря Айы в третьем поколении. Главными героями являются 3 человека – Юрюнг Уолан (Үрүҥ Уолан), Кёнчюё Бёгё (Көнчүө Бөҕө), Хаан Джаргыстай, которые представлены без показателя богатырства. Герои олонхо «Старик Кюн Мёнгюрюён и старушка Кюн Тэйгэл» («Күн Мөнүрүөн оҕонньор икки Күн Тэйгэл эмээхсин икки») наделены именами без показателей богатырства.

Ключевые слова: якутский героический эпос, региональные традиции, северная традиция, собственные имена, ономастика имен, имена богатырей айы, бухатыыр, эр соготох, бэгэ, бэргэн

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – к. филол. н., доцент кафедры фольклора и культуры ИЯКН СВ РФ, СВФУ имени М.К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Northeast of Russia, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: olga-ksento@mail.ru.

ЯКОВЛЕВА Светлана Ксенофонтовна – магистрант 1 курса, группы М-НХК-КН-21 ИЯКН СВ РФ, СВФУ имени М.К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: dslep273@mail.ru

YAKOVLEVA Svetlana Ksenofontovna – Master's student, Institute of Languages and Culture of the Northeast of Russia, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: dslep273@mail.ru

O. K. Pavlova, S. K. Yakovleva

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

PROPER NAMES OF HEROES IN OLONKHO NORTHERN TRADITION OF THE YAKUTS

Abstract. The article explores the onomastics of the heroes of the olonkho of the northern regional tradition of the Yakuts. The purpose of this article is to study the structure of the proper names of the heroes of the olonkho of the northern tradition of the Yakuts. To achieve this goal, it is necessary to identify the names of the heroes of the tradition in question; make a structure of the names of the heroes and systematize them into groups. The material for the study was 18 texts and 7 plots of the olonkho of 9 local traditions: Verkhoyansk, Mom, Aby, Middle Kolyma, Oimyakon, Allaikhov, Anabar, Oleknek and texts of the olonkho of the Essene Yakuts (Dyehyey sakhalara). The names of the heroes are classified into five groups: the names of the heroes with the indicator buhatyyr (hero); with the indicator bergen (accurate); with the indicator бөҕө (strong); with the addition of sohotokh (lonely); heroes with their own names. In the tradition under study, 9 heroes (29%) had the indicator of heroism buhatyyr in their names. The etymology of the word buhatyyr was associated with the military hierarchy. This was a position that was usually occupied by a warrior who performed special assignments for the commander, but in general it was a bodyguard and a messenger. The indicator bergen refers to the indicators of character traits in the names of айыу богатыры and is a term not only for heroism, but also for the fact that the Yakut bogatyr is a hunter. One of the common heroes of the olonkho of the northeastern tradition is the lonely Er Sogotokh. The heroes of these olonkho texts bear the name Er Sokotokh, because they were born as lonely orphans. They don't know their fathers and mothers. The бөҕө indicator has the definition of «possessing great physical strength, characteristic of the strongmen of the old times». It can be assumed that the indicator бөҕө denotes the physical data of the hero. As a result of the study, it was revealed that 14 heroes of the olonkho of the studied tradition have names according to the type: epithet + name. 45% of the proper names of the heroes of the olonkho of the northern tradition do not have indicators of heroism. The name of the hero of the olonkho, recorded by I. A. Khudyakov «Khan Dyargystay». This olonkho is named after the hero Айыу in the third generation. The main characters are 3 people – Угун Уолан, Кончүө Бөҕө, Хаан Dyargystay, who are presented without an indicator of heroism. The heroes of the olonkho «Күн Мөнгүрүөн огонньор икки Күн Теигел емеһсин икки» are endowed with names without indicators of heroism.

Keywords: Yakut heroic epic, regional traditions, northern tradition, proper names, onomastics of names, names of heroes айыу, buhatyyr, er sogotokh, bebe, mergen

Введение

В. В. Илларионовым дифференцированы следующие ареалы эпических традиций виллюйская, центральная (приленская) и северная. Северная региональная традиция разделяется на две ветви: северо-восточная и северо-западная. Материалом для исследования стали 18 текстов и 7 сюжетов олонхо 9 локальных традиций: верхоянская, момская, абыйская, среднеколымская, оймьяконская, аллаиховская, анабарская, оленекская и тексты олонхо ессейских якутов (Дьэһизэй сахалара). Тексты олонхо верхоянской локальной традиции: олонхо «Хаан Джаргыстай» записанный И. А. Худяковым [1], олонхо К. Х. Аммосова «Богатырь Аалыа Бэргэн» («Аалыа-Бэргэн бухатырь») [2], Д. А. Томской «Ючюгэй Юёдзюгюйээн, Кусаган Холджугур» («Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Хоолдугур») [3] и олонхо «Богатырь Омуннайы» («Омуннаайы бухатырь») [4].

Момской локальной традиции: олонхо П. П. Хабарова «Богатырь Кёбүө Джагыл имүүһү силү түрүс небес» («Үс халлаан күүһэ күүстээх Көбүө Дьабыл бухатырь»), олонхо Д. М. Слепцова «Летающий Мюлгюн» («Көтөр Мүлгүн») олонхо В. В. Атласова «Богатырь Сокол Хаарылла» («Хаарга төкүнүдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсоҕол»). Данные тексты олонхо были напечатаны в сборнике «Момские олонхо» (Муома олонхолоро) в 4 томе серии Якутские богатыри («Саха боотурдара»), составитель В. В. Илларионов [5].

Абыйская локальная традиция: олонхо Г. Ф. Никулина – Хабытта «Эрис халлаан уола Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох») и «Алып Хара и Ала туйгун» («Алып Хара икки Ала Туйгун икки»), сюжет олонхо Н. В. Слепцова «Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соҕотох»). Сборник текстов олонхо абыйской традиции был опубликован в 2018 году «Абыйские олонхо» (Абый олонхолоро) в 20 томе серии «Якутские богатыри», составитель В. В. Илларионов [6].

Среднеколымская локальная традиция: олонхо П. Н. Назарова «Богатырь Мас Батыйа» («Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур-тууттаах, харылыыр-хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балаҕан дьиэлээх Мас Батыйа бухатыыр»), олонхо И. В. Оконешникова «Эрбэхчин меткий» («Эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Мэргэн»), олонхо В. Е. Лаптева «Старик Кюн Мёнгюрюён и старушка Кюн Тэйгэл», олонхо К. Н. Третьякова-Чоочуй «Старик Лабангхачаан с тремя сыновьями» («Үс уоллаах Лабангхачаан оҕонньор»). В 2016 году под редакцией В. В. Илларионова был опубликован сборник «Среднеколымские олонхо» (Орто Халыма олонхолоро) в 18 томе серии «Якутские богатыри» [7]. Куда вошли упомянутые тексты олонхо среднеколымской локальной традиции. Сюжет олонхо В. П. Слепцова «Лабангхачан Лабангха с тремя сестрами» («Үс балыстаах Лабангхачаан Лабангха»).

Оймяконская локальной традиции: текст олонхо М. Ф. Аммосова «Дугуйа Бөгө» («Догдобоно тураҕас аттаах, тура-сүүрэ төрүүбүт Дугуйу Бөҕө») и сюжеты олонхо Е. А. Слепцов «Кюн Эрили» («Күн Эрили»), Н. П. Атласов–Дардай «Богатырь Кюн Эрили» («Күн Эрили бухатыыр») и П. В. Винокурова–Хасхар «Богатырь Элэс» («Икки дьэргэлгэн күлүк аттаах Элэс баатыр»). Тексты олонхо были опубликованы в 2017 году в сборнике «Оймяконские олонхо» (Өймөкөөн олонхолоро) в 19 томе серии «Якутские богатыри» [8].

В 2019 году был выпущен сборник «Олонхо северных якутов» (Хотугу сахалар олонхолоро) в 21 томе серии «Якутские богатыри» [9], куда вошли тексты олонхо аллаиховской локальной традиции И. Н. Ефимова «Богатырь Сиджи Босхонг» («Үтүө таас үктэллээх, үрүн таас олбохтоох Үрүн Айыы оҕонньор ылгын уола Сидьи Босхон бухатыыр»), анабарской традиции И. А. Антонова «Сыгаалтай Бөгө» («Икки ини-бии: көбүлүнэн оонньуур Көбүлүмэ уонна кини балтыта сытыы дьоруо аттаах Сыҕаалтай Бөҕө»), оленекской традиции Г. А. Степанова «Богатырь Буладар» («Буладар бухатыыр»), также тексты олонхо эссеистских якутов: Е. Х. Осогостох (Оһоҕостоох) «Богатырь Тигэнэй с шубой из меха белки» («Тиинг һонноох Тигээнэй бухатыыр») и Богатырь Орел («Хотой Бөҕө»).

Собственные имена героев олонхо

По теории Н. И. Филипповой собственные имена героев олонхо имеют структуру: эпитет (Э) + имя (И) + показатель (П) [10, с. 12]. На основе данной структуры имена героев по показателям можно разделить на пять групп. В первую группу отнесены богатыри с показателем бухатыыр (богатырь). Далее идет группа героев с показателем *бэргэн* (меткий). В третью группу можно отнести имена с показателем *бөгө* (сильный). Следующую группу представляют имена с прибавлением соготох (одинокий). Пятую группу составляют имена с собственными именами.

Имена с показателем Бухатыыр (богатырь)	Имена с показателем Бэргэн (меткий)	Имена с показателем Бөгө (сильный)	Герои одинокие – Соготох	Имена героев без показателя
Богатырь Мас Батыйа	Эрбэхчин Бэргэн	Дугуйу Бөгө	Эр Соготох	Хаан Джаргыстай
Богатырь Кёбө Джагыл имеющий силу трех небес (Үс халлаан күүһэ күүстээх Көбүө Дьабыл буҕатыыр)	Мэриэт Мэргэн (олонхо «Старик Лабангхачаан с тремя сыновьями»)	Хотой Бөгө	Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох	Ючюгэй Юёдджюгюйээн
Богатырь Омуннаайы	Элиэдэр Мэргэн (олонхо «Эрбэхчин Мэргэн»)	Көнчюө Бөгө (олонхо «Хаан Джаргыстай»)	Сын неба Эр Соготох	Сокол Хаарылла
Богатырь Аалыа Бэргэн				Летающий Мюлгюн
Богатырь Кюн Эрили				Лабангхачаан Лабангха с тремя сестрами

Богатырь Элэс (Икки дьэргэлгэн күлүк аттаах Элэс баатыр)				Старик Лабангхачаан с тремя сыновьями
Богатырь Сиджи Босхонг				Таас Укулаат ((олонхо «Старик Лабангхачаан с тремя сыновьями»))
Богатырь Тигээнэй (Тиинг хонноох Ти- гээнэй бухатыр)				Джура Дохсун (олонхо «Старик Кюн Мёнгюрюён и старушка Тэйгэл»)
Богатырь Булаадар				Кытыгырас Барааччай
				Юрюнг Уолан (олонхо «Хаан Дьаргыстай»)
				Кюн Эрили
				Алып Хара
				Ала Туйгун
				Кёгюлюнэн оонньуур Кёгюлюмэ

В исследуемой традиции имеются главные герои, в именах которых встречается показатель *бухатыр*. Данный показатель в своем имени имеет герой олонхо П. Н. Назарова «Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур тууттаах, харылыыр хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балабан дьизэлээх Мас Батыя Бухатыр». (Богатырь Деревянная пальма в не тающем ни зимой, ни летом снежном балагане с журчащей палкой, со звонкими охотничьими лыжами, с чистым воздухом питающийся). В. М. Никифоров связывает этимологию слова бухатыр с воинской иерархией. Он предполагал, что «в Бухарском ханстве табель о рангах имела 15 степеней. Низшую степень в этой иерархии занимал бахадур. Это была должность, которую занимал обычно воин, исполняющий особые поручения полководца, а вообще это телохранитель и гонец. Монгольское по происхождению слово бахадур, по всей вероятности, восходит к форме баатур, откуда и современное монгольское батор. В тюркских языках оно имеет формы батир, батур, ботир. Слово *бахатур* имеет две составные части: *бага* и *тура*. Первая часть восходит к индоиранскому bhaga (ср. Мага + раджа). Вторая часть слова *тора* употребляется как титул, термин, означающий «правитель». Это слово первоначально имело значение «господин, повелитель», а впоследствии стало титулом высшей родовой знати» [11, С.19–21]. В олонхо «Көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур-тууттаах, харылыыр-хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балабан дьизэлээх Мас Батыя Бухатыр» имя главного героя имеет следующую структуру: Э (эпитет) + И (имя) + П (показатель). Эпитет собственного имени богатыря состоит в общем количестве из 16 слов – *көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур-тууттаах, харылыыр-хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балабан дьизэлээх* (с не тающим ни зимой, ни летом снежным балаганом, со скрипящими палками, с быстрыми охотничьими лыжами, чистым воздухом питающийся). Далее следует имя – Мас Батыя, состоящее из 2 слов в прямом значении (Деревянная пальма). Показатель богатырства представлен словом *бухатыр*. В тексте олонхо главный герой обладает деревянной пальмой, возможно из-за этого ему нарекли данное имя. Далее разберем имя главного героя олонхо «Үс халлаан күүһэ күүстээх Көбүө Дьабыл бузатыр» (Богатырь Кёбюё Джагыл, имеющий силу трех небес). В названии олонхо говорится, что богатырь Кёбюё Джагыл обладает силой трех небес. *Көбүө* или *көбө* (рыхлый, мохнатый) [12, с. 70], *дьабыл* (большие пятна) [12, с. 49]. Значит, семантика имени героя связана с мастью коня в значении «мохнатый с большими пятнами». Имя богатыря имеет близкую структуру с именем первого героя – ЭИП. Только эпитет имени состоит из 4 слов – *үс халлаан күүһэ күүстээх* (с силой трех небес). Затем следует имя героя – Кёбюё Джагыл. Показателем представлено слово *бухатыр*.

Вторую группу собственных имен составили имена героев, имеющие показатель *бэргэн*. К примеру, богатырь Эрбэхчин Бэргэн из олонхо И. В. Оконешникова «Эрбэх үүһэ биэстэ

эргийбит Эрбэхчин Бэргэн» (На кончике большого пальца пять раз обернувшийся Эрбэхчин Меткий). В имени героя замечаем эпитет – *эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит* в значении (на кончике большого пальца пять раз обернувшийся). Далее идет имя – Эрбэхчин. Затем прибавляется показатель – *бэргэн* (меткий). В имени главного героя основную роль играет слово *эрбэх* (большой палец). К данному слову прибавляется аффикс –*чин* и получается *эрбэх+чин < эрбэхчин*. Основную роль при формировании имени богатыря сыграло слово *бэргэн* (букв. меткий, искусный, молодец, удалец, витязь) [12, с. 433–434]. По замечанию Э. К. Пекарского, слово *бэргэн* употреблялось как приставка к именам разных былинных (имеется в виду олонхо) и сказочных героев, а также духов. Оно относится к показателям черты характера в именах богатырей айыы и является термином не только богатырства, но и того факта, что якутский богатырь является охотником. В диссертации О. К. Павловой «Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика» выявлен образ героя-охотника, который был характерен в олонхо данной традиции якутов [13]. Алтайский исследователь С. С. Суразаков главным героем архаического эпоса считает богатыря-охотника (мергена) [15, с. 26]. Алтайское слово *мерген* понимается как охотник. Это слово по фонетической структуре и по семантике близко к якутскому слову *бэргэн*. По структуре моделей собственных имен персонажей олонхо Н. И. Филипповой, имя богатыря северо-восточной традиции – *Эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Бэргэн* представляет собой следующие компоненты – эпитет, состоящий из 4 слов (Э) + имя (И) + показатель (П). В данной традиции характерен другой главный герой Аалыа Бэргэн бухатыыр из олонхо К. Х. Аммосова «Аалыа Бэргэн бухатыыр» (Меткий богатырь Аалыа). В данном примере показатель «бэргэн» имеет имя нарицательное свойство. В имени главного героя имеется показатель из двух слов *бэргэн*, характеризующее богатыря как меткого человека и показатель богатырства *бухатыыр*.

В третью группу можно отнести имена героев с показателем *бэггэ* (сильный). В главный герой олонхо оймьконской традиции «Догдобоно тураҕас аттаах, тура-сүүрү төрүөбүт Дугуйу Бөҕө» (Родившийся стоя Дугуйу Бэггэ, имеющий гнедого коня). Показатель *бэггэ* имеет определение «обладающий большой физической силой, характерной для силачей старых времен» [16, с. 432]. Исходя из этого, можно предположить, что показатель *бэггэ* обозначает физические данные героя. Стоит отметить, что сюжет данного олонхо имеет трагическую концовку. Главный герой Дугуйа Бэггэ борется с девушкой абаасы. Во время борьбы оба соперника проваливаются в глубокую яму. Они не могут спастись и умирают. На этом повествование обрывается. Концовку эпоса олонхосут поясняет так: на самом деле олонхо рассказывает о жизни двух поколений богатырей. Главный герой остается и гниет в этой яме, но после него остается его сын. О подвигах сына богатыря Дугуйа Бэггэ должно было идти повествование второй части олонхо. Олонхосут М. Ф. Аммосов признается, что не слышал продолжения этого олонхо, поэтому и не сказывал. Сказитель перенял данное олонхо от слов Крулецкого (Курулецкого) Федора, жителя Сордоннохского наслега, который был опытным олонхосутом [17].

Одним из распространенных героев олонхо северо-восточной традиции является одинокий Эр Соготох. Он представлен в трех текстах олонхо северной традиции. В его имени имеется основное слово соготох. В тексте олонхо Г. Ф. Никулина «Эрис халлаан уола Эр Соҕотох» переводится как (сын неба Муж Одинокий). Имя богатыря состоит из эпитета *эрис халлаан уола* (сын неба). Далее идет имя героя, состоящее из двух слов – *эр* и *соҕотох*. Якутское слово *эр* понимается как муж, мужчина [12, с. 274], оно близко к тюрк. *är* в этом же значении. Имя богатыря Эр Соготох Э. К. Пекарский переводил как «одинокий, неженатый, холостой». Главный герой с таким именем встречается олонхо «Эр Соготох» (Одинокий мужчина) среднеколымской традиции и в олонхо Н. В. Слепцова «Эрэйдэх-буруйдаах Эр Соготох» переводится как «Горемычный муж одинокий» абыйской традиции. Герои данных текстов олонхо носят имя Эр Соготох, потому что были рождены одинокими сиротами. Они не знают своих отцов и матерей. Одинокость, сиротство подчеркиваются в текстах олонхо рассматриваемой традиции. Возможно, одинокий главный герой представляет архаическую черту северных олонхо.

14 героев олонхо имеют собственные имена без прибавления показателей богатырства. К примеру, олонхо В. В. Атласова «Хаарга төкүнүйдэр хаар кыраһа сыстыбат Халлаан уола Хаарылла Мохсоҕол» (На снегу повалется пороша не липнет сын неба сокол Харылла). Имя

героя Хаарылла Мохсогол переводится *Хаарылла* «больной, невзрачный, тощий» [12, с. 212], а *мохсогол* означает сокол. В олонхо Д. М. Слепцова «Летающий Мюлгюн» слово *мүлгү* или *бүлгү* переводится как «вывихнуть, вывих», а слово *көтөр* означает «летающий». Следует отметить, что герои с именем *Мүлдү* и *Мүлгүн* часто бывают изгоями или бунтарями [18, с. 81–82]. Летающий Мюлгюн точно совпадает под это описание. Он в знак протеста в ярости избивает ожигом духа огня. Возможно, за свой вспыльчивый и бурный характер он получил такое имя. Герои олонхо Д. А. Томской «Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур» (Хороший Ёджюгюён, плохой Ходжугур), олонхо В.П. Габышева. «Үс балыстаах Лабанхачаан Лабанха» (Лабанхачан Лабанха с тремя сестрами) имеют близкую структуру моделей собственных имен главных героев по типу – Э (эпитет) + И (имя). Олонхо «Лабанхачаан Лабанха» носит имя главного героя. Типом модели имени героя можно считать – ЭИ. Имя богатыря Лабанхачаан Лабанха можно перевести следующим образом, *Лабанха* означает «болтовня, пустословие» [12, с. 92]. Можно предположить, что главный герой получил это имя за излишнюю болтливость. Олонхо «Хороший Ёджюгюён, плохой Ходжугур» назван именами главного героя и его родного брата. Вероятно, что слово Үөдүгүэйэн происходит от слова *үөдүй* «положить начало» [12, с. 199]. Имя младшего брата Ходьугур может происходить от слова *ходьобор* «стройный, высокий» [12, с. 215]. Определения «үчүгэй и куһаҕан» понимаются «лучший и худший». Название олонхо указывает на то, что главный герой лучше своего брата. Их имена имеют тип – ЭИ.

Заключение

Таким образом, мы рассмотрели 18 текстов и 7 сюжетов олонхо северной региональной традиции. Нами было выявлено 32 имен героев. Данные имена систематизированы по пяти группам: имена с показателем *бухатыыр* (богатырь); с показателем *бэргэн* (меткий); с показателем *бөгө* (сильный); с прибавлением *согодох* (одинокий); герои с собственными именами. В исследуемой традиции 9 героев (29%) носили в имени показатель богатырства *бухатыыр*. По предположению В. М. Никифорова, этимология слова *бухатыыр* была связана с воинской иерархией. Это была должность, которую занимал обычно воин, исполняющий особые поручения полководца, а вообще это телохранитель и гонец. Необходимо отметить, что некоторые тексты олонхо северной традиции имели название, состоящее из 19 слов. Например, эпитет собственного имени богатыря состоит в общем количестве из 16 слов – *көй салгын тыал аһылыктаах, турулуур-тууттаах, харылыыр-хаалыктаах, кыһыннары-сайыннары ирбэт кургуйа турар хаар балабан дыһлээх* (с не тающим ни зимой, ни летом снежным балаганом, со скрипящими палками, с быстрыми охотничьими лыжами, чистым воздухом питающийся). Далее следует имя – Мас Батыя, состоящее из 2 слов в прямом значении (Деревянная пальма). Показатель богатырства представлен словом *бухатыыр*. В тексте олонхо главный герой обладает деревянной пальмой, возможно из-за этого его нарекли таким именем. В текстах олонхо данной традиции можно найти имена героев с показателем *бэргэн*. По замечанию Э. К. Пекарского, слово *бэргэн* употреблялось как приставка к именам разных былинных (имеется в виду олонхо) и сказочных героев, а также духов. Оно относится к показателям черты характера в именах богатырей айы и является термином не только богатырства, но и того, что якутский богатырь является охотником. Одним из распространенных героев олонхо северо-восточной традиции является одинокий Эр Соготох. Он представлен в трех текстах олонхо северной традиции. Герои данных текстов олонхо носят имя Эр Соготох, потому что были рождены сиротами и были одиноки. Они не знают своих отцов и матерей. Показатель *бөгө* имеет определение «обладающий большой физической силой, характерной для силачей старых времен». Исходя из этого, можно предположить, что показатель *бөгө* обозначает физические данные героя. Анализ имен богатырей айы олонхо северной традиции позволил выявить, что большинство имен, а именно 14 героев (45%) не наделены показателями богатырства. Исходя из этого, можно предположить, что богатыри айы в северных олонхо в большинстве случаев были героями-охотниками.

Литература

1. Хаан Дьаргыстай : олонхо. – Дьокуускай : Алаас, 2016. – 232 с. (На якут.яз.)
2. Аммосов К. Х. Аалыа-Бэргэн бухатыыр : олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2008. – 100 с. (На якут. яз.)
3. Томская Д. А. Ючюгэй Юдьюгуйэн, Кусаган Ходжугур = Лучший Юдьюгуйэн, Худший Ходжугур / сост. : В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск : ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (На якут. яз.)
4. Томская, Д. А. Омуннаайы бухатыыр : олонхо = Богатырь Омуннаайы : олонхо. – Якутск : ИГИ и ПМНС СО РАН, 2016. – 204 с. (На якут. яз.)
5. Муома олонхолоро. – Дьокуускай : Бичик, 2004. – 240 с. (Саха боотурдара: 21 томнаах; 4-с том.) (На якут. яз.)
6. Абый олонхолоро = Абыйские олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2019. – 296 с. (Саха боотурдара : 21 т. ; Т.20). (На якут. яз.)
7. Орто Халыма олонхолоро : олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т.18) (На якут. яз.)
8. Оймөкөөн олонхолоро = Оймяконские олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2017. – 192 с. (Саха боотурдара : 21 т. ; Т.19) (На якут. яз.)
9. Хотугу сахалар олонхолоро = Олонхо северных якутов. – Дьокуускай: Бичик, 2019. – 304 с. (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 21). (На якут. яз.)
10. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо : структура и семантика / Н. И. Филиппова. – Якутск, 2016 – 104 с.
11. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо. Формы фольклорной и книжной трансформации / В. М. Никифоров; отв. ред. В. М. Гацак. – Новосибирск : Наука, 2002. – 208 с.
12. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: в 3 томах, 2-е изд. – Л. : Изд-во АН СССР, 1958–1959. – 3858 стб.
13. Павлова О. К. Ономастика главных героев в олонхо северо-восточной традиции якутов // Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков : материалы Международной научно-практической конференции. г. Якутск, 18-19 октября 2018 г. / [под ред. А. К. Прокопьевой, А. Е. Шамаевой]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 579–584.
14. Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика : автореф. дисс. к.филол.н. – Майкоп, 2018. – 20 с.
15. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М. : Наука, 1985. – 256 с.
16. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылылаах тылдьыта / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005 – 912 с. (Буква Б)
17. Павлова О. К. Сравнительный анализ сюжетно-композиционной структуры тюркских эпосов (на примере якутского олонхо и шорских эпосов) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2019. – № 2 (14). – С. 96–106.
18. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

References

1. Khaan Dzhangystai: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 232 p. (In Yakut)
2. Ammosov K. Kh. Bogatyr Aalya-Bergen: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 100 p. (In Yakut)
3. Tomskaya D. A. Yuchygei Yudyuguyen, Kusagan Khojugur = The best Yudyuguyen, the worst Khojugur. Yakutsk, IGIIPMNS SB RAS Publ., 2011, 376 p. (In Yakut)
4. Tomskaya D. A. Bogatyr Omunnaayy: olonkho. Yakutsk, IGIIPMNS SB RAS Publ., 2016, 204 p. (In Yakut)
5. Muoma's olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 240 p. (In Yakut)
6. Abyy's olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2019, 296 p. (In Yakut)
7. Orto Halyma's olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 280 p. (In Yakut)
8. Oymokoon's olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2017, 192 p. (In Yakut)
9. Texts of the northern Yakuts olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2019, 304 p. (In Yakut)
10. Filippova N. I. Proper names of characters in the Yakut epic olonkho: structure and semantics. Yakutsk, 2016, 104 p. (In Russ.)

11. Nikiforov V. M. Stages of epic collisions in the olonkho. Forms of folklore and book transformation. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, 208 p. (In Russ.)
12. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language: in 3 volumes, 2nd edition. Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1958-1959. (In Yakut and Russ.)
13. Pavlova O. K. Onomastics of the main heroes in olonkho of the north-eastern Yakut tradition. In: Comparative study of the Turkic and Mongolian languages: materials of the International scientific and practical conference (Yakutsk, October 18-19, 2018). Yakutsk, Publishing House of NEFU, 2018, pp. 579-584. (In Russ.)
14. Pavlova O. K. The north-eastern tradition in Yakut olonkho: images, plots, poetics: the abstract of the dissertation of the Cand. of philol. sciences. Maykop, 2018, 20 p. (In Russ.)
15. Surazakov S. S. Altai heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1985, 256 p. (In Russ.)
16. Explanatory dictionary of the Yakut language. Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 912 p. (In Yakut and Russ.)
17. Pavlova O. K. Comparative analysis of the plot-compositional structure of the Turkic epics (on the example of the Yakut olonkho and Shor epics). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 2 (14), pp.96–106 (In Russ.)
18. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho. Main images. Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of USSR, 1962, 256 p. (In Russ.)

РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.25587/b7484-4857-5879-n

З. Ж. Кудиева

Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ А. М. ГУТОВА «ПОЭТИКА И СТИЛЬ ИСТОРИКО-ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА АДЫГОВ» (232 с.)

Монография А. М. Гутова «Поэтика и стиль адыгского (черкесского) историко-героического эпоса» является продолжением целого ряда исследований, посвященных адыгскому героическому эпосу (Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. – М.: Восточная литература, 1993. 208 с. Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. – Нальчик: Эль-фа, 2000. 219 с. Народный эпос: традиция и современность. – Нальчик: КБИГИ, 2009. 228 с. Адыгский эпос. Мотивы, типы, образная система. – Саарбрюкен Германия): 2013. 412 с. Проблемы адыгского (черкесского) нартского эпоса. – Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2018. 264 с.).

Объектом внимания в новой работе автора является так называемый «младший эпос» адыгов, представленный историко-героическими песнями и преданиями. Следует отметить, что автор опирается на установившуюся в современной отечественной и адыгской фольклористике концепцию, согласно которой в адыгской устной словесности эпические формы представлены архаическим нартским («Нарты»), классическим «феодалным» («Андемиркан») и «младшим» – историко-героическим эпосом, включающим в себя исторические песни и предания.

Проблема адыгского историко-героического эпоса рассматривается автором в различных ее аспектах. В центре внимания исследователя находится проблема соотношения исторической реальности и ее художественной интерпретации в младшем эпосе, историзма и художественной условности в сопоставлении и взаимосвязи со способом их отображения в предшествующих эпических формах – архаическом и классическом эпосе.

Устанавливая определяющие закономерности возникновения и развития «младшего эпоса», автор выявляет соотношение составляющих его компонентов и определяет функциональные характеристики историко-героических песен и сопровождающих их преданий, исследует особенности их сюжетосложения, очерчивает круг доминирующих тем, определяет исходные принципы и критерии создания новых художественных образов, исследует его художественные и языковые особенности. Одним из важных аспектов исследования является определение особенностей поэтического стиля героико-лирических песен.

В работе А. М. Гутова затрагивается также и весьма актуальная проблема изучения эпического наследия в контексте их локального функционирования, которое позволило бы представить картину современного состояния фольклорного наследия, приоритетного распределения жанрового состава фольклора в различных регионах проживания этноса.

КУДАЕВА Зинаида Жантемировна – доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова, г. Нальчик, Кабардино-Балкарская Республика, Россия.

E-mail: zina_777@bk.ru

KUDAEVA Zinaida Zhantemirovna – Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of Russian and World Literature, H. M. Bebekov Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Kabardino-Balkarian Republic, Russia.

E-mail: zina_777@bk.ru

Отталкиваясь от закономерностей, характерных для адыгского архаического и классического эпосов, автор прослеживает те трансформации, которые происходили в изображении ключевых персонажей, в частности, идеального героя, антигероя и предателя на поздних стадиях развития эпических форм.

Особого внимания заслуживают, на наш взгляд, наблюдения, позволяющие проследить процесс зарождения и развития лирического начала в рамках развития «младшего эпоса», которое по сути завершает формирование собственно лирических жанров в адыгском фольклоре.

Изучение эпического континуума, т. е. механизмов трансформации эпического сознания от архаического эпоса до возникновения новых жанровых форм, формирования нового поэтического стиля, нового героя, определяется, по мнению исследователя, существованием такого важного фактора дальнейшего развития поэтического сознания, как авторство.

По мнению ученого, фактические материалы позволяют проследить этапы этой эволюции как естественно происходившего процесса, что позволяет признать значительную роль эндогенных процессов в возникновении национальной письменной литературы. А. М. Гутов, вслед за З. М. Налоевым, связывает ее возникновение с развитием, естественными трансформациями и социальной функцией института народных певцов и песнетворцев-джегуако.

Именно с естественными процессами эволюции историко-героического («феодального») эпоса и непосредственно родственной ему народной лирикой автор связывает появление первых поэтических образцов письменной авторской национальной художественной литературы.

В монографическом исследовании А. М. Гутова, таким образом, представлен процесс последовательного развития художественного сознания, прослеживаются различные этапы его развития и трансформации от наиболее архаических эпических форм вплоть до возникновения первых опытов авторского и литературного творчества.

Монография А. М. Гутова «Поэтика и стиль адыгского (черкесского) историко-героического эпоса», безусловно, является значимым явлением отечественной фольклористики, представляющим не только картину формирования и функционирования историко-героического эпоса, но и картину эволюционного развития всей адыгской устной словесности, позволяющим представить общие механизмы и способы развития художественного сознания.

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 2 (26) 2022

Технический редактор *С.Д. Львова*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 30.06.2022. Формат 70х108/16.
Печ. л. 8,57. Уч.-изд.л. 8,82. Тираж экз. Заказ №.

Издательский дом Северо-Восточного федерального университета
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5
Отпечатано в типографии Издательского дом СВФУ