

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 2026

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Р. Н. Анисимов*, к. филол. н.

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Алимаа Аюжав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. А. Бакчиев*, д. филол. н., Киргизия; *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; *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; *Т. М. Садалова*, д. филол. н., РФ; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., РФ; *Д. В. Сокаева*, д. филол. н., РФ; *Р. А. Султангареева*, 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; *М. Д. Чертыкова*, д. филол. н., РФ; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, 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, п. Ленина, 2, каб. 301

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)

© Северо-Восточный федеральный университет, 2026

Eposovedenie

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 2026

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *R. N. Anisimov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. A. Bakchiev*, Dr. Sci. Philology, Kirghizia; *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; *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; *T. M. Sadalova*, Dr. Sci. Philology, Russia; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *R. A. Sultangareeva*, 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; *M. D. Chertykova*, Dr. Sci. Philology, Russia; *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: 301 off., Lenin str., 42, Yakutsk, 677000

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>Амбарцумян А. А.</i> Дерево как оружие, объект испытания силы и космологический образ в эпических традициях: олонхо, былины, армянский эпос	5
<i>Трофимова С. М., Борлыкова Б. Х., Бальжинимаева Б. Д.</i> Названия буддийской утвари в монгольских языках	19
<i>Ахетов М. К., Жанузакова К. Т.</i> Вариации и сравнительно-исторический анализ лексемы <i>чечен</i> (<i>сэсэн, цецен, шешен</i>) в тюркских и монгольских языках	33
<i>Миронова В. П.</i> Образные номинации отца и матери в карельской свадебной лирике	52
<i>Ойроткинова Н. Р.</i> Культурные коды обряда камлания божеству Ульгену у алтайцев и телеутов	64
<i>Григорян В. Р., Искандарян Н. М., Аракелян А. Г.</i> Великодушие в эпосе «Сасна Црер»	75
<i>Донгак А. С., Бадарч Б.</i> Образ птицы <i>улар</i> в традиционной культуре тувинцев и народов Западной Монголии	92
<i>Борисов Ю. П.</i> Защитное вооружение народа саха по материалам ранних записей олонхо: историко-сравнительный аспект	105
<i>Роббек Л. В.</i> Фольклорная лексикография в тюркологии и монголоведении (в контексте разработки словаря олонхо)	123
<i>Николаева Н. П., Ефимова Л. С.</i> Классификация соматической лексики в эвенкийских нимнаканах	137
<i>Наева А. И.</i> О мотивах рождения героя в алтайском эпосе	152
<i>Харабаева В. И.</i> Традиционные сравнения в инвариантных мотивах экспозиции олонхо (на материале олонхо виллюйской эпической традиции)	161
<i>Лугинова О. А.</i> Ритуальная коновязь «сэргэ» в текстах эпоса олонхо: семантика, символика	176
<i>Оконешникова (Борисова) А. А.</i> Образ владыки Нижнего мира в эпосе олонхо: анализ статических и динамических признаков	195

РЕЦЕНЗИИ

<i>Фазлутдинов И. К.</i> РЕЦЕНЗИЯ на кн.: Закирова И. Г., Фазлутдинов И. И. Мифы татар. От верховных Тенгри и Кудай до Сабантуя и проводов льда	209
---	-----

CONTENT

<i>Hambardzumyan, H. A.</i> Tree as a weapon, an object of strength testing, and a cosmological image in epic traditions: olonkho, bylins and the Armenian epic.....	5
<i>Trofimova, S. M., Borlykova B. Kh., Balzhinimaeva, B. D.</i> Names of Buddhist objects in Mongolian language	19
<i>Akhetov, M. K., Zhanuzakova, K. T.</i> Variations and comparative-historical analysis of the lexeme <i>chechen</i> (<i>sesen, tsetsen, sheshen</i>) in Turkic and Mongolian languages.....	33
<i>Mironova, V. P.</i> Figurative nominations of the father and mother in Karelian wedding lures.....	52
<i>Oinotkinova, N. R.</i> Cultural codes of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleuts.....	64
<i>Grigoryan, V. R., Iskandaryan, N. M., Arakelyan, A. H.</i> Magnanimity in the epic “Sasna Tsrer”	75
<i>Dongak, A. S., Badarch B.</i> The image of the snowcock bird in the traditional culture of Tuvinians and the peoples of Western Mongolia.....	92
<i>Borisov, Yu. P.</i> The protective armor of the Sakha people as depicted in the early olonkho records: historical and comparative perspectives	105
<i>Robbek, L. V.</i> Folk lexicography in Turcology and Mongology (in the context of the development of the Olonkho language dictionary)	123
<i>Nikolaeva, N. P., Efimova, L. S.</i> The classification of somatic vocabulary in Evenki nimnakan.....	137
<i>Naeva, A. I.</i> About the motives of the hero’s birth in the Altai epic	152
<i>Kharabaeva, V. I.</i> Traditional comparisons in the invariant motives of the Olonkho exposition (based on the olonkho of the Vilyuysky epic tradition).....	161
<i>Luginova, O. A.</i> Ritual highlight “serge” in the texts of the Olonkho epic: semantics, symbolics ...	176
<i>Okoneshnikova (Borisova), A. A.</i> The image of the ruler of the lower world in the olonkho epic: an analysis of static and dynamic features.....	195

REVIEW

<i>Fazlutdinov I. K.</i> REVIEW on the book: Zakirova I. G., Fazlutdinov I. I. Myths of the Tatars. From the Supreme Tengri and Kuday to Sabantuy and the Seeing off of Ice.	209
---	-----

Научная статья

УДК 398.22(=19)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-5-18



ДЕРЕВО КАК ОРУЖИЕ, ОБЪЕКТ ИСПЫТАНИЯ СИЛЫ И КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ: ОЛОНХО, БЫЛИНЫ, АРМЯНСКИЙ ЭПОС

А. А. Амбарцумян

Матенадаран. Научно-исследовательский институт древних рукописей им. Месропа Маштоца,
Ереван, Республика Армения
e-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

Аннотация. Исследование посвящено анализу архаических пластов эпического сознания через призму образа дерева, выступающего как оружие, объект испытания силы и космологический символ. Новизна работы заключается в системном сопоставлении мотива вырывания деревьев с корнями на материале трех различных традиций: армянского героического эпоса «Сасна црер» («Давид Сасунский», «Сасунские удалцы»), восточнославянских былин и якутского олонхо. Дерево рассматривается не просто как элемент ландшафта, а как семантически насыщенный объект, связывающий героя с мифологической вертикалью мира. Анализируется связь указанных мотивов с архаическими и бытовыми пластами эпической поэзии, а также с мифологическими представлениями о дереве как о сакральном элементе традиционной картины мира.

Целью статьи является выявление типологического сходства и функциональных различий в использовании образа дерева в различных эпических системах. Для достижения цели анализируются мотивы вырывания дерева, его использования в бою, в инициационных ситуациях и в космологических действиях героя.

В работе применен сравнительно-типологический метод, позволяющий выявить универсальные закономерности развития эпоса. Семиотический метод использован для анализа предметного мира героев, а историко-генетический для реконструкции архаических слоев, отражающих переход от «найденного» природного оружия к культурному.

Выбор армянского эпоса, русских былин и якутского олонхо обусловлен тем, что данные традиции представляют различные уровни сохранности архаического эпического сознания и разные типы функционирования мотива дерева: от космологического и ритуального – к героико-боевому и далее к локально-практическому. Сопоставление именно этих традиций позволяет проследить типологическую эволюцию мотива в широком евразийском контексте.

Установлено, что в олонхо дерево сохраняет наиболее архаичную космологическую функцию и связано с представлениями о мировом древе и преобразовании пространства. В былинах дуб выступает знаком избыточной силы богатыря и частично сохраняет связь с образом мирового древа. В армянском эпосе дерево (тополь, платан) служит преимущественно функциональным заменителем оружия и отражает историзацию эпического сознания.

Сделан вывод о сохранении глубинных мифологических структур при их художественной трансформации. Перспективой дальнейшей работы является исследование других типов архаичного оружия (камень, кость) для полной реконструкции этапов формирования эпического сознания.

Ключевые слова: армянский эпос, Сасна црер, Давид Сасунский, былины, олонхо, мотив дерева, мировое дерево, мифологическое оружие, богатырь, архаика, сравнительно-типологический анализ

Для цитирования: Амбарцумян А.А. Дерево как оружие, объект испытания силы и космологический образ в эпических традициях: олонхо, былины, армянский эпос. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 5–18. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-5-18>

Original article

Tree as a weapon, an object of strength testing, and a cosmological image in epic traditions: olonkho, bylins and the Armenian epic

Hayk A. Hambardzumyan

Matenadaran: Mesrop Mashtots Research Institute of Ancient Manuscripts,
Yerevan, Republic of Armenia
e-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

Abstract. The study examines archaic layers of epic consciousness through the prism of the tree image functioning as a weapon, a test of heroic strength, and a cosmological symbol. The novelty of the research lies in presenting the first systematic comparative analysis of the motif of uprooting trees across three distinct epic traditions: the Yakut olonkho, East Slavic bylins, and the Armenian heroic epic Sasna Tsrer (David of Sassoun, Daredevils of Sassoun). The tree is analyzed not merely as an element of landscape description, but as a semantically charged object connecting the hero with the mythological vertical structure of the world.

The article aims to identify typological similarities and functional differences in the use of the tree motif within various epic systems. To achieve this goal, the study analyzes motifs of uprooting trees, their use in combat, in initiatory situations, and in cosmological acts associated with the transformation and purification of space.

The research employs a comparative-typological method, allowing the identification of universal patterns in the development of epic traditions. A semiotic approach is applied to the analysis of the heroes' material world and the symbolic functions of the tree, while the historical-genetic method facilitates the reconstruction of archaic mythopoetic layers reflecting the transition from “natural” to culturally forged weapons.

The selection of the Yakut olonkho, Russian bylins, and the Armenian epic is determined by the fact that these traditions represent different levels of preservation of archaic epic consciousness and different functional realizations of the tree motif – from cosmological and ritual forms to heroic-combat and locally practical ones. Their comparison makes it possible to trace the typological evolution of the motif within a broad Eurasian context.

The study demonstrates that in olonkho the tree (spruce, birch) preserves the most archaic cosmological significance and is connected with the idea of the World Tree, spatial transformation, and the restoration of cosmic balance. In Russian bylins, the uprooted oak primarily symbolizes the excessive physical power of the bogatyr, while still retaining traces of archaic mythological semantics associated with the World Tree. In the Armenian epic, the tree (poplar, plane tree, aspen) functions mainly as a natural substitute for conventional weapons and reflects the historicization of epic consciousness and its connection with everyday material culture.

The comparative analysis reveals a general typological transformation of the motif: from a cosmologically meaningful act associated with mythological conceptions of the universe toward its gradual functional reduction and reinterpretation within heroic-epic narrative structures. The article concludes that the use of the tree in epic traditions represents not only a formula of heroic hyperbole,

but also a transformed relic of ancient mythological notions concerning cosmic order and the hero's place within it.

Keywords: David of Sassoun, Armenian epic, bylina, folktale, bogatyr, archaic motifs, heroic epic, Olonkho, Yakut epic, World Tree, mythological weapon, tree motif

For citation: Hambardzumyan, H. A. Tree as a weapon, an object of strength testing, and a cosmological image in epic traditions: olonkho, bylins and the Armenian epic. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 5–18. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-5-18>

Введение

Насколько уникальны и необычны герои эпосов и мифов, настолько же необычны и удивительны предметы и аксессуары, связанные с их действиями, в частности, оружие. Помимо традиционных видов вооружения – меча, копья, булавы, кинжала – в эпических традициях нередко встречаются природные объекты или бытовые предметы, временно приобретающие функцию оружия. Подобные мотивы фиксируются в армянском эпосе «Сасна црер», в русских былинах, в якутском олонхо и в ряде других эпических традиций.

Особый интерес представляет мотив вырывания дерева с корнями и его использования героем. В одних случаях дерево функционирует как боевое средство, в других – как показатель сверхчеловеческой силы, элемент испытания или космологического воздействия. Подобные мотивы позволяют реконструировать архаические представления о герое как существе, способном преобразовывать природное пространство.

Аналогичные мотивы реализуются и в других эпических традициях и сказочном фольклоре. В частности, русских былинах мотив использования вырванных с корнем деревьев в качестве оружия зафиксировано в былинке о Сухмане (Сухман Одихмантьевич) – героя киевского былинного цикла.

Сопоставимые мотивы обнаруживаются и в якутском героическом эпосе олонхо, где герой также вырывает дерево, однако функции этого действия выходят за рамки собственно боевой ситуации и приобретают космологическое значение. В олонхо природные объекты, прежде всего мировое древо и связанные с ним образы, включены в систему космологической борьбы и нередко выступают как средства воздействия на силы нижнего мира.

Эти мотивы допускают различные интерпретации. Они могут отражать ритуально-инициационные модели поведения, мифологические представления, а также переход от мифологического сознания к историческому, от использования природных объектов – к кованому металлу. Изучение данных мотивов позволяет реконструировать этапы формирования героического сознания и проследить переход от «найденного» оружия (дерево, камень, кость) к кованому оружию (меч, копье), от мифологического титанизма – к военно-исторической и социальной действительности.

До настоящего времени данный мотив не становился предметом специального сравнительно-типологического исследования. В существующих работах он обычно интерпретируется преимущественно как проявление титанической силы эпического героя и эпической гиперболизации (Абегян, 1966: 404–406; Пропп, 1999: 54–55; Мелетинский, 2004: 240), тогда как его космологические, инициационные и сравнительно-типологические аспекты остаются недостаточно изученными.

Изучение мотивов архаического оружия, в частности вырванных деревьев, опирается на комплексный научный инструментарий. Основным методом исследования является сравнительно-типологический, позволяющий выявить универсальные закономерности развития эпоса. Семиотический метод дает возможность анализировать «вещный мир» эпоса и символические функции оружия. Историко-генетический метод позволяет реконструировать архаические пласты данных мотивов.

Космологическая функция дерева в олонхо

В якутском эпосе олонхо образ дерева занимает особое место и прежде всего, связан с космологическими представлениями традиционной культуры. В отличие от восточнославянского и армянского эпического материала, где вырывание дерева чаще всего функционирует как гиперболизированный воинский жест или демонстрация силы героя, в олонхо данный мотив включён в более широкую систему представлений о герое как посреднике между природными стихиями и космическим порядком. Исследователи неоднократно отмечали, что пространственная модель олонхо строится вокруг вертикальной структуры мира, где дерево (Аал Луук Мас) выступает осью мироздания, символом жизненной силы, плодородия и устойчивости космоса.

В этом контексте мотив вырывания дерева приобретает особую семантику. В научной литературе образ дерева в олонхо исследован преимущественно в космологическом аспекте (Пухов, 2016: 10–12; 15, 24). Мотив его вырывания и использования в качестве орудия специально не рассматривался, что определяет новизну настоящего исследования.

Мотив вырывания дерева встречается в известном варианте олонхо П. А. Ойунского «Ньургун Боотур Стремительный». Данный текст занимает особое место в истории изучения якутского героического эпоса и рассматривается как один из канонических вариантов олонхо. Созданный П. Ойунским текст сохраняет основные особенности устной эпической традиции: формульность, гиперболизм, развитую космологическую символику и представление о герое как медиаторе между мирами, способном воздействовать на природные стихии и восстанавливать нарушенное космическое равновесие (Пухов, 2016: 24–27; Илларионов, 2020: 19; Бурцев, 2019: 75–77).

В частности, здесь фиксируется мотив вырывания дерева с корнями. Так, богатырь Юрюнг Уолан вырывает огромную ель:

Вырвав с корнями, с землей / Мерзлую огромную ель, / Три дня и три ночи Юрюнг Уолан / Деревом пучину крутил, / Темные глубины мутил. / Закипел, закружился водоворот / И останки страшной невесты его / Бесследно в бездну унес... (стих 111)¹.

Юрюнг в течение трёх дней и ночей вращает ею водную пучину, вызывая мощный водоворот, который очищает пространство от враждебного или опасного начала. Можно предположить, что здесь речь идёт не столько о разрушении природного объекта, сколько о временном изъятии элемента космического порядка ради его последующего восстановления или трансформации. Герои олонхо нередко выступают как преобразователи природной среды, воздействующие на космическое равновесие через природные объекты.

В другом стихе герой елью перемешивает останки Уот Усутаакы:

Вырвал с корнем / Огромную мерзлую ель; / Этой елью Ньургун Боотур / Растоптанные останки врага / Перемешал с шугой ледяной, / Пока не исчезли они / В бездонной морской глубине... (стих 169).

В данных случаях дерево выступает как инструмент космологического воздействия на природную стихию. Действия героя, связанные с вращением дерева в водной пучине и очищением пространства, соотносятся с функцией космической регуляции и очищения (Пухов, 1962: 32–80; Емельянов, 1980: 95–103). Тем самым богатырь выступает как фигура демиургического типа, способная преобразовывать пространство и возвращать миру его нормальное состояние.

Следовательно, именно космологическая функция дерева в олонхо позволяет рассматривать данный мотив как наиболее архаический этап развития комплекса «дерево – оружие / испытание силы», где природный объект ещё не отделён от мифологической структуры мира.

Вместе с тем в олонхо фиксируются и более «практические» функции дерева. Так, герой Саха Саарын Тойон по просьбе жены вырывает с корнем березу и приносит ее домой в качестве

¹ Ойунский П. А. Якутский героический эпос Олонхо: Ньургун Боотур Стремительный / перевод В. Державина. - [Электронный ресурс] URL: <https://www.jakut.ru> (дата обращения: 12.01.2026).

опоры (стих 9). Связь дерева с домом, защитой и устойчивостью рода отражает традиционную символику дерева как носителя жизненной энергии.

Таким образом, в олонхо мотив вырывания дерева следует рассматривать не только как показатель сверхсилы героя, но прежде всего как выражение его космологической функции и принадлежности к архаическому мифологическому типу. В более поздних эпических традициях – былинах и армянском эпосе – данный мотив постепенно утрачивает часть своей космологической семантики и приобретает преимущественно героико-боевой характер.

Сухман и дуб

В былинах образ дерева, прежде всего дуба, занимает важное место как элемент эпического ландшафта и носитель архаической семантики силы, жизненности и связи героя с природным миром. В отличие от якутского олонхо, где дерево сохраняет преимущественно космологическую функцию, в былинной традиции данный мотив уже теснее связан с героико-боевой сферой, хотя и продолжает сохранять отдельные следы мифологического мировосприятия (Иванов, Топоров, 1974: 12–15; Агапкина, 2005: 356–357). Дерево в былинах иногда функционально заменяет или предшествует культурному оружию. Подобные эпизоды связаны с представлением о богатыре как носителе избыточной природной силы, еще не полностью регламентированной социальным и военно-историческим порядком, что характерно для архаического типа героя.

Показательны мотивы вырывания дерева с корнями, подчеркивающие титаническую мощь героя и его способность воздействовать на природное пространство. Так, Илья Муромец, прокладывая путь к Соловью-разбойнику, вырывает дубы и тем самым преобразует лесной хаос в освоенное пространство (Рыбников, 1910: 153–154; Пропп, 1999: 253). В былинах о Микуле Селяниновиче мотив вырывания деревьев уже связан с хозяйственно-культурной функцией: герой очищает и осваивает землю, что отражает аграрно-космогонический смысл действия (Гильфердинг, 1871: 317).

Примером использования дерева как оружия является былина о Сухмане (Сухане, Сухмане Одихмантьевиче), принадлежащая к киевскому былинному циклу. Исследователи неоднократно отмечали архаические черты данного сюжета, связанные с образом героя-титана, массовой битвой и мотивами сверхсилы (Пропп, 1999: 387–397).

Эпизод с вырываемым деревом, и использования как оружие отмечен в одной из былин (Былины, 1986: 163–167). Главный герой Сухман выступает как богатырь-конник, который имеет черты архаического героя.

Былина о Сухмане, записанная от Шальского лодочника на Пудожье, рассказывает о конфликте между русским богатырём и внешним врагом – «силой татарскою неверною», а также мотивы испытания силы, выполнения долга перед князем и судьбы богатыря.

Сухман обнаруживает татарское войско, угрожающее русским землям, после чего вырывает дуб с корнями и вступает в бой:

Приезжает Сухмантий ко сыру дубу, / Ко сыру дубу кряковисту, / Выдергивал дуб со кореньями, / За вершинку брал, а с комя сок бежал, / И поехал Сухмантьюшка с дубиночкой. / Напустил он своего добра коня / На ту ли на силу на татарскую, / И начал он дубиночкой помахивати, / Начал татар поколачивати (Былины, 1986: 165).

В бою Сухмантий получает три ранения от стрел, которые вырывает из собственных боков и со скоростью богатырской побеждает троих оставшихся татар. Возвращаясь в Киев, Сухмантий не приносит обещанного лебедя, но рассказывает о своем подвиге. Потом Добрыня находит у реки «дубиночку-вязауночку» и принесит князу:

Правдой хвастал Сухман Одихмантьевич, – / За той за матушкой Непрой-рекой / Есть сила татарская побитая, / Сорок тысячей татаровой поганных; / И привез я дубиночку Сухмантьеву, / На лозиночки дубиночка облочкана, / Потянула дубина девяносто пуд (Былины, 1986: 167).

В данном эпизоде дерево выступает как архаическое «природное оружие», сохраняющее связь героя с природной стихией. Особое значение имеет образ «сырого дуба», традиционно связанный в восточнославянской культуре с сакральным локусом и представлениями о жизненной силе дерева. Характерна и деталь текущего из комля сока, подчеркивающая «живость» дерева и его не до конца отделённую от природного мира сущность.

Сухман выступает как герой переходного типа: он еще сохраняет черты мифологического богатыря-титана, но уже действует в пространстве историзированного эпического конфликта.

Трагическая судьба Сухмана также подчеркивает архаичность персонажа. Как отмечает Б. Путилов, в подобных сюжетах эпический герой терпит поражение не в прямом столкновении с врагом, а в конфликте с нарушенным социальным порядком: «Трагические развязки воспринимаются как нарушение нормы (гибель богатырей в версиях «Камского побоища», смерть Сухмана и Данилы Ловчанина, гибель Василия Буслаева). Во всех этих случаях происходит не просто сюжетный сдвиг, замена мотива «победного», мотивом поражения – изменения происходят в самой концепции богатырства: эпический герой, успешно противостоящий прямому врагу, открытому злу, чужой силе, терпит поражение в столкновении со злом прикрытым, с криводушием, с непонятными силами судьбы» (Былины, 1986: 29). По нашему мнению, в данном случае можно предположить, что архаический тип героя оказывается несовместим с более поздним историко-эпическим миром.

Особого внимания заслуживает вопрос географического распространения и происхождения вариантов былины о Сухмане. Как показал В. И. Малышев в исследовании «Повесть о Сухане», различные редакции данного сюжета фиксируются как в севернорусской традиции, так и в более восточных регионах, однако наиболее архаичным исследователь считает алтайский вариант, записанный Д. П. Соколовым для С. И. Гуляева в 1860 г. (Малышев, 1956: 144–147). Именно этот текст сохраняет ряд древних особенностей, частично утраченных в северных записях.

По наблюдению В. И. Малышева, алтайская редакция содержит более развёрнутые и архаичные формулы описания вражеской силы, состояния реки и самого поединка богатыря. Так, в тексте особенно последовательно подчеркивается, что Сухан выезжает фактически без вооружения: он «не брал собой Суханушко ни палицу, / И не брал с собой Суханушко востра копь», имея при себе лишь «плеть шелковую». Уже после известия о нашествии врагов герой вырывает дерево с корнем и использует его как оружие. Данная деталь имеет принципиальное значение, поскольку именно отсутствие «ратного оружия» мотивирует обращение к природному объекту как к первоначальному, «естественному» средству боя (Малышев, 1956: 24–25).

Показательно, что в алтайском варианте особенно подробно разработана гиперболическая картина битвы. Сухан сражается «трое суток, не пиваючи, не едаючи», а поле боя оказывается заполненным трупами и кровью до такой степени, что конь «не может пороскакивать» (Малышев, 1956: 26–28). Подобная гиперболизация сближает образ Сухана с более архаическим типом героя-титана, характерным для ранних эпосов.

Важно и то, что алтайская запись сохраняет древние былинные формулы, связанные с хаотизацией природного пространства: помутнение реки, нарушение естественного течения воды в результате движения вражеской силы. Эти элементы соотносятся с архаическими представлениями о вторжении враждебного мира и нарушении космического порядка. В таком контексте дерево, вырванное богатырём, выступает не просто как случайное оружие, а как часть более широкого комплекса мотивов, связанных с преодолением хаоса и восстановлением нарушенного пространства.

Таким образом, алтайский вариант былины о Сухмане представляет особую ценность для настоящего исследования, поскольку именно в нём наиболее полно сохраняются архаические черты мотива «дерево как оружие», позднее частично редуцированные в севернорусской традиции.

Таким образом, в былинной традиции мотив вырывания дерева занимает промежуточное положение между космологической моделью олонхо и более практическим использованием дерева в армянском эпосе. Дерево здесь уже становится оружием в собственном смысле слова, однако продолжает сохранять следы древней мифологической символики и связи героя с природной силой.

В былинной традиции дерево функционирует как многоуровневый элемент природного локуса, и в отдельных случаях как архаическое «природное оружие», сохраняющее следы мифологического мировосприятия.

Дерево как оружие и объект испытание силы в эпосе «Давид Сасунский»

Мотивы, связанные с деревьями, являются одними из наиболее устойчивых мотивов армянского эпоса (Амбарцумян, 2018: 118–120, 135–137, 165–166). В «Сасна црер» данный мотив преимущественно включается в систему практического героико-боевого действия. Вместе с тем мотив сохраняет следы более древних представлений, связанных с инициацией, сверхсилой героя и сакральной вертикалью мирового дерева.

Инициационно-игровые мотивы

Особенно часто мотив дерева встречается в цикле Давида и Мгера Младшего. Одним из наиболее показательных эпизодов является игра с согнутым деревом (*Трингоза*), представляющая собой испытание силы героя на природном объекте. Давид или Мгер Младший пригибают тополь, сажают на него детей, после чего отпускают дерево:

‘Стал он выходить в город гулять. / Хватал, пригibal тополя / к земле, / Сажал верхом на них городских детей, / Рядком их сажал на дерево тополь, / И / выпускал из рук верхушку дерева. / Тополь выпрямлялся / Детей горожан, кого куда, / В разные стороны раскидывало’ (Сасунские Удальцы, 2004: 47).

Данный мотив представляет собой архаическую форму демонстрации неуправляемой богатырской силы. В ряде вариантов игра приобретает жестокий характер: Мгер Младший таким способом калечит своих дядей после совместной охоты: ‘Утром встаёт и идёт на охоту со своими дядями. / На полпути заходит в рощу. / Говорит: «Давай поиграем здесь в Трангоза, а потом пойдём». / Руку подаёт, дерево сгибается. / Дяди садятся на дерево. / Дважды трясёт дерево и отпускает. / Когда он отпускает, дяди взлетают, / И я не знаю, как они падают на землю. / У одного ломается шея, у другого нога, / У третьего – голова...’² (Сасна црер, 1936: 1018–1019).

Подобные эпизоды фиксируют переход героя от детского состояния к боевому. Как отмечает Е. Мелетинский, мотив нерастраченной силы юного богатыря часто реализуется через драки и игры, в которых герой калечит сверстников (Мелетинский, 2004: 182).

Игра *Трингоза* известна не только эпосу, но и армянскому сказочному фольклору. В сказке «Начар-Огли» герой аналогичным образом пригибает дерево и разбрасывает детей по сторонам (*Ай жоговрдакан екиатнер*, 1959: 162). Сравнение эпического и сказочного контекстов позволяет заключить, что перед нами архаический мотив избыточной силы ребёнка-богатыря, который уже обладает типологическими признаками богатыря, но не признан социально и воспринимается окружением как источник бед и шалостей.

В эпосе эти «шалости» выполняют структурную функцию и маркируют момент перехода героя из детского состояния в боевое. Это соответствует известной в разных традициях мотивов «испытание силы», «признание», «отправка на служение или подвиг».

После этой игры герой обычно отправляется на какую-то работу, охоту или на службу. Там его сила уже обретает легитимный и социально санкционированный характер.

Типологически данный мотив сопоставим и с образом Синиса – «сосногибателя» в греческой мифологии. Как сообщает Аполлодор, Синис убивал путников при помощи согнутых сосен (Аполлодор, 1972: 75). В обоих случаях действие строится на представлении о природной

² Здесь и далее перевод автора

упругости дерева как орудия испытания или казни. Данное сопоставление мотивов может считаться типологически оправданным, поскольку наблюдается не перенесение сюжета, а пересечение архаических способов казни.

Сходный мотив реализуется и в мести за убийство Давида: Мгер применяет способ казни, связанный с двумя согнутыми деревьями:

‘И снова вернулся / в Хлат / Видит осталась / в живых / старуха одна. / Схватил он её, привязал за ноги к деревьям, / И деревья отпустил. / И старуху вот так он убил!’ (Сасунские Удальцы, 2004: 30).

Схожий приём встречается и в одном из вариантах армяно-иранского эпоса «Ростам-Зал». Здесь герой – Ростам, применяет аналогичный способ для устранения противников (Ростам-Зал, 2021: 125). Как мы отмечали ранее, этот мотив может быть маркером общности традиции, локализаций сюжетов и влияние эпоса «Давид Сасунский» (Амбарцумян, 2021: 23).

С точки зрения функционального анализа мы не можем квалифицировать данный мотив как «воинственный» в смысле боевого эпизода. Скорее, это демонстративный и ритуализованный акт, который подчеркивает чрезмерную силу героя, которая выходит из-за рамки нормы. Он восходит к архаическим обрядам перехода или посвящения, связанным с мужской инициацией. Здесь так же можно увидеть следы досудебных или внесоциальных форм казни, характерных для эпических героев, в основном действующих вне институционных систем.

Этот инициационный мотив зафиксирован в мотивном индексе С. Томпсона (F621.2. – Сильный герой побеждает (преодолеывает) своих товарищей (*Strong hero kills (overcomes) playmates*). А мотиву «дерево как оружие» в этом указателе близком по семантике является мотив F531.3.10. – Великаны несут деревья (*Giants carry trees*)³.

Дерево как «природное оружие»

В армянском эпосе дерево нередко функционирует как непосредственное оружие героя. Особенно характерны эпизоды, где Давид еще не обладает полноценным вооружением и пытается заменить его предметами быта или природными объектами.

В одном из вариантов Давид еще не знает о том, что его отец – Мгер Старший оставил оружие и доспехи, и требует у старухи-крестьянки кочергу от тандыра, чтобы этим «оружием» выйти на бой против главного врага – Мсра Мелика:

‘– Старуха, шампур, кочерга, – что у тебя есть? / Приготовь всё, что у тебя есть, / Я должен идти сражаться с Мсрамеликом. / Она сказала: – О, сынок, Давид, / Ты шампуrom и кочергой не можешь сражаться’ (Сасна црер, 1936: 189).

Данный мотив соотносится с реальной бытовой практикой, зафиксированной Гарегином Срвандзтянцем. Описывая быт жителей Сасуна, он отмечает, что кочерги, шампуры, серпы и сельскохозяйственные орудия могли использоваться как оружие в случае опасности:

‘У него есть железная кочерга, чтобы ставить горшок на печь, и деревянная мешалка, также шампур из стали, которым он помешивает огонь. И эта перекладина и шампур – абсолютно готовое оружие для него. Когда в темноте он находит вора в доме, он вооружается ими и избивает вора, также лемех, которым он обрабатывает землю, коса, которой он косит траву и зерно, и серп, он использует в качестве оружия, когда встречается разбойников в поле или дома’ (Срвандзтянц, 1874: 25–26).

Однако в бою Давид чаще использует не бытовые предметы, а вырванное с корнями дерево – обычно тополь или платан. Противниками выступают Козбадин, его войско или другие сборщики налогов. Указанная сцена подчеркивает сверхъестественную физическую силу героя, что позволяет отнести её к идентичным архаическим мотивам:

³ Thompson S. Motif-index of folk-literature: A Classification of Narrative Elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson> (дата обращения: 06.02.2026).

‘Дошел вырвал осину, / Ударил три раза, / Три сотни солдат истребил, / Остался Кузбадин’ (Сасна црер, 1936: 187).

Осина разновидность тополя, которая также называется – тополь дрожащий. В некоторых версиях Давид использует в бою и платан (Сасна црер, 1936: 510), причём данный «оружейный» код мотивируется аналогичным образом как проявление героической силы и праведного возмездия.

Следует отметить, что платан появляется не только в эпосе, но и в армянской сказочной традиции, где дерево также выступает в качестве оружия. В частности, в народной сказке *Тапагези екиат* (Сказка Тапагеза), платан используется одноглазым дедом, что структурно сближает эпизод с циклопическим комплексом античной традиции. В данном тексте дед описан следующим образом:

‘...что же мы видим, брат, пришел человек, похожий на великана, и бросил мельничный жернов в дверь. Большой, платан, вырванное с корнем на плече, он тоже не был похож на человека, у него был большой глаз посередине лба’ (Ай жоговрдакан екиатнер, 1962: 361).

Данный мотив непосредственно коррелирует с образом циклопа Полифема в «Одиссее» Гомера (Гомер, 1987: 190–198), т. е. мы имеем дело с межжанровым и межкультурным комплексом, объединённым рядом устойчивых признаков: одноглазое чудовище, гигантский рост, использование природного объекта как оружия, нарушение границ человеческого мира. Хотя следует отметить, что Полифем в «Одиссее» не использует дерево в качестве оружия. После ослепления он преследует Одиссея, метая в его корабли огромные, каменные глыбы.

Сходство функциональных элементов указывает на глубинную архаическую природу образа. Архаичная мифопоэтическая модель гиганта-чудовища присутствует в эпической и сказочной традиции Кавказа, а Ближнего Востока, что позволяет говорить о широкой типологической зоне, а не о прямых заимствованиях.

Таким образом, мотив дерева (тополь, осина, платан) как оружия, фиксируемый в эпосе и сказке, демонстрирует вариативность внутри различных жанров устной традиции. Реализации этих мотивов подтверждают, что герой или антагонист может иметь даже демонические признаки в зависимости от жанра и функции мотива. Использование дерева также различается по функциональному назначению. В частности, в одной из версий армянского эпоса у Давида пока еще нет оружия для охоты – «ни стрел, ни лука» и он идет на охоту с деревом:

‘Давид сказал: «Что мне делать? / У меня нет ни стрел, ни лука. / Я не выпущу двадцать стрел, / Но воробьи улетят. / Нет, я должен что-то сделать. / И он взял огромный тополь, / Воробьи и просо собрал вместе, / И собрал в горсть’ (Сасна црер, 1936: 963) [пер. автора].

Эпизод иллюстрирует мотив дерева как универсального оружия и подчёркивает способность героя заменить функцию оружия своей собственной силой, что характерно для богатырей архаического типа. Образ воробьёв и проса в горсти дополнительно маркирует детское / игровое измерение мотива, типичное для этапов ранней инициации.

Помимо Давида, в армянском эпосе еще один герой – дядя Торос, также сражается тополем. Этот мотив подчеркивает, что сила второстепенных героев сопоставима с мощью главных героев (Егизарян, 1999: 72). Особенно ярко мотив с тополем выражен в первой – записанной Гарегином Срвандзтянцем версии эпоса: ‘С корнем вырвал он дерево тополь, / Вскинул на плечо и пришел. / Сам стал у края ущелья, / А они в ущелье бились. / Если кто / хотел / подняться вверх, / Давид кричал: – Кери Торос, / Ты их коси, а я смолочу’ (Сасунские Удальцы, 2004: 23).

Однако примечательно, что мы почти не видим, как дядя Торос сражается. У него есть меч, который больше предназначен для гадания. Когда лезвие меча ржавеет, это означает, что Давид в опасности и нуждается в помощи. В одном из вариантов он объясняет свое решение идти в бой с деревом, согласно данной клятве: ‘– Мелик», – сказал, – Я поклялся, я не возьму в руки меч, / Я вырву тополь, / Я сравняю с землей твой трон и корону...’ (Сасна црер, 1936: 666).

В версиях эпоса тополь также используется как оружие Ованом Горланом. Дядя Ован приходит на помощь Давиду, попавшему в опасную ситуацию во время битвы, и преподает ему урок боя: 'Ован вскочил на коня. / Взял в руки тополь, / Натянул ветви, / Поскакал к середине войска Мелика, / Увидев, что Давид смутился. / Сказал Давиду: / – Стой, я научу тебя сражаться. / Он повернул дерево вправо, / Триста человек упали. / Повернул дерево на лево, / Шестьсот человек упали (Сасна црер, 1936: 1063).

Массовое поражение врагов при помощи дерева типологически сближает армянский материал с архаическими эпическими моделями других традиций.

Космологические остатки мотива

Несмотря на историзацию мотива, в армянском эпосе сохраняются и отдельные следы более древней космологической семантики дерева. В некоторых вариантах вместо железного столба, который Давид разрубает перед битвой, фигурирует платан. Здесь наблюдается структурное сближение дерева и сакральной вертикали, соединяющей верхний и нижний миры.

Можно предположить, что дерево и железный столб в данном случае являются функциональными аналогами. Мифологический объект заменяется более понятным природным образом, сохраняя прежнее символическое значение связи Неба и Земли.

Примечательно также, что Давид использует дерево как оружие преимущественно против войска Мсра Мелика или его представителей, но никогда в поединке с самим Меликом. В финальном поединке герой побеждает противника мечом, обладающим чертами «громового» оружия.

В мифопоэтическом плане образ Мсра Мелика обнаруживает связь с антропоморфным воплощением хтонического противника – дракона или чудовищного змея. Победа Давида посредством меча воспроизводит трансформированную форму индоевропейского мифа о борьбе громовержца со Змеем (Иванов, Топоров, 1974: 4–14, 75–85; Абемян, 1966: 414–418; Арутюнян, 2000: 167–168; Петросян, 2007: 6–7).

Таким образом, в армянском эпосе мотив дерева проходит дальнейшую стадию историзации по сравнению с олонхо и былинами. Дерево здесь уже преимущественно функционирует как практическое «природное оружие», используемое в реальном боевом контексте. Однако эпос сохраняет и отдельные следы более древних мифологических представлений, связанных с инициацией, титанической силой героя и сакральной вертикалью мирового дерева.

Тем самым сравнительный анализ позволяет проследить постепенную трансформацию общего архаического комплекса «дерево – сила – оружие». В олонхо дерево сохраняет преимущественно космологическую функцию, в былинах становится знаком архаической богатырской силы, а в «Сасна црер» включается в систему историзированного героического действия.

Заключение

Проведённый сравнительно-типологический анализ показал, что мотив вырывания дерева с корнем и его использования в качестве оружия принадлежит к числу устойчивых архаических мотивов, широко распространённых в эпических и фольклорных традициях Евразии. Вместе с тем его семантика, функции и степень мифологической сохранности существенно различаются в зависимости от характера эпической системы и этапа историзации героического сознания.

Наиболее архаичный характер данный мотив сохраняет в якутском олонхо. Здесь дерево связано не только с демонстрацией физической силы героя, но прежде всего с его космологической функцией. Герой воздействует на природную и пространственную среду, восстанавливает нарушенное равновесие и осуществляет символическое очищение мира от хтонических сил. Подобная трактовка непосредственно соотносится с представлениями о мировом древе (Аал Луук Мас) как оси мироздания. Как отмечал В. Н. Топоров, мировое дерево в архаических культурах выступает универсальной моделью космоса и организующим принципом пространственной структуры мира (Топоров, 2010, 1: 39–48, 263–290). В олонхо эта древняя семантика сохраняется наиболее полно.

В русских былинах мотив вырывания дуба уже в большей степени связан с гиперболизированным выражением богатырской силы. Дерево становится знаком природного, ещё не полностью социализированного могущества героя. Т. А. Агапкина, анализируя славянскую традицию, отмечает, что вырывание столетних дубов является характерной чертой мифологических богатырей, обладающих сверхъестественной силой (Агапкина, 2019: 61). Вместе с тем в былинных текстах ещё сохраняются следы более древней сакральной семантики дерева. С. Д. Синчук указывает, что выкорчеванное дерево в архаических представлениях связывалось с «иным миром» и воспринималось как объект перевёрнутого пространства (Синчук, 2021: 83). Подобные представления позволяют объяснить устойчивую связь вырванного дерева с пограничным состоянием богатыря и его принадлежностью к архаическому типу героя.

В армянском эпосе «Сасна црер» мотив дерева проходит дальнейшую стадию историзации. Дерево (тополь, платан, осина) здесь уже преимущественно функционирует как практическое «природное оружие», используемое в реальном боевом контексте. Вместе с тем эпос сохраняет отдельные следы более древних представлений, связанных с испытанием силы, детскими инициационными мотивами и архаическим титанизмом героя. В отличие от олонхо, где дерево сохраняет космологическую функцию, и былин, где оно выступает как знак богатырской сверхсилы, в «Сасна црер» данный мотив включается в систему героического действия и соотносится с социальной и военно-исторической проблематикой.

Сопоставление трёх традиций позволяет проследить общую типологическую динамику развития мотива: от космологически значимого действия к его постепенной функциональной редукции и переосмыслению в рамках героико-эпического повествования. Если в олонхо дерево сохраняет статус сакрального элемента мироустройства, то в былинах оно становится преимущественно знаком архаической силы героя, а в армянском эпосе, уже конкретным боевым средством. Подобная эволюция отражает переход от мифологического сознания к эпико-историческому.

В более широком контексте данный мотив соотносится с общеэвразийским комплексом представлений о герое-титане, способном преобразовывать природное пространство. Н. Чистобаева, анализируя хакасский героический эпос, также отмечает мотивы вырывания деревьев как форму испытания богатырской силы (Чистобаева, 2007: 8). Близкие наблюдения содержатся и в исследованиях В. Добровольской, которая подчёркивает, что мотив вырывания дерева в фольклоре непосредственно связан с демонстрацией исключительной физической мощи героя (Добровольская, 2017: 13).

Таким образом, образ дерева как оружия в эпических традициях представляет собой не только форму богатырской гиперболы, но и трансформированный реликт древних мифологических представлений о мировом порядке, сакральной вертикали и месте героя в системе космоса.

Литература

1. Абемян, 1966 – Абемян М.Х. Ерке (Сочинения). Т. 1. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1966. 572 с. (на армянском яз.).
2. Агапкина, 2015 – Агапкина Т.А. «Первое» дерево славянского дендрария: доминантные признаки в структуре символа. *Славянский мир в третьем тысячелетии*. 2015, (10), С. 355–363.
3. Агапкина, 2019 – Агапкина, Т.А. *Деревья в славянской народной традиции: очерки*. М.: Индрик, 2019, 656 с.
4. Ай жоговрдакан екиатнер, 1959 – Ай жоговрдакан екиатнер (Армянские народные сказки); Т. 1. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1959. 672 с. (на армянском яз.).
5. Ай жоговрдакан екиатнер, 1962 – Ай жоговрдакан екиатнер (Армянские народные сказки); Т. 3. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1962. 672 с. (на армянском яз.).
6. Амбарцумян, 2018 – Амбарцумян А.А. Сасна црер: патум, мотив, гркаин авандуйт (Сасунские Удадьцы: вариант, мотив, книжная традиция). Ереван: Изд-во ЕГУ, 2018. 320 с. (на армянском яз.).

7. Амбарцумян, 2021 – Амбарцумян А.А. Армяно-иранский эпос «Ростам Зал» и «Давид Сасунский». Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». 2021, 3(23), С. 19–25. URL: <https://doi.org/10.25587/x7599-6864-5954-u>.
8. Аполлодор, 1972 – Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука, 1972. 215 с.
9. Арутюнян, 2000 – Арутюнян С.Б. Ай араспелабанутюн (Армянская мифология). Бейрут: Тип. Амазгаин Ваэ Сетян, 2000. 528 с. (на армянском яз.).
10. Бурцев, 2019 – Бурцев А.А. Феномен П.А. Ойунского в контексте мировой литературы. Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». 2019, 2(14), С. 73–81. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.14.32182>
11. Былины, 1986 – Былины: Сборник. Л.: Советский писатель, 1986. 570 с.
12. Гильфердинг, 1900 – Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные летом 1871 года; Т. 3. 2-е изд. СПб.: Типография императорской академии наук, 1900. 597 с.
13. Гомер, 1987 – Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Просвещение, 1987. 400 с.
14. Егиазарян, 1999 – Егиазарян А.К. Сасна црер эпоси поетикан (Поэтика эпоса Сасна црер). Ереван: Гитутюн, 1999. 281 с. (на армянском яз.).
15. Емельянов, 1980 – Емельянов Н.В. Сюжеты якутских Олонхо. М.: Наука, 1980. 374 с.
16. Иванов, Топоров, 1974 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 342 с.
17. Илларионов, Илларионова, 2020 – Илларионов В.В., Илларионова Т.В. Сказительское искусство как часть духовной культуры народа. Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». 2020, 4(20), С. 16–28. <https://doi.org/10.25587/n8970-8845-5561-u>
18. Малышев, 1956 – Малышев В.И. *Повесть о Сухане: Из истории русской повести XVII века*. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. 224 с.
19. Мелетинский, 2004 – Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд. М.: Восточная литература, 2004. 462 с.
20. Окладников, 2013 – Окладников А.П. Якутский эпос (Олонхо) и его связь с югом. Якутск: Сайдам, 2013. 64 с.
21. Петросян, 2007 – Петросян А.Е. Айкакан эпоси нагуйн акункнере (Древнейшие истоки армянского эпоса). Ереван: Ван Арьян, 2007. 96 с. (на армянском яз.).
22. Пропп, 1999 – Пропп В.Я. Русский героический эпос: Собрание трудов В.Я. Проппа. М.: Лабиринт, 1999. 640 с.
23. Пухов, 1962 – Пухов И.В. Якутский героический эпос Олонхо: основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 255 с.
24. Пухов, 2016 – Пухов И.В. Олонхо – древний эпос якутов. 2-е изд. Якутск: Изд-во СВФУ, 2016. 48 с.
25. Ростам Зал, 2021 – Ростам Зал. Ай-иранакан дюцазнавеп (Ростам Зал. Армяно-иранский эпос). Ереван: Изд-во ИАЭ НАН РА, 2021. 372 с. (на армянском яз.).
26. Рыбников, 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым; Т. 2. 2-е изд. М.: Сотрудник школ, 1910. 728 с.
27. Сасна црер, 1936 – Сасна Црер; Т. 1. Ереван: Петграт, 1936. 1128 с. (на армянском яз.).
28. Сасна црер, 1944 – Сасна Црер; Т. 2. Ереван: Петграт, 1944. 406 с. (на арм. яз.).
29. Сасунские Удальцы, 2004 – Армянский народный эпос Сасунские Удальцы: избранные варианты. Ереван: Ван Арьян, 2004. 348 с.
30. Синчук, 2021 – Синчук, С.Д. Сакральный образ «дерево-олень» в северорусской народной культуре. Вестник славянских культур, 2021, 59, С. 77–95. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-59-77-95>
31. Сrvандзтянц, 1874 – Сrvандзтянц Г.В. Гроц у броч ев Сасунци Давит кам Мхери дур (Писаное и неписаное: Давид Сасунский или Дверь Мгера). Константинополь: Тип. Е.М. Тнтесян, 1874. 192 с. (на армянском яз.).
32. Топоров, 2010 – Топоров, В.Н. *Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы*. В 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси. 2010. Т. 1. 448 с.
33. Чистобаева, 2007 – Чистобаева, Н.С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 2007. 19 с.

References

1. Abegyan, 1966 – Abegyan MKh. *Works*; vol. 1. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1966. 572 p. (in Armenian).
2. Agapkina, 2015 – Agapkina TA. “First” tree of the Slavic arboretum: dominant features in the structure of the symbol. *The Slavic World in the Third Millennium*. 2015; 10, pp. 355–363. (in Russian).
3. Agapkina, 2019 – Agapkina TA. *Trees in Slavic tradition: Essays*. Moscow: Indrik Publ.; 2019. 656 p. (in Russian).
4. Armenian folk tales, 1959 – *Armenian folk tales*; vol. 1. Yerevan: Publ. House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1959. 672 p. (in Armenian).
5. Armenian folk tales, 1962 – *Armenian folk tales*; vol. 3. Yerevan: Publ. House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1962. 672 p. (in Armenian).
6. Hambardzumyan, 2018 – Hambardzumyan HA. *Daredevils of Sassoun: variant, motif, literary tradition*. Yerevan: Yerevan State University Publ.; 2018. 320 p. (in Armenian).
7. Hambardzumyan, 2021 – Hambardzumyan HA. The Armenian-Iranian epic Rostam Zal and the epic David of Sassoun. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Eposovedenie*. 2021; 3, pp. 19–25 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/x7599-6864-5954-u>
8. Apollodorus, 1972 – Apollodorus. *Bibliotheca*. Leningrad: Nauka Publ.; 1972. 215 p. (in Russian).
9. Harutyunyan, 2000 – Harutyunyan SB. *Armenian Mythology*. Beirut: Hamazkayin Vahe Sethian Publishing House; 2000. 528 p. (in Armenian).
10. Burtsev, 2019 – Burtsev AA. Phenomenon of P. A. Oyunsky in the context of World Literature. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Eposovedenie*. 2019; 2, pp. 73–81 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.14.32182>
11. Byliny, 1986 – *Byliny: Collection*. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ.; 1986. 570 p. (in Russian).
12. Gilferding, 1900 – Gilferding AF. *Onega bylinas recorded in the summer of 1871*; vol. 3. 2nd ed. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1900. 597 p. (in Russian).
13. Homer, 1987 – Homer. *Iliad. Odyssey*. Moscow: Prosveshchenie Publ.; 1987. 400 p. (in Russian).
14. Yeghiazaryan, 1999 – Yeghiazaryan AK. *Poetics of the epic Sasna Tsrer*. Yerevan: Gitutyun Publ.; 1999. 281 p. (in Armenian).
15. Emelyanov, 1980 – Emelyanov NV. *Plots of Yakut Olonkho*. Moscow: Nauka Publ.; 1980. 374 p. (in Russian).
16. Ivanov, Toporov, 1974 – Ivanov VV., Toporov VN. *Studies in Slavic Antiquities: Lexical and Phraseological Problems of Text Reconstruction*. Moscow: Nauka Publ.; 1974. 342 p. (in Russian).
17. Illarionov, Illarionova, 2020 – Illarionov VV., Illarionova TV. Storytelling art as a part of the spiritual culture of the Yakut people. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Eposovedenie*. 2020; 4, pp. 16–28 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/n8970-8845-5561-u>
18. Malyshev, 1956 – Malyshev VI. *The Tale of Sukhan: From the History of the Russian Tale of the 17th Century*. Moscow–Leningrad: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR; 1956. 224 p. (in Russian).
19. Meletinskii, 2004 – Meletinskii EM. *The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments*. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura Publ.; 2004. 462 p. (in Russian).
20. Okladnikov, 2013 – Okladnikov AP. *Yakut epic (Olonkho) and its connection with the south*. Yakutsk: Saidam Publ.; 2013. 64 p. (in Russian).
21. Petrosyan, 2007 – Petrosyan AE. *Ancient roots of the Armenian epic*. Yerevan: Van Aryan Publ.; 2007. 96 p. (in Armenian).
22. Propp, 1999 – Propp VYa. *Russian heroic epic: Collected works of V.Ya. Propp*. Moscow: Labirint Publ.; 1999. 640 p. (in Russian).
23. Pukhov, 1962 – Pukhov IV. *Yakut heroic epic Olonkho: the main images*. Moscow: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1962; 255 p. (in Russian).
24. Pukhov, 2016 – Pukhov IV. *Olonkho – Ancient Yakut Epic*. 2nd ed. Yakutsk: NEFU Publ.; 2016. 48 p. (in Russian).
25. Rostam Zal, 2021 – *Rostam Zal. Armenian-Iranian Epic*. Yerevan: Institute of Archaeology and Ethnography of NAS RA Publ.; 2021. 372 p. (in Armenian).

26. Rybnikov, 1910 – *Songs collected by P.N. Rybnikov*; vol. 2. 2nd ed. Moscow: Sotrudnik shkol Publ.; 1910. 728 p. (in Russian).
27. Sasna Tsrer, 1936 – *Sasna Tsrer*; vol. 1. Yerevan: Petgrat Publ.; 1936. 1128 p. (in Armenian).
28. Sasna Tsrer, 1944 – *Sasna Tsrer*; vol. 2. Yerevan: Petgrat Publ.; 1944. 406 p. (in Armenian).
29. Daredevils of Sassoun, 2004 – *The Armenian Folk Epic "Daredevils of Sassoun": Selected Versions*. Yerevan: Van Aryan Publ.; 2004. 348 p. (in Russian).
30. Sinchuk 2021 – Sinchuk SD. "The Sacred Image of 'Tree-Deer' in Northern Russian Folk Culture". *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021; vol. 59, pp. 77–95 (in Russian). <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-59-77-95>
31. Srvandztyants, 1874 – Srvandztyants G. *Grots u brots and Sasuntsi Davit or Mher's Door*. Constantinople: E.M. Ntesyan Printing House; 1874. 192 p. (in Armenian).
32. Toporov, 2010 – Toporov VN. The World Tree: Universal Sign Complexes. In 2 vols. Moscow: Manuscript Monuments of Ancient Rus; Vol. 1. 2010. 448 p. (in Russian).
33. Chistobaeva, 2007 – Chistobaeva NS. *Khakass Heroic Epic: Themes and Poetics*. Summary Candidates dissertation (Philology). Ulan-Ude: 2007. 19 p. (in Russian).

Об авторе

Амбарцумян Аик Ашотович, кандидат филологических наук, доцент, Научно-исследовательский институт древних рукописей «Матенадаран» им. Месропа Маштоца, директор издательства «Матендаран», старший научный сотрудник, ORCID: 0000-0002-5061-3572, e-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

About the author

Hayk Ashot Hambardzumyan, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Institute of Ancient Manuscripts after Mesrop Mashtoc, Director of Publishing and Senior researcher, ORCID: 0000-0002-5061-3572, e-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 23.02.2026

Поступила после рецензирования / Revised 08.05.2026

Принята к публикации / Accepted 28.05.2026



НАЗВАНИЯ БУДДИЙСКОЙ УТВАРИ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

С. М. Трофимова¹, Б. Х. Борлыкова², Б. Д. Бальжинимаева³

¹Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия,
e-mail: trofimovasm@mail.ru

²Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия,
e-mail: borlboskha@mail.ru

³Бурятский государственный университет имени Д. Банзарова, Улан-Удэ, Россия,
e-mail bairka2002@list.ru

Аннотация. Настоящая статья представляет собой комплексное исследование некоторых названий буддийской утвари в монгольских (халха-монгольском, бурятском, калмыцком) языках. Изучение буддийской лексики в монгольских языках актуально для понимания как истории распространения буддизма, так и развития словарного состава этих языков. Названия буддийской утвари являются интересным объектом для компаративного изучения лексики монгольских языков. *Новизна* работы заключается в том, что авторы, впервые выявляют и анализируют названия буддийской утвари на основе обширного корпуса источников. К ним относятся двуязычные и трехязычные словари, калмыцкий героический эпос «Джангар», разнообразие фольклорные тексты монгольских народов: сказки, загадки, пословицы и поговорки, а также древние письменные памятники («Ригведа», «Аршани номин тууджи» («Сказание нектарного Учения»)). Дополнительным источником для толкования буддийских терминов послужили личные полевые материалы авторов (2010; 2025), собранные в Калмыкии, Бурятии и Монголии. *Целью* статьи является выявление, систематизация и комплексное исследование названий буддийской утвари в монгольских языках (халха-монгольский, бурятский, калмыцкий) с учетом их функционирования в фольклорных текстах. В ходе исследования был применен *комплексный подход*. Для систематического сбора лексического материала использовался метод сплошной выборки. Выявленные лексические единицы были охарактеризованы с помощью описательного метода. Сравнительно-типологический и сравнительно-сопоставительный методы позволили установить общие и специфические черты в лексике буддийской утвари монгольских языков. В результате удалось выявить как унифицированные, так и диалектно-специфические наименования. Авторы приходят к *выводу*, что исследованные материалы представляют собой ценный ресурс для изучения буддийской лексики монгольских народов. Сведения, извлеченные из фольклорных текстов, существенно обогащают и расширяют существующие представления о данной лексической группе. *Установлено*, что основой исследуемой лексики является общемонгольская лексическая база, включающая ранние заимствования, в частности из санскрита. Эти заимствования прошли через древнеуйгурский и тибетский языки, подвергшись предварительному фонеморфологическому усвоению и адаптации в соответствии с нормами графики и орфографии принимающих языков. *Перспективы дальнейших исследований* включают введение в научный оборот названий буддийской утвари, что позволит расширить представления о буддийской лексике монгольских языков. Это, в свою очередь, послужит дополнительным источником для нового осмысления данной лексики и будет способствовать проведению более глубоких сравнительных исследований монгольских языков.

Ключевые слова: буддийская лексика, названия буддийской утвари, названия емкостей и сосудов, названия предметов хранения, названия звуковой утвари, монгольские языки, компаративное изучение лексики, лексикографические материалы, фольклорные материалы, полевые материалы, деархаизация

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РНФ 2025-2027 гг. № 25-18-00703 «Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с домашней утварью и посудой: сравнительно-исторический аспект».

Для цитирования: Трофимова С. М., Борлыкова Б. Х., Бальжинимаева Б. Д. Названия буддийской утвари в монгольских языках. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 19–32. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-19-32>

Original article

Names of Buddhist objects in Mongolian language

Svetlana M. Trofimova¹, Boskha Kh. Borlykova², Bayarma D. Balzhinimaeva³

¹B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia
e-mail trofimovasm@mail.ru

²B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia
e-mail: borlboskha@mail.ru

³D. Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude, Russia
e-mail bairka2002@list.ru

Abstract. This article presents a comprehensive study of some names of Buddhist utensils in the Mongolian (Khalkha-Mongolian, Buryat, and Kalmyk) languages. The study of Buddhist vocabulary in Mongolian languages is relevant for understanding both the history of the spread of Buddhism and the development of the vocabulary of these languages. The names of Buddhist utensils are an interesting object for comparative study of the vocabulary of Mongolian languages. The novelty of this work lies in the fact that the authors, for the first time, identify and analyze the names of Buddhist utensils based on an extensive corpus of sources. These include bilingual and trilingual dictionaries, the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”, various folklore texts of Mongolian peoples: fairy tales, riddles, proverbs and sayings, as well as ancient written monuments (such as the Rig Veda and Arshani nomin tuuji (“The Tale of the Nectar Teaching”). The authors’ personal fieldwork (2010; 2025) collected in Kalmykia, Buryatia, and Mongolia served as an additional source for interpreting Buddhist terms. The aim of this article is to identify, systematize, and comprehensively study the names of Buddhist utensils in Mongolian languages (Khalkha-Mongolian, Buryat, and Kalmyk), taking into account their use in folklore texts. A comprehensive approach was employed in the study. A continuous sampling method was used for the systematic collection of lexical material. The identified lexical units were characterized using a descriptive method. Comparative-typological and comparative-contrastive methods made it possible to establish common and specific features in the vocabulary of Buddhist utensils in Mongolian languages. As a result, it was possible to identify both standardized and dialect-specific names. The authors conclude that the materials examined represent a valuable resource for studying the Buddhist vocabulary of Mongolian-speaking peoples. Information extracted from folklore texts significantly enriches and expands existing understanding of this lexical group. It has been established that the basis of the vocabulary under study is a common Mongolian lexical base, including early borrowings, particularly from Sanskrit. These borrowings passed through the Old Uyghur and Tibetan languages, undergoing preliminary phonomorphological assimilation and adaptation in accordance with the graphic and orthographic norms of the host languages. Prospects for further research include introducing the names of Buddhist utensils into scholarly circulation, which will expand our understanding of the Buddhist vocabulary of Mongolian languages. This, in turn, will serve as an additional source for a new understanding of this vocabulary and will facilitate more in-depth comparative studies of Mongolian languages.

Keywords: Buddhist vocabulary, names of Buddhist utensils, names of containers and vessels, names of storage items, names of sound utensils, Mongolian languages, comparative study of vocabulary, lexicographic materials, folklore materials, field materials, dearchaization

Funding: The study was carried out with financial support from the Russian Science Foundation grant for 2025-2027 № 25-18-00703 “The study of the Turkic and Mongolian vocabulary of material culture associated with household utensils and dishes: a comparative historical aspect”

For citation: Trofimova, S. M., Borlykova B. Kh., Balzhinimaeva, B. D. Names of Buddhist objects in Mongolian language. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 19–32. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-19-32>

Введение

В настоящее время наличие архивных и опубликованных материалов практически по всем монгольским языкам создает благоприятные условия для их компаративного лексического изучения. Особенно перспективным и важным с научной точки зрения является сравнительный анализ лексики по тематическим группам, охватывающим различные пласты терминов, связанные с ключевыми сферами жизни монгольских народов – их традиционной хозяйственной деятельностью, материальной и духовной культурой. Такое сравнительно-сопоставительное исследование не только обогащает научное понимание, но и имеет практическое значение для изучения истории и культуры монгольских народов. Одним из значимых лексико-тематических пластов является, в частности, терминология, связанная с буддийской утварью – предметами, используемыми в ритуалах, медитациях, храмовых практиках и повседневной духовной жизни. Данная семантическая группа является неотъемлемой частью буддийской лексики и изучена частично.

Буддийская утварь в этнографическом и искусствоведческом плане исследованы при изучении духовной культуры монгольских народов в трудах П. С. Палласа (Паллас, 1809: 490–529), И. Г. Георги (Георги, 1779: 24–37), А. М. Позднеева (Позднеев, 1993: 24–100), И. А. Житецкого (Житецкий, 1893: 44–48), Н. Цултэма (Цултэм, 1982: 114–134), И. И. Соктовой (Соктовая, 1988), С. Г. Батыревой (Батырева, 1991) и др. В контексте изучения буддийских культовых предметов монголоязычных народов XVIII – первой половины XIX в., Д. В. Иванов подчеркивает, что буддийская утварь монголов – это комплекс ритуальных предметов, связанных с религиозными практиками тибетского буддизма школы гелугпа, они отражают влияние индийской, тибетской и китайской культур, а также национальные особенности монгольского буддизма (Иванов, 2009: 3–4). Русский этнограф И. А. Житецкий, в своих описаниях быта астраханских калмыков XIX в., фиксирует наличие буддийской утвари в кибитках-храмах (*хурла гер*), включая изображения бурханов, священные сосуды и богослужебные инструменты (Житецкий, 1893: 44).

Лексический пласт, связанный с буддийской утварью, на материале бурятского языка, был частично освещен в диссертационных исследованиях Л. Б. Будажаповой («Буддийские термины в современном бурятском языке») и Д. Д. Дондовой («Лексика духовной культуры бурят»). Первая работа ставит целью систематизацию буддийских терминов, анализ их адаптации и функционирования в современном бурятском языке. Вторая работа посвящена сравнительно-историческому исследованию буддийских терминов.

Отдельные аспекты изучения названий буддийской звуковой утвари (музыкальных инструментов) на материале монгольского, бурятского и калмыцкого языков представлены в монографии Ц.-Д. Номинханова «Материалы к изучению калмыцкого языка». Автор последовательно анализирует разновидности каждого музыкального инструмента и ищет их этимологические эквиваленты в тюркских языках. В качестве примера приводится калмыцкое слово *бүрэ* (с его разновидностями: *укр бүрэ* – большая труба, *чимгн бүрэ* – труба из берцовой человеческой кости, *дуң бүрэ* – раковина), для которого установлены параллели в тибетском (*ганлин*), халха-монгольском (*бүрээ*), бурятском (*бүрээ*), письменном монгольском (*бүрийе*), ойратском (*бүрээ*), а также в тюркских языках: турецком (*бору*) и азербайджанском (*бору*) (Номинханов, 1975: 172–173).

В «Толковом словаре традиционного быта калмыков» Г. Ц. Пюрбеева представлен ряд названий, связанных с буддийской посудой и звуковой утварью. Среди них: *бадр* ‘чашка для сбора

подаяний и пожертвований странствующими монахами'; *бумб* 'маленький чайник для освященной воды', *бөөвр* 'сосуд для благовоний, кадило', *тэклин зул* 'жертвенная лампада', *чаврун* 'небольшой серебряный сосуд круглой формы, в которой монахи хранят воду для полосканий рта', *зулын цөгц* 'лампада', *бүрэ* 'оркестровая труба', *үкр бүрэ* 'большая труба', *чимгн бүрэ* 'труба из человеческой берцовой кости, входившая в состав хурульного оркестра', *дуң бүрэ* 'труба раковина' и др. (Пюрбеев 1996: 126–131; 152). Следует подчеркнуть, что данный пласт лексики остается практически неизученным в современной монголистике. Значительная часть названий буддийской утвари была заимствована монголами из санскрита, пройдя через древнеуйгурский и тибетский языки. Анализ этой лексической группы имеет фундаментальное значение для реконструкции языковой картины мира соответствующей эпохи, понимания процессов формирования национального характера и менталитета народа. Кроме того, его изучение является необходимым условием для полного воссоздания истории становления современных монгольских литературных языков: халха-монгольского, бурятского и калмыцкого.

Целью настоящей статьи является выявление, систематизация и комплексное исследование названий буддийской утвари в монгольских языках (халха-монгольский, бурятский, калмыцкий) с учетом их функционирования в фольклорных текстах. Анализ данной лексики позволит не только определить ее семантические особенности и характер употребления, но и глубже понять историю распространения буддизма и развитие словарного состава монгольских языков. Названия буддийской утвари в монгольских языках до сих пор еще не были объектом специального лингвистического исследования, они рассматривались лишь как составная часть буддийской лексики. Новизна данной работы обусловлена комплексным подходом к анализу материала. Основу исследования составили ценные двуязычные словари, калмыцкий героический эпос «Джангар», а также богатое наследие монгольских народов, представленное сказками, загадками, пословицами и поговорками. Особое внимание уделено древним письменным памятникам, включая «Ригведу» и «Аршани номин тууджи» («Сказание нектарного Учения»). Для углубленного понимания буддийской терминологии были задействованы личные полевые материалы авторов, собранные в ходе экспедиций в Калмыкию, Бурятию и Монголию (2010 г., 2025 г.).

Названия емкостей и сосудов

В фольклорных текстах монгольских и тюркских народов широко упоминается вечнозеленый хвойный кустарник – можжевельник (х.-монг. *арц* 'можжевельник' (БАМРС I, 2001: 157), бур. *арса* (БРС I, 2006), калм. *арц* (КРС, 1977: 52), стпм. *arča* id). В лексикографических работах приводятся различные виды можжевельника, отражая его многообразие: *хонин арц* 'вереск, можжевельник обыкновенный мелкий; казачий можжевельник' (БАМРС I, 2001: 157); *ямаан арц* 'можжевельник горный каменный' (БАМРС I, 2001: 157); *темэн арц* 'название одной из разновидностей можжевельника' (КРС, 1977: 52). Слово *арц* также является ключевым компонентом в мифических топонимах. Например, в калмыцком героическом эпосе «Джангар» встречаются следующие названия: *Арц Зандн хол* 'река Арца Зандан' (букв. 'Можжевело-сандаловая река') – река во владениях Алтан Чеджи; *Арц зандн уул* 'гора Арца Зандан' (букв. 'Можжевело-сандаловая гора') – гора во владениях Алтан Чеджи (Джангар, 2020: 394). В фольклоре подчеркиваются два свойства можжевельника: вечнозеленость и благоухающий аромат: Среди растений можжевельник зеленый, / В воде тина зеленая, / Во вселенной – небо голубое (*Урһмлд арц көк, / Уснд замг көк, / Орчлд теңгр көк* (Пословицы, 2007: 809); Зеленеющая зимой и летом сосна, / Благоухающий можжевельник, / Наполнившие холмы зеленые кусты ежевики (*Увл зун көкрэд бээдг харһа көк, / Унр-танрнь эңкнэд бээдг арц көк, / Адрһ дүүрһ көкрэд бээдг зергн көк* (Пословицы, 2007: 809)).

В буддизме можжевельник используют для окуливания помещений во время медитаций и обрядов. Монголы традиционно изготавливали из него четки (х.-монг. *эрих* (БАМРС IV, 2002: 427); калм. *эркн* (КРС, 1977: 703), веря, что они отпугивают злых духов и устраняют вредоносные влияния. Четки упоминаются в различных фольклорных произведениях. В калмыцкой

сказке «Седкүр бурхны тууж» («История о бурхане Седкүре») герой, спасаясь от преследователей, превращается в главный шарик четок ламы (калм. *эркнэ бумб*) (БСТ, 2008: 24). Этот эпизод имеет параллели в древнеиндийском памятнике «Двадцать пять рассказов Веталы», тибетском сборнике «Игра Веталы с человеком» и монголо-ойратском сборнике «*Сидди кюр*» («Волшебный мертвец»). В «Сказке о юноше сироте» («Өнчн көвүнэ туск тууль») героиня исцеляет всех волшебными четками, подаренными ей ламой (БСТ, 2008: 96). Четки также упоминаются в малых жанрах фольклора, например, в загадке: «Тысяча красных овец, двигается переваливаясь мелкими шажками, / А мой красный баран шагает неторопливо» (*Мицһн улан хөн митр-митр гижэ*, / *Мини улан хуц хотр-хотр гижэ*). Отгадка – «Большой палец, которым перебирают четки» (*Эрк тачах эркэ*) (Пословицы, 2007: 650).

Измельченный можжевельник *санг* хранили в мешочках (х.-монг. *арцны тулам* ‘мешок для можжевельника’ (ПМА 2025: инф. 1), бур. *арсын тулам* (ТСБЯ, 2023: 391), калм. *арцна уут* ‘кожаный мешок для можжевельника’ (ПМА 2025: инф. 3)), а воскуряли его в металлической кадилънице, название которой пришло вместе с предметом из Тибета *spos phor* букв. ‘чашечка для можжевельника’ (х.-монг. *сангийн бойпор* (БРС II, 2008 84), *бозйнуур* – *санзай ууюлдаг амһарта* (ПМА 2025: инф. 2); *бойпор* (БАМРС I, 2001: 255); бур. *бойнуур*; *ээд бойнуур* ‘медная курильница’ (БРС I, 2006: 134); калм. *бөөвр* ‘кадило, курильница’ (КРС, 1977: 114).

Сумки буддийских монахов (х.-монг. *ламын цунх* ‘сумка ламы’ (ПМА 2025, инф. 1), бур. *ламын сүүмхэ* (ПМА 2025, инф. 2), калм. *ламин уут* (ПМА 2025, инф. 3), стпм. *uut-a id.*), являясь важным их атрибутом, были разных видов. Слова *цунх* и *сүүмхэ* являются заимствованиями из русского языка «сумка». Эти сумки различались по своему назначению, форме, способу ношения и другим характеристикам. Как правило, их шили из прочных натуральных материалов, таких как хлопок или шерсть. Наиболее распространенными цветами были красный, желтый и бордовый, гармонирующие с традиционной одеждой монахов. Благодаря длинным ручкам сумки удобно было носить через плечо. Однако существовали и более нарядные, церемониальные сумки, которые изготавливались из шелка (х.-монг. *торго(н)* (БАМРС III, 2001: 229), бур. *торгон* (БРС II, 2008: 249), калм. *торһн* (КРС 1977: 507), стпм. *torɣon. id.*). Шелк традиционно использовался для пошива одежды высших чинов в монгольской церковной иерархии. Эта практика была установлена в XVII веке первым хутухтой (перерожденцем), монгольским Богдо-гегеном Ундур Гэгэн Дзанабадзаром (1635–1723)¹. В загадке ойратов Синьцзяна подчеркивается нескончаемое содержимое монашеской сумки, поскольку в ней хранятся религиозные книги (*ном*, *джодва*), вмещающие в себя буддийские сакральные знания: Сколько не доставай из красного мешка (ламы) – он не пустеет (ум, знание) (*Улан уутыг уудлв, уудлв эс төгсжэ (ухан)*) (Пословицы, 2007: 655)).

Полевой лексический материал выявил следующие названия для обозначения понятия «мешок/сумка» в анализируемых языках:

х.-монг. *гар уут* / *гарын уут* ‘ручная сумка для личных мелочей (печати, денег, бумаги и ключей от ступы, если лама жил при храме)’, небольшого размера, которая носится в руке или на запястье (ПМА 2025, инф. 1), в бурятском и калмыцком языках этот термин не зафиксирован;

х.-монг. *номын уут* ‘сумка для сутр’ имеет прямоугольную форму, защищает деревянные дощечки и свитки, чаще из ткани, используется для переноски буддийских текстов (МНТТ, 2014: 52), бур. *номой жанша* – *тусхай гуримаар дойбодтуулан гоёожо оёһон*, *шара улаан үнгэтэй, нэгэ угулдаа ута ооһорттой бурханай ном орёодог тэбхэр бүд* (специальная обертка квадратной формы для религиозных книг) (ТСБЯ II, 2024: 469), в калмыцком языке этот термин не зафиксирован;

х.-монг. *хадагтай уут* / *эсгий хадагны уут* ‘сумка для хранения хадаков, даров, благословений» (МНТТ, 2014: 52), бур. *хадагтай тулам* (ПМА 2025, инф. 2), в калмыцком языке данный термин не зафиксирован.

¹ Одежда лам. URL: <http://www.vom.mn/index.php/ru/p/38135>.

В «Толковом словаре бурятского языка» термин *сабира*, *сабари* имеет значение ‘привешиваемый к одежде ламы с левой стороны квадратный мешочек, в который вставляется фляжка с освященным аршаном, которым лама полоскает рот после приема пищи’: *хайса таниягуйб, габжа юм гү, гэбишэ юмэ гү, харахадамни нэгэ үнөөр үнэлхэн, ... хойно зүүхэн сабиратай* (Х. Намсараев) (ТСБЯ III, 2024: 25). Бурятско-русский словарь термин *сабари* / *сабира* дает схожее толкование: ‘сосуд для священной воды (привешивается к боку ламы с левой стороны; сейчас это квадратный мешочек, куда вставляется фляжка с освященным аршаном; им полоскают рот после еды)’ (БРС II, 2008: 131). Слова *сабира/сабари* в бурятском языке, *чаври* в монгольском языке (БАМРС IV, 2002: 297) являются, видимо, искажением тибетского слова *цабари* ‘квадратный мешочек, сшитый из красного сукна, привешивается к поясу с левой стороны; в нем помещается сосуд с освященной водой рашианом’². Этот сосуд в бурятском языке называется *чаврун* ‘небольшой серебряный сосуд круглой формы (в которой монахи хранили воду для полоскания рта)’ (ТСБЯ III, 2024: 130), в калмыцком языке – *чаврун* ‘маленькая обрядовая серебряная фляжка для воды у гелюнггов)’ (КРС, 1977: 644).

В монгольских языках имеется значительное количество лексем со значением «чашечки, чаши, сосуды, вазы, кувшины, чайники, посуды для подношений».

Обязательным атрибутом буддийских монахов-бадарчинов является *патра* – ‘чаша для сбора подаяний’ (х.-монг. *бадар* ‘чаша для сбора пожертвований, подаяния, потир’; *алтан бадар* ‘золотой потир’; *бадар аяга* / *бадар* ‘чаври, жертвенная чаша’ (БАМРС I, 2001: 213); бур. *бадар аяга* ‘монашеская чаша для сбора пожертвований’ (БРС II, 2006: 103); калм. *бадарин ааһ* / *бадр* / *бадър ааһ* ‘чашка для сбора подаяний странствующими монахами’ (КРС, 1977: 75); стпм. *badar* id.). Данное слово в монгольских и тюркских языках (тув. *бадар* ~ мадар, падар, падыр ‘большая деревянная чашка’ id, алт. *бадар* id (Татаринцев, 2000: 171) является заимствованием из санскрита *pātra*, пришедшим через древнеуйгурский или тибетский языки (Шойбонова, 2009: 297). Термин «бадарчины» охватывал несколько категорий лиц, связанных с буддийской традицией. К ним относились монахи, исключенные из монастырской общины по различным причинам, а также ламы, специально направляемые для проведения религиозных обрядов в кочевых поселениях. Кроме того, в эту группу включались монахи, совершавшие паломничества к буддийским святыням Китая и Тибета, как пешком, так и верхом³. В Монголии термин «бадарчи» применялся к монахам, чья деятельность заключалась в сборе подаяний.

В фольклоре монгольских народов часто встречается образ бадарчина с патрой. Народное отношение к этому персонажу было противоречивым: его могли изображать с симпатией и уважением, отмечая его ум, находчивость и справедливость. Однако, нередко его высмеивали с сарказмом, подчеркивая глупость, жадность, распутство и беспринципность. Типичные истории повествуют о его попытках найти ночлег и еду у равнодушных хозяев или о его словесных поединках с влиятельными людьми. Это двойственное отношение народа к бродячим ламам отражено в монгольских и калмыцких поговорках (*Бадарчин явбал балагтай*, / *Батгана суувал өттэй* – Бадарчин пройдет – неприятности, / *Муха посидит – опарыши*⁴; *Бадрчн йовсн һазрт барчд тодхр олн*, / *Батхн йовсн һазрт өтн хорха олн* (Пословицы, 2007: 420) – В местах, где бадарчин побывает, неприятностей много, / А где мухи посидят, там червей – насекомых много), которые говорят о том, что их появление ассоциировалось с проблемами. Чаша для сбора подаяний «патра» часто упоминается в монгольских переводах палийских джатак. Так, в сюжете «Сын брахмана» бедный юноша делает подношение горохом Будде Кашьяпе, одна

² Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон. 1890–1907. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron.

³ Ням-Очир Г. Бадарчин тийрэн бүтээсэн нь. Архивная копия от 4 марта 2016 URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Бадарчин>.

⁴ Цэцэн үг цээжинд... Дата обращения: 15 июля 2011. Архивировано 3 апреля 2010 года. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Бадарчин>.

из горошин попадает в патру Будды и его желание исполняется, он рождается в следующей жизни сыном царя-чакравартина⁵ и становится владыкой четырех материков и тридцати трех стран (Меняев, 2025: 177).

В «Большом академическом монгольско-русском словаре» слово *бумба* имеет два значения: 1) кувшин, ваза; сосуд; 2) урна (БАМРС I, 2001: 283). В «Кратком словаре кочевников-монголов» («Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь») описываются различные виды сосудов, среди которых *бумба* выделяется как ‘сосуд с высоким горлышком, округлой формой и без ручек, изготовленный из металлов (золото, серебро, медь, латунь и др.) методом литья’ (МНТТ, 2014: 176); *даллагын бумба* ‘сосуд, используемый в обрядах привлечения удачи и благословения (*даллага*)’ (МНТТ, 2014: 176). В калмыцкой сказке «Богатырь Хара Чикен с конем Хар-Хур» («Хар-Хур мөртэ Хар Чикн баатр») герой участвует в трех состязаниях, в последнем состязании необходимо было добыть волшебный сосуд-бумб, хранящий живительный нектар, который сокрыт «между небом и землей»: *Хорвдгч мархан – теңгэр хазр хойрин шавилһнас бумбта ариша авч ирхмн* ‘Третье состязание – в промежутке между небом и землей добыть сосуд-бумб с целебным нектаром’ (ХТ, 1968: 170–171).

Священный буддийский сосуд *бумба* состоит из следующих семи частей: *амсар* ‘устье сосуда’; *толгой* ‘верхняя часть сосуда, символизирующая завершенность и связь с высшими силами’; *тогосын өд* ‘перо павлина, используемое для окропления (священного разбрызгивания) воды’; *даллагын сум* ‘ритуальная стрела благословения, закрепляемая в сосуде при проведении обряда *даллага*’; *бадам* ‘цветок лотоса (часто изображаемый или вырезанный), символизирующий чистоту и пробуждение’; *бие* ‘тело сосуда’; *ёроол* ‘основание, дно сосуда, символизирующее устойчивость и прочность’ (МНТТ, 2014: 176).

В «Бурятско-русском словаре» Л. Д. Шагдарова и К. М. Черемисова данный термин трактуется следующим образом: *бумба/бумбэ* ‘священный сосуд, ваза (в нем хранится *аршан* для освящения, а также в основании храма закапывается этот сосуд со священными драгоценностями и молитвами)’ (БРС I, 2006: 153), бур. *бумбэйн булшан – бумбын нуури* ‘ножка кувшина’;

калм. *бумб* ‘маленький чайник с водой для религиозных целей’ (КРС, 1977: 119); данный сосуд предназначен для хранения *аршана* и входит в состав восьми благих подношений – *нэгмн тэкл*, занимая в них третье место по значимости.

Следующим видом сосуда является х.-монг. *хумах* (стпм. *qutqa* <санскр. *kumbha*) ‘сосуд для священной воды (*рашааны бумба*), применяемый при очищении’; х.-монг. *аравнайн бумба* ‘сосуд, закладываемый в основание храма при строительстве в качестве *шүнийиг* (ритуальной реликвии)’ (МНТТ, 2014: 176). В античные времена на землях Средней Азии для сохранения пищевых припасов широко применялись глиняные емкости, известные как хумы. Исследователь В. А. Лившиц полагает, что «корень слова *хум(б)* уходит в древнеиранский язык, где оно обозначало вместительный глиняный сосуд. Самое раннее документальное свидетельство использования термина «хум» обнаружено в документе № 1 из Нисы, датируемом II веком до нашей эры⁶. В калмыцком языке этот сосуд называли *хуувч*: *Арвн хойр алтн хуувчгин усиг ора деернь кеж серуль* ‘Разбудили его, вылив на макушку воду из двенадцати золотых кувшинов’ (КРС, 1977: 614).

Кроме этого, в монгольских языках есть названия культовых чаш: х.-монг. *цөгц* ‘чашка (для масла, жертвенных зерен и т. д.)’ (БАМРС IV, 2002: 267), бур. *сүгсэ* ‘бронзовая (латунная, цинковая или медная) чашечка в виде приплюснутого бокала (для священной воды или жертвенных зерен) подношений’ (БРС II, 2008: 200), калм. *цөгц* (диалект. *чогч*) ‘чарка; чашечка, чаша’, ‘жертвенная чаша’ (КРС, 1977: 638), стпм. *čögči* id. В калмыцком языке упомянуты виды

⁵ Чакравартин (санскр. *sakra-vartin*, букв. «тот, который поворачивает колесо») – в буддийском учении нарицательное название идеального правителя. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Чакравартин>.

⁶ Дьяконов И.М., Дьяконов М.М., Лившиц В.А., Массон М.Е. Налоговые парфянские документы II века до н.э. из Нисы. М.-Л.: 1951. 68 с.

культовых чаш: *зул/зулын цогц* ‘лампада’ (КРС, 1977: 638), *деежцин цогц* ‘жертвенные чаши’ (Джангар, 2020: 679); *таклин цогц* ‘чаши для подношения воды’. В эпосе «Джангар» и сказочной прозе копыта лошади сравниваются с жертвенными чашами: *Деежцин цогц болгсн / Дөрвн туруһан дегц өргэд* (Жаңһр, 1978: 329) ‘Копыта свои, / Подобные жертвенным чашам, поднимая разом’⁷. Часто герой, поймав коня, угрожает ему: если он не доставит его в нужное место вовремя, то он из его копыт сделает чаши для подношения божествам. (*Чамэг эн ажрһд күргэд эс өгхлэчн, дөрвн болд туруһарчн таклин цогц кенэв* (БСТ, 2008: 121) ‘Если не довезешь меня вовремя к этому жеребцу, то я из твоих стальных копыт сделаю чаши для подношения’).

В монгольском и бурятском буддизме металлические мандалы служили популярной посудой для сбора подаяний и до сих пор украшают алтари буддийских храмов. Мандала с санскрита *maṇḍala* означает «круг», «диск» или «круговой», является одним из ключевых сакральных символов буддийской мифологии. Само понятие «мандала» как круглого объекта впервые встречается в «Ригведе» – древнейшем памятнике индийской литературы на ведийском языке, сборнике религиозных гимнов. В тибетском буддизме мандала трактуется как сфера буддийской космологии (земля, огонь, вода) и как магическая диаграмма ритуала. В монгольском языке слово приобрело значения «круг», «диск», а также «круглое блюдо с символическими изображениями, употребляемое при жертвоприношениях» (БАМРС II, 2001: 319), см. *мандалын тавцан* (*мандал тавих тавиур*) ‘поднос для подношения мандалы’; бур. *мандал* ‘жертвенный поднос: представляющий круглое металлическое блюдо – медное или золотое; на нем выковывается изображение вселенной в том виде, в каком она представляется по буддийской космологии, т. е. в самом центре мандала выковывается возвышение, символизирующее гору Сумеру’ (БРС II, 2008: 536), калм. *мандл* ‘блюдо (для жертвоприношений)’ (КРС, 1977: 341), *стпм. mandal id*. Например, *Тэрэ мандаа дээрэ үргэхэ юумээ табидаг; гуулин мандаа гууляар хэһэн түхэрээн хабтагар амһарта* ‘жертвенное блюдо из меди’; *мүнгэн мандаа мүнгөөр хэһэн үргэлэй амһарта* ‘жертвенное блюдо из серебра’⁸.

Полевой лексический материал выявил следующие названия для обозначения понятий «чашечки, чаши, сосуды, вазы, кувшины, чайники, посуда для подношений» в анализируемых языках: х.-монг. *галбинг* (*ганга*) ‘сосуд с водой для окропления’; *баменг* ‘маленькая чаша (обычно наполненная водой, рисом, благовониями)’ (ПМА 2025: инф. 1); калм. *цацур* ‘ковш, культовая принадлежность’; *донжг* ‘специальный сосуд, который использовали в состоятельных семьях и храмах, обтягивали медными или серебряными обручами, декорировали чернением’ (ПМА 2025: инф. 3); в ойратской загадке «Чай для монахов в золоченном сосуде-донжг» (*Алтлсн донжг, бумблсн цэ*), отгадка – яйцо (*өндгн*); бур. *тахил* ‘посуда для подношения’; *дугэбээ* – *ороһотой тахил* ‘чашечки с зерном’; *дэбэр* – *зулын тоһо хэдэг амһарта* ‘чайник для теплого масла’ (ПМА 2025: инф. 2); *габала* ‘ритуальная чаша из человеческого черепа’, *голдо* ‘ритуальная чашечка для свечи’, *сугсэ* ‘бронзовая или медная чашечка в виде приплюснутого бокала для священной воды или жертвенных зерен’, *тодба* ‘чашечка из человеческого черепа’ (ПМА 2025: инф. 1).

Названия предметов хранения

В ходе полевых исследований авторами статьи были выявлены и задокументированы лексемы, называющие предметы хранения «божницы, футляры, ящики, шкафы, сундуки, столы», некоторые из которых отсутствуют в лексикографических работах: *гунгарбаа* ‘божница, киот (своеобразный иконостас)’; в агинском говоре бурятского литературного языка *бурханай шэрээ* ‘божница’ (ПМА 2025: инф. 2); *орд харш* ‘шкафчик для хранения божницы’ (ПМА 2010: инф. 4); бур. *яндар* – *бурханай урдуурхи богони хушэгэ* ‘короткая занавеска перед божницей’; *лабари* – *бурханай шэрээ дээрэхи тэбхэр хушэгэ* ‘занавеска квадратной формы над божницей’; *бадан*

⁷ Здесь и далее перевод авторов

⁸ Толковый словарь бурятского языка. ИМБИТ СО РАН. URL: <https://edbl.ru>.

жалсан – лабаришн дүрбэн углууда үлгэгдэдэг олон үнгын торгоор оёгдоһон гоёолто ‘украшение из разноцветного шелка над божницей’ (ПМА 2025: инф. 2); х.-монг. дүгжүү ‘масляная лампа, светильник, символизирующий просветление’; судрын хайрцаг ‘футляр для священных книг’; нага (цан) ‘парные тарелочки, создающие звон при ритуалах’, тайз ширээ ‘алтарь, где размещают статуи, ступы и подношения’ (ПМА 2025: инф. 1); х.-монг. хужний ховд ‘ящик для благовонных курительных свечей’, сумны ховд ‘футляр или коробка для хранения ритуальных стрел (сум)’; авдар ховд ‘ящик/сундук для хранения вещей, в том числе церемониальных предметов’ (ПМА 2025: инф. 2); бур. сүмэ 1) ‘продолговатый ящик для хранения божков и религиозных принадлежностей’; 2) ‘божница’; 3) ‘небольшой ящичек с застекленной дверцей (для божков и танка)’; сүмэ согоо торгон жаништай «Доржо жодбо», «Жадамба» гэхэ зэргын бурханай номуудаа хадагалаад байха «в божнице (или специальном продолговатом ящике) хранят буддийские сочинения «Дорж жодба», «Жадамба» и другие в шелковой обертке» (БРС II, 2008: 202). тахилай шэрээ ‘жертвенный стол’ (ПМА 2025: инф. 1).

В традиционном монгольском жилище, юрте, ховды («сундуки», «ящики») размещаются строго в соответствии с их назначением, следуя определенным сторонам света, ассоциирующимся с животными-символами: авдар ховд (сундук для ценностей) располагается на северо-востоке, в так называемой «стороне быка» (үхэр зугт), на специальной сундуковой полке, в нем хранят шелковые ткани, золотые и серебряные украшения, амулеты, церемониальные платки, а также различные аксессуары и предметы наряда; сумны ховд (сундук для стрел) устанавливается в северо-западной части, «стороне кабана» (гахай зугт); сангийн ховд (сундук для подношений) размещается на алтаре с изображениями божеств, в юго-восточном углу, «стороне мыши» (хулгана зугт). Ховд играет важную роль в монгольских свадебных традициях. Например, во время свадьбы отец невесты (хадам аав) достает из сумны ховда ритуальную стрелу. Произнеся благословение (ерөөл), он вручает ее жениху, сопровождая это песней: «Открой свой ховд, покажи свой прекрасный шелк, раскрой свои уста...». Эта церемония символизирует добрые пожелания и богатство для новой семьи (МНТТ, 2014: 181). Традиционный ховд состоит из четырех основных частей: онгоц – корпус, основная часть сосуда или ящика; суурь – основание, подставка или нижняя часть ящика, обеспечивающая его устойчивость; хавхаг – крышка ящика; сархинаг – оберточная или защитная ткань, покрывающая ящик или его содержимое (ПМА 2025: инф. 2).

Названия звуковой утвари

Среди буддийской утвари особое место занимает так называемая «звуковая утварь», применяемая в богослужениях, медитациях и церемониях. Буддизм, как и многие другие религии, признает исключительную роль звука в мироздании. Согласно этому учению, вся Вселенная представляет собой бесконечно звучащую субстанцию, где каждый элемент вибрирует и излучает звуковые волны различной интенсивности. Причастность к миру звуков и музыки подтверждается изображениями многих персонажей буддийского пантеона с музыкальными инструментами в руках (Адыгбай, 2022: 200). Буддийская звуковая утварь монгольских народов включает духовые (аэрофоны) и ударные музыкальные инструменты двух типов: мембранофоны (с натянутой мембраной в качестве источника звука) и идиофоны (где звук издает сам материал инструмента или его часть) (Борлыкова, 2012: 52).

Аэрофоны: дунг (монг. дун(г), калм. дуң, бур. дун, стпм. *dung* id < тиб. *duñ*) ‘раковина; труба, изготовленная из морской раковины дун’. Раковина, используемая как рог, символизирует в буддизме призыв к пробуждению: Долан сай шевирнь / Догшин цаһан дуңгин дууһар / Дуулсн, дүркргсн бээдг ‘Семь миллионов шебенеров, / По трубному звуку белых раковин сойдысь, / Торжественно поют (гимны)’ (Джангар, 2020: 338); ганлин (х.-монг. ганлин (БАМРС I, 2001: 377), калм. чимгн бүрэ ‘труба из кости’ (КРС, 1977: 128), стпм. *yangling* id.) – металлический дульцевый инструмент (Борлыкова, 2012: 52), раньше его изготавливали из человеческой берцовой кости; бүрэ (х.-монг. бүрээ(н) ‘труба, рожок, горн’ (БАМРС I, 2001: 38); калм. бүрэ (КРС, 1977:

127–128), бур. *бүрээ* (БМРС, 1951: 136)) – вентильная труба, изготовленная из латуни с мундштуком из трех частей. Храмовый инструмент монахов-лам, символизирующий хобот слона и его «голос» (тиб. *дунг-чен* или *раг-дунг*) (Борлыкова, 2012: 32–33): *Дун, бүрэхин дунь / Догшин хату дэн нутгт / Күцкнжэ соңсгдв* ‘Звуки их дунга и труб / В стране грозного воинственного (хана) / Рокотом отдаются’ (Жанһр, 1978: 218).

Мембранофоны: *кенкерге* (калм. *кеңкрэ*, х.-монг. *хэнгэрэг*; бур. *хэнгэрэг*) – ‘разновидность двухстороннего барабана’; этимология данного слова, видимо, связана со звукоподражанием *кең/хэнг* (Борлыкова, 2012: 47–48): *Кеңкрэ кедү дуута болв чиг / Эс делдвл ду хардг уга* ‘Каким бы громким не был барабан, / Если не ударить по нему, он не зазвучит’ (Пословицы, 2007: 430); *Дэвэд оркхнь / Кеңкрэгэн дун харна* ‘Хлестнешь его / Звук барабана раздается’ (Жанһр, 1978: 335); *дамару* – ‘маленький двусторонний барабанчик, символизирующий соединения мудрости и метода’ (калм. *дамр*, х.-монг. *дамар*, бур. *дамар* (Борлыкова, 2012: 50)).

Идиофоны: *хонхо* (калм. *хоңх* ‘металлический колокольчик’, ‘символ пустоты и звука истины’; х.-монг. *хонх(он)* ‘колокол, колокольчик’ (Борлыкова, 2012: 52), бур. *хонхо* (БМРС, 1951: 580)) – ‘колокол, колокольчик’ – в загадке *Көндө гер көндрхлэри, жсиңнэж* (При движении пустая юрта зазвенела); отгадка – «колокольчик» (*хоңх*) (Пословицы, 2007: 693); *галайн хонх* ‘колокольчик из человеческой кости в тантрических обрядах’ (ПМА 2025: инф. 1); *цанг* ‘соударяемые металлические тарелки, литавры’ (Борлыкова, 2012: 53) (калм. *цаң*, бур. *сан(г)*, х.-монг. *цан* <тиб. *cha lang* id) (Пословицы, 2007: 508) / *Келхнь – кеңкрэ, цаң, / Кехнь – хашиң бух* (Как говорить словно барабан и музыкальная тарелка, / А как работать, словно ленивый бык); *нага* ‘парные тарелочки, создающие звон при ритуалах’ (ПМА 2025: инф. 1).

Заключение

Исследование лексикографических и фольклорных материалов монгольских народов позволило выявить значительный корпус названий буддийской утвари. К ним относятся следующие категории: емкости и сосуды (мешочки, сумки, мешки, чашки, чаши для подаяния, сосуды, чайники, вазы, кувшины, подносы), предметы хранения (божницы, футляры, ящики, шкафы, сундуки, столы), а также звуковая утварь (музыкальные инструменты). Часть этих лексем представлена как в фольклорных текстах, так и в письменных памятниках. Основой данной лексики является общемонгольская лексика, включающая ранние заимствования из других языков, в частности из санскрита. Эти заимствования попали к монголам через древнеуйгурский и тибетский языки в различные периоды распространения буддизма. Традиционно исследователи выделяют три основные волны распространения буддизма в Монголии: с I в. н. э. до середины XIII в.; в период империи Юань (XIII–XIV вв.) и в период Цин (XVII – начало XX вв.)⁹. Исследованные материалы являются ценными источниками для изучения буддийской лексики монголоязычных народов, а сведения из фольклорных текстов значительно дополняют и расширяют существующие знания.

В заключение следует подчеркнуть, что словарный состав халха-монгольского, бурятского и калмыцкого языков в последние годы существенно пополняется терминами, обозначающими буддийскую посуду и утварь. Эти лексемы вновь стали востребованными и активно функционируют в современных монгольских языках, обретая актуальность. Наличие этих названий свидетельствует о необходимости их систематического изучения и составления специализированных словарей. Материалы экспедиций и командировок в места компактного проживания монгольских народов, собранные в рамках данного проекта, предоставляют ценную лексическую базу. В настоящее время перед нами стоит задача выявления, описания и, по возможности, словарной фиксации данной лексико-семантической группы.

⁹ Туранская А. А. Буддийские рукописи и ксилографы на тибетском, монгольском и ойратском языках в Российской национальной библиотеке. URL: <https://expositions.nlr.ru/ve/RA9153/buddizm-v-mongolii>.

Принятые сокращения

алт. – алтайский язык
 бур. – бурятский язык
 инф. – информант
 калм. – калмыцкий язык
 санскр. – санскрит
 стпм. – старописьменный монгольский язык
 тиб. – тибетский язык
 тув. – тувинский язык
 х.-монг. – халха-монгольский язык

Полевые материалы авторов

ПМА 2025, инф. 1 – муж. 1974 г.р. запись 2025 г. на монг. яз. (Бурятия, Иволга), Зорикто лама;
 ПМА 2025, инф. 2 – муж. 1985 г.р. запись 2025 г. на бур. яз. (Бурятия, Иволга), Чимид-Дорж лама;
 ПМА 2025, инф. 3 – муж. 1980 г.р. запись 2025 г. на калм. яз. (Калмыкия, Элиста), Баатар лама.
 ПМА 2025, инф. 4 – муж. 1933 г.р. запись 2010 г. на калм. яз. (Калмыкия, Элиста), Боктаев Шаня Васильевич.

Литература

1. Адыгбай, 2022 – Адыгбай Ч.О., Карелина Е.К. Звуковая культура буддизма в Туве. *Вестник музыкальной науки*. 2022, 10(2), С 196–206. <https://doi.org/10.24412/2308-1031-2022-2-196-206>
2. БАМРС I, 2001 – Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*: в 4 т. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 486 с.
3. БАМРС II, 2001 – Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*: в 4 т. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 507 с.
4. БАМРС III, 2001 – Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*: в 4 т. Т. 3. Ё–Ф. М.: Academia, 2001. 438 с.
5. БАМРС IV, 2002 – Пюрбеев Г.Ц. (ред.) *Большой академический монгольско-русский словарь*: в 4 т. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 501 с.
6. Батырева, 1991 – Батырева С.Г. *Старокалмыцкое искусство*. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1991. 127 с.
7. БМРС, 1951 – Черемисов К.М. (ред.) *Бурят-монгольско-русский словарь*. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1951. 852 с.
8. Борлыкова, 2012 – Борлыкова Б.Х. *Калмыцкая музыкальная терминология*. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2012. 176 с.
9. БРС I, 2006 – Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. *Бурятско-русский словарь*: в 2 т. Т. 1. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2006. 707 с.
10. БРС II, 2008 – Шагдаров Л.Д., Черемисов К.М. *Бурятско-русский словарь*: в 2 т. Т. 2. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2008. 707 с.
11. БСТ, 2008 – Борлыкова Б.Х. (ред.) *Буутан Санжсин туульс* (Сказки Санджи Бутаева). Записи 1971–1978 годов: в 2 кн. Кн. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 308 с. (на калмыцком яз.).
12. Будажапова, 2000 – Будажапова Л.Б. Буддийские термины в современном бурятском языке: дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2000. 148 с.
13. Георги, 1779 – Георги И.Г. *Описание всех в Российском государстве обитающих народов*. Ч. 1–2. СПб.: Имп. Академия наук, 1779. 78 с.
14. Джангар, 2020 – Манджиева Б.Б., Горяева Б.Б., Селеева Ц.Б. (ред. и др.) *Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл*. М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. 544 с. (Свод калмыцкого фольклора) (на калмыцком и рус. яз.).
15. Дондокова, 2001 – Дондокова Д.Д. Лексика духовной культуры бурят: дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2001. 187 с.
16. Жаңһр, 1978 – Кичиков А.Ш., Михайлова Г.И. (ред.) *Жаңһр. Хальмг баатрлг дуулвр* (25 бөлгин текст: 1–2 боть) (Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен)). М.: Наука, ГРВЛ, 1978. Т. 1. 441 с. (на калмыц. яз.).

17. Иванов, 2009 – Иванов Д.В. Буддийские культовые предметы у монголоязычных народов в XVIII – первой половине XIX века в собрании МАЭ РАН: история собирания, атрибуция, особенности художественного стиля: дис. ... канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2009. 170 с.
18. КРС, 1977 – Муниев Б.Д. (ред.). *Калмыцко-русский словарь*. М.: Русский язык, 1977. 765 с. (на калмыц. и рус. яз.)
19. Меняев, 2025 – Меняев Б.В. «Сказание нектарного Учения» («Arṣāni nomiyin tuuji») как памятник ойратской литературы: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2025. 291 с.
20. МНТГ, 2014 – Сүлд-Эрдэнэ Г. (ред.) *Монгол нүүдэлчдийн тайлбар толь* (Энциклопедия кочевого быта монголов). Улаанбаатар: Монсудар, 2014. 611 с. (на монгольском яз.).
21. Номинханов, 1975 – Номинханов Ц.-Д. *Материалы к изучению калмыцкого языка*. М.: Наука, 1975. 327 с.
22. Паллас, 1809 – Паллас П.С. *Путешествие по разным провинциям российской империи*. СПб.: Имп. Акад. наук, 1809. 116 с.
23. Позднеев, 1993 – Позднеев А.М. *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу*. [Репринт. изд.]. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1993. 492 с.
24. Пословицы, 2007 – Пюрбеев Г.Ц., Тодаева Б.Х. (ред.) *Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая*. Элиста: Джангар, 2007. 839 с. (на калмыцком и рус. яз.).
25. Пюрбеев, 1996 – Пюрбеев Г.Ц. *Толковый словарь традиционного быта калмыков*. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1996. 176 с.
26. Соктоева, 1988 – Соктоева И.И. *Изобразительное и декоративное искусство Бурятии*. Новосибирск: Наука, СО, 1988. 159 с.
27. Татаринцев, 2000 – Татаринцев Б.И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Новосибирск: Наука, 2000. 341 с. (на тувинском и рус. яз.).
28. ТСБЯ II, 2024 – Сундуева Е.В., Бальжинимаева Ц.Ц., Бабуев С.Д. и др. (ред.) *Толковый словарь бурятского языка в 4 томах*. Том II. Улан-Удэ: Изд-во «Нандир», 2024. 689 с.
29. ТСБЯ III, 2024 – Сундуева Е.В., Бальжинимаева Ц.Ц., Даржаева Н.Б. *Толковый словарь бурятского языка в 4 томах*. Том III. Улан-Удэ: Изд-во «Нандир», 2024. 827 с.
30. ТСБЯ, 2023 – Сундуева Е.В., Бальжинимаева Ц.Ц., Бабуев С.Д., Цыренов Б.Д. (ред.) *Толковый словарь бурятского языка в 4 томах*. Том I. Улан-Удэ: Изд-во «Нандир», 2023. 718 с.
31. ХТ, 1968 – Бембин Ш. (ред.) *Хальмг туульс*. Манжин Санжас бичж авсн Бембин Ш. (Записано от Санджи Манжикова А. Ц. Бембеевой). Часть II. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 264 с. (на калмыцком яз.).
32. Цултэм, 1982 – Цултэм Н.-О. *Искусство Монголии*. М.: Изобразительное искусство, 1982. 232 с.
33. Шойбонова, 2009 – Шойбонова С.В. Ономастикон монгольского романа: этнолингвистический аспект. В кн.: *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология*. Материалы международной научной конференции (Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г.). Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2009. С. 296–299.

References

1. Adygbay, 2022 – Adygbay ChO., Karelina EK. The Sound Culture of Buddhism in Tuva. *Bulletin of Musical Science*. 2022; 10(2). pp. 196–206 (in Russian). <https://doi.org/10.24412/2308-1031-2022-2-196-206>
2. LAMRD 1, 2001 – Pyurbееv GTs. (ed.) *Large Academic Mongolian-Russian Dictionary: in 4 volumes*. Vol. 1. A–G. Moscow: Academia Publ.; 2001. 486 p.
3. LAMRD 2, 2001 – Pyurbееv GTs. (ed.) *Large Academic Mongolian-Russian Dictionary: in 4 volumes*. Vol. 2. D–O. Moscow: Academia Publ.; 2001. 507 p.
4. LAMRD 3, 2001 – Pyurbееv GTs. (ed.) *Large Academic Mongolian-Russian Dictionary: in 4 volumes*. Vol. 3. Ö–F. Moscow: Academia Publ.; 2001. 438 p.
5. LAMRD 4, 2001 – Pyurbееv GTs. (ed.) *Large Academic Mongolian-Russian Dictionary: in 4 volumes*. Vol. 4. Kh–Ya. Moscow: Academia Publ.; 2002. 501 p.
6. Batyreva, 1991 – Batyreva SG. *Old Kalmyk Art*. Elista: Kalmyk Book Publ. House; 1991. 127 p. (in Russian)
7. BMRD, 1951 – Cheremisov KM. (ed.) *Buryat-Mongolian-Russian Dictionary*. Moscow: State Publ. House of Foreign and National Dictionaries; 1951. 852 p.
8. Borlykova, 2012 – Borlykova BKh. *Kalmyk musical terminology*. Elista: JSC NPP Dzhangar Publ.; 2012. 176 p. (in Russian).

9. BRD 1 – Shagdarov LD., Cheremisov KM. *Buryat-Russian Dictionary: in 2 volumes*. Vol. 1. Ulan-Ude: Republican Printing House; 2006. 707 p.
10. BRD 2 – Shagdarov LD., Cheremisov KM. *Buryat-Russian dictionary: in 2 volumes*. T. 2. Ulan-Ude: Republican Printing House; 2008. 707 p.
11. BST, 2008 – Borlykova BKh. (ed.) *Butan Sanjin tuuls (Tales of Sanji Butaev). Recorded from 1971–1978: in 2 books*. Book 1. Elista: KIGI RAS Publ. House; 2008. 308 p. (in Kalmyk).
12. Budazhapova, 2000 – Budazhapova LB. Buddhist terms in the modern Buryat language: Candidate's dissertation (Philology). Ulan-Ude: 2000. 148 p. (in Russian).
13. Georgi, 1779 – Georgi IG. *Description of all peoples inhabiting the Russian state*. Part 1-2. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences; 1779. 78 p. (in Russian).
14. Dzhangar, 2020 – Mandzhieva BB., Seleeva TsB., Goryaeva BB. (eds. and others) *The Kalmyk Heroic Epic "Dzhangar": The Maloderbetovsky Cycle*. Moscow: JSC "Pervaya Obraztsovaya Typography", Branch of "Chekhov Printing House"; 2020. 544 p. (Collection of Kalmyk Folklore) (in Kalmyk and Russian).
15. Dondokova, 2001 – Dondokova DD. Vocabulary of spiritual culture of the Buryats: Candidate's dissertation (Philology). Ulan-Ude: 2001. 187 p. (In Russian).
16. Dzhangar, 1978 – Kichikov ASH., Mikhailov GI. (ed.) *Jangyar. Khal'mg baatrl'g duulvr* (25 bolgin text: 1–2 bot) (Dzhangar. Kalmyk heroic epic (texts of 25 songs)). Moscow: Nauka Publ., GRVL; 1978. Vol. 1. 441 p. (in Kalmyk).
17. Ivanov, 2009 – Ivanov DV. Buddhist cult objects among Mongolian-speaking peoples in the 18th – first half of the 19th centuries in the collection of the MAE RAS: history of collecting, attribution, features of artistic style: Candidate's dissertation (Philology). St. Petersburg, 2009. 170 p. (in Russian).
18. KRD, 1977 – Muniev BD. (ed.) *Kalmyk-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy Yazyk Publ.; 1977. 765 p.
19. Menyaev, 2025 – Menyaev BV. "The Legend of the Nectar Teaching" ("Aršāni nomiyn tuuji") as a monument of Oirat literature: Candidate's dissertation (Philology). St. Petersburg: 2025. 291 p. (in Russian).
20. MNTT, 2014 – Suld-Erdené G. (ed.) *Mongol nyidelchdiyn tailbar tol'* (Encyclopedia of the nomadic life of the Mongols). Ulaanbaatar: Monsudar Publ.; 2014. 611 p. (in Mongolian).
21. Nominhanov, 1975 – Nominhanov Ts.-D. *Materials for the study of the Kalmyk language*. Moscow: Nauka Publ.; 1975. 327 p. (in Russian).
22. Pallas, 1809 – Pallas PS. *Journey through various provinces of the Russian Empire*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences; 1809. 116 p. (in Russian).
23. Pozdneev, 1993 – Pozdneev AM. *Essays on the life of Buddhist monasteries and the Buddhist clergy in Mongolia in connection with the latter's relationship to the people*. [Reprinted ed.]. Elista: Kalmyk Book Publ. House; 1993. 492 p. (in Russian).
24. Proverbs, 2007 – Todayev BKh., Pyurbeev GTs. (ed.) *Proverbs, Sayings, and Riddles of the Kalmyks of Russia and the Oirats of China*. Elista: Dzhangar Publ.; 2007. 839 p. (in Kalmyk and Russian).
25. Pyurbeev, 1996 – Pyurbeev GTs. *Explanatory Dictionary of Traditional Kalmyk Lifestyle*. Elista: Kalm. Book Publ. House; 1996. 176 p. (in Kalmyk and Russian).
26. Soktoeva, 1988 – Soktoeva II. *Fine and decorative art of Buryatia*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1988. 159 p. (in Russian).
27. Tatarintsev, 2000 – Tatarintsev BI. *Etymological Dictionary of the Tuvan Language*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2000. 341 p. (in Tuvan and Russian).
28. EDBL 2, 2024 – Sundueva EV., Balzhinimaeva TsTs., Babuev SD., Tsyrenov BD. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Buryat language in 4 volumes*. Volume 2, Ulan-Ude: Nandir Publ.; 2024. 689 p.
29. EDBL 3, 2024 – Sundueva EV., Balzhinimaeva TsTs., Darzhaeva NB. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Buryat Language in 4 volumes*. Volume III. Ulan-Ude: Nandir Publ.; 2024. 827 p.
30. EDBL 1, 2024 – Sundueva EV., Balzhinimaeva TsTs., Babuev SD., Tsyrenov BD. (eds.) *Explanatory Dictionary of the Buryat Language in 4 volumes*. Volume 1. Ulan-Ude: Nandir Publ.; 2023. 718 p.
31. HT, 1968 – Bembin S. (ed.) *Halmg tuuls*. Манжин Санжас бичж авсн Bembin Sh. (Recorded from Sanji Manzhikov A.Ts. Bembeeva). Part 2. Elista: Kalm. Book Publ. House; 1968. 264 p. (in Kalmyk).
32. Tsultem, 1982 – Tsultem N.-O. *Art of Mongolia*. Moscow: Fine Art Publ.; 1982. 232 p. (in Russian).
33. Shoibonova, 2009 – Shoibonova SV. *Onomasticon of the Mongolian Romance: Ethnolinguistic Aspect. Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology*. Proceedings of the International Scientific Conference (Ekaterinburg, September 8–12, 2009). Ekaterinburg: Publ. House of the Ural University; 2009. pp. 296–299 (in Russian).

Об авторах

Трофимова Светлана Менкеновна, доктор филологических наук, профессор, и.о. руководителя Научного центра монголоведных и алтаистических исследований ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова», ORCID: 0000-0003-1812-7117, e-mail: trofimovasm@mail.ru

Борлыкова Босха Халгаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Научного отдела, ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова», ORCID: 0000-0001-9264-3430, Scopus Author ID: 57219252992, e-mail: borlboskha@mail.ru.

Бальжинимаева Баярма Дашидондоковна, кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Центральной Азии Восточного института Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова, ORCID: 0000-0001-6852-7835, e-mail: bairka2002@list.ru

About the authors

Svetlana M. Trofimova, Dr. Sci. (Philology), Professor, Acting Head of the Research Center for Mongolian and Altaic Studies, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, ORCID: 0000-0003-1812-7117, e-mail: trofimovasm@mail.ru

Boskha Kh. Borlykova, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Scientific Department, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, ORCID: 0000-0001-9264-3430, Scopus Author ID: 57219252992, e-mail: borlboskha@mail.ru.

Bayarma D. Balzhinimaeva, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Department of Central Asian Philology, Eastern Institute, Dorzhi Banzarov Buryat State University. ORCID: 0000-0001-6852-7835, e-mail: bairka2002@list.ru

Вклад авторов / Authors' contribution

Трофимова С.М. – разработка концепции исследования, проведение исследования, создание черновика рукописи, руководство исследованием, получение финансирования

Борлыкова Б.Х. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование, руководство исследованием

Бальжинимаева Б.Д. – создание черновика рукописи

Svetlana M. Trofimova – conceptualization, investigation, writing – original draft, supervision, funding acquisition

Boskha Kh. Borlykova – conceptualization, methodology, investigation, writing – original draft, writing – review & editing, supervision

Bayarma D. Balzhinimaeva – writing – original draft

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 12.12.2025

Поступила после рецензирования / Revised 01.03.2026

Принята к публикации / Accepted 18.05.2026



ВАРИАЦИИ И СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЛЕКСЕМЫ ЧЕЧЕН (СЭСЭН, ЦЕЦЕН, ШЕШЕН) В ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

М. К. Ахетов¹, К. Т. Жанузакова²

¹Институт литературы и искусства им. М. О. Ауэзова, Алматы, Казахстан

e-mail: mamayachet@mail.ru

²Казахский национальный женский педагогический университет, Алматы, Казахстан

e-mail: kuralayzhanuzak@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается вариативность и проводится сравнительно-исторический анализ лексемы *чечен* (*сэсэн, цецен, шешен*), зафиксированной во многих тюркских и монгольских языках народов Евразии. Актуальность исследования обусловлена необходимостью углублённого изучения процессов языковой и культурной конвергенции в тюрко-монгольском ареале, а также недостаточной разработанностью сравнительно-исторического и лингвокультурологического анализа данной лексемы в современной науке. Цель исследования заключается в выявлении историко-бытовых, сакральных и лингвокультурных особенностей данной лексемы путём сопоставления её фонетических форм и семантических значений в алтайских языках.

Новизна исследования заключается в комплексном рассмотрении лексемы *чечен* на широком материале тюрко-монгольских языков с привлечением лексикографических, фольклорных и этнографических источников, а также в выявлении взаимосвязи её фонетических вариантов и сакрально-семантических значений в контексте культурной традиции народов Евразии.

Методологическую основу работы составляют сравнительно-исторический, типологический и лингвокультурологический методы, а также элементы этимологического и семантического анализа. В качестве материала привлечены лексикографические источники, фольклорные тексты и этнографические данные тюрко-монгольских народов (алтайцев, тувинцев, телеутов, казахов, киргизов, башкир, уйгуров, саха (якутов), монголов и бурят).

В результате исследования установлено, что лексема *чечен* и её фонетические варианты объединяются общим семантическим ядром, связанным с представлениями об особой, наделённой сакральными качествами личности, выполняющей функции духовного посредника. Выявлены закономерности фонетической вариативности и семантической дифференциации термина в зависимости от историко-этнографических условий, хозяйственной деятельности и мировоззренческих установок различных народов.

Сделан вывод о том, что изначально лексема *чечен* имела обобщённое значение «носитель особого дара, связанный с высшими силами», которое в процессе исторического развития получило разнообразные функциональные и культурные оттенки. Полученные результаты позволяют уточнить характер культурных контактов, миграционных процессов и механизмов духовной конвергенции в тюрко-монгольском мире.

Ключевые слова: вариации, чечен, сэсэн, цецен, оратор, тюркские языки, ритуальные посредники, меткий стрелок, мэргэн

Для цитирования: Ахетов М. К., Жанузакова К. Т. Вариации и сравнительно-исторический анализ лексемы *чечен* (*сэсэн, цецен, шешен*) в тюркских и монгольских языках. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 33–51. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-33-51>

Original article

Variations comparative-historical analysis of the lexeme *Chechen (sesen, tsetse, shesen)* in Turkic and Mongolian languages

Mamay K. Akhetov¹, Kuralay T. Zhanuzakova²

¹M. O. Auezov Institute of Literature and Art, Almaty, Kazakhstan

e-mail: mamayachet@mail.ru

²Kazakh National Women's Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan

e-mail: kuralayzhanuzak@gmail.com

Abstract. The article examines the variability and provides a comparative-historical analysis of the lexeme chechen (*sesen, tsetsen, sheshen*), attested in many Turkic and Mongolic languages of the peoples of Eurasia. The relevance of the study lies in the need for an in-depth investigation of linguistic and cultural convergence processes in the Turkic-Mongolic area, as well as in the insufficient development of comparative-historical and linguocultural analysis of this lexeme in contemporary scholarship. The aim of the study is to identify the historical, everyday, sacral, and linguocultural features of this lexeme through a comparison of its phonetic forms and semantic meanings in Altaic languages.

The novelty of the research lies in the comprehensive analysis of the lexeme chechen based on extensive material from Turkic and Mongolic languages, including lexicographic, folklore, and ethnographic sources, as well as in revealing the relationship between its phonetic variants and its sacral-semantic meanings within the cultural traditions of the peoples of Eurasia.

The methodological framework of the study is based on comparative-historical, typological, and linguocultural methods, as well as elements of etymological and semantic analysis. The material includes lexicographic sources, folklore texts, and ethnographic data of Turkic-Mongolic peoples (Altaians, Tuvans, Teleuts, Kazakhs, Kyrgyz, Bashkirs, Uyghurs, Sakha (Yakuts), Mongols, and Buryats).

The results of the study demonstrate that the lexeme chechen and its phonetic variants share a common semantic core associated with the concept of a special individual endowed with sacral qualities and performing the function of a spiritual mediator. Regular patterns of phonetic variation and semantic differentiation of the term have been identified depending on historical and ethnographic conditions, economic activities, and worldview systems of different peoples.

It is concluded that the lexeme chechen originally had a generalized meaning of “a bearer of a special gift connected with higher powers,” which, in the course of historical development, acquired various functional and cultural nuances. The results obtained contribute to a more precise understanding of cultural contacts, migration processes, and mechanisms of spiritual convergence in the Turkic-Mongolic world.

Keywords: variations, chechen, *sesen, tsetsen*, orator, Turkic languages, ritual intermediaries, skilled archer, *mergen*

For citation: Akhetov, M. K., Zhanuzakova, K. T. Variations and comparative-historical analysis of the lexeme *chechen (sesen, tsetsen, sheshen)* in Turkic and Mongolian languages. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), C. 33–51 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-33-51>

Введение

Лексема *чечен* и её фонетические варианты *сэсэн, цецен, шешен* относятся к древнему пласту общеалтайской лексики, сохранившемуся преимущественно в тюркских и монгольских языках Сибири, Центральной Азии и Восточной Евразии. В этих языках данная единица выступает как многозначный культурно маркированный термин, связанный с представлениями о людях, обладающих особым даром, духовной силой, мудростью или выдающимися навыками.

В традиционной культуре алтайцев, тувинцев, телеутов, саха (якутов), бурят, монголов, а также казахов, киргизов, башкир и уйгуров рассматриваемая лексема использовалась для обозначения различных форм духовного и социального превосходства, отражая культурные и социальные представления носителей данных традиций. В ряде языков её основное значение

связано с фигурой оратора, мудреца, поэта-импровизатора, человека, владеющего «силой слова», способного выступать посредником между людьми и миром духов. В других традициях она описывает одарённого стрелка, мастера ремёсел, человека исключительных способностей, выделяющегося среди соплеменников. Таким образом, изучение этой лексемы важно не только для исторической лингвистики, но и для понимания общих культурных архетипов тюрко-монгольского мира.

Семантическое единство данных значений объясняется тем, что во всех перечисленных культурах носители таких качеств рассматривались как люди, обладающие особым внутренним даром, который связывал мир людей с высшими силами. Поэтому лексема *чечен* первоначально обозначала не просто талантливого человека, а обладателя сакрального дара, роль которого могла проявляться в разных сферах в зависимости от историко-бытовых условий конкретного народа.

Такой широкий спектр значений позволяет рассматривать данную лексему как важный показатель общих культурных архетипов тюрко-монгольского мира. Её распространённость, устойчивость фонетических вариантов и семантическая непрерывность на протяжении столетий свидетельствуют о древности понятия и о глубинных культурно-исторических связях между народами Евразийского степного пояса.

Изучение лексико-морфологических особенностей сакральных лексем *чечен*, *чэчэн*, *цецен*, *сэсэн*, *сэһэн*, *шешен*, встречающихся с незначительными фонетическими вариациями в языках многих народов Евразии, и сравнительно-исторический анализ этих лексем открывают новые перспективы в исследовании многовековых культурно-исторических связей, а также социально-экономических отношений между этими народами.

Данная лексема восходит к общим историческим этапам народов, использующих уральские и алтайские языки, и представляет собой ценнейший источник сведений об их взаимных контактах, процессах разделения, обособления и формирования как самостоятельных этносов.

Эта древняя лексическая единица, вобравшая в себя различные семантические пласты и смысловые оттенки, оказала значительное влияние на формирование многочисленных производных слов и самостоятельных понятий. Она встречается в финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, тюркских и монгольских языках.

Несмотря на очевидные фонетические и семантические сходства, до настоящего времени по разным причинам историко-лингвистическая природа и этимологическая сущность термина *чечен* в языках многих народов оставались без должного внимания. В данной статье анализируются различные вариации и семантические значения лексемы *чечен* (*сэсэн*, *цецен*, *шешен*) в разных тюрко-монгольских и других языках.

Объектом исследования является лексема *чечен* и её фонетические и семантические вариации (*сэсэн*, *цецен*, *шешен*) в тюркских и монгольских языках. Предмет исследования – сравнительно-исторические, семантические, культурные и функциональные особенности употребления данной лексемы в различных тюркских и монгольских языках и традициях.

Цель исследования – проанализировать происхождение, развитие и вариативность лексемы *чечен* и её соответствий в тюрко-монгольском языковом ареале, а также выявить её культурно-семиотическое значение. В статье определяются исходное значение лексемы и её основные варианты в тюркских и монгольских языках, проводится сравнительно-исторический анализ фонетических и семантических вариаций *чечен*, *шешен*, *сэсэн*, *цецен*. Источниковая база исследования основана на словарях тюркских и монгольских языков, трудах по сравнительно-исторической тюркологии и монголоведению; данных этнографических и фольклорных сборников; работах исследователей, посвящённых ораторскому искусству тюркских и монгольских народов.

Варианты лексемы «чечен» в уральских и алтайских языках

Слово *чечен* издавна встречается в тюркских и монгольских языках. Можно предположить, что оно возникло в среде древних племён, занимавшихся охотой, и впоследствии, в результате

миграций различных этнических групп, перешло в другие языки, сохранив при этом отдельные черты своей первоначальной формы и значения.

Название впервые возникло в связи с деятельностью ритуальных посредников, которые регулируют духовную гармонию и взаимодействие между человеком и силами природы. Слово *чечен* встречается в составе имени одного из самых древних фольклорных персонажей алтайской мифологии – это *Дьяра*, или *Яра-Чечен*. В последующие эпохи также существовали и другие персонажи, чьи имена употреблялись с добавлением слова *чечен*. В данном случае наше внимание привлекает именно слово *чечен*, сопровождающее имя этого героя.

Опубликованная В.И. Вербицким алтайская легенда о происхождении мира начинается словами: «Когда ещё не было ни неба, ни земли, был один Ульгень» (Вербицкий, 2005: 89). Далее говорится: «Когда человек был выслан из Арунь-сюдон в знойную землю, Ульгень показал ему все травы и плоды, пригодные к употреблению, сказав: «Пробуй то, что тебе нравится». Таргын-нама, отведав различные растения, травы и плоды, нашёл, что все они питательны (Вербицкий, 2005: 97).

Вскоре люди и животные сильно размножились, а смерти ещё не знали, и если бы так продолжалось дальше, на земле стало бы тесно. Поэтому Яра-Чечень, слуга Ульгения, был послан к людям, чтобы, собрав их в одном месте, объявить им определение – яргы о конце жизни. Яра-Чечень, придя к людям, вошёл в одну избу, где было много девушек. Как только он вошёл, все засмеялись, потому что его вид был чрезвычайно смешным. Тогда Яра-Чечень, рассердившись, сказал: «Меня Ульгень послал для того, чтобы назначить всем предел жизни, а вы насмехаетесь надо мной; за это вот что будет с каждой из вас...» (Вербицкий, 2005: 98).

Таким образом, речь идёт о чрезвычайно раннем мифологическом времени, относящемся к периоду сотворения мира и человечества. Это подтверждается космогоническими формулами: «Когда ещё не было ни неба, ни земли, был один Ульгень» и «Яра-Чечень, слуга Ульгения, **был послан к людям**, чтобы, собрав их в одном месте, объявить им определение – яргы о конце жизни». Следовательно, Яра-Чечень выступает посланником Ульгения и посредником между высшими силами и миром людей. Это является одним из самых ранних свидетельств представления о посреднической функции существа, обозначаемого лексемой *чечен*, между сакральным и человеческим мирами.

Исследователь Е. Д. Турсунов в книге «Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау» отмечает духовно-ритуальную и сакральную функцию посредников у сибирских охотников (Турсунов, 1999: 37). В этой работе описана роль посредников-сказителей в традиционной культуре тюркских охотников и их связь с духовными практиками (Турсунов, 1999: 39). Слово *чечен* зафиксировано в древних тюркских и монгольских языках и, по мнению исследователей В. И. Вербицкого (Вербицкий, 2005: 98), П. А. Ойунского (Ойунский, 1962: 193), восходит к практикам охотничьих обществ, где важную роль играли ритуальные посредники между людьми и духами природы. Эти посредники в традициях Сибири и Центральной Азии обеспечивали духовную гармонию и благополучие охоты, что отражено в этнографических описаниях и фольклорных материалах.

Есть основания полагать, что слово *чечен* относится к числу тех архаичных лексем, которые восходят к периоду, когда носители уральских и алтайских языков ещё не разделились окончательно или продолжали существовать в условиях тесного языкового и культурного взаимодействия.

В современном марийском языке, относящемся к волжской группе финно-угорских языков, сохранились формы *цецен* и *чечен*. Так, слово *цецен* обозначает: 1. «частокол; изгородь из кольев и палок». 2. «палка, колышек, из которого сделан частокол» (Двинянинов, 2005: 684.). Частокол – это деревянное оборонительное или оградительное сооружение, представляющее собой плотно вбитые в землю вертикальные колья или брёвна, нередко заострённые сверху; в ряде случаев подобные конструкции использовались при загонной охоте, что позволяет связать их с охотничьим промыслом. Кроме того, в этом языке существует устойчивое выражение

«цечен пичым ыдырен кеаш», означающее «говорить быстро, тараторить, говорить слишком много», что буквально означает «черкать по частоколу» (Двинянинов, 2005: 670). Таким образом, лексема *цечен* в марийском языке отчасти сохраняет семантическую связь между представлениями об охотничьей и речевой деятельности.

Наряду с этим, в марийском языке поныне употребляется и форма *чечен*, имеющая значение «красивый, прекрасный, хороший» (Двинянинов, 2005: 684). Например, выражение *чечен кумыл* переводится как «радостное, приподнятое настроение». По звучанию слово *чечен* полностью соответствует аналогичной форме, зафиксированной в тувинском языке (Тенишев, 1968: 557).

Учёные справедливо отмечают, что у народов, занимавшихся охотой как основным промыслом, устная речевая традиция и обрядово-творческие формы развивались, взаимодополняя друг друга. Исследователи по данной теме выдвинули ряд важных научных гипотез (Турсунов, 1999: 39). «Шорцы, алтайцы и сагайцы во время промысла по вечерам в балагане рассказывают сказки, аккомпанируя при этом на кобызе. Артели, отправляющиеся на охоту, стараются взять с собой сказочника. Говорят, что в старину такому сказочнику давали даже полный пай их охотничьей добычи – исключительно за рассказывание сказок», – пишет Н. П. Дыренкова (Дыренкова, 1940: 263). Это подтверждают и другие наблюдатели и исследователи (Зеленин, 1934: 224–225).

Хакасы перед отправкой на охоту просили шамана камлать, а сказочника – рассказывать сказки. Шаман угадывал пути и дороги охотников, сказитель-мудрец рассказывал сказки с целью расположить духа-хозяина. Такой ритуал существовал у кумандинцев и тувинцев. Охотники перед выходом на промысел обращались к шаману, чтобы узнать, насколько удачной будет охота и где следует искать зверя (Потапов, 1960: 222). Охота у тувинцев была неразрывно связана с верой в существование духа тайги, к которому необходимо было обращаться за помощью в поисках добычи, получать от него благословение (Монгуш, Куулар, 2025: 59). Как правило, подготовка к охоте у тувинцев была насыщена сакральными действиями (Айыжы, Монгуш, 2020: 1365). Например, тувинцы в процессе охоты играли на музыкальных инструментах: чадагане или икили (домбре). Они верили и считали, что хозяин лесов, с увлечением слушая мелодии, выражает свое одобрение и будет посылать зверей охотникам (Калзан, 1961: 73).

Охотники-буряты считали, что без хорошего сказителя в составе артели удачная охота невозможна (Хангалов, 2004). Поэтому, чтобы охота была удачной, сказитель всю ночь распевал свою эпопею (Трояков, 1969: 30; Владимирцов, 1923: 38). Обобщая мнения исследователей, Е. Турсунов приходит к следующему выводу: «Однако чаще всего функции исполнителей этого охотничьего обряда у тюрко-монгольских народов возлагаются уже на профессионалов-сказочников, сказителей эпоса и шаманов» (Турсунов, 1999: 39).

Подобные обряды, сформировавшиеся в результате верований и представлений охотничьих общин, выполнялись искусными исполнителями, мастерски владеющими музыкой и словом. А ключевым действующим лицом этих обрядов был особый человек – *чечен*, наделённый способностью получать сведения из потустороннего мира, обладающий необычной природой и влияющий на сверхъестественные силы, мастерски владеющий устной речью и способный добиться исполнения своих желаний.

Различные варианты и смысловые оттенки сакрального слова, распространённого среди тюрко-монгольских народов, уже в середине XX в. привлекли внимание лингвистов. В изданном в 1966 г. «Кратком этимологическом словаре казахского языка» авторы подробно указали на фонетические и лексические особенности слова *чечен* в монгольских и тюркских языках: «Слова *шечан*, *сэсэн* употребляются в киргизском, каракалпакском, узбекском и башкирском языках в том же значении, что и в казахском. В узбекском языке *чечан* имеет дополнительные значения – «искусный, ловкий, умелый», в тувинском *чечен* означает «красивый, изящный». В монгольском, бурято-монгольском и калмыцком языках слова *цэцэн*, *сэсэ(н)*, *ңэңэ* употребляются в значениях «мудрый, рассудительный, умный,

находчивый», а также «меткий стрелок, тот, кто попадает точно в цель». Эти значения слов *чечен*, *сэсэн* встречаются и в алтайском, якутском и тувинском языках. Слово *шешен* (чечен) может быть общим для тюркских и монгольских языков и образовано от корня *шеш* / *чеч* / *сэс* / *цэс* / *цэц* с аффиксом *-ен*» (Ыскаков, Сыздыкова, Сарыбаев, 1966: 222).

Правильность наблюдения учёных подтверждается результатами сравнительного анализа звучания и значений данного слова в различных языках. Рассмотрим подробнее отдельные варианты этой лексемы.

Слово *чечен* в тунгусо-маньчжурских языках алтайской группы сохранилось в формах *чэчэн*, *сэсэн*. В современных языках эвенков, эвенов, нанайцев, удэгейцев, ороков и ульчей формы *чэчэн* и *сэсэн* употребляются в следующих значениях: 1) Ум, разум; 2) гений, умный, толковый, разумный; 3) аккуратный, 4) трудолюбивый; 5) удалой (Цинциус, 1975: 422).

Похожие явления наблюдаются и в монгольском языке. Здесь данная лексема имеет значение «человек, говорящий избирательно и осмысленно, красноречивый». В древнемонгольском языке корень *seč-* // *čeč-* обозначал: 1. ум, рассудок, сообразительность; 2. искусный стрелок; 3. красноречивый, оратор (Базылхан, 1984: 700).

От корня *seč-* в монгольских языках образованы следующие формы: *sečen* // *čečen* → *сэцэн*, *цэцэн* «красноречивый, мудрый»; *sečelekü* → *сэцлэх* «говорить красноречиво, произносить речь»; *sečerküü* → *цэцэрхүү* «чрезмерно красноречивый, многословный»; *čečerheg* → *цэцэрхэг* «склонный к красноречию»; *sečele* → *сэцлэх* «состязаться в словах, демонстрировать ораторское мастерство»; *šeče* «меткость, попадание стрелы в цель, точность» (Словарь монгольских корневых слов, 1988: 1537–1538).

В современном монгольском языке сохранились словосочетания, в которых лексема *цэцэн* используется в значении «красноречивый, мудрый»: *цэцэн цэлмэн* – «очень красноречивый»; *цэцэн мэргэн* – «красноречивый, остроумный, искусный в слове»; *цэцэн үг* – «мудрое, красноречивое высказывание»; *цэцэн ухаантай хүн* – «мудрый, умный человек».

Несмотря на то, что современный монгольский язык претерпел значительные изменения, форма *цэцэн*, встречающаяся в древних источниках, сохранила свои лексико-фонетические особенности (Словарь монгольских корневых слов, 1988: 700–701). В языке бытуют и пословицы, отражающие традиционное понимание красноречия и мудрости: *Цэцэн үг цээжинд*, *цэцэг навч ууланд* «Мудрое слово – в умах, а цветок – в горах» (Цэвэл, 1966: 808–809).

В монгольских исторических источниках эпохи Чингисхана слово *чечен* фиксируется в различных фонетических вариантах. Ч. Валиханов отмечал, что в известных восточных письменных источниках предки Чингисхана Санан-сэчен и Цибибигай-сэчен упоминаются именно с этим эпитетом (Валиханов, 1985: 119).

В «Сокровенном сказании монголов» упоминается имя одного из предков Чингисхана – Тумбинай-сэчена (Сокровенное сказание монголов, 1979: 28). Известно также, что близкий друг, а впоследствии главный соперник Чингисхана Джамуха носил имя Джамуха-сэчен. В хронике «Золотого предания» встречается целая плеяда исторических личностей, в чьих именах употребляется эпитет сэчен: Тумбакай-сэчен, Ошур-сэчен, Шадана-сэчен, Менгету-сэчен, Садакши-сэчен, Гуа-сэчен, Куйлдар-сэчен, Кубылай-сэчен, Борыс-сэчен, Тамбанай-сэчен, Убалай-сэчен (Лувсанданзан, 2009: 224).

Слово *чечен* (сэсэн, сэчен, сээн, чечан и др.) встречается с незначительными фонетическими отличиями во многих тюркских языках. При этом его семантика сохраняет общие корни и смысловые параллели, хотя в каждом языке наблюдаются свои оттенки значения. Так, в телеутском языке, принадлежащем к алтайской ветви тюркских языков, слово *чечен* имеет значения: «аккуратный, опрятный, красноречивый» (Рюмина-Сыркашева, Кучигашева, 1995: 99).

В якутском языке это слово встречается в форме *сэһэн* и в зависимости от контекста может обозначать: 1) «устный рассказ, повествование, передаваемое из поколения в поколение; 2) предание, рассказ о старине; 3) долгая обстоятельная беседа, собеседование; 4) повесть (литера-

турный жанр); 5) мыслитель, философ» (БТСЯЯ, 2009: 606–608). Несмотря на многообразие значений, все они в определённой степени сохраняют семантическую связь с исходным смыслом слова чечен как обозначения носителя мудрости, знания и устного красноречия.

В узбекском языке, относящемся к карлукской группе тюркских языков, слово *cheshan* (чечан) имеет основное значение «красноречивый, оратор», а также дополнительные значения, связанные с мастерством и ловкостью: «искусный, умелый, ловкий» (Азизов, Ризаева, 1989: 185).

В языке уйгур, относящемся к карлукской группе, эта лексема произносится с незначительным фонетическим отличием *чечан* и, помимо общего для всех языков значения «красноречивый», приобретает дополнительный оттенок «чистоплотный» (Кибилова, Цунвазо, 1961: 216).

В алтайском, киргизском и казахском языках эта лексема закрепила в одном общем значении – «оратор», т. е. человек, мастерски владеющий словом. При этом произношение в алтайском и киргизском языках совпадает: *чечен*. «Чечен – оратор – тили чечен кизи (куучын айдып турган кизи)» (Чумакаев, 2015: 731). «Чечен – красноречивый, оратор» (Юдахин, 1985: 361).

В казахском языке наблюдается фонетическое изменение: вместо глухого согласного «ч» используется твёрдый шипящий звук «ш» – «шешен». Значение при этом сохраняется полностью – «оратор». «Шешен: 1) красноречивый человек, оратор» (Сыздыкова, 2008: 915).

В тувинском языке это слово имеет несколько значений: **чечен**: 1) красноречивый || красноречие; например, пословица «чечен менде, чечек черде» – «красноречие у меня – цветок на земле»; выражение «чечен кизи» – «красноречивый человек» (ср. *сөскур*); 2) в прямом и переносном смысле – меткий; например, «чечен боо» – «меткое ружьё»; 3. художественный; например, «чечен чогаал» – «художественное произведение», «чечен сөс бөлгүмү» – «кружок художественного слова», «чечен чууга» – а) образная речь; б) рассказ (Тенишев, 1968: 557). Разнообразие значений этой лексемы объясняется сохранением её древних семантических связей и функций.

Лексема встречается также в тюркских языках кипчакской группы – татарском и башкирском, где она обозначает «импровизатор» и «сказитель». Несмотря на некоторые фонетические различия, связь этих слов с лексемой «чечен» очевидна. В татарском языке: «чәчән» сущ. 1) народный певец, импровизатор; 2) сказитель (Ганиев, 2007: 726).

В башкирском языке: «сәсән» сущ. 1) импровизатор; 2) сказитель (Ураксин, 1996: 588).

Как показывают приведённые примеры, слово «чечен» с некоторыми фонетическими особенностями было общим для тюркско-монгольских языков, а также для финно-угорских и тунгусо-маньчжурских языков с древнейших времён. Этот процесс не только сохранился в степной цивилизации в результате расселения языков алтайской группы, но и приобрёл новые значения в соответствии с культурным и социальным взаимодействием различных сообществ.

Ритуальные посредники и история возникновения лексемы чечен

Следующий вопрос, заслуживающий особого внимания – это сохранение исходного значения «чечен» как обозначения «смекалки, ловкости» и одновременно «меткости, точного попадания» в языках многих народов алтайской группы. Лексема «чечен» изначально использовалась среди племён алтайской группы, чья профессиональная деятельность была связана с охотой, и возникла она как результат мировоззрения и верований этих сообществ. «В монгольском, бурятско-монгольском и калмыцком языках слова *қақан*, *сәсэ(н)*, *ңаңа* имеют значения «мудрый, умный, находчивый», а также «меткий стрелок, точно попадающий в цель». Эти значения слов *чечен* и *сасан* встречаются также в языках алтайской группы, якутском и тувинском» (Ыскаков, Сыздыкова, Сарыбаев, 1966: 222).

В общинах, где основным источником существования была не планомерная хозяйственная деятельность – такая, как скотоводство или земледелие, а добывание пропитания из природы, где удача зависела от случая и везения, т. е. охота, особое значение приобрело чрезмерное упование на сверхъестественные силы, обращение к ним с мольбами и совершение действий

в соответствии с волей Верхнего мира. В подобных условиях – когда человек оказывался лицом к лицу с дикой природой, не имея запасов пищи и не будучи уверенным, доживёт ли до завтрашнего дня, обращение за помощью к таинственным силам, стремление снискать их милость имело жизненно важное значение.

Как отмечают Ш. В. Монгуш, Е. М. Куулар, «придя в тайгу на место охоты, они первым делом, зажигают костер и варят сүттүг шай ‘чай с молоком и солью’, а затем совершают чажыг ‘подношения’ тайга-танды ээзинге ‘хозяину тайги – духа’ и произносят аңчының чалбарыы ‘благопожелание охотника’, в котором просят у него помощи при охоте (Потапов, 1960: 59): *Алдын таңдымдан колданып, / Диленип келдим / Аъттандым, толандым / Аар боомну чуъктеп алгаш / Ая-дузаам дергилеп алгаш, / Кара хаяның баарында / Кара казандымыны / Паштанып алгаш, / Аастыг амытан амзаваан / Аыш-чемим дээжизин / Өргүп тур мен / Эринниг амытан эңгивээн, / Эм-таң болган / Шайым чажып тур мен / Аңнап-меңнеп келдим / Аң-мең аайлыг болзун* (Монгуш, 1990: 99) ‘Используя всё заранее приготовленное / Собравшись в путь, я отправился / Оседлав коня, облачился в доспехи / Первый раз расправив тёмное седло / Первый раз расправив стремяна / У подножия чёрной скалы / Чёрный свой котёл / Впервые укрепил над огнём / Испив первую ложку густого бульона / Благодарю богов / Отпив глоток чая для уст / Что делает сердце крепким, / Я окреп, и силы во мне заиграли / Продолжая путь, вслушиваясь в мир / Пусть моё путешествие будет благополучным’¹.

Это не простые слова, а формула-заклинание, ритмично сформулированный сакральный риторический текст. Поэтому обращение к таким «духовным посредникам», способным выполнять сверхважную функцию, стало необходимостью. При этом такой ритуал мог проводить лишь особый, «необычный» и неординарный человек – профессионал, наделённый способностью получать вести из мира невидимого, а его слово, подобно выпущенной стреле, должно было попадать точно в цель.

Значение слово *чечен* (*шешен*) как «меткий стрелок», встречающееся во многих языках, связано не только с важностью охоты, но и с верой в силу слова. Иными словами, произнесённое слово не должно было «улететь в пустоту», а должно было точно достичь адресата – духов леса, воды, гор, земли, воздействуя на них. Именно этим объясняется семантическая близость слов «мерген» («стрелок») и *чечен* (*шешен*) и сохранение этого значения в ряде языков.

Учёный Е. Турсунов, опираясь на научные источники, посвящённые фольклору сибирских народов, делает следующий вывод о людях, обладающих особыми способностями, которые служили посредниками между миром людей и миром тайн, а также о совершаемых ими ритуалах: «Одной из причин долгого сохранения института посредников среди охотников была вера в то, что духи-хозяева местностей, как и все духи в целом, любят слушать музыку и сюжетные повествования. Понятно, что в основе этого представления лежало эстетическое наслаждение, которое испытывал первобытный человек, слушая музыку или развернутое повествование. Главной задачей посредников, которых брали с собой тюрко-монгольские охотники, было развлечение духов игрой на музыкальном инструменте и исполнением сюжетных фольклорных произведений с целью задобрить их и обеспечить удачную охоту тем, кто отправлялся на промысел. Эта функция характерна для посредников у многих народов, не полностью перешедших от присваивающего хозяйства к производящему» (Турсунов, 1999: 37). В данном контексте жизненные ресурсы общины не были стабильными, и процесс добычи пищи напрямую зависел от природы. В условиях охоты, полной случайностей, вера в сверхъестественное и опора на потусторонние силы становились особенно актуальными. Ведь ежедневное обеспечение пропитанием напрямую зависело от «неожиданных даров природы».

В мифологии алтайцев существовало представление как о трёх мирах Вселенной – небесный, земной и подземный, населённые духами-хозяевами, которые управляют жизнью на Земле.

¹ перевод К. Т. Жанузаковой

Небесный владыка, т. е. повелитель Верхнего мира – Ульгень, за шесть дней создаёт мир при помощи Ак Ене. Средний мир населяют духи людей, земли, огня, воды, леса, ветра и гор. Названия этих духов созвучны с именами у всех тюркских народов, они звучат так: Дух-хозяин Алтая – Алтай ээзи; Дух-хозяин земли – Дьердин ээзи; Духи-хозяева гор – Туунын, кырдын ээзи; Земля-Вода – Дьер-Суу; Дух-хозяин воды – Суу ээзи (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1989).

Таких ритуальных посредников, способных своим волшебным напевом и выразительным словом очаровывать мир духов, хозяев зверей, птиц, земель и вод, передавать желания людей высшим таинственным силам, а также остроумных, метко попадающих в цель своим словом, в древности называли *чечен*.

В приведённом выше древнем алтайском мифе деятельность Дьяры точно отражает описанную функцию, а его конкретное обозначение как *чечен* подтверждает нашу гипотезу. Таким образом, первоначальное значение слова *чечен* заключалось в обозначении духовного лица, способного передавать желания и нужды людей божествам лесов, гор, земли и воды, оказывать воздействие на «мир духов», получать их благословение, открывать охотникам путь и обеспечивать успех их походов.

В ранних формах алтайских языков *чечен*, *цэцэн*, *сэчен*, *сэхэн* со временем претерпели различные фонетические и семантические изменения, однако семантическая связь в корневой морфеме сохраняется в определённой степени. Сохранение такой связи можно объяснить общностью мышления, сходством быта и мировоззрения народов, тесно взаимодействовавших между собой. Как уже отмечалось, «ритуальные посредники» стремились с помощью музыки и слов добиться расположения духов и получить у них желаемое. Это явление отражается в мифах, легендах, пословицах и в устойчивых выражениях, в которых встречается лексема *чечен*.

Историко-сравнительный анализ образа и лексемы «чечен», её отражение в тюрко-монгольском фольклоре

Таким образом, можно предположить, что лексема «чечен» занимала значимое место в среде сибирских тюрко-монгольских племён, где в условиях интенсивных межэтнических контактов особое значение имела деятельность «духовного посредника», а ведущей формой жизнеобеспечения выступала охота. Изначально это обозначение применялось в охотничьей среде и со временем распространилось на другие сообщества, приобретая универсальный характер. В то же время в среде кочевых тюрков Центральной Азии, занимающихся скотоводством и земледелием, необходимости в таком общем универсальном ритуальном посреднике не было. Кочевые тюрки считали священными четыре вида домашнего скота и почитали их покровителей (Коньратбаев, 2004: 159). Функции таких персонажей, как Камбар-ата (покровитель лошадей), Ойсыл-Кара (покровитель верблюдов), Шекшек-ата (покровитель коз), Зенги-баба (покровитель коров) и Шопан-ата (покровитель овец), встречающиеся в фольклоре кочевых тюрков, могут быть схожи с обязанностями чеченов (шешенов) охотничьих сообществ. Однако эти имена, в отличие от *чечен* (*шешен*), не являются общими обозначениями действия или функции, а связаны с конкретными личностями.

Использование слова *чечен* в языках тюрко-монгольских народов и его распространение прослеживается через несколько этапов. В одних случаях чечены появляются как мифологические персонажи, в других – как реальные люди. В охотничьих обществах они выступают как особые духовные фигуры, обладающие связью с Высшим миром. При этом чем древнее фольклорное произведение, тем ярче проявляется чудесная (сверхъестественная) и божественная природа персонажа *чечена*. В самых ранних мифах они выполняют роль посланника между Небом и Землёй. В более поздние эпохи, в эпосах и сказках, усиливается человеческая природа этих персонажей, проявляется их земное, человеческое начало. Явно этот процесс можно наблюдать на примере образов *чечена* и *сэсэна* в фольклоре алтайцев, тувинцев и якутов.

Древнейший фольклорный персонаж, связанный с лексемой «чечен», Дьяра чечен или Яра-Чечен из алтайской мифологии, выступает как специальный посланник Ульгения, следящий за тем, чтобы люди и животные на Земле не размножались чрезмерно, и определяющий каждому срок жизни (Вербицкий, 2005: 98). В данном случае Дьяра чечен – чисто мифологический персонаж, посланник Ульгения. Время и пространство, описанные в мифе, относятся к очень ранней эпохе, когда «смерть ещё не была известна», т. е. к «времени, когда только создавались люди и животные». Здесь *чечен* выступает одним из ключевых персонажей первобытной эпохи, с чётко обозначенной функцией.

Другой *чечен* или *сэсэн* (*сэһэн*) представлен в образе Сээркээн Сэсэн – персонажа якутского эпоса «Олонхо». П. А. Ойунский в монографической статье «Якутская сказка (Олонхо), её сюжет и содержание» отмечает, что в якутском эпосе Сээркээн Сэсэн выполняет две функции. Во-первых, он является предсказателем будущего, мудрым старцем, дающим советы и наставления героям. Во-вторых, Сээркээн Сэсэн – первый исполнитель якутских олонхо-эпосов (Ойунский, 1962: 193). В якутском фольклоре лексема *сэсэн* изначально обозначала «провидец», а в данном контексте она также явно проявляется как «ритуальный посредник» – мастер словесного искусства и красноречивый оратор.

М. Т. Сатанар, исследуя источники, касающиеся темы, характеризует Сээркээн Сэсэна следующим образом: «Местом обитания мифологического образа Сээркээн Сэсэна является периферия жилого эпического пространства – север. Наблюдается устойчивая связь образа с водой, лесом, деревом или его фрагментом (пнем), Нижним миром» (Сатанар, 2022: 60–61).

Как мы уже отметили выше, это – существо, полностью слитое с природой, способное находить общий язык с лесом, водой, горами и камнями. Сравнивая описанные в различных произведениях его качества, М. Т. Сатанар выделяет общие черты, присущие Сээркээн Сэсэну: «Обобщая все вышеизложенное, можно резюмировать, что семантические признаки, свойственные образу, отличаясь незначительной вариативностью, образуют целостное представление о Сээркээн Сэсэне. Эпитеты характеризуют его образ по внешним данным – белая, длинная, трясущаяся борода, седая голова, клочок волос, невеличка (имеется в виду рост); по статусу – господин, князь; по характеру – хитрец, красноречивец, говорун; по месту обитания – окно земли; по возрасту – старик, старец; по происхождению – небожитель» (Сатанар, 2022: 56).

Хотя этот образ и описывается как «небожитель», его внешность, социальный статус, характер и возрастные особенности по сравнению с Дьяра Чеченом выглядят значительно более человеческими. При этом все его одежды сшиты из беличьих шкур, что указывает на сохранение связи с охотничьим промыслом.

Следующий фольклорный сюжет с использованием лексемы *чечен* встречается в тувинской сказке «Чечен Маанай, Тенек-Дулун». На русском языке лексема *чечен* заменена и буквально переведена как «Умный Маанай»:

Чечен Маанай уулу. Оозу какпа-дузак салып, өрге-куске, койгун-тоолай, балык-байлаң өлүрүп эккээр, кырган иези чээрген чыып, кара- боразын хайындырар, Тенек-Дулун чүнү-даа кылып билбес, чүк-ле ойнаар мындыг чүве тур эвеспе – ‘Старший – умный Маанай ставил капканы, силки и убивал-приносил сусликов-пищух, зайцев-кроликов, рыб-пескарей; старая мать хворост собирала, простую-нехитрую еду варила, а глупый Дулун ничего не умел делать, только играл – вот как было’ (Тувинские народные сказки, 1994: 324–325).

В сказке Чечен Маанай не только простой охотник, ставивший силки и капканы на зверьков, но и имеет связь с духом Земли, чувствует ценность даров Природы: *Акызы ону дыңнааш, ажынып-хорадап: Оранның берген улуг өртектиг чүвезин чорудупкан тур сен. Ам андыг чүве чытса соп алгаи чежер чоор – деп-тир* – ‘Услышав это, старший брат рассердился: Ты отпустил очень ценное, дарованное [этой] земель. Но теперь такого чтоб не было: убей, потом и развязывай! – говорит’ (Тувинские народные сказки, 1994: 326–327).

В сказке Чечен Маанай предстает как обычный человек, занимающийся охотой. В сюжете произведения и в действиях других персонажей отсутствуют фантастические или «сверхъестественные» элементы. Вместе с тем, Чечен Маанай является фольклорным персонажем, рожденным народной фантазией. В этом случае лексема *чечен* теряет свои сакральные свойства. Исходя из этого, можно предположить, что сказка относится к более позднему периоду.

Монгольский язык является одним из тех, где лексема «чечен» встречается особенно часто. Учёный Н. Базылхан отмечает, что в XII–XIII вв. у тюрко-монгольских племен наблюдается употребление *sečen* > сэчэн – «чечен», *sečet* > сэчэд – «чечены» как официальных титулов. Например, в «Сокровенном сказании монголов» упоминаются представители различных племен: тайшуит *Tumbinai-Sečen* > Тумбинай сэчен, конират *Dai-sečen* > Дай (великий) сэчен, мангыт *Quyildar-Sečen* > Құйылдар сэчен (Монгольские источники по истории Казахстана, 2006: 71; 77; 95].

Кроме того, широко употребляемое название «цэцэн» сохраняется в топонимических и ономастических источниках, связанных с языковыми и этнографическими представлениями народов, населяющих эти земли. На западе Монголии существует местность с названием Цэцэн-Уул. Ханский аймак в северо-восточной Монголии, одна из четырёх административных областей называлась Цэцэн (Брокгауз, Ефрон, 1905: 135).

Главная особенность здесь заключается в том, что все лица, к которым применяется лексема *чечен*, являются историческими персонажами. *Чечен* в монгольских источниках полностью утратил мифологические и фольклорные черты, прообразы были реальными людьми. *Чечены* (*сэчены*) этого периода отличались красноречием, даром предвидения и способностью вести за собой людей, обладая чертами предводителя и вождя.

Это можно увидеть на примере Дая (Дэй) сэчена, отца любимой жены Чингисхана Бортэ и вождя племени хонгирадов, который также обладал даром красноречия и предвидения. В «Сокровенном сказании монголов» приводится следующий эпизод:

«61. К девяти годам Темужина, Есухэй-батыр привёл его к родственникам матери Оолун из племени олхуноуд, чтобы сватать невесту от родственников по матери. По пути между землями Цэгцэр и Чихурту они встретили Дэя сэчена из племени хонгирадов.

62. Дэй сэчен сказал: «Есухэй, куда вы направляетесь?» На что Есухэй-батыр ответил: «Мой сын едет к родственникам по матери из рода олхуноуд, чтобы сватать невесту», – сказал он. Дэй сэчен заметил: «Глаза вашего сына полны огня, а лицо сияет светом».

63. «Есухэй, прошлой ночью мне приснился сон. В нём белый сокол, обхвативший Луну и Солнце, сел мне на руку. Мы сами видели Луну и Солнце, но чтобы белый сокол принёс их и посадил мне на руку – каково это чудо! Что за благоприятное событие грядёт!», – сказал он другим. «Есухэй, что вы привели своего сына, должно быть, исполнение моего сна. Дух племени хиад явился мне во сне» (Сокровенное сказание монголов, 1979: 30-31). Здесь Дэй сэчен также является предсказателем будущего, мудрым красноречивым старцем, дающим советы и наставления героям, но в то же время он – историческая личность.

Во время военных походов Чингисхана и процессов взаимодействия тюрко-монгольских племен слово «чечен» вошло в употребление среди тюркских народов Центральной Азии. В «Дивани лугат» Махмуда аль-Кашгари, который в XI веке тщательно фиксировал каждое тюркское слово, ранги и титулы, имена людей, лексема в формах «чечен», «сэсэн», «шешен» отсутствует. Невозможно объяснить это тем, что «оно могло ускользнуть от внимания ученого», т. к. в словаре присутствует множество слов, связанных с устной речью и ораторством, но именно форма *чечен* или *шешен* нигде не упоминаются.

Для передачи значения «остроумный, красноречивый» тюрки использовали выражение «силик ер» (Махмуд аль-Кашкари, 2005: 369]. Понятие «поэт, музыкант» передавалось словом «йирағу» (Махмуд аль-Кашкари, 2005: 768) в значении «жырау», а «умный, образованный» – словом «билка» (Махмуд аль-Кашкари, 2005: 402). Приводится также пословица «Козленок

– без достойной кости, подросток – без опыта» (*уғлақ йиликсиз, уғлан биликсиз*)» (Махмуд аль-Кашгари, 2005: 147).

Для обозначения понятия «мерген» в ранних тюркских источниках использовалось словосочетание «атум ер». Поскольку в XI в. Махмуд аль-Кашгари, как сам констатировал, тщательно фиксировал все тюркские народы – туркмен, кипчаков, огузов – и собирал сведения о них, можно сделать вывод, что слова «чечен» и «шешен» в этих сообществах в XI в. не употреблялись. Среди потомков огузов – сельджуков, османских турок и азербайджанцев, переселившихся в XI в. в Малую Азию, лексема *чечен* в современном языке не фиксируется.

Название *чечен* проникло в тюркские языки Центральной Азии лишь XIII–XIV вв. вместе с тюрко-монгольскими войсками Чингисхана. В истории ораторского искусства среднеазиатских тюркских народов встречается известный народный герой – *Жиренше-шешен*. У казахов, киргизов, узбеков, башкир употребление слова «шешен» («красноречивый», «оратор») как определения, добавляемого к имени человека, начинается именно с Жиренше. В фольклор тюркоязычных народов Центральной Азии название *чечен* вошло через образ Жиренше. В казахском и каракалпакском фольклоре встречается Жиренше-шешен, у киргизов – Жээрэнче чечен, у туркмен – умный и находчивый Ийкрэнче, у башкир – Еренсе сэсэн.

Это заслуживает внимания и требует специального исследования как важный теоретический вопрос. Дело в том, что термин «шешен», не встречавшийся у степных тюрков ранее, начиная с XIV в. стал употребляться как символ находчивости, красноречия и мудрости и стал неотъемлемой частью имени народного героя.

Первое полноценное письменное упоминание о Жиренше содержится в труде Ч. Валиханова «Казахская родословная». Ч. Валиханов пишет: «У Аз-Жанибека был мудрый, сведущий, красноречивый бий – Жиренше-шешен. Крылатых слов, которые в народе приписываются Жиренше-шешену, среди казахов очень много. То, что имя Жиренше стало в народе символом находчивости и красноречия, и то, что имена Жанибек-хана и Жиренше-шешена всегда упоминаются вместе, вероятно, не случайно» (Валиханов, 1985: 119).

В киргизском устном народном творчестве также встречаются Жээрэнче-чечен и хан Жаныбек. О них пишется так: «Хан Жаныбек сказал Жээрэнче: “Может ли от хорошего родиться плохой?”. Тогда Жээрэнче ответил: “От хорошего плохой не рождается!”» (Капалбаев, 2015: 101).

Во всех преданиях и фольклорных материалах рядом с именем Жиренше упоминается Жанибек. Историки пришли к общему мнению, что речь идет об Аз-Жанибеке – сыне Узбек-хана, который занимал трон Золотой Орды в 1342–1357 годах (Ерофеева, 2021: 152). Следовательно, Жанибек родился в середине XIV века, и Жиренше был его современником.

В XVII в. в «Родословное древо тюрков» Абулгази пишет: «Слово “шешен” означает “умный”. Арабы говорят – “акылды”, таджики – “бахиред”, узбеки – “шешен”. В наше время “шешен” употребляется для обозначения человека, который умеет хорошо говорить; вероятно, это тоже значит “умный”. Если же у человека нет ума, что он сможет говорить?» (Абулгази, 2006: 57).

Подобные мысли на эту тему открыто выражены и у Ч. Валиханова: «Слово “шешен”, употребляемое казахами, по своему происхождению означает “мудрый, умный”. Это древнее монгольское слово, которое в ранние времена использовалось с тем же значением, что и у современных казахов, лишь с небольшими фонетическими изменениями. Северные монголы – халха – также произносят его как *соцен, сэцэнь*» (Валиханов, 1985: 119).

Таким образом, Ч. Валиханов, владея несколькими языками, хорошо понимая закономерности их изменения и собирая древние исторические памятники, точно указывает происхождение и семантическое содержание слова «шешен». Кроме того, ученый, знакомый с историей кочевой цивилизации и термином «монгол» как общим названием народа, специально подчеркивает важность замечания о том, что это слово является «древним монгольским».

Таблица 1

Распространение и семантическая эволюция лексемы «чечен» в тюркских и других языках

№	Язык	Классификация	Звучание	Значение	Источник
1	Марийский язык	Волжская группа финно-угорских языков	<i>чечен</i>	красивый, прекрасный, хороший	(Двинянинов, 2005: 684)
2	Монгольский язык	Северомонгольская группа монгольской семьи языков	<i>sečen // ċečen → cэцэн, цэ-цэн ċeče</i>	1) красноречивый; 2) мудрый; 3) меткость, попадание стрелы в цель, точность	(Словарь монгольских корней слов, 1988: 1537–1538)
3	Бурятский язык	Центральномонгольская подгруппа монгольской семьи языков	<i>сэсэн, сэһэн, сэсэ-мэргэн</i>	1) мудрый; 2) меткий; 3) разумный	(БМРС, 1951: 418)
4	Эвенк, эвен, нанай, удэгей, орок и ульчейские языки	Тунгусо-маньчжурские языки	<i>чэчэн, сэ-чэн</i>	1) ум, разум; 2) гений, умный, толковый, разумный; 3) аккуратный, 4) трудолюбивый; 5) удалой	(Цинциус, 1975: 422)
5	Телеутский язык	Южно-алтайская подгруппа центрально-восточной группы тюркской семьи	<i>чечен</i>	1) аккуратный; 2) опрятный; 3) красноречивый	(Рюмина-Сыркашева, Кучигашева, 1995: 99)
6	Якутский язык	Северо-восточная подгруппа тюркской семьи языков	<i>сэһэн</i>	1) устный рассказ, повествование; 2) предание, рассказ о старине; 3) долгая обстоятельная беседа, собеседование; 4) повесть (литературный жанр); 5) мыслитель, философ	(БТСЯЯ, 2009: 606–608)
7	Тувинский язык	Саянская группа тюркских языков	<i>чечен:</i>	1) красноречивый; 2) меткий; 3) художественный	(Тенишев, 1968: 557)
8	Алтайский язык	Кыргызско-кыпчакская группа тюркской семьи языков	<i>чечен</i>	оратор	(РАС, 2015: 731)
9	Шорский язык	Северо-восточная подгруппа тюркской семьи языков	<i>шечен</i>	мастер, умелец	(Шаховцов, Пушкин, Функ, 2021)
10	Узбекский язык	Карлукская группа тюркских языков	<i>chechan (чечан)</i>	1) красноречивый, оратор; 2) искусный, умелый, ловкий	(Азизов, Ризаева, 1989: 185)
11	Уйгурский язык	Карлукская группа тюркских языков	<i>чечан (чечэн)</i>	1) красноречивый; 2) чистоплотный	(Кибирова, Цунвазо, 1961: 216)
12	Киргизский язык	Кыргызско-кыпчакская группа тюркской семьи языков	<i>чечен</i>	красноречивый, оратор	(Юдахин, 1985: 361)

13	Казахский язык	Кыпчакская группа тюркских языков	<i>шешен</i>	красноречивый человек, оратор	(Ыскаков, Сыздыкова, Сарыбаев, 1966: 915)
14	Татарский язык	Кыпчакская группа тюркских языков	<i>чәчән</i>	1) народный певец, импровизатор; 2) сказитель	(Ганиев, 2007: 726)
15	Башкирский язык	Кыпчакская группа тюркских языков	<i>сәсән</i>	1) импровизатор; 2) сказитель	(Ураксин, 1996: 588)
16	Ногайский язык	Кыпчакская группа тюркских языков	<i>шешен</i>	красноречивый	(Баскаков, 1963: 411)

В процессе отделения алтайской группы и формирования тюркских племён в качестве отдельных общин это слово сохранилось во многих тюркских языках с некоторыми фонетическими изменениями. В разных языках оно встречается в формах «чечен», «сесен», «сасан», «сэһэн», «шешен», «чечан», «чәчән» и т. д., а в алтайском, якутском, шорском, тувинском, хакасском, киргизском, узбекском, уйгурском, татарском языках используется не только в основном значении, но и как обозначение особых качеств человека.

В современном башкирском языке, например, так называют народного поэта-импровизатора – «сәсән». В киргизском языке «чечен» совпадает по значению с казахским «шешен»: *Сулуунун көркү көзүндө, чечендин көркү сөзүндө* – ‘Красота девушки в глазах, красота оратора в слове’. В тувинском языке слово «чечен» также ясно обозначает ораторское мастерство: «чечен менде, чечек черде» – «ораторство у меня, цветок на земле», «чечен кижии» – «шешен человек». Кроме того, в тувинском языке оно может означать «красивый, художественный» («чечен чогаал» – «произведение искусства») и «меткий, точный» («чечен боо» – «меткое ружьё»).

В татарском языке «чәчән» отличается лишь незначительно в произношении, но по значению совпадает (Ганиев, 2007: 726). В уйгурском языке к основному значению добавляется «тело безупречно чистое» (Кибирова, Цунвазо, 1961: 216). В современном узбекском языке «чечан» означает «умелый, красноречивый человек», сохраняя при этом древние дополнительные значения «садовник» и «исключительно меткий стрелок» (Азизов, Ризаева, 1989: 185).

Таким образом, красивая и выразительная речь, красноречие рассматривается как искусство, создающее особый художественный образ, что тесно связано с пониманием «шешен» в лексических и культурных традициях.

Слово «чечен» как определение, вместе с именами людей употреблялось у казахов до конца XIX в. Известные *шешены* выступали в качестве медиатора, основного организатора суда биев и юриста, осуществляющего степное право. Они были хранителями закона и морали. Имена и риторические тексты таких шешенов, как Байдалы, Болтирик, Бике, Досбол, Жангутты, Канай, остались в памяти народа. Они выделялись тонким находчивым умом, справедливостью и беспристрастием. Ораторское искусство считалось самым необходимым качеством для получения звания народного судьи – *бия*.

В современном Башкортостане термин «сәсән» сохраняется как обозначение традиционного народного сказителя и носителя устно-поэтической традиции. В 1944 г. звание «Народный сәсән Башкирской АССР» было учреждено Указом Президиума Верховного Совета БАССР. Эта традиция берет начало у древних сәсэнов, таких как Катай Гали сәсән, Турумтай сәсән, Суюндук сәсән, Кильдыш сәсән, Эммет сәсән, Каракай сәсән, Яхья сәсән, и продолжает развиваться в творчестве современных деятелей культуры Р. Султангареевой, В. Кулумбетова и др.

Заключение

В разных тюркских и монгольских языках слово *чечен* встречается в формах *шешен*, *цецен*, *сесен*, *сәсән*, *сэһэн*, *шечан*. В результате сравнительного анализа установлено, что их семантическая связь не прерывалась с первоначального значения и сохранялась на протяжении времени. Во всех языках смысл слова обозначал сверхъестественную сущность чечена.

Подводя итог, можно сказать, что слово «чечен» возникло среди охотничьих общин Сибири из профессионально-обрядовой необходимости и затем распространилось в языках соседних народов. Изначально оно обозначало «особое существо, ритуальный посредник, связующее людей и мир сверхестественных сил (мир духов)». В последующие эпохи это слово использовалось вместе с именами людей, как эпитет, например, жрец, жырау-акын, сал и сэрэ, би обозначая мудрость, ораторство, рассудительность и социальный статус человека, выделяя его среди других.

Со временем оно частично проникло в языки финно-угорских и тунгусо-маньчжурских народов, а также монголо-тюркских народов, относящихся к уральским и алтайским группам, претерпев некоторые смысловые и звуковые изменения, способствуя появлению множества производных слов. Например, в марийском языке «чечен» сохранило значение «красивый, замечательный, прекрасный». В монгольском, бурятском, калмыцком языках формы «цэцэн», «кэкэн», «сэсэ(н)», «ңэңэ» означают «мудрый, проникательный, умный, находчивый», «стрелок», «попадающий точно в цель», «оратор, выбирающий слова тщательно». В тувинском языке *чечен* означает «красивый, художественный» и «стрелок», в алтайском, казахском и киргизском языках – «оратор», в татарском и башкирском – «поэт-импровизатор», в телеутском и уйгурском – «аккуратный и чистоплотный», а в узбекском языке *чечан* обозначает «умело говорящий» и «искусный в любом деле».

Анализ примеров в разных языках показывает, что формы *чечен*, *шешен*, *сэсэн*, *цецен* не ограничиваются одной конкретной чертой человека, такой как красноречие, меткость или красота. Изначально это было универсальное слово, объединяющее множество качеств и являющееся общим обозначением особой личности. Все эти значения сходятся в одном: *чечен*, *шешен*, *сэсэн*, *цецен* – это человек необыкновенный, отличающийся от остальных, обладающий особыми качествами. Эти качества могут проявляться в разных формах: красноречие, меткость, аккуратность, красота, мудрость. И именно эта совокупность черт и выделяла человека, называемого *чечен*. Поэтому в одном языке это слово сохранило значение «стрелок», в другом – «сильный», «красивый», «аккуратный». Общая семантика слова сводится к понятию «особый, исключительный человек, выделяющийся среди других».

Литература

1. Абулгази, 2006 – Абулгази. *Түрік шежіресі. Родословное древо тюрков*. Алматы: Ана тілі; 2006. 112 с. (на казахском яз.)
2. Айыжы, Монгуш, 2020 – Айыжы Е.В., Монгуш А.М. *Охотничьи традиции тувинцев: этнографический аспект*. *Oriental Studies*. 2020; 13(5):1359–1370. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-51-5-1359-1370>
3. Азизов, Ризаева, 1989 – Азизов О., Ризаева З. *Узбекско-русский словарь*. Ташкент: Укитувчи; 1989. 288 с.
4. Базылхан, 1984 – Базылхан Б. *Монгол-казах толь = Монгольско-казахский словарь*. Улаанбаатар-Өлгий; 1984. 885 с.
5. Баскаков, 1963 – Баскаков Н.А. (ред.) *Ногайско-русский словарь*. М.: ГИИНС; 1963. 562 с.
6. БТСЯЯ, 2009 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*: в 15 т. Т. 9. Новосибирск: Наука, 2009. 668 с.
7. Брокгауз, Ефрон, 1905 – Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. *Энциклопедический словарь*: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). Т. 75. СПб.; 1905. 135 с.
8. БМРС, 1951 – Цыдендамбаева Ц.Б., Черемисов К.М. (ред.) *Бурят-монгольско-русский словарь*. М.: ГИИНС; 1951. 852 с.
9. Валиханов, 1985 – Валиханов Ш. *Избранные произведения*. Алматы: Писатель; 1985. 557 с.
10. Вербицкий, 2005 – Вербицкий В.И. *Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований*. М.: Ленанд; 2005. 221 с.

11. Владимирцов, 1923 – Владимирцов Б.Я. *Монголо-ойратский героический эпос*. М.: Госиздат; 1923. 256 с.
12. Ганиев, 2007 – Ганиев Ф.А. (ред.) *Татарско-русский словарь*: 56000 слов: в 2-х т. Т. 2. Казань: Магариф; 2007. 1452 с.
13. Двинянинов, 2005 – Двинянинов М.Т. (ред.) *Словарь марийского языка*: в 10 т. Т. 10. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во; 2005. 670 с.
14. Дыренкова, 1940 – Дыренкова Н.П. *Шорский фольклор*. М.; Л.: Изд-во АН СССР; 1940. 448 с.
15. Ерофеева, 2021 – Ерофеева И.В. «Добрый» или «святой» Джанибек-хан (1342–1357) в устной исторической памяти кочевников-казахов. *Золотоордынское обозрение*. 2021, 9(1), С. 149–165. <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2021-9-1.149-165>
16. Зеленин, 1934 – Зеленин Д. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. В кн.: *Сергею Фёдоровичу Ольденбургу (к пятидесятилетию научно-общественной деятельности)*. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1934. С. 215–240.
17. Калзан, 1961 – Калзан А.О. О тувинском фольклоре. В кн.: *Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока*. Улан-Удэ: [б. и.], 1961. С. 72–78.
18. Капалбаев, 2015 – Капалбаев О.Э. *Ораторское искусство киргизского народа*. Бишкек: Бийиктик плус, 2015. 352 с.
19. Кибирова, Цунвазо, 1961 – Кибирова Ш., Цунвазо Ю. (ред.) *Уйгурско-русский словарь*: 16000 слов / с прил. краткого грамматического очерка уйгурского языка, составленного А. Кайдаровым. Алма-Ата: Изд-во Академии Наук Казахской ССР, 1961. 328 с.
20. Кобыратбаев, 2004 – Кобыратбаев А.К. *Көп томдық шығармалар жинағы*: 10 т. Т. 1. Фольклортану мәселелері = *Собрание сочинений*: в 10 т. Т. 1. Проблемы фольклора. Алматы: МерСал, 2004. 554 с. (на казахском яз.)
21. Лувсанданзан, 2009 – Лувсанданзан. *Алтын шежіре: шыңғыс хан қазанатының, көне түркі-моңғол тайпаларының тарихы = Золотое сказание*. 2-е изд. / пер. с монг. А. Мауқараұлы. Алматы: Өнер, 2009. 224 с. (на казахском яз.)
22. Махмуд аль-Кашгари, 2005 – Махмуд аль-Кашгари. *Диван Лугат ат-Турк*. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с.
23. Монгольские источники по истории Казахстана, 2006 – Абусейитова М., Базылхан Б. (ред.) *Монгольские источники по истории Казахстана = Қазақстан тарихы туралы моңғол деректемелері*. Т. 1. Алматы: Дайк-Пресс; 2006. 400 с. (на казахском яз.)
24. Монгуш, 2025 – Монгуш Ш.В., Куулар Е.М. Тувинский фольклор и литература о промысловой охоте тувинцев. *Новые исследования Тувы*. 2025, 3, С. 55–68. <https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.4>
25. Монгуш Д.А., 1990 – Монгуш Д.А. (ред.) *Тыва улустун алгыш-йөрээлдері = Тувинские благопожелания*. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1990. 160 с. (на тувинском яз.)
26. Ойунский, 1962 – Ойунский П.А. Якутская сказка (Олонхо), её сюжет и содержание. В кн.: Ойунский П.А. *Собрание сочинений*. Т. 7. Якутск: Кн. изд-во, 1962. С. 128–194.
27. Потапов, 1960 – Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев района Монгун-Тайги и Кара-Холя. В кн.: Потапов Л.П. (ред.) *Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР*. Т. 1. М.; Л.; 1960. С. 171–237.
28. РАС, 2015 – Чумакаева А.Э. (ред.) *Русско-алтайский словарь: в 2 т. Т. 1: (А–О)*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2015. 800 с.
29. Рюмина-Сыркашева, 1995 – Рюмина-Сыркашева Л.Т., Кучигашева Н.А. *Телеутско-русский словарь*. Кемерово: Кемеровское кн. изд-во, 1995. 120 с.
30. Сатанар, 2022 – Сатанар М.Т. Генезис образа Сээркэн Сэсэна в эпосе олонхо. *Проблемы исторической поэтики*. 2022, 20(3), С. 50–86. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.11262>. EDN: FRBOZW.
31. Сокровенное сказание монголов, 1979 – *Сокровенное сказание монголов = Монголдың құпия шежіресі* / пер. с монг. М.: Сүлтанияулы. Өлгий, 1979. 150 с. (на казахском яз.)
32. Словарь монгольских корневых слов, 1988 – *Словарь монгольских корневых слов = Seŋenŋoiti. Mongγol üges-ün ijaγur-un toli. Öbür mongγul-un arad-un keblel-ün qoriγu-a. Köke qota*; 1988. 2992 с. (на монгольском яз.)
33. Сыздыкова, 2008 – Сыздыкова Р.Г. (ред.) *Казахско-русский словарь*: около 50000 слов. Алматы: Дайк-Пресс, 2008. 962 с.

34. Тенишев, 1968 – Тенишев Э.Р. (ред.) *Тувинско-русский словарь*: 22000 слов. М.: Советская энциклопедия, 1968. 648 с.
35. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1988 – Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С (ред.) *Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир*. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение. 226 с
36. Трояков, 1969 – Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов. *Советская этнография*. 1969, 2, С. 24–34.
37. Тувинские народные сказки, 1994 – Самдан З.Б. (ред.) *Тувинские народные сказки = Тыва улустун туолдары*. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма; 1994. 458 с. (на тувинском и рус. яз)
38. Турсунов, 1999 – Турсунов Е.Д. *Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау*. Астана: Фолиант, 1999. 252 с.
39. Ураксин, 1996 – Ураксин З.Г. (ред.) *Башикирско-русский словарь*: 32000 слов. М.: Дигора, Русский язык, 1996. 588 с.
40. Хангалов, 2004 – Хангалов М. *Собрание сочинений*: в 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Республиканская типография; 2004. 311 с.
41. Цинциус, 1975 – Цинциус В.И. (ред.) *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков*. Т. 2. Л.: Наука, 1975. 422 с.
42. Цэвэл, 1966 – Цэвэл Я. *Монгол хэлний товч тайлбар толь* = Краткий толковый словарь монгольского языка. Улаанбаатар, 1966. 912 с. (на монгольском яз.)
43. Шаховцов, Пушин, Функ, 2021 – Шаховцов К.Г., Пушин А.А., Функ Д.А. *Шорско-русский словарь*: 7000 слов. М.: ИЭА РА, 2021–2023.
44. Ыскаков, Сыздыкова, Сарыбаев, 1966 – Ыскаков А., Сыздыкова Р., Сарыбаев Ш. *Краткий этимологический словарь казахского языка*. Алма-Ата: Наука, 1966. 240 с.
45. Юдахин, 1985 – Юдахин К.К. *Киргизско-русский словарь*: 40000 слов: в 2 кн. Кн. 2 (Л–Я). Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. 475 с.

References

1. Abulghazi, 2006 – Abulghazi. *Genealogical Tree of the Turks*. Almaty: Ana tili Publ.; 2006. 112 p. (in Kazakh)
2. Aiyizhy, Mongush, 2020 – Aiyizhy E.V., Mongush A.M. Hunting traditions of Tuvans: an ethnographic aspect. *Oriental Studies*. 2020, 13(5). pp. 1359–1370 (in Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-51-5-1359-1370>.
3. Azizov, Rizaeva, 1989 – Azizov O., Rizaeva Z. *Uzbek-Russian Dictionary*. Tashkent: Ukituvchi Publ.; 1989. 288 p.
4. Bazylikhan, 1984 – Bazylikhan B. *Mongolian-Kazakh Dictionary*. Ulaanbaatar–Ölgii; 1984. 885 p.
5. Baskakov, 1963 – Baskakov N.A. (ed.) *Nogai-Russian Dictionary*. Moscow: GIINS Publ.; 1963. 562 p.
6. LEDYL, 2009 – Sleptsov P.A. (ed.). *Large Explanatory Dictionary of the Yakut Language*: in 15 vols. Vol. 9. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2009. 668 p.
7. Brokgauz, Efron, 1905 – Brokgauz F.A., Efron I.A. *Encyclopaedic Dictionary*: in 86 vols. (82 vols. and 4 suppl.). Vol. 75. Saint Petersburg, 1905. 135 p. (in Russian)
8. BMRD, 1951 – Cheremisov K.M., Tsydendambaev TsB. (eds.) *Buryat-Mongolian-Russian Dictionary*. Moscow: GIINS Publ.; 1951. 852 p.
9. Valikhanov, 1985 – Valikhanov Sh. *Selected works*. Almaty: Pisatel' Publ.; 1985. 557 p. (in Russian)
10. Verbitskiy, 2005 – Verbitskiy V.I. *Altai foreigners: A collection of ethnographic articles and studies*. Moscow: Lenand Publ.; 2005. 221 p. (in Russian)
11. Vladimirtsov, 1923 – Vladimirtsov B.Ya. *The Mongolian-Oirat heroic epic*. Moscow: Gosizdat Publ.; 1923. 256 p. (in Russian)
12. Ganiev, 2007 – Ganiev F.A. (ed.) *Tatar-Russian Dictionary: 56,000 words*: in 2 vols. Vol. 2. Kazan: Magarif Publ.; 2007. 1452 p.
13. Dviniyaninov, 2005 – Dviniyaninov M.T. (ed.) *Dictionary of the Mari Language*: in 10 vols. Vol. 10. Yoshkar-Ola: Mariy Book Publ. House; 2005. 670 p.

14. Dyrenkova, 1940 – Dyrenkova NP. *Shor folklore*. Moscow; Leningrad: Publ. House of the USSR Academy of Sciences; 1940. 448 p. (in Russian)
15. Erofeeva, 2021 – Erofeeva IV. “Good” or “holy” Janibek Khan (1342–1357) in the oral historical memory of the nomadic Kazakhs. *Golden Horde Review*. 2021, 9(1), pp. 149–165 (in Russian). <https://doi.org/10.22378/2313-6197.2021-9-1.149-165>
16. Zelenin, 1934 – Zelenin D. Religious and magical function of folkloric tales. In: *To Sergei Fyodorovich Oldenburg: on the 50th anniversary of his scientific and public activity*. Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ. House; 1934. pp. 215–240. (in Russian)
17. Kalzan, 1961 – Kalzan AO. On Tuvan folklore. In: *Main problems in the study of the poetic creativity of the peoples of Siberia and the Far East*. Ulan-Ude; 1961. pp. 72–78. (in Russian)
18. Kapalbaev, 2015 – Kapalbaev OE. *The oratory of the Kyrgyz people*. Bishkek: Biiyktik plyus Publ.; 2015. 352 p. (in Russian)
19. Kibirova, Tsunvazo, 1961 – Kibirova Sh., Tsunvazo Yu. (eds.) *Uyghur-Russian Dictionary: 16,000 words*. With a brief grammatical outline of the Uyghur language comp. by A. Kaidarov. Alma-Ata: Publ. House of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR; 1961. 328 p. (in Russian)
20. Konyratbaev, 2004 – Konyratbaev AK. *Collected works: in 10 vols. Vol. 1. Problems of Folklore*. Almaty: MerSal Publ.; 2004. 554 p. (in Kazakh)
21. Luvsandanzhan, 2009 – Luvsandanzhan. *The Golden Chronicle: History of the Chinggis Khan Khanate and Ancient Turkic-Mongol tribes*. 2nd ed. Transl. from Mongolian by A. Maukaruly. Almaty: Oner Publ.; 2009. 224 p. (in Kazakh)
22. Makhmud al’-Kashgari, 2005 – Makhmud al’-Kashgari. *Divan Lugat at-Turk*. Almaty: Dayk-Press Publ.; 2005. 1288 p. (in Russian)
23. Mongol’skiye istochniki po istorii Kazakhstana, 2006 – Abuseyitova M., Bazykhan N. (ed.) *Mongolian Sources on the History of Kazakhstan*. Vol. 1. Almaty: Dayk-Press Publ.; 2006. 400 p. (in Kazakh)
24. Mongush, 2025 – Mongush ShV., Kuular EM. Tuvan folklore and literature on the hunting of Tuvans. *New Research of Tuva*. 2025, (3), pp. 55–68 (in Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.4>
25. Mongush, 1990 – Mongush DA. (ed.) *Tuvan blessings*. Kyzyl: Tuva Publ. House; 1990. 160 p. (in Tuvan)
26. Oyunskiy, 1962 – Oyunskiy PA. The Yakut tale (Olonkho), its plot and content. In: Oyunskiy PA. *Collected works*. Vol. 7. Yakutsk: Book Publ. House; 1962. pp. 128–194. (in Russian)
27. Potapov, 1960 – Potapov LP. Materials on the ethnography of Tuvans in the Mongun-Tayga and Kara-Khol’ regions. In: *Proceedings of the Tuvan complex archaeological-ethnographic expedition of the USSR Academy of Sciences*. Vol. 1. Moscow; Leningrad; 1960. pp. 171–237. (in Russian)
28. RAD, 2015 – Chumakayev AE. (ed.) *Russian-Altai Dictionary: in 2 vols. Vol. 1: (A–O)*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altayskaya tipography; 2015. 800 p.
29. Ryumina-Syrkasheva, 1995 – Ryumina-Syrkasheva LT., Kuchigasheva NA. *Teleut-Russian Dictionary*. Kemerovo: Kemerovo Book Publ. House; 1995. 120 p.
30. Satanar, 2022 – Satanar MT. Genesis of the image of Seerken Sesen in the olonkho epic. *Problems of Historical Poetics*. 2022, 20(3), pp. 50–86 (in Russian). <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.11262>
31. Sokrovennoye skazaniye mongolov, 1979 – *The Secret History of the Mongols*. Transl. from Mongolian by M. Sultaniyaully. Olgii; 1979. 150 p. (in Kazakh)
32. Slovar’ mongol’skikh kornevykh slov, 1988 – *Dictionary of Mongolian Root Words*. Köke Qota: Öbür Mongyul-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a Publ.; 1988. 2992 p. (in Mongolian)
33. Syzdykova, 2008 – Syzdykova RG. (ed.) *Kazakh-Russian Dictionary: approximately 50,000 words*. Almaty: Dayk-Press Publ.; 2008. 962 p.
34. Tenishev, 1968 – Tenishev ER. (ed.) *Tuvan-Russian Dictionary: 22,000 words*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ.; 1968. 648 p.
35. Traditsionnoye mirovozzreniye tyurkov Yuzhnoy Sibiri, 1988 – Lvova EL., Oktyabr’skaya IV., Sagalaev AM., Usmanova MS. (eds.) *Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Space and time. The Material world*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1988. 226 p. (in Russian)
36. Troyakov, 1969 – Troyakov P.A. The productive and magical function of storytelling among the Khakas. *Soviet Ethnography*. 1969; 2:24–34. (In Russian)
37. Tuvinskiye narodnyye skazki, 1994 – Samdan ZB. (ed.) *Tuvan folk tales*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1994. 458 p. (in Tuvan and Russian)

38. Tursunov, 1999 – Tursunov ED. *The origin of baksy, akyns, seri, and zhyrau*. Astana: Foliant Publ.; 1999. 252 p. (in Russian)
39. Uraksin, 1996 – Uraksin ZG. (ed.) *Bashkir-Russian Dictionary*: 32,000 words. Moscow: Digora, Russkiy yazyk Publ.; 1996. 588 p.
40. Khangalov, 2004 – Khangalov M. *Collected works*: in 3 vols. Vol. 2. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya Publ.; 2004. 311 p. (In Russian)
41. Tsintsius, 1975 – Tsintsius VI. (ed.) *Comparative dictionary of Tungus-Manchu languages*. Vol. 2. Leningrad: Nauka Publ.; 1975. 422 p.
42. Tsevel, 1966 – Tsevel Ya. *Concise Explanatory Dictionary of the Mongolian language*. Ulaanbaatar; 1966. 912 p. (in Mongolian)
43. Shakhovtsov, Pushin, Funk, 2021 – Shakhovtsov KG., Pushin AA., Funk DA. *Shor-Russian Dictionary*: 7,000 words. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2021–2023.
44. Yskakov, Syzdykova, Sarybaev, 1966 – Yskakov A., Syzdykova R., Sarybaev Sh. *Brief etymological dictionary of the Kazakh language*. Alma-Ata: Nauka Publ.; 1966. 240 p. (in Russian)
45. Yudakhin, 1985 – Yudakhin KK. *Kyrgyz-Russian Dictionary*: 40,000 words: in 2 books. Book 2 (L–Ya). Frunze: Main Editorial Office of the Kyrgyz Soviet Encyclopaedia; 1985. 475 p.

Об авторах

Ахетов Мамай Каниевич, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник, «Институт литературы и искусства им. М. О. Ауэзова КН МОН РК», ORCID: 0000-0003-0231-2553, e-mail: mamayachet@mail.ru,

Жанузакова Куралай Темирбековна, доктор филологических наук, профессор, НАО «Казахский национальный женский педагогический университет», ORCID: 0000-0001-7170-8362, e-mail: kuralayzhanuzak@gmail.com.

About the author

Mamay K. Akhetov, Cand. Sci. (Philology), Chief Researcher, M. O. Auezov Institute of Literature and Art, ORCID: 0000-0003-0231-2553, e-mail: mamayachet@mail.ru.

Kuralay T. Zhanuzakova, Dr. Sci. (Philology), Professor, Kazakh National Women's Teacher Training University, ORCID: 0000-0001-7170-8362, e-mail: kuralayzhanuzak@gmail.com.

Вклад авторов / Authors' contribution

Ахетов М.К. – разработка концепции исследования, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи

Жанузакова К.Т. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, редактирование рукописи, руководство исследованием

Mamay K. Akhetov – conceptualization, investigation, writing – original draft, writing – review & editing

Kuralay T. Zhanuzakova – conceptualization, methodology, investigation, writing – review & editing, supervision

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 10.01.2026

Поступила после рецензирования / Revised 05.03.2026

Принята к публикации / Accepted 31.03.2026

Научная статья

УДК 398.83(=511.112)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-52-63



ОБРАЗНЫЕ НОМИНАЦИИ ОТЦА И МАТЕРИ В КАРЕЛЬСКОЙ СВАДЕБНОЙ ЛИРИКЕ

В. П. Миронова

Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия
e-mail: tutkija@mail.ru

Аннотация. Статья является продолжением изучения персонажного кода карельской свадьбы и индизказательных номинаций в семейно-обрядовых фольклорных текстах. В фокусе внимания данного исследования образы родителей, отец и мать жениха и невесты. Рассмотрена их роль в ритуальных действиях, выявлены основные виды именований, которые отражают механизмы функционирования семейных отношений в контексте свадебного обряда. Целью настоящей работы является определение образных номинаций, способствующих реализации понятий родители, отец, мать. В ходе изучения решены следующие задачи: на примере корпуса карельской свадебной лирики рассмотрен круг лексем, поэтических формул, раскрывающих персонажи родителей: отца и матери, установлены общие и специфические черты для каждого понятия. Исследование выполнено на основе описательного метода с привлечением контекстологического и этнолингвистического анализа. Материалами для наблюдений стал корпус свадебной лирики, содержащий опубликованные и архивные тексты ёйг, причитаний, а также эпических рун, включенных в свадебный обряд и образующих цикл свадебных рун. К анализу привлекались варианты, зафиксированные на всей территории проживания карелов. Сопутствующими источниками стали диалектные словари, паремнологический материал. Проведенное изучение наименований родителей (отца и матери) с точки зрения лингвокультурологии представляет собой актуальную задачу для развития карельской фольклористики. В результате проведенного анализа установлено, что роль и функции родителей в проведении свадебного обряда претерпели изменения: место матери, некогда выполнявшей ключевую роль в семейных отношениях, занял отец, мужчина, хозяин дома. Рассматриваемые тексты сохранили единую систему номинаций этих персонажей, символика образов отца и матери соответствует архетипическим представлениям, сформировавшимся в народном сознании. Отличия в именовании связаны с изменением социального статуса невесты и жениха. Дальнейшее исследование свадебной лирики, в первую очередь, карельских свадебных рун, будет направлено на изучение сакральных фигур свадьбы.

Ключевые слова: карельская свадебная лирика, карельские ёйги, карельские причитания, карельские свадебные руны, персонажный код свадьбы, образ отца, образ матери.

Финансирование: Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН

Для цитирования: Миронова В. П. Образные номинации отца и матери в карельской свадебной лирике. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 52–63. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-52-63>

Original article

Figurative nominations of the father and mother in Karelian wedding lyrics

Valentina P. Mironova

Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre
of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia
e-mail: tutkija@mail.ru

Abstract. The article continues a series of studies on the character code of Karelian weddings and figurative nominations in folklore texts for family-related rituals. The focus here is on the images of the parents: the bride's and the groom's father and mother. We examine their role in ritual acts and point out the main naming types, which reflect the mechanisms through which family relationships function in the wedding ritual context. The aim is to determine the figurative nominations that help actualize the parents/father/mother concepts. The following tasks were fulfilled in the process: case-studying the corpus of Karelian wedding lyrics, the set of lexemes, poetic formulas explicating the parent (father and mother) characters was scrutinized, revealing the features common to all and specific to each concept. The study was based on the descriptive method, using also contextual and ethnolinguistic analysis. The dataset was the wedding lyrics corpus comprising published and archival texts of joik songs, laments, as well as epic runo songs integrated in the wedding ritual and constituting the wedding runo song series. Variants originating from all over the territory populated by Karelians were used in the analysis. Additional sources included dialect dictionaries and paroemiological data. From the linguoculturology perspective, this research on parent (father and mother) nominations contributes to advancing the Karelian folklore studies. The analysis revealed that the roles and functions of parents in the wedding ritual have undergone change: the position of the mother, who used to play the key role in the family relationships, has been taken over by the father – the man, the house master. The texts under study have preserved a uniform nomination system for these characters. The symbolization of the father and the mother aligns with the archetypal ideas established in the folk mind. Differences in the nominations are connected with the change of the bride's and groom's social statuses. Research on wedding lyrics, first of all Karelian wedding runo songs, will be continued by exploring sacral characters in weddings.

Keywords: Karelian wedding lyrics, Karelian joik songs, Karelian laments, Karelian wedding runo songs, character code of a wedding, image of the father, image of the mother

Funding: The study was funded from the federal budget under state assignment to the KarRC RAS.

For citation: Mironova, V. P. Figurative nominations of the father and mother in Karelian wedding lyrics. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), C. 52–63. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-52-63>

Введение

Карельский свадебный обряд, включавший в себя как досвадебные ритуалы, так и собственно свадебное действие, сопровождался целым комплексом фольклорных произведений. Они являлись необходимыми компонентами для раскрытия семантики ритуальных действий, будучи неразрывно связанными с ними (Толстой, 1981: 46). Карельские ёйги исполнялись в ходе подготовки молодого неженатого парня к выбору пары, причитания обеспечивали обряды инициации невесты. Эпические песни служили важным компонентом свадебных ритуалов, которые символически оформляли установление родственных отношений между родами, охватывая как локусы невесты, так и локусы жениха. Исполнение карельских рун в контексте свадебного обряда было обусловлено их функциональным синкретизмом (Новичкова, 1987: 3).

Основными адресатами указанных произведений являлись чины, относящиеся к партии невесты (невеста, ее брат или сестра и т. д.), в меньшей степени – чины партии жениха (жених, патьвашка, основной распорядитель проводимых ритуалов, женщина-сваха – шуояннайни, гости т. д.). Поскольку обряд так или иначе был связан со сменой семейно-родового и социального статусов, несомненно, персонажами свадебных текстов становились родители новобрачных.

Цель данного исследования заключается в выявлении и анализе метафорических и образных выражений, используемых для репрезентации понятий «родители», «отец» и «мать».

Теоретико-методологической базой послужили фундаментальные труды ученых, изучавших матримониальные сюжеты героического эпоса в целом: В. Я. Проппа (Пропп, 1986), В. М. Жирмунского (Жирмунский, 1972), Е. М. Мелетинского (Мелетинский, 2004). Данная проблематика была рассмотрена также на материале карельских рун. Так, В. Я. Евсеев, анализируя варианты разностадийных карельских эпических песен, проанализировал семейно-брачные отношения (Евсеев, 1968). Позже Э. С. Киуру остановился на изучении севернокарельского цикла сюжетов о добывании жены (Киуру, 1993). В самостоятельном исследовании была выявлена специфика южнокарельских сюжетов о сватовстве (Миронова, 2012).

В ходе настоящего исследования были использованы также работы в области этнографии, в частности, монография А. В. Гуры (Гура, 2011), в которой в комплексе сведений о славянских свадебных обычаях рассмотрен персонажный код. Карельской свадьбе, ее участникам, а также отдельным жанрам вербального кода посвящен целый ряд работ карельских этнографов и фольклористов. Ю. Ю. Сурхаско в своей монографии подробно проанализировал карельский свадебный ритуал Сурхаско, 1978), У. С. Конкка, представила обряды перехода с позиции карельских причитаний как структурообразующего элемента (Конкка, 1992). Лингвофольклористический анализ языка причитаний был проведен А. С. Степановой (Степанова, 2004). Привлекая новый материал карельских свадебных рун в совокупности с известными уже ранее источниками, в исследовании представим корпус образных наименований отца и матери жениха и невесты.

Функции родителей в карельском свадебном обряде

Архаичные свадебные обычаи карелов нашли свое отражение в карельских эпических рунах о сватовстве. Основой сюжета является описание путешествия главного героя (в вариантах – героев) в мифическую страну Похьёла/Хийтола. Полноправной владелицей этого локуса, представляемого чужим иным миром, является хозяйка (в вариантах старуха) (соб. кар. *Pohjolan emäntä/Pohjan akka* ‘хозяйка Похьёлы/старуха Похьёлы’; лив. *Hiijen akka* ‘старуха/баба Хийси’). Она управляла своими землями и охраняла их, обладая исключительным правом определять, кому из героев выдать замуж свою дочь, сама встречала прибывающего жениха:

<i>Tuo on Pohj[olan] emän[tä]</i>	Эта Похьёлы хозяйка,
<i>Nousi aivon [aikasehen],</i>	Поутру пораньше встала,
<i>Aivon [aika huomenessa],</i>	На заре она проснулась,
<i>Lakuoli lattife[n[sa];</i>	Подмела полы хозяйка;
<i>Pellolle pihoo po[ikki];</i>	Выкинула в дальнем поле. ²
(SKVR, 1919: 11, 70–74) ¹ .	

Подобные характеристики могут быть свидетельствами возможного существования матриархального уклада, при котором ключевую роль в ведении домашнего хозяйства и внутрисемейных дел выполняла женщина.

В некоторых вариантах карельских рун женский образ хозяйки дублируется мужским и наряду с хозяйкой /старухой Похьёлы, в рунах о сватовстве встречается ‘старик/муж/хозяин Похьёлы’, соб. кар. *Pohjan ukko/Pohjolan isäntä*, которые поочередно давали приказы своим слугам:

¹ При ссылке на источник указывается номер текста и номер строк по электронному источнику: URL: <https://SKVR>.

² Здесь и далее перевод свадебных рун сделан автором статьи.

"*Mitä haukkuu halli koira,
Soaren lukki luiskutteleo?
Ei halli valehta hauku*".
*Sanopa tuo Pohjon ukko:
"Mene sie kassakka katšomah!"*

<...>

*Sanopa tuo Pohjan akka:
"Mene sie piika katšomah!"*
(SKVR, 1919: 441, 25, 76–80, 84–85).

«Что там лает пес дозорный,
Островной кобель заливается?
Понапрасну пес не воет».
Говорит хозяин Похьи:
«Эй, батрак, иди, узнай-ка!»

<...>

Говорит хозяйка Похьи:
«Эй, служанка, посмотри ты!»

В целом, эпические руны описывали доминирующую роль матери в реализуемых действиях свадьбы. Мать жениха отправляла своего сына на сватовство и проводила охранительные обряды. Мать невесты в свою очередь встречала жениха, устраивала ему трудные брачные испытания, бросалась вслед за похищенной невестой и т. д. (Киуру, 1993: 50–95; Миронова, 2012: 94–131).

С течением времени свадебные традиции претерпели значительные трансформации. Описание ритуала, проводимого в XIX – первой половине XX в., демонстрирует совершенно иную картину: отец становится вовлеченным в большую часть проводимых обрядов. В партии жениха он был не только активным участником подготовки сватовства и свадьбы, но и занимался их проведением. Отец вместе со свадебной свитой посещал дом невесты, присутствовал при переговорах и думе. В некоторых случаях обрядовые действия совершались им совместно с матерью, хотя ее роль, как правило, была менее значима. К примеру, оба родителя включались в акции смотрения места, скрепления или богомолья, жениховой бани, посещения невесты женихом, сборов поезжан, приема свадебного поезда в дом жениха, приводного стола, окружения молодухи и смотрин, сборов на чарку, проводов молодых на брачную ложу и др. Мать жениха наряду с проведением обрядовых действий исполняла свадебные руны, сюжет о добычании жены "*Pohjolasta/Hiitolasta kosinta*" («Сватовство в Похьёла/Хиитола») был приурочен к сборам на сватовство. Она же встречала молодых, руна "*Kylä vuotti*" («Мир ждал») ритуально оформляла приезд новобрачных в дом жениха.

В партии невесты родители, в свою очередь, также становились действующими лицами проводимых ритуалов, они принимали сватов, проводили переговоры и думу. При подготовке к свадьбе участвовали в смотрении места, скрепление или богомолье и т. д. Одним из первых свадебных произведений, звучащих в контексте обряда, была свадебная руна "*Kokko lensi*" («Прилетел орел»), она символически сопровождала приезд жениха. Руна исполнялась матерью невесты или какой-либо другой женщиной от ее имени. После совершения удачного сватовства, все внимание уделялось свадебным акциям, которые были связаны с ритуальным расставанием с девичьей волей. Родители обеспечивали организацию обрядов инициации (топили ритуальную баню, принимали участие в расплетении косы и т. д.). Все действия сопровождалось причитаниями, приуроченными к различным обрядам перехода невесты. Их исполнителем только в редких случаях становилась мать, чаще всего эту роль выполняла специально приглашенная пожилая женщина, причитальщица (соб. кар. *itkettäjä*). К приезду поезжан также была приурочена специальная свадебная руна "*Vävyä virsi*" («Песня зятя»), которую пела мать невесты жениху.

Таким образом, родители были вовлечены практически во все обрядовые действия карельской свадьбы, становясь активными ее участниками.

Фольклорные тексты как способ коммуникации

В карельском языке для обозначения отца и матери могли использоваться различные лексемы. К исконно карельским относятся слова *emä* (соб. кар.; лив.) 'мать' и *isä* (соб. кар.), *ižä* (лив.)

‘отец’³.¹Однако наибольшее распространение получили заимствованные лексемы *tuato* (соб. кар.; лив.) и *tuatto* (соб. кар.; лив.). Информанты сообщали, что в Приладожье и Южной Карелии слова *tuatto* и *tuato* чаще всего употреблялось для обозначения своего отца или матери, тогда как чужих чаще всего называли *ižä* и *emä*: *Miittumat ižä da emä, moizet i lapset* (KKS, 1068: 114) ‘Какие отец и мать, такие и дети’. Примечательно, что в карельском языке отчество обозначалось лексемой *ižännimi* букв. ‘имя отца’.

Отношение родителей и детей проявляется на материале карельской паремии. В пословицах нашла реализация тема любви к своему ребенку, причем чаще воспевается материнская любовь: *Muamoin sanoes huuled yhteh koskou, a tuatoin sanoes ei kosse, sidä jälgie muamo kallehembi; a tuatto huogehembi* ‘От слов матери губы соприкасаются, от слов отца нет, поэтому мать дороже, а отец не так’. *Muamua kirrata liigu kerdu* ‘Мать лишний раз позовут’; *Muaman vičču villaine, tuatan vičču gu koskou perzeh, se kuuluu* ‘Вица матери шерстяная, а вицу отца почувствуешь сразу’. *Tuatto kuolou, ga puoli armua kuolou, a tuamo kuolou, ga kai armo kuolou* ‘Отец умрет, пол-любви пропадет, а мать умрет – целая’ (KS, 1971: 333).

В различных семейно-обрядовых ситуациях просматривается свой способ коммуникации между родителями и детьми (Толстая, 2009: 17). Одной из форм контактирования в рамках лиминальных периодов, к примеру, в ходе свадебного действия, становятся разножанровые фольклорные тексты. В карельской традиции был задействован целый комплекс приуроченных к обряду произведений. Если причитания напрямую соотносились со сменой социального статуса, то ёйги и свадебные руны регламентировали подготовку и проведение самого ритуала.

В композиционном отношении все свадебные тексты (ёйги, причитания и свадебные руны) построены на основе вопросительно-восклицательных предложений-обращений. Адресатами вокативной формулы наряду с другими персонажами становятся родители жениха или невесты. Адресант высказывает просьбу к ним организовать какое-либо действие, к примеру, благословить жениха (невесту), истопить баню, оказать хороший прием свадебному поезду т. д. В отдельных случаях возникает символический диалог между родителями невесты и приехавшим сватать женихом. Примером может служить вопросно-ответная конструкция, выявленная в свадебной руне “*Kokko lensi*” – «Прилетел орел», мать невесты спрашивает:

– *Mist[ä] tiesit, telt[amoini],*
K[juulit, kultaini omena],
Tämän nei[on] syntyväk[si],
T[ämän] kanan kasvaj[aksi],
Im[pyen] yleneväk[si]?
 – *Siitä tie[sin] telt[amoini],*
K[juulin kultaini omena]:
Koira haukku korkialt[a]
Sarajalta ikkunast[a].
 (SKVR, 1919: 1492, 16–24).

– Откуда узнал, сватающий,
 Услышал, золотое яблочко,
 Что родилась эта девушка,
 Что подросла курочка,
 Непорочная возвысилась.
 – Оттуда узнал сватающий,
 Услышал золотое яблочко,
 Лаял пес свысока,
 Из окна сарая гавкал.

Исполнителями этой руны практически всегда выступала сама мать девушки, она и задавала вопросы, и отвечала на них.

Обособленно следует рассматривать величальную песню, исполняемую родителями жениха в завершении свадебного обряда. В текстах вопрос адресован ко всем собравшимся: *Ken täss on pätövä päähyt* (SKVR, 1919: 1662 36) ‘Чья голова тут все решает?’ Обращение является экспозицией представления идеализированных образов хозяев дома, в котором будут жить новобрачные. Противопоставлением описанной свадебной песне является цикл рун на сюжет «Поучения

³ О кареляязычных терминах отец мать см. подробно: (Миронова, 2023: 352–362).

невесты», в которых эти же персонажи изображаются с позиции молодой жены и, как правило, получают уже негативную коннотацию. Таким образом, свадебные тексты являются обязательной частью проводимого обряда, а также описывают некоторые совершаемые акции (Левинтон, 1974: 167), являясь при этой одной из форм коммуникаций между его участниками.

Образные наименования понятий отец и мать

В корпусе текстов карельской свадебной лирики нет прямых описаний отца и матери. Характеристика этих персонажей может реализовываться посредством различных поэтических конструкций, часть из которых опосредованно указывает на возраст. К примеру, в текстах карельских ёйг мать жениха, в большинстве случаев выступающая как адресант, представлялась немолодой уже женщиной: *kanat katovaijät (-ikäiset)* ‘курочки в утраченном (утраченном) возрасте (пребывающие)’, *kiurut kirpuovaijät* ‘жаворонки в ниспадающем возрасте (пребывающие)’, *laklot lankievaijät* ‘гусыни в упавшем возрасте (пребывающие)’, *šotkani šortuovaijät* ‘уточки в склонившемся (падающем) возрасте (пребывающие)’, *viklot vierövaijät* ‘кулики в укатившемся возрасте (пребывающие)’, *koppalat kuolovaiset* ‘копалухи умирающие (смертные)’, *koppalat kuolovaijät* ‘копалухи в предсмертном возрасте’, *vierovaijät* ‘в убывающем (укатившемся) возрасте’, *vierytikäiset* ‘в кручинном возрасте’, *vaipuva ikäpuoli* ‘в уставшем возрасте’, *kannettuiset katovajaiset* ‘выношенные, в утраченном возрасте (пребывающие)’ (Карельские ёйги, 1993: 220).

Аналогичные конструкции способствуют также созданию образа отца: *Ka se vet on valkie hyväsän vaipuvalla ikäpuolella* ‘А его светлый хороший [отец] уже в убивающем возрасте’ (Карельские ёйги, 1993: 88).

Основную семантическую нагрузку в подобных формулах выполняют эпитеты, указывающие на зрелый, пожилой возраст матерей (в вариантах – отцов), жизнь которых прошла некий рубеж. Дополнительным компонентом являются орнитонимы, широко используемые при описании женских образов (дочери, матери) как в карельских эпических рунах, так и в свадебной лирике в целом (Рахимова, 2015: 46–55). Отметим попутно, что схожая орнитоморфная символика встречается в свадебных традициях многих других народов (Лукина, Бычков, Реш, 2019: 42–50).

Еще одним признаком зрелости у рассматриваемого персонажа является мудрость: *viekas armas tamazeni* ‘мудрая милая моя маменька’ (Степанова 2004: 22). Наряду с возрастом выявленные конструкции имплицитно могут указывать на семейный статус: *laklot lakkipiät* ‘гусыни в чепцах (на голове)’ (Карельские ёйги: 220). Замужние женщины, как известно, носили головные уборы, полностью закрывавшие волосы. В номинациях матери первостепенное значение приобретает отражение ее основной функции: рождение и воспитание детей. Широкий круг лексем можно выявить в текстах карельских ёйг и причитаний: *aikojaiseni* ‘(моя) вырастившая’, *aikuajani* ‘зародившая’, *helvojaiseni* ‘в подоле носившая’, *kantajaini* ‘выносившая’, *kiirjojaiseni* ‘родившая /усл./ (воспламенившая)’, *kuvuajaiseni* ‘создавшая’, *mainojaiseni* ‘оберегавшая’, *ottajaiseni* ‘взявшая, принявшая’, *palvojaiseni* ‘обихажившая’, *pesijäini* ‘обмывавшая’, *rodijaini* ‘родившая’, *suarnojaini* ‘создавшая’ /усл./, *suorijaini* ‘снаряжавшая’, *tuuvittajaiseni* ‘(в люльке) качавшая’, *veršojaini* ‘взрастившая’, *viihyttäjäisen* ‘утешавшая’, *viicchijäisen* ‘воспитывавшая’, *vualijäisen* ‘выпестовавшая’, *kantisen, kaunehin ilmoih rotija* ‘моя выносившая, на красивый свет меня создавшая’, *orheilla ilmoilla šätelijä ottajaisen* ‘на славный свет меня создавшая, моя принявшая’ (Степанова, 2004: 17–24; Карельские ёйги, 1993: 218–219).

В свадебных рунах при изображении образа матери из всех перечисленных иносказательных лексем наиболее устойчивыми является перифраза *kandajoini* ‘выносившая’. Она в зависимости от контекста встречается в различных конструкциях. К примеру, в свадебной руне, исполняемой при подготовке жениховой бани, парень может обращаться к своей родительнице: *Emo nainen kantajaini* ‘Мать, женщина, меня выносившая’; *Oi om taamo kantajaini* ‘Ой, мать, меня выносившая’; *Oi emoni kantajaini* ‘Ой, женщина моя, меня выносившая’.

“*Oi on maam[mo], kant[ajani],
Läm[mitä] kytynen kyly*”.
(SKVR, 1919: 1557, 5–6).

«Ой, мать, меня выносившая,
Истопи баню змеиную».

Формулы, включающие в себя два опорных слова, конкретизируют адресата-мать, а местоимение «моя» функционирует как прямая апелляция к ней, одновременно усиливается глубокая личная связь. Подобные вокативные конструкции можно обнаружить в свадебной поэзии у славянских народов (Марфина, 2024: 66).

Обращение к матери разворачивается за счет использования параллельного стиха. В этом случае расширяются и функции образа, она представляется как мать-кормилица, обеспечивающая физическую и эмоциональную заботу: *Oibo tuamoi, kandajoini, Magien maijon andajoini* (SKVR, 1919: 99, 16–17) ‘Ой, ты, мать, меня взрастившая, / Сладким молоком вскормившая’. Формулы являются постоянными в песнях на сюжет о сватовстве в Хийтола, по ходу развития сюжета сын просит мать истопить ему баню, принести чистую одежду и т. д.

Схожим способом в текстах свадебных рун может быть представлен и образ отца. Он глава семейства, *poikakarjan kasvattaja* ‘взрастил стаю сыновей’, *poikajoukon juovuttaja* ‘главный из мужчин (парней)’. Именно он ‘отправил сына в женихи’ *sulhasiksi suorittaja*:

– *Ken on tässä peä pätöjä,
Päivän peällini omena,
Poikajoukon jouvuttaja,
Poikakarjan kasvattaja,
Sulhasiksi suorittaja?*
(SKVR, 1919: 1693, 61–65).

– Кто тут решенья принимает,
Кто из яблок самый главный,
Из гурьбы парней верховный,
Стаю юношей взрастил кто,
Женихами снарядил?

Однако при описании отца первостепенное значение все же имеют его нравственные характеристики. В текстах карельских ёйг и причитаний наиболее устойчивыми являются сложные конструкции с цепочкой двух дополняющих друг друга эпитетов: *kuulu hyväsēn* ‘знатный, хороший’, *orhie hyväsēn* ‘доблестный, хороший’, *šukie hyväsēn* ‘ласковый, хороший’, *tuuvīs hyväsēn* ‘славный, хороший’, *valkie hyväsēn* ‘белый (светлый), хороший’. В некоторых случаях выявляется более сложная формула, состоящая трех лексем. Это сочетание демонстрирует основные отличительные черты, формирующее целостное восприятие персонажа: *šuurīšiämini šukie hyväsēn* ‘с большим норовом мой ласковый, хороший’, *turvašiämini tuuvīs hyväsēn* ‘надежный мой славный, хороший’. Следует отметить также конструкцию *korvipasta kuulu hyväsēn* ‘с бородой до ушей (с бакенбардами) мой знатный’, которая опосредованно указывает на возраст.⁴ Встречаются также формулы, демонстрирующие наряду с описанными чертами характера власть отца: *valtašiämini valkie hyväsēn* ‘властный (с властным норовом) мой светлый, хороший’ (Карельские ёйги, 1993: 219).

Аналогичным образом происходит лексическая реализация образа матери в причитаниях, устойчивыми являются оценочные эпитеты: *armas* ‘милая’, *ihala* ‘чудесная’, *kallis* ‘дорогая’, *lämmin* ‘теплая’; а также формулы, включающие два близких по семантике эпитета: *luodu luodijaizeni* ‘ладная пригожая моя’, *olova ottajaizeni* ‘сухая моя’, *šugie šujendajaizeni* ‘ласковая моя обогревшая’ (Степанова, 2004: 19). В сложных конструкциях обязательно присутствует указание на адресата, но это не мать, а женщина: *naine aigu armoizeni* ‘женщина славная моя милостивая’, *naine ihalo armoizeni* ‘женщина чудесная моя милостивая’, *naine kallis armoizeni* ‘женщина дорогая моя милостивая’. В данном случае лексема женщина выступает олицетворением матери.

⁴ В карельской паремии бытует пословица: *Parratoi mies on ku vasikka* ‘Безбородый мужик, как теленок (молодой)’ (KS, 1971: 3680, т. е. бороду носили мужчины в возрасте).

Можем предположить, что выявление в текстах ёйг и причитаний формул с явным преобладанием нравственных характеристик определяется спецификой самого свадебного обряда. Указанные фольклорные произведения были приурочены чаще всего к моментам утраты девичества, прощания с родным домом у невесты или расставания с холостой жизнью у парня. Подобные драматические акции были наиболее эмоционально наполнены, а экспрессивная лексика способствовала выражению своих чувств. В текстах свадебных рун, напротив, превалируют обращения-перифразы.

Смена статуса и новые наименования персонажей свадьбы

Свадебный ритуал предполагает образование новых родственных отношений, невеста входит в новую семью, становится снохой, обретая свекровь и свекра, золовку и деверя. Переход жениха в статус зятя означает появление новых для него родственных связей – тестя и тещи. Тексты карельских свадебных рун позволяют выявить не только специфику формирования новых родственных связей, но и проследить трансформацию статуса участников обряда, в нашем случае – отца и матери.

Наряду с другими свадебными песнями, оформлявшими приезд молодой жены в новый дом, исполнялась руна на сюжет *“Isännän ja emännän ylistys”* – «Прославление хозяина и хозяйка». Основными адресатами величальной по своему содержанию песни являются отец и мать жениха, изображаемые в текстах настоящими хозяевами дома, главными членами большой семьи.

В зачине некоторых рун на данный сюжет исполнители задаются вопросом, кого первым нужно прославлять и благодарить: хозяина или хозяйку. Ответ всегда был однозначным – сначала славил хозяина, что в полной мере соответствует имеющимся в нашем распоряжении этнографическим данным. Исследователи, рассматривающие карельскую семью второй половины XIX – начала XX в., отмечали, что главой ее являлся старший мужчина рода, распределение трудовых обязанностей по преимуществу также определялось половозрастным принципом (Литвин, 2023: 58).

Варианты анализируемой руны строятся на вопросно-ответной композиции. Первоначально от имени исполнителя звучит вопрос, кто построил этот дом, возил бревна с далеких боров, мох с затопленных болот, бересту с высоких гор, доски с далеких земель и т. д. Ответ указывает на отца – хозяина дома, демонстрирует его навыки и трудолюбие:

– *Isäntä täh on suojat soanun
Salmot salvan, suojat soanun.
Sammalet sulilta soilta,
Hirret hirmulta mejältä,
Malot marja-kankahalta,
Tuohet tuomi-voaram peältä.
(SKVR, 1919: 1686, 63–68).*

– Хозяин получил избу,
Дом построил, избу получил,
Мох с сырых болот [возил],
Бревна с высоких гор,
Невысокие с ягодных боров,
Бересту с горы дубовой.

Образ хорошего хозяина через изображение дома представляют и карельские пословицы: *Ei taloi tuaten nouse* ‘Лежа, дом не построишь’; *Ei ruadamattah talo pystys kestä* ‘Не работая, дом стоять не будет’ и т. д. (KS, 1971: 505). Подобные описания вполне оправданы, поскольку при рода отца представляется как мир предметов, сделанных своими руками (Фромм, 1992: 132).

Прославление матери жениха выявляется в меньшем количестве вариантов, и оно имеет свою специфику. Народное представление об успешной хозяйке было тесно связано с её умением рационально организовывать быт, распоряжаться продовольственными запасами. Поэтому во время праздников и семейных обрядов она «приносила и еду (хлеб), и отличное пиво для веселья хороших гостей» (SKVR, 1919: 1684).

В рассматриваемых свадебных рунах созданию образа матери жениха способствуют эпитеты с положительной коннотацией, она изображается как благожелательная хозяйка:

– *Kenpä tässä on ehon emäntä?*
Houri on ehon emäntä.
Kanna leipä kapparašta,
Kapperoilla kantapäällä,
Kuperilla kämmenillä.
 (SKVR, 1919: 1681, 78–82).

– Кто тут добрая хозяйка?
 Хавронья добрая хозяйка.
 Принеси хлеба скорее,
 Бойкими пятами,
 Пухлыми руками.

Целостный образ создается посредством особых поэтических формул: у матери «бойкие» пятки, поскольку в ее ведении находится практически вся работа по дому. Кроме того, видимым признаком здоровья и красоты являются «пухлые руки» матери.

В свадебных рунах на сюжет «*Morsiämen neuvokkivirret*» («Поучения невесты») возникают совершенно противоположные образы отца и матери жениха. Песню исполняют в доме, куда приехали новобрачные, и основная их цель – приобщение молодой жены к дому мужа и новой семье. Отец жениха для нее теперь ‘старик, старец’ *ukko*; ‘старик-хозяин’ *ižändukko*; ‘бабушка’ *buat’uška*. Свекровь приобретает свои наименования, она ‘свекровь’ *anoppi*; ‘баба, старуха’ *akka*. Взаимоотношения между ними должны строиться с одной стороны на любви и уважении:

– “*Oma tuatto heittämini,*
Ukko armoih ottamini,
Armosana antamini,
Lahja piällä laittamini”.
Morsioitani opetan:
”Oma muammo heittämini,
Akka armoih ottamini,
Armosana antamini,
Lahja piällä laittamini”.
 (SKVR, 1919: 1733, 150–158).

– «Своего отца надо забыть,
 Старика должна ты полюбить,
 Ласковые слова говорить,
 Подарки ему дарить».
 Невестку мою поучают:
 «Свою мать надо забыть,
 Бабу должна ты полюбить,
 Ласковые слова дарить,
 Подарки ей дарить».

С другой стороны, до определенного времени новые родственники – это чужие и опасные люди, они изображаются в текстах свадебных рун в образах хищных зверей:

“*Ukko on šusi čupušša,*
Akk on karhu karsinašša,
Niitä sie kovin var[aja]”.
 (SKVR, 1919: 1682, 87–89).

«Старик – волк в углу,
 Старуха – медведица в подполье,
 Их ты бойся больше всего».

Период приобщения к новому роду насчитывал шесть недель, в течение которых невестка должна была научиться смирению: кланяться родителям мужа, не возражать их упрекам, выполнять всю работу по дому и т. д. (Сурхаско, 1978: 195).

В народном представлении понятия «свекровь», «баба» наделялись негативными характеристиками⁵. Они, как правило, несговорчивы: *Akat azien pahoih kiändäy, miehet mieleväh pagizou* ‘Бабы дело на плохое повернут, мужчины ласково разговаривают’; сварливы: *Mis akkua viis kuus, siit ei harakat piäliči lennä* ‘Где баб пять-шесть, там сороки поверх не летают’; глупы: *Akoil on hivus pitky da mieli lyhyt* ‘У баб волос длинный, да ум короткий’ (KKS, 1968: 22–23). В пословице: *Anopis on puoli akkua* ‘В свекрови пол бабы’ можно усмотреть указание именно на наличие отрицательных качеств. Причем, карельский паремиологический материал не сохранил текстов, напрямую отражающих негативное восприятие образа свекра. Вероятно, различные семейно-бытовые ситуации чаще всего возникали при взаимодействии молодой невестки и свекрови.

⁵ Л. А. Грицай в своей статье «Сопоставление мифологем “мать” и “отец” в русской и карельской фольклорной традиции» не выявляет отличий между образами бабы и матери (Грицай, 2013: 122).

Заключение

Таким образом, в карельском свадебном ритуале персонажи отца и матери входили в группу главных действующих лиц, вовлеченных во все основные обрядовые акции наряду с женихом и невестой. Их роли, функции и образные именованья подробно раскрываются в текстах карельской свадебной лирики. При этом, наряду с прямыми обозначениями, активно используется метафорическая терминология, уходящая своими корнями в древние запреты на употребление личных имен и наименований во избежание воздействия потусторонних сил.

Образные номинации используются для обозначения отца и матери как в партии жениха, так и в партии невесты. Причем, большая часть именованья совпадает, что позволяет нам говорить о единой поэтической основе рассматриваемых жанров. Наибольшее количество терминов выявляется в текстах причитаний, ёйги и свадебные руны обладают меньшим количеством номинаций. Изображение отца и матери лишено портретных характеристик, образы разработаны при помощи конструкций, где доминирующую позицию занимают эпитеты, описывающие функции родителей, а также их нравственные качества. Экспрессивная лексика присуща причетной традиции, что обусловлено приуроченности этого жанра к наиболее эмоциональным переходным ритуалам.

Реализация оппозиции свой-чужой формирует две группы номинаций родителей, выявленных в вариантах карельской свадебной лирики на основе кровного и некровного родства. Причем, свои, как правило, обладают положительной коннотацией, а чужие – отрицательной. В свадебной лирике негативная характеристика сохранилась по преимуществу за образом матери жениха, выступающей после свадьбы уже в роли свекрови.

Список сокращений

ливв. – ливвиковское наречие карельского языка

соб. кар. – собственно карельское наречие карельского языка.

Литература

1. Грицай, 2013 – Грицай Л.А. Сопоставление мифологем «мать» и «отец» в русской и карельской фольклорной традиции. *Грани познания*. 2013, 6(26). С. 118–129.
2. Гура, 2011 – Гура А.В. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*. М.: Индрик, 2011. 936 с.
3. Евсеев, 1968 – Евсеев В.Я. *Карельский фольклор в историческом освещении*. Л.: Наука, 1968. 201 с.
4. Жирмунский, 1962 – Жирмунский В.М. *Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки*. М., Л.: Гос. изд-во худож. лит.-ры, 1962. 436 с.
5. Карельские ёйги, 1993 – Лавонен Н.А., Степанова А.С., Раутио К.Х. (ред.) *Карельские ёйги*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 239 с. (на карель. и рус. яз.).
6. Киуру, 1993 – Киуру Э.С. *Тема добывания жены в эпических рунах*. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 131 с.
7. Конкка, 1992 – Конкка У.С. *Поэзия печали: карельские обрядовые плачи*. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. 296 с.
8. Литвин, 2023 – Литвин Ю.В. *Женица в карельской деревне: изменение статусов и ролей (вторая половина XIX – начало XX в.)*. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2023. 342 с.
9. Левинтон, 1974 – Левинтон Г.А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда. В кн.: Путилов Б.Н. (ред.) *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор*. Л.: Наука, 1974. С. 162–170.
10. Лукина, Бычков, Реш, 2019 – Лукина О.Г., Бычков Ю.А., Реш О.В. Мифологические образы птицы и орнитоморфная символика в традиционных культурах народов Севера. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2019, 5 (91), С. 42–50. <https://doi.org/10.24411/1997-0803-2019-10505>.
11. Марфина, 2024 – Марфина Ж.В. Архетипы отец, мать в восточнославянском народно-песенном субпространстве. *Вестник ЧГПУ им. И. Я. Яковлева*. 2024, 1(122), С. 64–72. <https://doi.org/10.37972/chgpu.2024.122.1.008>.

12. Мелетинский, 2004 – Мелетинский Е.М. *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*. М.: Восточная литература, 2004. 462 с.
13. Миронова, 2012 – Миронова В.П. *Сватовство в мифической стране Хийтола в контексте карельской эпической традиции*. Петрозаводск: Periodika, 2012. 220 с.
14. Миронова, 2023 – Миронова В.П. Особенности карельской терминологии супружества и свойства (на примере фольклорных источников). *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2023, 17 (3), С. 352–362. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-3-352-362>.
15. Новичкова, 1987 – Новичкова Т.А. Эпическое сватовство и свадебный обряд. В кн.: *Русский фольклор*. Т. 24. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1987. С. 3–20.
16. Пропп, 1986 – Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 365 с.
17. Рахимова, 2015 – Рахимова Э.Г. Водоплавающие птицы в рунах калевальской метрики. В кн.: *Труды Карельского научного центра РАН*. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2015, 8. С. 46–55.
18. Степанова, 2004 – Степанова А.С. *Толковый словарь языка карельских причитаний*. Петрозаводск: Периодика, 2004. 304 с. (на карель. и рус. яз.).
19. Сурхаско, 1978 – Сурхаско Ю.Ю. *Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.)*. Л.: Наука, 1978. 237 с.
20. Толстая, 2009 – Толстая С.М. Категория родства в этнолингвистической перспективе. В кн.: Толстая С.М. (ред. и др.) *Категория родства в языке и культуре*. М.: Индрик, 2009. С. 7–22.
21. Толстой, 1981 – Толстой Н.И. Вербальный текст как ключ к семантике обряда. В кн.: Иванов В.В. (ред. и др.) *Структура текста – 81: Тезисы симпозиума*. М.: Наука, 1981. С. 46–47.
22. Фромм, 1992 – Фромм Э. Искусство любить. В кн.: Гуревич П.С. (ред.) *Душа человека*. М.: Респубблика, 1992. С. 110–179.
23. KKS, 1968 – *Karjalan kielen sanakirja*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura. Osa I, 1968. 576 s. (на карельском и финском яз.).
24. KS, 1971 – *Karjalaisia sananpolvia / toim. L. Miettinen, P. Leino*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1971. 640 s. (на карельском и финском яз.).
25. SKVR, 1919 – *Suomen kansan vanhat runot*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura. Osa. I, 1919. 399 s. (на карельском и финском яз.).

References

1. Gritsay, 2013 – Gritsay LA. Comparison of the mythological archetypes “mother” and “father” in the Russian and the Karelian folk traditions. *Grani poznaniya*. 2013, 6(26), pp. 118–129. (in Russian).
2. Gura, 2011 – Gura AV. *Marriage and wedding in Slavic Folk culture: semantics and symbolism*. Moscow: Indrik Publ.; 2011. 936 p. (in Russian).
3. Evseev, 1968 – Evseev VYa. *Karelian folklore in historical perspective*. Leningrad: Nauka Publ.; 1968. 201 p. (in Russian).
4. Zhirmunskiy, 1962 – Zhirmunskiy VM. *Folk Heroic Epic. Comparative Historical Essays*. Moscow, Leningrad: Goslitizdat Publ.; 1962. 435 p. (in Russian).
5. Karelian eys, 1993 – Lavonen NA., Stepanova AS., Rautio KKh. (eds.) *Karelian eys*. Petrozavodsk: Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences Publ.; 1993. 239 p. (in Karelian and Russian).
6. Kiuru, 1993 – Kiuru ES. *The theme of getting a wife in epic runes: to the semantics of poetic images*. Petrozavodsk: Karelian Research Centre, RAS Publ.; 1993. 132 p. (in Russian).
7. Konkka, 1992 – Konkka UU. *Poetry of sorrow. Karelian ritual lamentations*. Petrozavodsk: Karelian Research Centre, RAS Publ.; 1992. 296 p. (in Russian).
8. Litvin, 2023 – Litvin YuV. *Woman in a Karelian village: change of status and roles (second half of the XIX – early XX centuries)*. Petrozavodsk: Karelian Research Centre, RAS Publ.; 2023. 342 p. (in Russian).
9. Levinton 1974 – Levinton GA. On the question of the functions of the verbal components of the ritual. In Putilov BN. (ed.) *Folklore and Ethnography: Rituals and Ritual Folklore*. Leningrad: Nauka Publ.; 1974. pp. 162–170 (in Russian). URL: <http://web1.kunstkamera.ru/library/MAE7685.files/>
10. Lukina, Bychkov, Resh, 2019 – Lukina OG., Bychkov YuA., Resh OV. Mythological images of birds and ornithomorphic symbolism in traditional cultures of the peoples of the North. *Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts*. 2019, 5 (91), pp. 42–50 (in Russian). <https://doi.org/10.24411/1997-0803-2019-10505>.

11. Marfina, 2024 – Marfina ZhV. Archetypes “father”, “mother” in the eastern slavic folk-song subspace. *I. Yakovlev Chuvash State Pedagogical University Bulletin*. 2024, 1(122), pp. 64–72 (in Russian). <https://doi.org/10.37972/chgpu.2024.122.1.008>.
12. Meletinskiy, 2004 – Meletinskiy EM. *The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments*. Moscow: Oriental literature Publ.; 2004. 462 p. (in Russian).
13. Mironova, 2012 – Mironova VP. Matchmaking topic in mythical land Khiitola in the context of Karelian epic tradition. Petrozavodsk: Periodika Publ.; 2012. 220 p. (in Russian).
14. Mironova, 2023 – Mironova VP. Features of Karelian terminology for relationships through marriage (as represented in folklore sources). *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2023, 17 (3), pp. 352–362 (in Russian). <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-3-352-362>.
15. Novichkova, 1987 – Novichkova TA. Epic matchmaking and wedding ceremony. In: *Russian folklore. Ethnographic origins of folklore phenomena*. Vol. 24. Leningrad: Nauka Publ.; 1987. pp. 3–10 (in Russian).
16. Propp, 1986 – Propp VYa. *Historical roots of the fairy tale*. Leningrad: Leningrad State University Publ. House; 1986. pp. 365 (in Russian).
17. Rakhimova, 2015 – Rakhimova EG. Waterfowl birds in the runes of Kalevala metrics. In: *Proceedings of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences*. Petrozavodsk: Karelian Research Center of the RAS; 2015, 8. pp. 46–55 (in Russian).
18. Stepanova, 2004 – Stepanova AS. Explanatory dictionary of the language of Karelian lamentations. Petrozavodsk: Periodika Publ.; 2004. 304 p. (in Karelian and Russian).
19. Surkhasko, 1978 – Surkhasko YuYu. *Karelian wedding rituals (late 19th – early 20th century)*. Leningrad, Nauka Publ.; 1978. 237 p. (in Russian).
20. Tolstaya, 2009 – Tolstaya SM. The category of relationship in ethnolinguistic perspective. In: Tolstaya SM. (eds.) *The category of kinship in language and culture*. Moscow: Indrik Publ.; 2009. pp. 7–22 (in Russian).
21. Tolstoy, 1981 – Tolstoy NI. Verbal text as a key to the semantics of the rite. In: Ivanov VV. (ed. and others). *Text structure – 81. Theses of the symposium*. Moscow: 1981. pp. 46–47 (in Russian).
22. Fromm, 1992 – Fromm E. The art of loving. In: Gurevich PS. (ed.) *Soul of human*. Moscow: Respublika Publ.; 1992. pp. 110–179 (in Russian).
23. KKS, 1968 – *Karjalan kielen sanakirja*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura Publ.; Vol. I, 1968. 576 p. (in Finnish and Karelian).
24. KS, 1971 – Miettinen L., Leino P. (eds.) *Karjalaisia sananpolvia*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura Publ.; 1971. 640 p. (in Finnish and Karelian).
25. SKVR, 1919 – *Suomen kansan vanhat runot*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura Publ.; Vol. I, part. 3, 1919. 399 p. (in Karelian and Finnish).

Об авторе

Миронова Валентина Петровна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом), Институт языка, литературы и истории – обособленное подразделение ФГБУН ФИЦ «Карельский научный центр Российской академии наук» (ИЯЛИ КарНЦ РАН), ORCID: 0000-0001-6310-5561, e-mail: tutkija@mail.ru.

About the author

Valentina P. Mironova, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Folklore and Literary Studies Sector (with a Phonogram Archive), Institute of Linguistics, Literature and History, KarRC RAS, ORCID: 0000-0001-6310-5561, e-mail: tutkija@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 31.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 15.05.2026

Принята к публикации / Accepted 01.06.2026



КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ ОБРЯДА КАМЛАНИЯ БОЖЕСТВУ УЛЬГЕНУ У АЛТАЙЦЕВ И ТЕЛЕУТОВ

Н. Р. Ойроткина

Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия

e-mail: sibfolklore@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена характеристике культурных кодов в текстах обряда камлания божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. Цель исследования – определение семантики культурных кодов в этих обрядовых текстах. Материалом исследования послужили два текста шаманских камланий алтайцев и телеутов, записанных в конце XIX и начале XX вв. В работе применялись структурно-семиотический и лексико-семантический методы исследования текстов, а также методика описания лингвокультурных кодов. Новизна исследования заключается в выявлении лингвокультурных кодов, моделирующих комплекс коллективных шаманских представлений о мироустройстве.

В результате исследования автор пришел к следующим выводам: шаманский текст и обряд является вторичной знаковой системой, в которой в качестве плана выражения выступает совокупность символических образов, входящих в состав этнокультуры. Культурные коды выполняют аккумуляционную функцию: они хранят в себе накопленный опыт познания мира, систему ценностных ориентиров шаманской культуры. В этих текстах каждый код обусловлен особенностью религиозного мировидения шаманов. В *пространственном коде* заключена идея отсутствия границ между реальным земным и потусторонним небесными мирами, между которыми мысленно устанавливается контакт. Упоминаемые в тексте топонимы, обозначающие места обитания духов-помощников шамана, очерчивают сакральное пространство обряда. *Предметный код* объективируется символическими смыслами, вложенными в ритуальные предметы. *Персонажный код* определяется ролевыми функциями, выполняемыми участниками обряда: шаманом, его помощником и зрителями. Издаваемые шаманом различные звуки, имитирующие звуки гуся или лошади, на которых он отправляется в путешествие, показывают игровой характер ритуала. Символизм ритуальных действий шамана и его помощника, выраженный в их действиях, позволяет выделить *акциональный* и *звуковой коды*. *Теонимический код* заключается в олицетворении космических явлений. К категории божеств относятся космические объекты, а также духи-предков, в прошлом имевших высокий социальный статус. Духовные ценности, ради которых совершались эти обряды, определяют *аксиологический код*. В *цветовом коде* заложена особенность шаманского восприятия пространственных объектов и их оценка. Семантику порядка следования и количества выражают *числовые* символы.

Ключевые слова: алтайцы, фольклор, шаманизм, ритуал, шаманский обряд, получение души, семиотика и язык, олицетворение, антропоморфизм

Благодарности: Исследование выполнено в рамках государственного задания ФГБУН ИФЛ СО РАН (FWZU-2026-0002: «Устные традиции народов Сибири и Дальнего Востока: документирование и комплексное изучение»).

Для цитирования: Ойроткина Н. Р. Культурные коды обряда камлания божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 64–74. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-64-74>

Original article

Cultural codes of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleuts

Nadezhda R. Oynotkinova

Institute of Philology of the SB RAS, Novosibirsk, Russia

e-mail: sibfolklore@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the characterization of cultural codes in the texts of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleut peoples. The aim of the study is to determine the semantics of the cultural codes in these ritual texts. The research material is based on two texts of shamanic rituals of the Altai and Teleut peoples, recorded in the late 19th and early 20th centuries. The study utilized structural-semiotic and lexical-semantic methods of text analysis, as well as a methodology for describing linguocultural codes. The novelty of the study lies in the identification of linguocultural codes that model a complex of collective shamanic understandings of the world order.

As a result of the research, the author came to the following conclusions: the shamanic text and ritual are secondary sign systems in which the set of symbolic images that comprise the ethnoculture serves as the plane of expression. Cultural codes perform an accumulative function: they store the accumulated experience of knowing the world and the system of value orientations of shamanic culture. In these texts, each code is conditioned by the particular religious worldview of the shamans. The spatial code embodies the idea of a lack of boundaries between the real earthly and the otherworldly, celestial worlds, between which contact is established mentally. Toponyms mentioned in the text, denoting the dwelling places of the shaman's spirit helpers, outline the sacred space of the ritual. The object code is objectified by the symbolic meanings imbued in ritual objects. The character code is determined by the role functions performed by the participants in the ritual: the shaman, his assistant, and the spectators. The various sounds emitted by the shaman, imitating the sounds of a goose or horse on which he sets out on his journey, demonstrate the playful nature of the ritual. The symbolism of the ritual actions of the shaman and his assistant, expressed in their actions, allows us to distinguish the actional and sound codes. The theonymic code consists of the personification of cosmic phenomena. The category of deities includes cosmic objects, as well as ancestral spirits who once enjoyed high social status. The spiritual values for which these rituals were performed define the axiological code. The color code reflects the shamanic perception and evaluation of spatial objects. The semantics of order and quantity are expressed by numerical symbols.

Keywords: Altai people, folklore, shamanism, ritual, shamanic rite, soul acquisition, semiotics and language, personification, anthropomorphism

Funding: This research was conducted within the framework of the state assignment for the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (FWZU-2026-0002: "Oral Traditions of Peoples of Siberia and the Far East: Documentation and Comprehensive Study").

For citation: Oynotkinova, N. R. Cultural codes of the shamanic ritual to the deity Ulgen among the Altai and Teleuts. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 64–74 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-64-74>

Введение

Само существование кодов культуры как феномена является универсальным по своей природе, но каждый код в языке всегда национально детерминирован и обусловлен конкретной культурой. Любая область реальности может стать объектом с заложенным в него культурным кодом: явления природы, флора, фауна, ландшафт, рукотворные объекты (орудия труда, оружие, жилище, мебель, одежда, хозяйственная утварь и т. п.), события. В современной лингвистике и фольклористике пристальное внимание уделяется исследованию этнокультурных моделей мира, особенностей лингвокультур. В этой связи актуальной является тема исследования, направленного на выявление традиционных ценностей и лингвокультурных кодов в разных жанрах фольклора. Коды шаманской культуры отражают специфику шаманской картины мира, кодирующей информацию в своей области в образно-символической форме. Данная статья

посвящена характеристике культурных кодов в текстах камланий верховному божеству Ульгену у алтайцев и телеутов. *Цель* исследования – определение семантики культурных кодов в этих обрядовых текстах.

Материалом исследования послужили опубликованные и неопубликованные тексты шаманской обрядности алтайцев, записанные в конце XIX и начале XX вв. Уникальный текст камлания светлomu божеству Ульгену еще в начале 40-х годов XIX в. был записан членами Алтайской духовной миссии. Он был опубликован в 60-е гг. XIX в. на алтайском языке с подробными комментариями шаманских действий (Вербицкий, 1893). Уже во второй половине XX в. этот текст переведен Н. А. Баскаковым и Н. А. Яимовой на русский язык и опубликован в книге «Шаманские мистерии Горного Алтая» (Баскаков, Яимова, 1993). Другой текст с подробными комментариями, записанный А. В. Анохиным в начале XX в. у телеутов, был обнаружен нами в архиве МАЭ РАН¹. *Новизна* нашего исследования заключается в рассмотрении ранее неизученного фольклорного материала и полной характеристике культурных кодов, реализующихся в обрядовом дискурсе.

В начале XX в. шаманский фольклор алтайцев записывал известный этнограф, музыковед и композитор А. В. Анохин [1869–1931]. Некоторые свои полевые материалы исследователь опубликовал в книге «Материалы по шаманству алтайцев» (Анохин, 1924). Эти тексты исследователь попытался классифицировать по типу адресата: «Самой сложной мистерией является мистерия к Ульгену и его сыновьям, потом мистерия горным духам (Jezim-cy), мистерия Эрлику и его сыновьям и, наконец, – мистерия духам ‘ару неме’ и ‘кара неме’»². Он обратил свое внимание на поэтическую стройность и системность шаманских обрядов с точки зрения их структуры и смысла. В естественном контексте бытования алтайского и телеутского шаманизма можно проследить всю идеологию народных верований, построенной на особом видении картины мира, полной религиозности и мифологизма.

Методы исследования. В изучении шаманских обрядов и текстов применялись структурно-семиотический и лексико-семантический методы исследования текстов, а также методика описания культурного кода, введенная в лингвокультурологию и этнолингвистику Н. И. Толстым, В. Н. Телия и развитая В. В. Красных, Д. Б. Гудковым и др. В лингвокультурологии понятие культурного кода направлено на раскрытие и выявление особенностей картины мира. «Культурный код – совокупность культурных представлений о картине мира того или иного социума» (Телия, 1999: 20–213). В. Н. Телия код культуры определяет как «совокупность окультуренных представлений о картине мира того или иного социума – о входящих в нее природных объектах, артефактах, явлениях... действиях, событиях...» (Там же: 20–21). Д. Б. Гудков отмечает, что «те или иные объекты окружающего нас мира (как природные, так и артефакты), помимо выполнения своих прямых функций, обретают еще и функцию знаковую, оказываются способными нести некие добавочные значения» (Гудков, 2004: 39). В культуре как организованной вторичной знаковой системе заложены различные коды, выражающие различные смыслы, которые составляют суть картины мира социума. Этнокультура содержит большое количество невербальных культурных кодов, которые в дискурсе переходят в вербальную форму и становятся лингвокультурными кодами.

В связи с этим в лингвистике под кодом подразумевается «вторичное» использование знаков, уже имеющих закрепленное за ними «первичное» значение, при этом знаки могут иметь не только языковую природу, но и внеязыковую – это могут быть вещи, действия, природные объекты и другие реалии жизни или ментальные сущности (Красных, 2002: 124). По определению В. В. Красных, «культурный код – это “сетка”, которую культура набрасывает на окружающий

¹ Архив Музея археологии и этнографии РАН (г. Санкт-Петербург). Ф. 11. Оп. 1. Д. 163. 1912 г. Количество листов – 53. Мистерия Ульгену. (далее АМАЭ).

² Архив МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. №11. Полевые материалы А. В. Анохина. О камах и их родословной. 1910 г. Бийский у. Томской губ.

мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает его» (там же: 232). Базовые культурные коды универсальны для всех лингвокультур, но в то же время они имеют свои особенности. Сам набор кодов, как правило, однотипен, оригинальны лишь способы организации его элементов и выбор денотатов.

В фольклоре как во вторичной семиотической системе закодирована культурная информация с помощью языковых средств. Н. И. Толстой писал, что «...культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется в одном тексте несколькими языками. В этом случае под текстом понимается не последовательность написанных или произнесенных слов, а некая последовательность действий, и обращения к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность. Считая, например, *обряд* таким *текстом* (курсив мой – Н. О.), выраженным семиотическим языком культуры, мы выделяем в нем три формы, три кода или три стороны языка – вербальную (словесную – слова), реальную (предметную – предметы, вещи) и акциональную (действенную – действия)» (Толстой, 1995: 23).

Результаты и обсуждение

В культурных кодах, заложенных в обрядах и сопровождающих их текстах, могут сохраняться очень архаичные представления, которые сложно поддаются пониманию. Шаман, совершая ритуал, вкладывает определенные культурные смыслы в окружающую среду, людей и предметов. Все это становится окультуренным пространством, где за каждым ритуальным знаком скрыты глубокие смыслы.

Пространственный код

Язык и мышление человека устроены таким образом, что существует переход собственно пространственно-предметного в сферу духовного, которая и являет собой высший уровень познания самого себя и мира в целом. Пространство и время сопряжены в единое целое, в котором, «человек учится ориентировке в окружающем мире – сначала конкретной, в реальном пространстве, а затем, переходя на более высокую ступень (пространственная метафора, но переход подразумевает и затраченное на него время) – в пространстве духовном, контролирующем и определяющем его пребывание в этом мире» [Цивьян, 2005: 11]. Необходимым условием проведения обряда является организация сакрального пространства и установление прямого контакта между реальным и нереальным пространством. Сакральное пространство в обрядовых текстах включает в себя природные объекты (горы, реки и озера), расположенные на территории Саяно-Алтая, и представляются местами обитания духов: Абакан, Алтай, Кангай (Хангай), Эдил (Волга), Танай (озеро в Кемеровской области), Байат (Бачат, родина телеутов, гора). Озеро Танай, находящееся в Саянах, упоминается в отрывке: «*Каркылдаган кушту кан, / Макулдаган көлдү кан, / Барстан чокур ат минген, / Танай көлдө ордолу, / Энем майгыл кайракан, / Аясмынан айланып отур, / Пулутмынан нурулып отур, / Ак үрүстий жайылып отур*»³. 'С курлыкающей птицей хан, / С квакающим озером хан, / Пестрее барса на лошади верхом ездит, / В озере Танай с обиталищем, / Мать моя Майгыл, почтеннейшая, / С неба, покружив, лети, / С облака возвращайся, / Как белое окропление, кружась, лети'⁴. Шаман призывает гуся, на котором он летит к Молочно-белому озеру (Сют-Ак-Көл) за духом ездового животного (*бура* – букв. 'верблюд'): *Эдил кечсе, эрикпес, / Эки ала чымар кас, / Лайык кечсе, жанылбас, / Жагы ала чымар кас*⁵ 'Когда через Эдил перелетает, не пугающийся / С пёстрыми челюстями проворный гусь, / Когда через Дьайык перелетает, не устающий / С пёстрыми щёчками проворный гусь'.

Связь шамана между реальным и иным миром – путь в Верхний мир – прокладывается через определенные действия и связующие ритуальные сооружения, предметы, огонь (Ойнуткинова, 2021: 19–20). Во время обряда шаман имитировал движение по небесным слоям, которые специально отмечаются им на березе в виде зарубок. Перемещение шамана понимается как

³ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁴ Здесь и далее перевод автора.

⁵ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

движение по вертикали из одного пункта в другой. В тексте шаман повторяет одно и то же движение «типическим местом», меняя лишь порядковый номер небесного слоя. *Алкыжым јетсин калыг черү, / Бир тапты тапталып чыктым, / Бир катка јайалып чыктым, / Аясмынан айлана бердим* 'Благословение мое пусть дойдет до большого войска, / На одну ступеньку поднялся, / На один слой, пластаясь, поднялся, / По ясному [небу] кружить я стал'⁶.

Предметный код

В сакральное пространство камланий входят символы-предметы, которые служат фоновыми элементами обрядового текста. Символическое использование шатра (*сöдлти*) в обряде связано с тем, что он создает закрытое пространство, а огонь, разведенный в нем, устанавливает связь с Верхним миром. По описанию А. В. Анохина, шатер состоит из трех жердей, связанных веревкой с одного конца. Их поднимают и ставят конусом. В центре шатра ставят живую березу с ветвями. На этой березе делают 16 зарубок (*тапты*), изображающих 16 сфер неба. К ветвям такой березы привязывают красную занавеску (*көжсөд*). К бокам *сöдлти* приставляют мелкие жерди. По бокам и сзади в трех местах втыкают три живых березы (*сүдер*), к ветвям которых прикрепляют чистые платки или полотенца. С правой стороны, где установлена береза, устраивается сидение для шамана – ставится табурет. Напротив шамана установлен железный таган, в котле варится жертвенное баранье мясо. В переднем углу шатра стелют ковры, на которых во время камлания сидят хозяин, хозяйка, дети, а также гости. При этом женщины и девушки занимают северную часть, а мужчины – южную часть шатра⁷.

В систему предметного кода входят разнообразные атрибуты шамана: курительная трубка, можжевеловые веточки (*арчын*), ритуальные дары (*толу*), обрядовая пища (молочные напитки, мясо), халат (*манјак*), бубен с колотушкой (*түнјур, орбо*). В прошлом процесс изготовления бубна завершался обрядом оживления нового шаманского бубна, который сопровождался не только окроплением, но и «общением» с этим предметом. Считалось, что после проведения обряда освящения бубна и шаманского костюма духи-помощники оживают. Шаман «получал» бубен от своих духов-покровителей и духов-хозяев родовых гор (Потапов, 1947: 161).

Исполнение *алкыш'ей* (шаманских призываний и благопожеланий), обращенных к духам-предков, божеств, сопровождалось звуками ударов в бубен, создающими ритм и сигнализировавшими о начале и завершении того или иного действия. Колотушка шаману также служила подручным средством для его действий. Так, в комментариях к тексту отмечается, что шаман, вертясь по кругу у березы (*тапты*), садится на табурет, делает колотушкой на бубне черту, показывая этим, что пройдена та или иная по счету сфера⁸.

Персонажный код

Поскольку ритуал представляет собой некую игру, то все его участники становятся персонажами, исполняющими некоторые функции: *кам* 'шаман' – даритель, добытчик благ, *баи туткан* (букв. 'державший голову' или *байтал баичы* – 'глава кобылицы') – помощник шамана; зооморфные духи-помощники – *кас* 'гусь', *бура* 'верблюд' – ездовые средства, на которых отправляются к божествам Верхнего мира.

Шаман на гусе спускается вниз с высоты, бежит вокруг юрты, как бы загоняя коня, все остальные помогают ловить невидимого коня. Потом, как будто поймали это животное. Он подражает ржанию коня, у которого шея сдавлена арканом, прыгает, лягается. Шаман и его помощник должны доставить душу жертвы божеству, преодолевая множественные слои небесного пространства, в реальности ставя метки на березе. Во всем своем пути *кам*, подражая гусю, издает звуки: "Кагак, ка-гак!" (Баскаков, Яимова, 1993: 26).

Для возвращения на землю Ульген давал шаману пятнадцать верблюдов, которых он вызывал с озера Ак-Сют-Кель (букв. 'Бело-молочное озеро'). В небесных верблюдах, на котором

⁶ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁷ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

⁸ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

шаман совершает путешествие, играли участники обряда. В каждом слое шаман менял *бура*, если прежние устали или захромали. В последнем слое *бура* изображает сам хозяин. Считалось, что у Ульгена своя *бура*. Когда шаман совершает камлание Ульгену, он предварительно ловит *бура* Ульгена привязывает и держит так до окончания обряда, чтобы быть уверенным, что, когда он поднимется со своими духами к Ульгену, он застанет его дома (Дыренкова, 1949). Верблюдов изображали на бубне в виде облаков разными цветами небесных явлений: *Кызыл пулут өркөштү*, / *Кызыл жибек тискиндү*, / *Кан кызылдан минеттү*, / *Жажыл пулут өркөштү*, / *Жажыл солонгы тайакту*, / *Жажыл жибек тискиндү*, / *Кан жажылдыг минеттү*. / *Адам – Кызыган-Тенгери!* ‘С горбами из красных облаков, / С замкнутым поводком из красной веревки, / Ездящие на кроваво-красных [конях], / С горбами из зеленых облаков, / С посохом из зеленой радуги, / С замкнутым поводком из зеленой веревки, / Ездящие на кроваво-зеленых [конях], Отец мой – Кызыган-небо!’⁹

Акциональный код

Под ритуальным действием понимается минимальный акциональный компонент ритуала. Акт (ритуал) – «это совокупность обрядовых действий, связанных исполнителем, местом и временем осуществления, т. е. с обрядовой ситуацией» (Узенёва, 2010: 150). Сами действия практически лишены собственных символических мотиваций, символика действия «определяется свойствами и культурными значениями любого их компонентов, причем в зависимости от доминирующего значения одного из них в конкретной ритуальной ситуации на приобретает «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акцент» (Толстая, 1996: 91).

Основные действия, совершаемые в обрядах камлания, мы уже описывали в своей предыдущей публикации (Ойноткинова, 2021: 18–30). Здесь же мы лишь отметим семантику некоторых ключевых действий, описываемых в текстах.

Камлания божествам Верхнего мира у алтайцев и телеутов совершались весной и ранней осенью в нечетные дни новолуния. Они длились три дня. Обряд включает в себя разные ритуальные действия, например: очищение (*аласта*= очищать дымом можжевельника), окропление (*айран чачарга* ‘кропление кисломолочным напитком *айран*’), гадание (*алча чачар* ‘бросать чашку’). Для получения ответа божества шаман гадает: бросает деревянную чашку из шатра на улицу. Помощник шамана бежит за чашкой, чтобы посмотреть на результат гадания: если чашка упадет отверстием вверх (*алча*) – считается, что обряд имеет положительный итог. «Если чашка упала вверх дном, то плохой знак, возможно в юрте будет покойник, или жертва не понравилась Ульгену, но ее уже не меняют» (Баскаков, Яимова, 1993: 31).

Ритуальные действия, совершаемые шаманом, являются адресными, обращенными к духам-помощникам и небесным божествам. В некоторых эпизодах «диалоги» шамана с духами и божествами представляют собой монологи, в которых ответы дает сам исполнитель обряда. Семантика локальности характерна для действий, совершаемых в ритуально маркированных локусах: ритуальной юрте, у домашнего огня, в небесных слоях. Движение субъекта направлено вверх и вниз: оно выражается наиболее часто употребляющимися глаголами *чык*= ‘подниматься вверх’ (57 уп.) и *түйи*= ‘спускаться’ (9 уп.). Шаман призывает духов-помощников, преодолевает шестнадцать слоев неба, где он получает благословение у матери Ульгена, у Эрмен-Каана (Эне-Дьайучы), которая раздает души зверей и детей, созданных Ульгеном. В призываниях духов-помощников наиболее часто встречаются глаголы в повелительном наклонении (*келигер* ‘придите’: *Ўн салыжа, келигер*, / *Кыйгы салыжа, тўжүгер* ‘Голоса подавая, придите, / Крики издавая, спуститесь’)¹⁰. Мужчины по очереди подходят к шаману и кладут к его ногам шапки, для того чтобы получить души зверей и детей для зачатия. Шаман имитирует

⁹ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

¹⁰ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

то, как он поймал души зайца, лисы или лося, а затем раздает их мужчинам. В комментариях к камланию А. В. Анохин писал, что «число творений “кут” на детей иногда бывает больше 10–15»¹¹.

Акустический (звуковой) код

«В широком смысле звуковой код – совокупность музыкальных звуков, голоса и шумов, создаваемых человеком, несущих определенную смысловую нагрузку [Логинава, Прокаева, 2023: 13]. Звукоподражания, издаваемые им, имитируют крики гусей и верблюдов, на которых он перемещается в небесных слоях. Шаман, издавая гусиные выкрики, взлетает в небо: «*Ай-гай-гай, ынгай-гак, кагак-гак!*». Жертва (бура) ржет: «*Мыйак, мыйак, мыйак!*». Жертвенная лошадь, душу которой отправляют божеству, кричит: «*А-го-го!*». Зрители, наблюдающие за ритуалом, помогают шаману поймать невидимого коня и вместе с шаманом кричат: «*Хай, хай, ай-ай, гай-гай!*»

В некоторых эпизодах шаман имитировал шум собирающегося войска. «Чем больше кам набирает в бубен духов, тем сильнее ударяет по нему, покачивая бубном, как бы отяжелевшим...» (Баскаков, Яимова, 1993: 32, 50). Возгласами «*Шарбатай!* или *шакарбата!*» и ударом в бубен шаман демонстрировал завершенность какого-либо действия, например: когда он очищает хозяина юрты от всякого вреда, когда он вззошел на тот или иной слой неба. Ударяя бубном о землю, он будто пробивает небо [Там же: 52–54].

Аксиологический код

Любые обряды проводятся по назначению. Обряд, посвященный Ульгену, совершался для получения благодати и душ детей для их рождения. К понятию благодати алтайцы относят различные материальные и нематериальные блага: богатство, прирост скота, деторождение, здоровье, счастье, удачу. Душа ребенка (*сус* или *кут*) как благо, дарованное божеством, представлялось в виде солнечного луча, который можно спустить с неба в домашний очаг и передать семье.

Теонимический код

Под теонимическим кодом понимается система наименований божеств, духов, святых и связанных с ними понятий и смыслов. В шаманском пантеоне имя божества может заключать в себе религиозно-мифологические, анимистические представления. Теоним Ульген (букв. ‘Высший’) сопровождается цветовыми эпитетами *ак* ‘белый’ и *көк* ‘синий’, выражающими его причастность к небу. *Ак Ылген жолы ару жолго*, / *Көк Ылген жолы көңү жолго* ‘Дорога к белому Ульгену по чистой дороге, / Дорога к синему Ульгену по прямой дороге’¹².

Число и цвет выступают культурными кодами, участвующими в передаче признаков символов. В описаниях неба и небесных божеств присутствуют цвета, имеющие положительную оценку: белый, синий, зелёный, красный, желтый. Отсутствуют темные цвета, которые свойственны для описания подземного мира. В этих текстах часто встречаются порядковые числительные, реже – количественные и собирательные. Порядковые числительные от одного до девяти или шестнадцати указывают на порядок следования шамана по небесным слоям (*кат*). Они выполняют функцию ориентира в пространстве. Небо представляется девятислойным или семислойным, как и количество слоев ада. Семантика числа «семь» и «девять» связана с обозначением мирового порядка, с идеей некоего предела, существующего во Вселенной.

Количественные числительные *алтон* ‘шестьдесят’ и *жетон* ‘семьдесят’ выражают семантику неопределенного множества (*Алтон тайка ажулу*, / *Жетон тайка кечилү* ‘С перевалами на шестидесяти горах, / С переходами на семидесяти горах’; *Ада көдүрген алтон бийим*, / *Эне көдүрген элү бийим* ‘Отца поднявшие шестьдесят господ, / Мать поднявшие пятьдесят господ’¹³).

Обожествление неба проявилось в различных наименованиях небесных божеств: *Тенгере-Каан* ‘Небо-Хан’, *Тотой-Тенгере* ‘Тотой-Тенгере’ (*Тотой* – звезда Сириус), *Абжош-Тенгере*

¹¹ Там же.

¹² АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

¹³ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

(*Аба-Яши*) ‘Абдьош Тенгере’, *Кызыган-Тенгере* ‘Кызыган-Тенгере’ (Кызы-Каан) – букв. ‘Раскаленное Небо’. Небо ассоциировалось с божеством, насылающим гром и молнии, поэтому к нему почтительно обращались как к матери (*эне*) и отцу (*ада*), с эпитетами *Мерген* – от монг. ‘Меткий Стрелок’, *Бырман* ‘Светлый дух’: *Мерген-Каан* (о небе отце), *Энем Мерген Тенгере* ‘Энем Мерген Тенгере’ (букв. ‘Мать Мерген Небо’), *Адам Бурхан Тенгере* ‘Отец мой Бурхан Тенгере’. Антропоморфные черты придают божествам имена существительные, примыкающие к теонимам: *каан* ‘хан’, *маатыр* ‘богатырь’. *Ак Ылген-каанга / Адам бурхан Тенгере-каанга күүледип отур* ‘К светлому Ульген-хану, / К отцу моему бурхану Тенгере-хану с гулом поднимайся’ (Баскаков, Яимова, 1993: 54).

Словообразующая роль лексемы *тенгере* в алтайско-телеутской теонимии позволяет привести параллели из бурят-монгольской мифологии, где *тенгриями* называют высших божеств, небожителей. Как отмечает Б. С. Дугаров, «в силу локализации тэнгриев в Верхнем мире являются олицетворениями самого неба, небесного свода, тех или иных атрибутов небесного пространства, атмосферно-метеорологических явлений» (Дугаров, 2021: 111–112).

Небо (*тенгере*) как божество проявляется в разных ипостасях, олицетворяющих разные космические явления, свойственно архаичным мифологиям. Олицетворение наблюдается и среди других теонимов, образовавшихся от имен, обозначающих грозовые и атмосферно-метеорологические явления: *Пырчу-Каан* ‘Пырчу-Хан’ – божество, насылающее на землю град; от *пырчак* ‘град’ (СААНТЯ, 2005: 279); *Ылген-Кааннын жеени*, / *Айгыр жалду адам Пырчу-Каан* ‘Племянник Ульген-Хана, / Отец мой Пырчу-Хан с гривой жеребца’.

Наряду с божествами в статусе ханов перечисляются родовые покровители и правители: Эркей-хан, Эрмен-хан, Ордо-хан, Темир-хан, Кирбей-хан, Мангсар-хан, Кургай-хан, Талай-хан, Поокту-хан, Мустай-хан, Тьёё-хан’, Кан-Адай, Алтай-хан. Некоторые антропонимы, обозначающие правителей, указывают на их принадлежность к той или иной местности или стране: Ордо-хан, или Мордо-хан, Алтай-хан. Имя Ордо/Мордо-хан состоит из названия пустыни и города Ордо во Внутренней Монголии (Китае). В другом тексте Ордо-хана характеризуют как правителя китайской земли: *Кыдай жери кыдырган*, / *Кызыл кумак төгүлген*, / *Кыргыс жери межелү*, / *Кааны болзо Ордо-Кан* ‘Китайская земля гремела, / Красный песок сыпался, / Кыргызов земля с сопками, / Хан же мой Ордо-хан!’¹⁴

Заключение

Шаманский текст/обряд является вторичной знаковой системой, в которой в качестве плана выражения выступает совокупность символических образов, созданных этнокультурой. Культурные коды выполняют аккумулирующую функцию – они накапливают в себе, хранят систему ценностных ориентиров шаманской культуры, накопленный культурно-языковым коллективом опыт познания мира. Рассмотренные культурные коды выполняют моделирующую функцию – они лежат в основе картины мира данной субкультуры, содержит в себе комплекс коллективных религиозных представлений о мироустройстве.

Выделенные в обрядовых текстах лингвокультурные коды – пространственный, предметный, персонажный, акциональный, акустический, аксиологический, теонимический – отражают специфику шаманской картины мира в образно-символической форме. Символизм заложен в обряде в чувственно воспринимаемых сферах бытия: ландшафте, явлениях природы, ритуальных предметах, одежде, действиях человека. В шаманском тексте каждый код детерминирован и обусловлен особенностью мировидения шаманов. Персонажный код определяется функциями, выполняемыми участниками обряда: шаманом, его помощником и другими участниками, осуществляющими определенные действия. В пространственном коде выражена идея отсутствия границ между реальным и потусторонним мирами. Упоминающиеся в тексте реальные топонимы очерчивают сакральное пространство обряда. В акциональном и звуковом кодах в

¹⁴ АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 163.

анализируемых текстах заключена семантика движения по вертикали. Шаман, реально находясь на земле, мысленно путешествует в Верхний мир, преодолевая множество слоев. Издаваемые шаманом различные звуки, имитирующие звуки гуся или верблюда, на которых он отправляется в путешествие, подтверждают игровой характер действий. В шаманских атрибутах, находящихся в ритуальном пространстве, заключены символические смыслы и функции, которые составляют особый предметный код обряда. Теонимический код определяется семантикой олицетворения космических объектов. Духовные ценности алтайцев и телеутов, мотивирующие цели проведения обряда, на глубинном уровне определяют аксиологический код обряда. Число и цвет как показатели признака денотата также используются в кодировании смыслов. Цветовой код в символике шаманского мировосприятия ориентирован на создание положительной оценки божественных образов, числовой код выполняет функцию ориентира в пространстве и выражения семантики определенного количества и неопределенного множества.

Литература

1. Анохин, 1924 – Анохин А.В. *Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии)*. Предисл. С. Е. Малова. Л.: Российская государственная академическая типография, 1924. 152 с. (на алтайском и рус. яз.)
2. Баскаков, Яимова, 1993 – Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 125 с. (на алтайском и рус. яз.)
3. Вербицкий, 1893 – Вербицкий В.В. Алтайские инородцы. М.: Этнограф. отд. Имп. об-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. ун-те, 1893. 386 с.
4. Гудков, 2004 – Гудков Д. Б. Единицы кодов культуры: проблемы семантики. В кн.: *Язык, сознание, коммуникация*: сб. статей. Вып. 26. М.: МАКС Пресс, 2004. С. 39–50.
5. Дугаров, 2021 – Дугаров Б.С. Теоморфная онимия в «небесном» прологе бурятской «Гэсэриады». *Вопросы ономастики*. 2021, 3(18), С. 110–122. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2021.18.3.036
6. Дыренкова, 1949 – Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 10. М.; Л., Изд-во Акад. наук СССР, 1949. С. 107–190.
7. Красных, 2001 – Красных В.В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору). В кн.: Красных В.В., Изотов А.И. (ред.) *Язык, сознание, коммуникация*: сб. статей. Вып. 19. М.: Макс Пресс, 2001, С. 4–19.
8. Красных, 2002 – Красных В.В. *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. Лекционный курс*. М.: Гнозис, 2002. 284 с.
9. Логинова, Прокаева, 2023 – Логинова М.В., Прокаева О.Н. Звуковой код культуры: феномен тишины. *Сфера культуры*, 2023, 2 (12), С. 13–19.
10. Ойроткина, 2022 – Ойроткина Н.Р. Зооморфный код в мифоритуальной традиции алтайцев. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2022, 2(44), С. 33–42. <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2022-2-33-42>
11. Ойроткина, 2021 – Ойроткина Н.Р. Текстология алтайских и телеутских шаманских произведений, посвященных божествам Верхнего мира. *Сибирский филологический журнал*. 2021, (2), С. 18–30. <https://doi.org/10.17223/18137083/75/2>
12. Потапов, 1947 – Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племён Алтая. В кн.: Толстов С.П. (ред.) *Труды Института этнографии АН СССР*. Т. 1. М.; Л. Наука, 1947, С. 139–183.
13. СААНТЯ, 2005 – Протоирей В. Вербицкий (ред.) *Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка (СААНТЯ)*. Изд. Православного Миссионерского общества. Казань: Типография В. М. Ключникова, Большая Проломная улица, 1884; 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 504 с.
14. Телия, 1999 – Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в системе культуры. В кн.: Телия В.Н., Постовалова В.И., Тарасов Е.Ф. (ред.) *Фразеология в контексте культуры*: сб. науч. тр. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999, С. 13–24.
15. Толстая, 2002 – Толстая С.М. Мотивационные семантические модели и картина мира. *Русский язык в научном освещении*. 2002, 1 (3), С. 112–127.

16. Толстая, 1996 – Толстая С.М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале. В кн.: Агапкина Т.А. и др. (ред.) *Концепт движения в языке и культуре*. М.: Индрик, 1996. С. 89–103.
17. Толстой, 1995 – Толстой Н.И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М.: Индрик, 1995. 512 с.
18. Узенёва, 2010 – Узенёва Е.С. *Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование*. М.: Изд-во «Индрик», 2010. 280 с.
19. Цивьян, 2005 – Цивьян Т.В. *Модель мира и ее лингвистические основы*. М.: КомКнига, 2005. 279 с.

References

1. Anokhin, 1924 – Anokhin AV. *Materials on Shamanism among the Altai People. (Collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)*. Preface by S.E. Malov. Leningrad: Rossiiskaya gosudarstvennaya akademicheskaya tipografiya, 1924. 150 p. (in Altai and Russian)
2. Baskakov, Yaimova, 1993 – Baskakov NA., Yaimova NA. *Shamanic Mysteries of Gorny Altai*. Gorno-Altai: Respublikanskaya tipografiya; 1993. 125 p. (in Altai and Russian)
3. \
4. Verbitskiy, 1893 – Verbitskiy VV. *Altai aliens*. Moscow: Ethnographic Department of the Imperial Society of Natural Science and Anthropology Lovers, affiliated with Moscow University, 1893. 386 p. (in Altai and Russian)
5. Gudkov, 2004 – Gudkov DB. Units of Cultural Codes: Problems of Semantics. In: *Language, consciousness, communication: collection of articles*. Iss. 26. Moscow: MAKSS Press Publ; 2004, pp. 39–50. (in Russian)
6. Dugarov, 2021 – Dugarov BS. Theophoric names in the “Heavenly” prologue of the Buryat epic cycle Geseriada. In: *Questions of Onomastics*, 2021, 3(18), pp. 110–122 (in Russian). https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2021.18.3.036
7. Dyrenkova, 1949 – Dyrenkova NP. Materials on shamanism among the Teleuts. In: *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*. Moscow; Leningrad, 1949, no 10, pp. 107–190. (in Russian)
8. Krasnykh, 2002 – Krasnykh VV. *Ethnopsycholinguistics and Linguistics. Lecture Course*. Moscow: Gnosis publ., 2002. 284 p. (in Russian)
9. Krasnykh, 2001 – Krasnykh VV. Codes and Standards of culture (invitation to conversation). In: Krasnykh VV., Izotov AI. (eds.) *Language, consciousness, communication: collection of articles*. Moscow: Maks Press Publ.; 2001, pp. 4–19. (in Russian)
10. Loginova, Prokaeva, 2023 – Loginova MV., Prokaeva ON. The Sound code of culture: the phenomenon of silence. *Sphere of Culture*. 2023, 2(12), pp. 13–19. (in Russian)
11. Oynotkinova, 2021 – Oynotkinova NR. Textology of Altai and Teleut shamanic texts dedicated to the deities of the Upper World. *Siberian Philological Journal*, 2021, (2), pp. 18–30 (in Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/75/2>
12. Oynotkinova, 2022 – Oynotkinova NR. Zoomorphic code in the mythological and ritual tradition of Altaians. *Languages and Folklore of the Indigenous Peoples of Siberia*. 2022; 2 (44), pp. 33–42 (in Russian). <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2022-2-33-42>
13. Potapov, 1947 – Potapov LP. The rite of reviving a shamanic drum among the Turkic-speaking tribes of Altai. In: Tolstov SP. (ed.) *Works of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences*. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Nauka Publ; 1947, pp. 139–183. (in Russian)
14. Teliya, 1999 – Teliya VN. Priority tasks and methodological problems of studying the phraseological composition of language in the cultural system. In: Teliya VN., Postovalova VI., Tarasov EF. (eds.) *Phraseology in the context of culture: collection of scientific papers*. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ; 1999, pp. 13–24. (in Russian)
15. Tolstaya, 2002 – Tolstaya SM. Motivational semantic models and picture of the world. *The Russian Language in Scientific Interpretation*. 2002, 1(3), pp. 112–127. (in Russian)
16. Tolstaya, 1996 – Tolstaya SM. The actional code of the symbolic language of culture: movement in ritual. In: Agapkina TA. et al. (eds.) *The concept of movement in language and culture*. Moscow: Indrik Publ.; 1996, pp. 89–103. (in Russian)

17. Tolstoi, 1995 – Tolstoi NI. *Language and Folk culture. essays on Slavic Mythology and ethnolinguistics*. Moscow: Indrik Publ.; 1995. 512 p. (in Russian)
18. Tsivyan, 2005 – Tsivyan TV. *Model of the world and its linguistic foundations*. Moscow: KomKniga Publ.; 2005. 279 p. (in Russian)
19. Uzeneva, 2010 – Uzeneva ES. *Bulgarian wedding: an ethnolinguistic study*. Moscow: Indrik Publ.; 2010. 280 p. (in Russian)

Об авторе

Ойноткинова Надежда Романовна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири, ФГБУН «Институт филологии СО РАН», ORCID: 0000-0002-5767-7085, e-mail: sibfolklore@mail.ru.

About the author

Nadezhda R. Oynotkinova, Doctor Sci. (Philology), Chief Researcher, Sector of Folklore of the Peoples of Siberia, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, ORCID: 0000-0002-5767-7085, e-mail: sibfolklore@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 20.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 15.05.2026

Принята к публикации / Accepted 01.06.2026



ВЕЛИКОДУШИЕ В ЭПОСЕ «САСНА ЦРЕР»

В. Р. Григорян¹, Н. М. Искандарян², А. Г. Аракелян³

¹Гаварский государственный университет, Гавар, Армения

e-mail: grigoryanvachagan@gmail.com

²Российско-Армянский университет, Ереван, Армения

e-mail: isnaira123456@gmail.com

³Ереванский государственный университет, Ереван, Армения

e-mail: arakelara1@gmail.com

Аннотация. В статье впервые в типологической системе европейских эпосов («Илиада», «Песнь о Сиде», «Песнь о Нибелунгах» и др.) наряду с традиционными мотивами (борьба с чудовищами или врагом, поединок отца с сыном, отцовское проклятие и т. д.) рассматривается тема великодушия и благородства, которая не укладывается в привычные сюжетные схемы. Великодушие и благородство представляют собой моральное качество, которое характеризует поступки человека и обусловлено требованиями гуманистических ценностей. Оно включает в себя целый ряд таких сугубо человеческих достоинств, как самопожертвование, милосердие, благородство и другие. В разные исторические эпохи понятие благородства приобретало различное содержание.

Данная тема ярко представлена как в «Илиаде» – классическом памятнике мирового эпоса, так и в сводном тексте армянского эпоса «Сасна Црер» и его многочисленных вариантах. Объектом исследования выступают оригинальные тексты и различные варианты вышеупомянутых эпосов. Тема благородства в армянском эпосе «Сасна Црер» до сих пор не становилась предметом отдельного исследования. В данной статье её анализ занимает центральное место, поскольку она органически вытекает из содержания эпоса. Важно подчеркнуть, что великодушие эпического героя следует за его героическим деянием. Конечная цель эпического героя – не просто доблесть, а именно прощение и благородство, которые выделяют его из окружающей среды. Классическим примером в мировой литературе служит «Илиада» Гомера, которая завершается столкновением неукротимого гнева Ахилла с его же великодушием и «поражением» храбрости во имя благородства, человечности и сострадания. Хотя тема прощения тесно связана с христианской идеологией и оказала значительное влияние на содержание эпоса, следует признать, что милосердие и великодушие являются органической чертой армянской ментальной психологии, что зафиксировано как в армянской историографии так и в трудах европейских историков.

Исследование открывает новые пути осмысления эпических произведений. При таком подходе на первый план выходят гуманистические идеи, являющиеся выражением народной психологии и тесно связанные с внутренней философией эпоса. Работа носит междисциплинарный характер, поскольку затрагивает проблемы литературоведения, философии, психологии и этнологии. В исследовании используются сравнительный, психологический, мифологический и синтетический методы анализа.

Ключевые слова: великодушие, «Сасна Црер», всепрощение, гнев, мирный труд, «Илиада», право на жизнь, гуманизм, Давид Сасунский, Ахилл.

Для цитирования: Григорян В. Р., Искандарян Н. М., Аракелян А. Г. Великодушие в эпосе «Сасна Црер». *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 75–91. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-75-91>

Original article

Magnanimity in the epic “Sasna Tsrer”

Vachagan R. Grigoryan¹, Naira M. Iskandaryan², Ara H. Arakelyan³

¹Gavar State University, Gavar, Armenia

e-mail: grigoryanvachagan@gmail.com,

²Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia

e-mail: isnaira123456@gmail.com

³Yerevan State University, Yerevan, Armenia

e-mail: arakelara1@gmail.com

Abstract. Magnanimity and nobility represent a fundamental moral quality that defines human conduct in accordance with humanistic values. This quality encompasses virtues such as self-sacrifice, loyalty, courage, mercy, and generosity. Throughout history, the concept of nobility has carried different meanings across various epochs. This article presents the first typological examination of magnanimity in European epics, including Homer’s “Iliad”, “The Song of the Cid”, “The Song of the Nibelungs” etc. Departing from traditional motifs such as conflict with monsters or enemies, father-son duels, and generational strife, the study highlights magnanimity as a previously underexplored yet essential characteristic of the epic hero. This theme is prominently featured both in the “Iliad” and in the Armenian epic. The analysis focuses on original texts and different recorded versions of the “Sasna Tsrer”. The theme of magnanimity in “Sasna Tsrer” has not previously received separate scholarly attention. In this article, it occupies a central position, as it organically emerges from the epic’s content. Notably, the hero’s magnanimity consistently appears after his heroic deeds.

The study argues that the ultimate goal of the epic hero is not merely martial valour but forgiveness and nobility, which elevate him above ordinary warriors. Similarly, Homer’s “Iliad” culminates in Achilles’ magnanimity overcoming his wrath, affirming empathy and humanity as the highest ideals. Although the theme of forgiveness is closely linked to Christian ideology and has profoundly shaped the epic, it must be acknowledged that magnanimity and mercy constitute organic elements of Armenian national psychology. This is confirmed in Armenian historiography and in the works of prominent European historians.

This interdisciplinary study, employing comparative, psychological, mythological, and synthetic methods, opens new perspectives in epic studies. It shifts the focus from purely heroic narratives toward the profound humanistic significance of magnanimity, clemency, and empathy, deepening our understanding of epics as expressions of national psychology and universal human values.

Key words: nobility, “Sasna tsrer”, forgiveness, anger, peaceful labour, “Iliad”, right to life, humanism, Sasuntsi David, Achilles

For citation: Grigoryan, V. R., Iskandaryan, N. M., Arakelyan, A. H. Magnanimity in the epic “Sasna Tsrer”. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 75–91. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-75-91>

Введение

В армянском эпосоведении первым к вопросам мотива, сюжета и эпизода обратился Манук Абемян (Абемян, 1966: 466). В 1960-х гг. К. Мелик-Оганджян провёл типологическое исследование повествований, выделив ряд основных мотивов, встречающихся в эпическом творчестве других народов (Мелик-Оганджян, 2006: 35–64). А. Саакян в результате анализа повествований выделила четыре основные темы: антитезу «свой – чужой», брак, рождение могучего наследника и строительство (Саакян, 1975). С. Арутюнян выделил семь тем, которые могут быть разделены на отдельные мотивы: основание родины и государственности, строительство крепостей, церквей и мостов на родной земле, порабощение армян чужеземными державами, восстание и борьба против иноземного гнёта, поражение чужеземцев, восстановление государственности, падение государственности, мечты о восстановлении государственности, освобождении и справедливости (Сасна Црер, 1977: 641). Опираясь на опыт армянского эпосоведения и разработанные им методы, Айк Амбарцумян путём сравнительного анализа трёх типологи-

ческих групп эпоса «Сасна Црер» выделил основные сюжетно-композиционные единицы (Амбарцумян, 2018: 101). Они выражают: а) героев и их характеристики, б) действия героев и их характеристики, в) последствия действий, г) общие пространственно-временные характеристики.

Предметом нашего исследования является тема прощения и благородства, которая относится к первой группе вышеуказанных единиц. В мужских вариантах мотив наставляющего старца-просителя встречается относительно редко (Сасна Црер, 1944: 359, Сасна Црер, 1951: 565, Сасна Црер, 1979: 151, 401, 457, 547), тогда как мотив героя-просителя-советчика в мохских повествованиях имеет широкое распространение (Сасна Црер, 1936: 1, 55, 157, 247, 327, 379, 525, 601, 649, 753, 815, 887, 935, 970, 1086, Сасна Црер, 1951: 235, 387, Сасна Црер, 1979: 23, 61, 547). В сасунских вариантах наряду с ограниченным распространением мотива предупреждения врага (Сасна Црер, 1999: 129, 179, 197 209, 291, 323) широко распространён мотив воина старца-просителя-советчика (Сасна Црер 1944:153, Сасна Црер, 1999:95–282, 291–389). Нашей целью является подробное исследование столь широко распространённой темы прощения и благородства.

В ходе исследования эпоса основное внимание было уделено темам универсального характера, которые встречаются в различных эпических произведениях и сказках разных народов. Многие темы носят универсальный характер и встречаются в различных эпосах и повествованиях: борьба героя с противником, обретение оружия, подробное описание внешности героя (Айкуни, 1904: 3–70), его стремительное взросление, поединок отца и сына, вещие сны, появление огненного коня из моря, обжорство героев, гадание по звёздам, борьба с чудовищами и т. д. Наряду с этими темами можно выделить такие характерные преимущественно для «Сасна Црер» мотивы, как вырывание и нанизывание зубов врага на лоб, сравнение количества вражеских шатров с количеством звёзд на небе, кровь в кулаке героя, мощный голос героя, три удара в бою, обрушение земли под ногами героя, рассечение врага надвое и т. д.

Деяния/действия героев эпоса «Сасна Црер» характеризуют их как храбрых и могучих богатырей. Однако несмотря на то, что основное внимание в эпосе сосредоточено на подвигах, второстепенные на первый взгляд эпизоды напрямую связаны с внутренней философией произведения. Вслед за совершением подвига центральный герой проявляет терпимость и человеколюбие, и эта тема оказывается важнее собственно героической. Главная цель «Сасна Црер» заключается не столько в прославлении храбрости и героизма, сколько в утверждении благородства и всепрощения-великодушия по отношению к другому. Полный анализ подобной проблематики был проведён Р. Апресяном в работах, посвящённых главному герою «Илиады» (Апресян, 2015: 31–46). С этой точки зрения отдельного исследования по эпосу «Сасна Црер», причём с учётом его многочисленных вариантов, до сих пор не проводилось.

Материалом для данного исследования послужили различные версии эпоса, записанные на протяжении более чем века (1873–1980-е гг.). Всего зафиксировано около 160 вариантов народного повествования (Амбарцумян, 2018:16–17), наиболее полные из которых опубликованы в академических томах серии «Сасна Црер» и других источниках (Сасна Црер, 1936, Сасна Црер, 1944, Сасна Црер, 1951, Сасна Црер, 1977, Сасна Црер, 1979, Сасна Црер, 1999, Сасна Црер, 2008). Эпос не имеет единого канонического текста – как всякое фольклорное произведение, он существует в многочисленных версиях, отражающих богатство и многообразие народного мышления.

В исследовании показано, что тема великодушия развивалась во времени. В первой ветви эпоса («Санасар и Багдасар») речь идёт о всепрощении, которое носит скорее природный, генетически унаследованный характер. В третьей ветви («Давид Сасунский») великодушие становится уже осознанным явлением, что свидетельствует о глубоко гуманистической природе эпоса. Каждый вариант раскрывает разнообразные нюансы, связанные с мировосприятием сказителя и его представлениями о человеколюбии.

Цель исследования – раскрыть гуманистическую сущность эпоса, связанную с его внутренней, философской содержательной стороной. В нём приоритет отдаётся не столько темам

воинской доблести и храбрости, сколько гуманистическим мотивам. Тема, впервые подвергаемая подробному анализу в «Сасна црер», открывает широкие возможности для изучения эпоса с новой точки зрения.

Методом сравнительного, психологического, мифологического и синтетического анализа всех вариантов трёх типологических групп эпоса (мушской, мокской и сасунской) была исследована тема прощения и великодушия в параллельном сопоставлении с одним из классических произведений мирового эпоса – «Илиадой» Гомера. Благородство центральных героев (Санасара, Давида, Мгера Младшего) не становится исключительным признаком избранного класса. Через образ человека из народа – наставляющего старца – эта тема остаётся одним из важнейших средств раскрытия гуманистического содержания эпоса.

Христианство и тема прощения

Тема прощения в определённой степени связана с идеологией христианства. Религиозная тема занимает важное место в различных вариантах эпоса, хотя этого нельзя сказать о сводном тексте и литературных обработках. Под влиянием господствующей идеологии члены юбилейного комитета по празднованию 1000-летия эпоса стремились исключить из сводного текста религиозные мотивы и «религиозный дух». Против этого решительно выступил лучший знаток эпоса Манук Абегян (Амбарцумян, 2018: 183). В ранних мушских записях (с 1891 по 1932 г., за исключением повествований А и Б) Давид уступает два удара во имя матери и Бога. В более поздних мушских вариантах герой уступает эти удары уже во имя матери и сестры. В поздних записях отчётливо прослеживается влияние как сводного текста эпоса, так и литературной обработки Ованеса Туманяна (Амбарцумян, 2018: 182).

Признавая влияние христианской идеологии на общее содержание эпоса, необходимо отметить, что прощение (великодушие) является качеством, глубоко присущим армянской ментальности и психологии. То, что Санасар и Багдасар перед строительством Сасуна сначала возводят дома для своих подданных; то, что Давид перед боем будит арабских воинов, вместо того чтобы напасть на них спящими; то, что он сражается с Мсра Меликом только с соблюдением честных условий, иногда даже уступая инициативу противнику; и наконец, то, что Мгер Младший добровольно покидает этот бранный мир (что также можно рассматривать как пример великодушия), – всё это в эпосе «Сасна Црер» не случайные эпизоды, а явления, глубоко характерные для психологии армянского народа. Эти мотивы тесно связаны с армянской жизнью и вошли в эпос не случайно. Данное положение можно подтвердить и историческими фактами.

О благородстве армянского царя Арташеса I (ок. 230–160 гг. до н. э.) рассказывает Мовсес Хоренаци: воюя с аланами, он берёт в жёны дочь аланского царя, после чего заключает с ними союз и устанавливает мир между двумя народами (Хоренаци, 1981:196). Агафангел свидетельствует, что Трдат III (250–330 гг.), хотя сначала жестоко преследовал христиан и Григория Просветителя, впоследствии проявил милосердие и великодушие: он простил прежних противников и управлял страной в согласии и гармонии (Агафангел, 1977). Другой историк V в. – Павстос Бузанд – рассказывает о благородстве спарапета Мушега. Мушег разгромил персидское войско, захватил сокровища персидского царя и пленил женщин, однако не позволил нанести им никакого оскорбления и отпустил всех невредимыми. Персидский царь, поражённый добротой, храбростью и благородством Мушега, приказал изобразить его на чаше сидящим на белом коне и во время пиров повторял: «Пусть белый конь выпьет вина» (Бузанд, 1968:114–120). Не случайно Мушег Спарапет как яркий образец эпического великодушия вошёл и в «Шахнаме» Фирдоуси (см. «Бахрам и Чубин», раздел «Армяне помогают иранцам») (Фирдоуси, 1960: 418).

Царь Ашот II Железный, сражаясь с арабскими эмирами, в ряде случаев прощал побеждённых правителей или оставлял их на прежних должностях при условии верности Армении, что способствовало внутренней стабильности. Подобных примеров можно привести немало. Примечательно, что эти факты армянской историографии во многом созвучны оценкам европейских историков, в частности Стивена Рансимана и Рене Груссе. Стивен Рансиман в своём

фундаментальном труде «История крестовых походов» рассматривает средневековых армянских князей как важную опору христианского Востока и культурный мост между Византией и Ближним Востоком. Он высоко отзывается о моральных качествах армянских князей (Татул, Торос, Ошин) и особенно отмечает нравственный облик царя Левона II Великолепного (Runciman, 1954: 5–6, 320–330).

Французский историк Рене Груссе в «Истории Армении» подчёркивает аристократическую честь и воинское благородство, присущие армянским князьям. Он представляет их как носителей рыцарской морали, политической чести и достоинства. Уже в предисловии Груссе называет Армению перекрестком между Востоком и Западом, а говоря о нахарарах, особо выделяет их высокое чувство благородства и великодушия (Grusset, 1947: 195–204). Естественно, что тема благородства должна была найти яркое выражение в самом значительном фольклорном произведении армянского народа – эпосе «Сасна Црер». Эта тема развивалась на протяжении времени.

Историческое время в эпосе «Сасна Црер»

Эпос «Сасна Црер» охватывает самые разные периоды истории армянского народа, которые выражены в народном фольклоре. Древнейший период истории армянского народа совпадает с мифологическим периодом. Он начинается с бога Хайа и нисходит «вниз», к человеку¹. Этот этап охватывает время до 331 г. до н. э. – начало царствования Ервандуни в Великой Армении. Последний мифологический бог – Ара, который умирает как бог и возрождается как человек (Капанцян, 1945). Древний период истории армян – от основания царства Ервандуни (331–201 гг. до н. э.) до принятия христианства (301 г.) – совпадает с периодом эпических сказаний «Випасанком» (Абегян, 1966: 94). Это один из периодов расцвета эллинизма в Армении. Предводители – это полубоги, но в произведении в отличие от мифологического преобладает историческое время. В «Випасанке» больше подчёркивается индивидуальность героя-человека.

После принятия христианства божественная воля господствует над всем, а человек оказывается на втором плане, однако в эпических произведениях постепенно на первый план начинает выходить индивидуальное самосознание. Путь от божественного к человеческому, нисходящий «сверху» «вниз», делает время более предметным. Весь этот предшествующий опыт выражен в основе живой фольклорной структуры эпоса «Сасна Црер», где народ, не забывая весь предшествующий опыт (Древнейший период – мифы, Древний период – «Випасанк», Средневековье – периоды персидского, арабского владычества), привносит в сказание и трагедию человека новых времён, когда в результате деградации общественного порядка (процесс курдизации армян в XIV–XVI вв.) невозможно осуществлять изменения. Следовательно, человек идёт по пути самоосмысления, самосовершенствования, делая акцент на индивидуальные качества, до тех пор, пока время и общественный порядок не дадут ему возможность действовать (ветвь «Младший Мгер»). В этом смысле эпос «Сасна Црер» охватывает всю «амплитуду» временного развития истории человечества – от прошлого к будущему.

Всепрощение как исконное качество характера

Проблема психологического преображения народного характера занимает важное место в эпосе «Сасна Црер». При этом, это происходит так естественно, что кажется, будто в общем описании данного персонажа не произошли никакие изменения. Однако это имеет важное значение – не только для понимания самого героя, но и для правильного восприятия внутренней философии эпоса. Тема всепрощения проходит определённое развитие в разных ветвях эпоса. Первая ветвь становится не только началом истории основания дома Сасна, но и истоком всех явлений. Первые психологические черты, проявляющиеся в ходе событий и в характере рода, затем находят отражение и в последующих ветвях. В этом смысле эпос «Сасна Црер»

¹ К какому именно богу был причислен род Хайка, армянская традиция не сохранила. Месопотамская надпись III тысячелетия до н. э. свидетельствует, что, согласно дохристианскому армянскому преданию, «...наш народ считался потомком бога-творца Хай(а) и его сына, героя Хайка, и носил имя этого творящего бога» (Мовсисян, 2014: 14).

отличается от европейских эпосов своим подчёркнуто национальным характером, что выражено как в структуре, так и в содержании произведения.

Героические эпические памятники средневековой Европы в основном построены вокруг конкретных исторических личностей. Именно поэтому имя героя почти всегда присутствует в заголовках эпических песен, таких как Роланд, Сид, Ги Бургундский (Михайлов, 1995: 77, 279), Рауль де Камбре (Энциклопедический словарь, 1899: 370–371) и т. д. Невозможно не отметить, что в «Песне о Роланде» герои, движимые личными стремлениями и страстями, действуют не только ради интересов своего рода, но и во имя родины. В европейских эпосах на первый план выдвигаются сами события. Они обрамляют тот или иной эпос. Всё подчинено событию: оно определяет ход действия и судьбы героев. Поэтому многое кажется происходящим вне самих персонажей. Трудно заметить проявление всепрощения в «Песне о Сиде», «Песне о Роланде», тем более в «Песне о Нибелунгах». Наоборот, сам Роланд просит прощения у своих рыцарей за неправильную оценку ситуации, что повлияло на их безвыходное положение, но не проявляет всепрощения. В «Песне о Сиде» герой «выпрашивает» всепрощение короля в виде военной добычи, а в «Нибелунгах», где много сцен битв, великодушие рассматривается как следствие победы:

Не забыли и о раненых воинах помочь много,
Король был милостив и к пленным (Песнь о Нибелунгах, 2007: 64).

В широких слоях средневекового европейского общества великодушие считалось исключительной чертой, свойственной аристократии, поскольку полагали, что милосердие, самопожертвование, благородство, рыцарство в наибольшей степени присущи дворянскому сословию (Кухтенкова, 2010: 216). Тема великодушия занимает важное место и в «Шахнаме» Фирдоуси. Автор убеждён, что идеальный предводитель должен обладать четырьмя основными качествами: способностью различать зло и добро, добродетелью, отвагой и благородством:

Дар Божий – великодушие царя, светла
Его душа, он не приемлет зла (Фирдоуси, 1960: 357).

В эпосе «Сасна Црер» великодушие является одной из ключевых тем. Благородство героя проявляется прежде всего в его бескорыстном стремлении помочь другим. Великодушные люди всегда готовы жертвовать своими интересами ради помощи другим. Это действительно очень важный компонент великой души. В типологической системе европейских эпосов это уже самостоятельная, не подчиняющаяся схемам тема, более психологическое явление, чем традиционные темы, характерные для эпических повествований: борьба героя с чудовищами или врагом, поединок отца и сына, проклятие отца и т. д.

Первая ветвь «Сасна Црер» – не только начало основания Сасунской крепости, истории её героев, это повествование о происхождении самих явлений, своего рода «история начал». Герои этой ветви совершают культурные деяния, тема основания крепости встречается почти во всех вариантах первой ветви (Сасна Црер, 1944: 35, 230, 259, Сасна Црер, 1951: 13, 235, 323, Сасна Црер, 1999: 179, 229, 257 и т. д.), особенно в Мушской версии, где строительство крепости у истока мощной реки имеет особое значение (Сасна Црер, 1944: 49, 135, 159).

Санасар и Багдасар впервые встречаются со своим врагом в бою. Халиф Багдада, чтобы спастись от верной смерти, обещает Великому Идолу принести в жертву сыновей. Халиф собирает сторонников, чтобы они присутствовали на церемонии:

Тысячи людей пришли, поле наполнилось.
Иголку брось – не упадёт на землю (Сасунци Давид, 1981: 44).

Когда братья разбивают сторонников Халифа, они связывают его к столбу, вместо того чтобы сразу убить. Вскоре весть, что внуки возмужали, победили язычника Халифа и пируют по

случаю победы, доходит до их деда. Эта неслыханная и невиданная весть победы не просто радует креста-царя Гагика. Увидеть храбрых внуков становится для него целью: «О Господи, если бы я увидел братьев, пусть душа моя покинет тело» (Сасунци Давид, 1981: 47). Царь спешно зовёт к себе Санасара. Последний оставляет Багдасара охранять связанного Халифа, сделав наказ не отпускать его. Такое отношение к заклятому врагу говорит о всепрощающем поведении, что и подтверждается в развитии сюжета. Дед никогда не видел внука и «по подобию матери узнал внука». Радость была так велика, что предала забвению и мать Санасара, и брата, не говоря уже о связанном халифе. Великодушие – всепрощение характерно не только для Санасара, оно проявляется и в «родовом» характере: «Когда в очередной раз Неистовый Багдасар ушёл на охоту, Халиф попросил дочь ослабить его узы, последняя и развязала их. Пока Багдасар не вернулся с охоты, Халиф уходит в город, посоветовавшись со своими сторонниками-князьями, решает на горе Ахмах устроить пир, напоить Багдасара семилетним укусным вином и убить».

Когда Багдасар вернулся с охоты, «увидел – Халиф развязан, ничего не сказал» (Сасунци Давид, 1981: 48). Более того, Халиф предложил пойти на Чёрную гору, там поохотиться, Багдасар и согласился. И только когда Санасар, посмотрев на звёзды, угадал тяжёлое положение брата, поспешно вернулся и увидел, что на пьяного брата бросают палицу, одним ударом опустил халифа Багдада «на семь газов»² в землю, уничтожил его сторонников». Такое поведение героев в начале повествования имеет особое значение: речь идёт о зарождающейся истории, в которой герои определяют своё отношение к противнику. Но это одновременно говорит и о психологических переходах, отражает психологическую эволюцию персонажей. Герои эпоса не статичны – их внутренние переживания подвижны, и разные версии эпоса дают простор для толкований.

Великодушие (благородство) по отношению к противнику отражается и в других сценах. Санасар и Багдасар ценой больших испытаний освобождают Дехцун-Цам. Уходя из Медного города, они встречают под стенами сорок старцев. Дехцун предлагает Санасару оставить их, ведь это его противники, но герой, движимый состраданием, велит вернуть им молодость и силу. Так и происходит – Дехцун с помощью своей птицы возвращает им юность и силу, и сорок удалых богатырей, отказавшись сражаться против Санасара, возвращаются в свои земли.

Ветвь «Санасара и Багдасара» охватывает древнейший мифологический период истории Армении: это и рождение героев из воды, обретение волшебного коня и оружия, борьбу с чудовищами – и привносит в повествование тему прощения как важнейшее качество человеческих отношений. Это такие качества, как отсутствие злопамятства, добросердечие, которые восходят к «детскому» периоду, ко времени исторического становления героев эпоса «Сасна Црер». Интересно, что в этой ветви всепрощение связано с неведением героев, их «неразумной» смелостью. Противник хочет увести «Кривого Багдасара» на гору Ахмах, напоить и убить. Безрассудная храбрость, выраженная в поведении героев мифологического периода, в Средневековье будет заменена оценкой последствий собственных поступков героев. Естественно, эта тема, выраженная ещё в первой ветви, не могла не получить развития в дальнейшем сюжетном развитии эпоса, поскольку она ключевая в его содержании.

В этом смысле, пожалуй, только «Илиаду» Гомера как культурное явление древнего мира можем сравнить с «Сасна Црер». Хотя, несомненно, различия значительны, но как классический пример человеколюбия, гуманизма по внутренней философской направленности, а также по поставленным проблемам эти героические поэмы исключительны в истории мировой культуры, несмотря на то, что литературная мысль в основном в центре внимания держала их героическое содержание, а не погружалась в глубину явления – требование идеи. Между тем стремление видеть явления в целостности было первостепенной задачей как для «Сасна Црер», так и для «Илиады». Тем не менее, как в анализе образа Давида, так и в анализе образа Ахилла больше внимания уделялось их героическому началу, нежели гуманистическим качествам.

² Единица измерения в средневековой Армении.

Сравнение «Илиады» и «Сасна Црер» обусловлено не только тем, что тема великодушия ярко выражена в этих произведениях, но и тем, что они близки по времени возникновения. Оба произведения отражают изначальное мировосприятие народов – несмотря на то, что «Илиада» является авторским трудом, а «Сасна Црер» – народным творением. Гомер опирается на мифологию, сложившуюся народным мышлением, следовательно, его истории – художественное осмысление народного сознания. Известно, что уже в VI в. до н. э. во времена Солона и Писистрата поэмы Гомера вошли в сферу греческой культурной жизни, и рапсоды исполняли их во время праздников. Кроме того, развитие мифологической поэмы Гесиода «Теогония» (генеалогия богов) относится к концу VIII и началу VII в., и этот эпос полностью основан на гомеровской поэзии. Становится очевидным, что гомеровские поэмы созданы в более ранний период. Наиболее вероятной датой следует считать IX–VIII вв. до н. э. (Гомер, 1987: 31).

Герои первой ветви «Сасна Црер» – Санасар и Багдасар (Адрамелек) – упоминаются в VII в. до н. э. В 681 г. до н. э. (по Чамчяну – 3295 г.) после неудачного похода против Иезекии, царя Иудеи, Сеннахериб вернулся в Ниневию, его два сына, опасаясь, что будут принесены в жертву богу Несраху, убили отца и бежали в Армению (Чамчян, 1985: 98). Ту же историю упоминают Мовсес Хоренаци (Хоренаци, 1981: 131) и Библия (Библия, 2004: Четвёртая книга Царств: 35–36).

Таким образом, события, произошедшие в первой ветви «Сасна Црер» и «Илиады», очень близки по времени создания, следовательно, вполне оправдан их анализ и проведение параллелей между ними. Это означает, что произведения в корне принципиально отличающиеся друг от друга, («Сасна Црер» представляет Восток, а «Илиада» Запад, «Илиада» представлена в пространственных измерениях, а «Сасна Црер» – во временных) (Григорян В. и др., 2024: 209–223). Одновременно в своём смысловом содержании отражают такие гуманистические идеи, как прощение, терпимость, понимание другого. «С другой стороны, дошедшие до нас тексты... прошли долгий путь, отразив в себе нюансы развития психологии и моральных представлений народа. Можно предположить, что особенно гуманистические мотивы устного существования эпоса на протяжении столетий усиливались» (Егиазарян, 2013: 125–126).

Эпический герой вне героизма

Герой Гомера индивидуалистичен (может быть амбициозен): для него первостепенное значение имеет слава. Он сознательно отправился в Трою, чтобы навечно запечатлеть своё имя, увековечить его доблестью и отвагой в памяти поколений. Ахилл предпочитает славную смерть бесславной жизни. Для него предстоящий подвиг в какой-то мере – цель жизни, её смысл и оправдание. Здесь всё подчинено «эстетизации», следовательно, представлять психологические явления значит представлять их в максимально крайних и впечатляющих красках.

Гомер и не скрывает, что проблемы разворачиваются во внутреннем мире индивида и вокруг него. «Если эпос – история о „лучших“, то эти лучшие должны быть идеалом для сказителей и слушателей» (Егиазарян, 2013: 130). Это мир славных и славлюбивых героев, они воины, и их отношение к противнику более чем враждебно, следовательно, ожидать другого отношения очень трудно. Более того, иногда они могут быть чрезмерно жестокими, безжалостно наказывая своих противников.

Кульминацией психологического напряжения в поэме является встреча Приама и Ахилла (Гомер, 1987: 457–462). Он оказался под шатром героя, чтобы выкупить тело сына Гектора. Уже две недели как Ахилл в поединке убил своего противника, который в свою очередь убил самого преданного друга Ахилла – Патрокла. Хотя Гектора уже нет, тем не менее он продолжает надругательство над мёртвым, гнев в нём за друга никоим образом не ослабевает. Даже боги разгневаны отношением Ахилла к уже мёртвому Гектору, поэтому Зевс решает, что Ахилл должен отдать Приаму тело Гектора. В результате божественного вмешательства Приам оказывается под шатром Ахилла. Ахилл с уважением относится к отцу, потерявшему сына, возвращает тело Гектора, а затем объявляет перемирие, чтобы достойно организовать похороны Гектора.

Великодушие – неотъемлемая черта рыцарства. Можно сказать, что Гомер на довольно коротком отрезке представляет весь процесс внутреннего преобразования героя. То есть центральный герой, хотя и опосредованно исполняет волю богов, тем не менее его внутренняя трансформация очевидна, Ахилл не забыл боль потери друга, но гнева, овладевшего всем его существом, уже нет:

Не гневайся на меня, о любимый мой Патрокл,
Если услышишь в аду, что я отдал отцу
Тело убитого тебя... (Гомер, 1987: 459).

На самом деле Гомер не ограничивается при изображении явлений описанием или демонстрацией героизма. Жизнь – это совокупность человеческих отношений, существующих и вне героизма. «Героизм, каким бы важным он ни был для военной среды, не исчерпывает жизнь общества и значение человека» (Апресян, 2015: 32). Однако нельзя не учитывать и внутреннюю логику поэмы: после череды ожесточённых и беспощадных сражений повествование переходит к теме человеческого великодушия – способности почувствовать боль другого, понять его.

В уже средневековых европейских эпосах представления о храбрости и благородстве становятся иными. Безрассудство больше не считается признаком мужества: воин должен оценивать последствия своих поступков и не подвергать себя опасности без необходимости. Быть отважным – значит следовать чести и благородству, ставя их выше собственной жизни. А тщеславие становится пороком (Кухтенкова, 2010: 221).

Давид как народный герой и носитель психологии народа делает всё, чтобы уберечь свой народ от посягательств врага. Он защитник сасунцев и на этом пути не остановится ни перед какими препятствиями. Совершая подвиги, сасунские безумцы не требуют славы и похвалы. Что может быть более убедительным доказательством их искренности и великодушия. «Герои “Сасна Црер” – не сентиментальные юноши... а эпические герои, которые сражаются, проливают кровь, уничтожают вражеские полчища. Но на этом фоне особенно выделяется их сострадание и внимание к ближним, к другим людям вообще» (Егизарян, 2013: 125).

Если герой Гомера стремится обрести бессмертие через славу, то Давид в этом не нуждается. Его героические деяния не имеют целью возвысить собственную личность над окружающими. Он по призванию защитник своей страны, следовательно, у него не может возникнуть вопрос – идти ли против врага или ждать. От этой цели его ничто не может отклонить. Его личная обида, связанная с сомнением Дзенов Огана – отдавать ли Давиду оружие и не окажется ли оно потерянным, – хотя и раздражает Давида, но уже в следующий момент герой забывает об этом, ведь его ждёт великое дело, миссия. Он не настолько самовлюблён или эгоистичен, чтобы сожаление дяди или уменьшение его роли стали бы причиной отказаться от битвы. Ведь защита родной страны для него – превыше всего. Но эта личная обида возвращается к нему ещё раз – прямо во время сражения. При этом это ещё раз должно подчеркнуть человечность героя, проявление понимания к мнению другого, способность прислушаться к его слову. Если вершиной психологического перевоплощения Ахилла является встреча с Приамом, то для Давида таким перевоплощением является встреча на поле боя с находящимся в рядах вражеского войска старцем. Оба этих случая отражают гуманистическое начало эпоса – понимание противника, сострадание, способность сопереживать. Кажется, нападение врага на родную землю носит общий характер, и невозможно понять противника или общаться с ним. Но происходит неожиданное. Самый боеспособный герой в эпосе прислушивается к своему заклтому врагу.

Жизнь, даже жизнь воинственного героя Давида, не ограничивается только его героизмом, а сплетена узами человеческих отношений. Народ наделил своего идеального героя не только героизмом, но и гуманистическими человеческими качествами, где всепрощение занимает важное место.

Великодушные следуют за героизмом

В разных версиях эпоса «Сасна Црер» лучше всего выражены примеры великодушия, проявленного эпическим героем. Нет ни одной версии, где бы не упоминался важнейший эпизод, в котором рассерженный в бою герой останавливается, чтобы выслушать мудрые слова старца или человека старше себя. В сказании, представленном дядей Нахо из Мокса, в жаркий момент битвы выступает мудрый старец:

Один старик, хромой и седой, стоял между ними и сказал:
Дайте мне дорогу, я пойду навстречу Давиду,
скажу ему одно слово – и, может, освобожу войско от битвы.
Пошёл он к Давиду и сказал:
Давид, подожди, подожди!
Давид рассердился и сказал:
Что значит «подожди», старик?
Я ведь парень двадцати лет,
в чём я виноват, что ты мне говоришь «подожди»?
Старик ответил:
Давид, жизнь моя, солнце моё,
я не говорю тебе «подожди» в обиде.
Наш язык такой – у нас «подожди» значит «дайте пройти».
Я просто прошу: дайте пройти, хочу видеть Давида и поговорить с ним.
Давид сказал:
Ну говори!
Давид, зачем ты убиваешь этих людей?
Все они – чьи-то дети, у каждой матери они одни.
Мсра Мелик силой привёл их сюда.
Если ты настоящий герой,
иди, сразись с самим Мсра Меликом!
Давид спросил:
А где его шатёр?
Старик ответил:
Вон тот, с зелёным пологом (Сасна Црер, 1936: 25).

В этом эпизоде присутствует, может быть даже, оскорбление, в силу того, что Давид не понимает собеседника. И это тоже характерно – люди часто сталкиваются с проблемами из-за непонимания друг друга, но важно говорить или вести переговоры с противником. Мудрость народная уже в далекие исторические времена оценила умение воинов прощать и при помощи переговоров избегать конфликтов. Выражение «наш язык кривой» означает, что люди не понимают друг друга, поскольку язык не полностью передаёт сказанное собеседнику; более того, слова могут иметь противоположные значения. Старик, говоря «постой, постой», подразумевает «прервись», «дай передышку», а Давид в словах старика видит направленную на себя обиду в смысле «пустой», «ничтожный». Недоразумение вскоре проясняется: герой, которому в эпосе всего десять лет (в других версиях – пятнадцать), только вступает в жизнь, тогда как старик уже прожил долгие годы. Разве мог он действительно счесть ребёнка «пустым»? Возмущение Давида вполне объяснимо. Но старец имел гораздо более важную цель – прекратить бойню, спасти множество человеческих жизней. Следовательно, есть цель более высокая, чем сама битва и её смысл – это жизнь, радость бытия. Каждый из тех воинов – чьё-то дитя, сын своей матери.

В версии Тамо Давтяна особенно подчеркнуты нити, связывающие человека с жизнью: у всех воинов есть отец и мать. Их не следует убивать, тем более что они могут проклясть Давида. Но не только это, они – созидающее, а не разрушающее крыло жизни. Они оставили

поля, землю, пришли, вернее, их привели. Значит, вне этой битвы существует мирное крыло жизни, которое не игнорирует мышление народа. Давид сразу понимает сложившуюся ситуацию, принудительное положение молодых воинов. Прекращает битву и приказывает:

Сказал: отпустите всех юношей,
Пусть идут домой (Сасна Црер, 1977: 127).

Интересно, что в отдельных повествованиях старца заменяет воин, как в вышеупомянутом сказании, более того, он главный среди воинов. Именно поэтому воин может сказать молодым, чтобы они шли домой. Воин даже осознаёт несправедливость и бессмысленность поступков Мсра-Мелика. Поэтому показывает Давиду на его настоящего врага – «душмана». В зависимости от того, кто направляет эпического героя – старец или воин, по-разному описывается и сам Мсра-Мелик с его шатром. Как воин, советник характеризует Мелика как «душмана». Шатёр его красный – символизирующий кровь, у него статус предводителя в армии. В версии Таро Казаряна «Дом Джоджанцев, или Сасна Црер» воин говорит о мощи Мелика, тем самым предупреждая Давида о грядущей встрече с врагом:

Твой враг сидит под голубым шатром,
Сорок пуль свинцовых направлены в его сердце.
Когда он выдыхает – пули поднимаются кверху,
когда вдыхает – они опускаются обратно в сердце (Сасна Црер, 1977: 597).

Старец выступает наставником героя, он говорит о трудящихся людях, лишённых права жить мирно со своими семьями, о молодых, являющихся надеждой своих родителей. Среди них есть недавно женившиеся, есть и те, кто оставил дома голодных жён, а всех их Мелик насильственно привёл на поле битвы. Следовательно, «входить под грех этих бедняков» – совершенно бессмысленно.

В варианте Маргарит Саргсян «Тлор Давид и Мгер» в центре внимания оказывается не столько сам Мелик, сколько пришедшие на войну солдаты. Для рассказчицы-женщины они прежде всего чьи-то сыновья. «Они все от одной матери». То есть все они – сыновья своих матерей, и потеря каждого из них – трагедия для каждой матери. В этой версии проскальзывает больше боли от разрушений, чем демонстрация силы Мелика, которую мы наблюдали в предыдущих вариантах эпоса. Здесь с вершины шатра предводителя свисает золотое яблоко. При выдохе яблоко взлетает к вершине шатра, при вдохе опускается ко рту Мелика. Это изображение свидетельствует больше о социально обеспеченном, «царском» положении, чем о демонстрации силы.

В варианте Мокаци Вардана Базикиан старец даже упрекает Давида, напоминая, что Мелик – его брат, и им надлежит самим решить вопрос:

Вы поссоритесь – потом помиритесь,
а мы, несчастные, погибнем. Ступай же! (Сасна Црер, 1936: 250)

Наставляющий старец и тема прощения

Тема благородства эпического героя тесно связана с темой прощения, что особенно ярко проявляется через образ наставляющего старца. Это голос народа, который в разных формах звучит в «Сасна Црер». В варианте, записанном Гарегином Срвандзтянцем в 1878 году, старца нет, однако среди воинов присутствует желание не сражаться друг с другом (Сасна Црер, 1944: 7, 158). В 1886 г. Манук Абегиан записывает повествование мокского сказителя Нахо «Давид и Мгер», где в разгар битвы старец просит Давида прекратить резню среди воинов Мелика и сразиться только с самим Меликом (Сасна Црер, 1936: 9). В мокских вариантах образ наставляющего старца присутствует почти всегда. Проблема прощения становится одной из важных тем эпоса (Сасна Црер, 1977: 9, 51, 145 и т.д.). Аналогичная картина наблюдается в записях

1902 года от айрацского Мартироса Овсепяна и 1912 года – от Аветиса Мартиросяна (Сасна Црер, 1951).

Эта тема претерпевает существенные изменения в повествованиях, записанных в 1915 г. В результате Геноцид армян в сознании сказителей происходит определённый сдвиг: наставляющий старец заменяется опасной силой – «старухой, скачущей верхом», которая приходит, чтобы сдержать силу Давида. После её слов Давид теряет сознание, а затем его связывают (Сасна Црер, 1936 :701). В вариантах, записанных в 1915 году от апаранца Барсега Саакяна, а также в одном из ванских вариантов (Сасна Црер, 1944), образ старца, воплощающего идею прощения, отсутствует, что также вполне объяснимо. Постепенно образ старца, призывающего к милосердию, вновь становится заметным. Сказители повествований четвёртого тома в основном являются выходцами из Сасуна (Сасна Црер, 1999). Здесь, в вариантах, записанных в 1919 году (повествования Огана Гаспаряна и Газара Тер-Мкртчяна), в 1939 году (Сасна Црер, 1999: 129, 179, 197, 209), а также в вариантах, записанных в 1971 году и в остальных повествованиях (Сасна Црер, 1999: 229–396), образ советующего старца присутствует почти всегда, за исключением лишь двух вариантов: 9 и 10.

Это свидетельствует о том, что в относительно мирных условиях общественной жизни сказители вновь восстанавливают традиционный образ наставляющего старца, который был характерен для ранних вариантов эпоса и тесно связан с его гуманистическим содержанием. Наставляющий старец – один из ключевых персонажей «Сасна Црер», играющий важную роль в раскрытии гуманистической сути эпоса.

Полный количественный анализ всех 160 зарегистрированных вариантов значительно расширил бы объём исследования, поэтому основное внимание было сосредоточено на третьей ветви эпоса – особенно на поединке Давида с Мсра Меликом и на образе старца, удерживающего героя от битвы своим советом.

Мотив благородства в «Сасна Црер» следует рассматривать не только как индивидуальную черту героя, но и как результат взаимодействия социальной среды, мировоззрения сказителей и устной традиции. Если обобщить, то тема благородства и прощения выступает в эпосе как одно из важнейших содержательных качеств, истоки которого уходят в глубь веков и связаны с психологией армянского народа. В самых напряжённых ситуациях сразу за темой героизма в эпосе следует тема благородства и прощения. Обобщая тему, можно утверждать, что в эпосе героизм всегда сменяется темой благородства и прощения. На первый взгляд кажется, что эти темы противоположны, однако на деле они взаимосвязаны – как и в «Илиаде» Гомера.

Важно, что великодушие следует за героическими эпизодами, а не наоборот. Следовательно, важна не первая тема, где герой разбивает врага, а великодушие, когда люди пытаются понять друг друга и направить свою борьбу против единственного и главного врага, что и делает Давид. Последний прислушивается к слову мудрого старика, в результате чего многие молодые люди не лишаются жизни. Конечно, всепрощение никоим образом не лишает Давида героизма. Наоборот, всё это становится очень естественным, возвышает его над противником. В решающей битве, когда Давид сражается с основным противником – Мсра-Меликом, проявляются его моральные качества, способность понимать другого, чувствовать его боль. Сначала, как младший по возрасту, Давид оставляет право первого удара палицей Мелику – хотя последний пришёл на Сасун с бесчисленным войском. Великодушное поведение выражается и в готовности распределить два из трёх ударов между матерью и сестрой Мелика. Это обстоятельство возвышает Давида, он не может игнорировать просьбу Исмил-хатун, её дочери, поскольку они когда-то проявили к нему «сестринское» и «материнское» отношение. Следовательно, сколь бы ни велики были ненависть и гнев к Мелику, Давид готов уступить родным Мелика судьбоносные удары ради человеколюбия, ради той любви, которую когда-то проявили к сироте мачеха и сестра. Как Гомер подчёркивал недопустимость неукротимого гнева и сострадания, так и в «Сасна Црер» народ противопоставляет ненависти всепрощение по отношению к тем, кто

вынужден был выйти на битву. Слепая ненависть заменяется трезвым мышлением. Сострадание к слабому занимает важное место во внутренней философии «Сасна Црер». И в этом смысле достаточно важно описание мирной жизни. Деяния Давида, которые могут не быть героическими, всё равно не лишают его героизма, и тому свидетельство эпизоды со старухой в поле. Эта сцена показывает не только тяжёлую жизнь сасунцев, но и процесс формирования героя как человека, личности в народной среде. Старуха-хозяйка поля назидает ещё юного Давида, гонящего воробьёв, направляет его к истинно важным делам – к насущным проблемам Сасуна.

В эпосе деяния героя никоим образом не являются самоцелью, героические деяния – это невозможность демонстрации силы, они возникают из необходимости, героическое деяние направлено на определённую цель. Это означает, что цель жизни – не битва, пусть даже героическая битва, а мирная, созидательная жизнь, развивающаяся, продвигающаяся вперёд повседневным трудом. Естественно, Давид, а также остальные центральные герои эпоса живут своей обычной, повседневной жизнью. Герои второго плана особенно тесно связаны с бытом, их образы менее идеализированы, хотя они также воплощают такие качества, как мужество, сила, великодушие, верность общему делу. В то же время они могут совершать поступки, которые не вполне соответствуют их характеристике. За это устаиваются упрёка, вспомним отдельные противоречия между Давидом и старухой, Дзенов Оганом, дядей Торосом и Давидом. Эти противоречия показывают, что в биографии героев немало места занимает также образ защитника народа. Они не только стражи родной земли, но и защитники мирной жизни, права людей на жизнь. Героизм рождается именно из необходимости защитить право на мирную жизнь. В противном случае «Сасна Црер» потерял бы свой смысл, поскольку здесь нет героизма ради героизма, все подвиги рождаются ради освобождения собственного дома, родины, её жителей от врага. Давид в своей жизни не готовился к подвигам, просто жил как обычный сасунец, был пастухом, охранял стадо, занимался земледелием. Он к этому шёл не целенаправленно, а просто созидал, поскольку других средств жизни у него не было. Чтобы жить, тем более хорошо жить, нужно было работать, помимо охоты, следовало заниматься земледелием, обрабатывать землю плугом и растить хлеб.

Показательно, что Давид получает весть о нападении врага или сборе дани, работая в поле (Сасна Црер, 1944: 216), а когда побеждает врагов, снова возвращается к пашне. Значит, для него главное – труд, созидание, хлеб. Он вынужден прерывать работу, чтобы изгнать врага и снова продолжить работу. Эти образы отображают мечты народа о мирной жизни, о созидании, а вовсе не о вынужденных героических битвах.

Заключение

Тема благородства и прощения занимает важное место в армянском эпосе «Сасна Црер». Она выражена в самой основе произведения – как в характерах героев, так и в логике его общей структуры. Младший Мгер добровольно покидает грешный мир. На формирование этой темы значительное влияние оказала христианская идеология: не случайно возвращение Мгера соотносится со Вторым пришествием Христа. Вместе с тем благородство и прощение – это качества, органически присущие армянскому менталитету, и они находят отражение в армянской исторической традиции как дохристианской эпохи, так и в деятельности представителей нового времени.

В статье раскрывается проявление великодушно-милосердного поведения эпических героев даже в наиболее драматических, судьбоносных ситуациях. Проводятся параллели между «Сасна Црер» и «Илиадой» Гомера в плане психологических трансформаций героев. Как в армянском эпосе, так и во внутренней философии «Илиады» важное место занимает тема недопустимости неукротимого гнева и противоположная ей тема необходимости сострадания и милосердия.

Тема благородства и прощения, будучи глубоко психологическим явлением, присутствует в различных вариантах эпоса, каждый раз по-своему раскрывая гуманистические идеи. Если в первой ветви («Санасар и Багдасар») прощение выступает как проявление естественного добросердечия (герои по природе своей не злопамятны и не осознают до конца опасность

противника), то в последующих ветвях оно перерастает в осознанное благородство. Давид уже ясно понимает меру опасности противника, но при этом не забывает о гуманистическом смысле своих поступков. Его храбрость больше не связана с безрассудством: быть смелым для него означает следовать собственной чести и великодушию. Он возвышается над бременем ненависти, гнева и разрушений и приближается к идеалу гуманизма и жажды созидательной жизни.

Проблема прощения в различных вариантах эпоса претерпела определённые изменения под влиянием общественной жизни. В мокских вариантах образ наставляющего старца присутствует в версиях, записанных вплоть до 1915 г. В повествованиях, зафиксированных в 1915 г., этот образ либо трансформируется в опасную силу, либо вовсе отсутствует. Начиная с 1919 г., когда общественная жизнь относительно стабилизируется, в повествованиях сасунских сказителей образ наставляющего старца вновь появляется.

Тема прощения связана также с христианством. Религиозная тема занимает важное место в различных вариантах эпоса, чего нельзя сказать о сводном тексте и литературных обработках. В мушских вариантах, записанных ранее, Давид уступает два удара во имя матери и Бога, тогда как в поздних мушских вариантах герой уступает удары уже во имя матери и сестры. Господствующая идеология существенно сузила представления о значении религии в поздних вариантах эпоса.

Литература

1. Абемян, 1966 – Абемян М. *Собрание сочинений в 8 томах*. Т. 1. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1966. 570 с. (на армянском яз.)
2. Агафангел, 1977 – Агафангел. *История Армении*. Ереван: Советакан грох, 1977. 191 с. (на армянском яз.)
3. Айкуни, 1904 – Айкуни С. Армяно-курдские эпосы. В кн.: Халатянц Г. (ред.) *Эминский этнографический сборник*. Т. V. Эчмиадзин: Типография Матери Престола, 1904. 294 с. (на армянском яз.)
4. Амбарцумян, 2018 – Амбарцумян А. *Сасна Црер. Сказание, мотив, литературная традиция*. Ереван: Изд-во ЕГУ, 2018. 320 с. (на армянском яз.)
5. Апресян, 2015 – Апресян Р.Г. Динамика образа героя в «Илиаде» Гомера. *Философский журнал*. 2015, 8 (4), С. 31–46.
6. Библия, 2004 – Библия. Ветхий и Новый Завет. Ереван: Майр Атор Сурб Эчмиадзин и Библейское общество Армении, 2004. 1501 с. (на армянском яз.)
7. Бузанд, 1968 – Бузанд П. *История Армении*. Ереван: Айастан, 1968. 354 с. (на армянском яз.)
8. Гомер, 1987 – Гомер. *Илиада* / пер. с габара М. Херанян. Ереван: Изд-во ЕГУ, 1987. 500 с. (на армянском яз.)
9. Григорян В. и др., 2024 – Григорян В., Аракелян А., Искандарян Н. *Европейская эпическая традиция и эпос «Сасна Црер»*. Ереван: Мрав принт, 2024. 426 с. (на армянском яз.)
10. Егiazарян, 2013 – Егiazарян А. *Поэтика эпоса «Сасна Црер»*. Ереван: Антарес, 2013. 325 с. (на армянском яз.)
11. Капанцян, 1945 – Капанцян Г. *Кульм Ара Прекрасного*. Ереван, 1945. 171 с. (на армянском яз.)
12. Кухтенкова, 2010 – Кухтенкова О.А. Рыцарская этика. Содержание понятия благородства в средневековом обществе (XI–XIII вв.). *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2010, 2(11), С. 216–224.
13. Мелик-Оганджян, 2006 – Мелик-Оганджян К. *Армянская народная эпическая фольклористика (краткий исторический обзор)*. Ереван: Ван Арян, 2006. 109 с. (на армянском яз.)
14. Михайлов, 1995 – Михайлов А.Д. *Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики*. М.: Наследие, 1995. 360 с.
15. Мовсес Хоренаци, 1981 – Мовсес Хоренаци. *История Армении*. Ереван: Изд-во ЕГУ, 1981. 417 с. (на армянском яз.)
16. Мовсисян, 2014 – Мовсисян А. *История Армении*. Ереван: Зангак, 2014. 56 с. (на армянском яз.)
17. Орбели, 1956 – Орбели И. *Армянский героический эпос*. Ереван: Изд-во Академии наук Армянской ССР, 1956. 137с. (на армянском яз.)

18. Песнь о Нибелунгах, 2007 – Песнь о Нибелунгах / пер. с немец. А. Аракелян. Ереван: Наири, 2007. 339 с. (на армянском яз.)
19. Саакян, 1975 – Саакян А. *Критическое сравнение повествований «Сасна Црер»*. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1975. 188 с. (на армянском яз.)
20. Сасна Црер, 1936 – Абебян М. (ред.) *Сасна Црер*. Т. 1. Ереван: Государственное издательство, 1936. 1126 с. (на армянском яз.)
21. Сасна Црер, 1944 – Абебян М. (ред.) *Сасна Црер*. Т. 2. Ч. 1. Ереван: Государственное издательство, 1944. 405 с. (на армянском яз.)
22. Сасна Црер, 1951 – Абебян М. (ред.) *Сасна Црер*. Т. 2. Ч. 2. Ереван: Айпетрат, 1951. 1004 с. (на армянском яз.)
23. Сасна Црер, 1977 – Арутюнян С. (ред.) *Сасна Црер*. Ереван: Советакан грох, 1977. 698 с. (на армянском яз.)
24. Сасна Црер, 1999 – Арутюнян С., Саакян А. (ред.) *Сасна Црер*. Т. 4. Ереван: Изд-во НАН РА «Гитутюн», 1999. 582 с. (на армянском яз.)
25. Сасна Црер, 2008 – Сасна Црер. Армянский народный эпос. Ереван: Эдит Принт, 2008. 571 с. (на армянском яз.)
26. Сасунци Давид, 1981 – Арутюнян С. (ред.) Сасунци Давид. Ереван: Луйс, 1981. 359 с. (на армянском яз.)
27. Сасунци Давид, 2019 – Сасунци Давид: сводный текст эпоса и Ованес Орбели: сборник статей, посвященный 80-летию издания сводного текста. Ереван, 2019.
28. Фирдоуси, 1960 – Фирдоуси. *Шахнаме*. В 6 т. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 643 с.
29. Чамчян, 1985 – Чамчян М. *История Армении*. Т. 1. Ереван: Изд-во ЕГУ, 1985. 803 с. (на армянском яз.)
30. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, 1899 – Брокгауз Ф.А. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. СПб.: Семеновская Типолитография, 1899. Т. 26. 500 с.
31. Grusset, 1947 – Grusset R. *Histoire de l'Arménie*. Paris: Payot, 1947. 648 p. (на французском яз.)
32. Runciman, 1954 – Runciman St. *A History of the Crusades*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 394. (на англ. яз.)

References

1. Abegyan, 1966 – Abegyan M. *Collected works in 8 volumes*. Vol. 1. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of Armenian SSR, 1966. 570 p. (in Armenian)
2. Agathangelos, 1977 – Agathangelos. *History of Armenia*. Yerevan: Sovetakan Grogh, 1977. 191 p. (in Armenian)
3. Aikuni S., 1904 – Aikuni S. Armeno-Kurdish Epics. In: Khalatyants G. (ed.) *Eminean ethnographic collection*. Vol. V. Etchmiadzin: Printing House of the Mother See, 1904. 294 p. (in Armenian)
4. Ambarcumyan A., 2018 – Ambarcumyan A. *Sasna Tsrer*. Narrative, motif, literary tradition. Yerevan: Yerevan State University Press, 2018. 320 p. (in Armenian)
5. Apresyan, 2015 – Apresyan RG. The dynamics of the hero's image in Homer's Iliad. *Philosophical Journal*. 2015, 8(4), pp. 31–46. (in Russian)
6. Bible, 2004 – Bible. Old and New Testaments. Yerevan: Mother See of Holy Etchmiadzin & Bible Society of Armenia, 2004. 1501 p. (in Armenian)
7. Buzand, 1968 – Buzand P. *History of Armenia*. Yerevan: Ayastan, 1968. 354 p. (in Armenian)
8. Homer, 1987 – Homer. *Iliad* / translated from Classical Armenian by M. Heranyan. Yerevan: Yerevan State University Press, 1987. 500 p. (in Armenian)
9. Grigoryan, 2024 – Grigoryan V., Arakelyan A., Iskandaryan N. *The European epic tradition and the epic “Sasna Tsrer”*. Yerevan: Mrav Print, 2024. 426 p. (in Armenian)
10. Egiazaryan, 2013 – Egiazaryan A. *Poetics of the Epic “Sasna Tsrer”*. Yerevan: Antares, 2013. 325 p. (in Armenian)
11. Kapantsyan, 1945 – Kapantsyan G. *The cult of ara the beautiful*. Yerevan, 1945. 171 p. (in Armenian)
12. Kukhtenkova, 2010 – Kukhtenkova OA. Chivalric ethics. The content of the concept of nobility in Medieval Society (XI–XIII centuries). *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*. 2010, 2 (11), pp. 216–224. (in Russian)

13. Melik-Ohandzhanyan, 2006 – Melik-Ohandzhanyan K. *Armenian folk epic folklore (brief historical overview)*. Yerevan: Van Aryan, 2006. 109 p. (in Armenian)
14. Mikhailov, 1995 – Mikhailov A.D. *The French heroic epic. Issues of poetics and stylistics*. Moscow: Nasledie, 1995. 360 p. (in Russian)
15. Movses Khorenatsi, 1981 – Movses Khorenatsi. *History of Armenia*. Yerevan: Yerevan State University Press, 1981. 417 p. (in Armenian)
16. Movsisyan, 2014 – Movsisyan A. *History of Armenia*. Yerevan: Zangak, 2014. 56 p. (in Armenian)
17. Orbeli, 1956 – Orbeli I. *The Armenian heroic epic*. Yerevan: Publ. House of the Academy of Sciences of Armenian SSR, 1956. 137 p. (in Russian)
18. Song of the Nibelungs, 2007 – Song of the Nibelungs / transl. by A. Arakelyan. Yerevan: Nairi, 2007. 339 p. (in Armenian)
19. Sahakyan, 1975 – Sahakyan A. *Critical comparison of the narratives of Sasna Tsrer*. Yerevan: Publishing House of the Armenian SSR Academy of Sciences, 1975. 188 p. (in Armenian)
20. Sasna Tsrer, 1936 – Abegyan M. (ed.) *Sasna Tsrer*. Vol. 1. Yerevan: State Publishing House, 1936. 1126 p. (in Armenian)
21. Sasna Tsrer, 1944 – Abegyan M. (ed.) *Sasna Tsrer*. Vol. 2. Part 1. Yerevan: State Publishing House, 1944. 405 p. (in Armenian)
22. Sasna Tsrer, 1951 – Abegyan M. (ed.) *Sasna Tsrer*. Vol. 2. Part 2. Yerevan: Haypetrat, 1951. 1004 p. (in Armenian)
23. Sasna Tsrer, 1977 – Harutyunyan S. (ed.) *Sasna Tsrer*. Yerevan: Sovetakan Grogh, 1977. 698 p. (in Armenian)
24. Sasna Tsrer, 1999 – Harutyunyan S, Sahakyan A. (eds.) *Sasna Tsrer*. Vol. 4. Yerevan: NAS RA “Gitutyun”, 1999. 582 p. (in Armenian)
25. Sasna Tsrer, 2008 – Sasna Tsrer. *Armenian Folk Epic*. Yerevan: Edit Print, 2008. 571 p. (in Armenian)
26. Sasuntsi David, 1981 – Harutyunyan S. (ed.) *Sasuntsi David*. Yerevan: Luys, 1981. 359 p. (in Armenian)
27. Sasuntsi David, 2019 – Sasuntsi David: Consolidated Text of the Epic and Hovhannes Orbeli. Collection of Articles Dedicated to the 80th Anniversary of the Consolidated Text. Yerevan, 2019. (in Russian)
28. Firdousi, 1960 – Firdousi. *Shahnameh*. In 6 vols. Vol. 2. Moscow: Publ. House of the Academy of Sciences of the USSR, 1960. 643 p. (in Russian)
29. Chamchyan M., 1985 – Chamchyan M. *History of Armenia*. Vol. 1. Yerevan: Yerevan State University Press, 1985. 803 p. (in Armenian)
30. Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary, 1899 – Brockhaus E. *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*. St. Petersburg: Semenovskaya Typolithography, 1899. Vol. 26. 500 p. (in Russian)
31. Grusset R., 1947 – Grusset R. *History of Armenia*. Paris: Payot, 1947. 648 p. (in French)
32. Runciman, 1954 – Runciman St. *History of the Crusades*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 394 p.

Об авторах

Григорян Вачаган Рафикович, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой Армянского языка и литературы, факультет филологии Гаварского государственного университета, ORCID: 0000-0003-4669-8152, e-mail: grigoryanvachagan@gmail.com

Искандарян Наира Манвеловна, кандидат филологических наук, доцент кафедры Армянского языка и литературы, Российско-Армянский университет, ORCID: 0000-0002-7914-7966, e-mail: isnaira123456@gmail.com

Аракелян Ара Грачикович, доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной литературы, факультет европейских языков и коммуникации Ереванского государственного университета, ORCID: 0000-0002-5360-7602, e-mail: arakelara1@gmail.com

About the authors

Vachagan R. Grigoryan, Dr. Sci. (Philology), Professor, Head of the Department of Armenian Language and Literature, Gavar State University, ORCID: 0000-0003-4669-8152, e-mail: grigoryanvachagan@gmail.com

Naira M. Iskandaryan, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor of the Department of Armenian Language and Literature, Russian-Armenian University, ORCID: 0000-0002-7914-7966, e-mail: isnaira123456@gmail.com

Ara H. Arakelyan, Dr. Sci. (Philology), Professor, Department of Foreign Literature, Faculty of European Languages and Communication, Yerevan State University, ORCID: 0000-0002-5360-7602, e-mail: arakelara1@gmail.com

Вклад авторов / Authors' contribution

Григорян В.Р. – разработка концепции исследования, проведение исследования, создание черновика рукописи, руководство исследованием

Искандарян Н.М. – проведение исследования, редактирование рукописи

Аракелян А.Г. – методология, проведение исследования

Vachagan R. Grigoryan – conceptualization, investigation, writing – original draft, supervision

Naira M. Iskandaryan – investigation, writing – review & editing,

Ara H. Arakelyan – methodology, investigation

Конфликт интересов/Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 18.11.2025

Поступила после рецензирования / Revised 02.02.2026

Принята к публикации / Accepted 01.03.2026



ОБРАЗ ПТИЦЫ УЛАР В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ И НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ

¹А. С. Донгак, ²Б. Баярсайхан

¹Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва,

²Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований
при Правительстве Республики Тыва

Аннотация. Статья посвящена исследованию образа птицы *улар* (горная индейка, *Tetraogallus altaicus*) в традиционно-бытовой культуре тувинцев и западномонгольских народов (в том числе и этнических тувинцев Монголии). В работе впервые в научный оборот вводятся устные нарративы, мифологические сюжеты и народные поверья и запреты, связанные с данной птицей, бытующие в устной традиции как у тувинцев Республики Тыва, так и у монгольских народов. Материалами для написания статьи послужили научная и научно-популярная литература, полевые записи авторов, собранные в ходе экспедиций по Республике Тыва (г. Кызыл, Эрзинский кожуун, 2011) и Западной Монголии (Хяргас, Тургэн, Наранбулаг сомоны Увс аймака, 2013) и сведения из различных российских интернет-сайтов.

При проведении исследования авторами были применены методы полевого исследования при сборе и фиксации материалов (интервью, опрос), а также комплексный метод (изучение фольклора, языка, мифологии, этнографии как слагаемых традиционной культуры).

На основе анализа фольклорных источников и этнографической литературы авторы ставили своей целью выявление трех основных аспектов представлений о птице *улар*: *мифопоэтический образ улара* (включая этиологический миф об утраченном хвосте), *его роль* в народных представлениях как *сакральной птицы* – «любимицы духа-хозяина тайги» и *использование мяса улара* в традиционной медицине кочевников.

Актуальность темы статьи определяется необходимостью сохранения и введения в научный оборот исчезающих элементов традиционной культуры, фиксации устной истории, которая в условиях глобализации и утраты кочевых традиций стремительно уходит из живой памяти носителей. Изучение этноорнитологических представлений позволяет не только реконструировать отдельные фрагменты архаичного мировоззрения, но и понять механизмы формирования культурных кодов, в которых природные объекты наделяются сложной символической семантикой.

Новизна статьи заключается в том, что в ней впервые вводятся в научный оборот ранее не публиковавшиеся полевые материалы (нарративы, поверья), записанные от носителей традиционной культуры; предпринимается попытка комплексного анализа образа *улара* как многослойного культурного феномена, объединяющего мифологические, ритуальные и этномедицинские аспекты; рассматриваются архаичные военно-магические практики, связанные с мясом улара, реконструируемых на основе фольклорных источников.

Особое внимание уделяется уникальным поверьям, связанным с запретами на охоту, сокрытием факта употребления мяса, а также архаичным ритуалам (в том числе военно-магическим практикам освящения знамени и антропофагии), реконструируемым на основе нарративов, апеллирующих к эпохе Чингис-хана и маньчжурского владычества. Проводится параллель между фольклорными данными и сведениями из тибетской медицины о целебных свойствах *улара*. Авторы приходят к выводу, что образ *улара* в тувинской культуре представляет собой сложный семиотический комплекс, сочетающий орнитологические наблюдения, мифологическое мышление и эмпирические знания народной медицины, что позволяет рассматривать его как важный компонент этнической картины мира тувинцев.

Ключевые слова: улар (горная индейка), традиционная культура тувинцев и ойратских народов, фольклор, мифы, предания, устные рассказы-нарративы, представления, суеверья, поверья, народные методы врачевания средствами животного происхождения, мясо птицы улар

Для цитирования: Донгак А. С., Бадарч Б. Образ птицы улар в традиционной культуре тувинцев и народов Западной Монголии. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 92–104. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-92-104>

Original article

The image of the ular bird in the traditional culture of the Tuvanians and the peoples of Western Mongolia

Antonina S. Dongak¹, Bayarsaikhan Badarch²

¹Tuvan Institute for Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva,

²Tuvan Institute for Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva

Abstract. The article examines the image of the bird ular (Altai snowcock, *Tetraogallus altaicus*) in the traditional everyday culture of Tuvans and Western Mongolian peoples (including ethnic Tuvans of Mongolia). For the first time, oral narratives, mythological plots, and folk beliefs associated with this bird and preserved in oral tradition among both the Tuvans of the Republic of Tuva and Mongolian peoples are introduced into scholarly circulation.

The study is based on academic and popular scientific literature, the authors' field notes collected during expeditions to the Republic of Tuva (Kyzyl, Erzin District, 2011) and Western Mongolia (Khyargas, Turgen, and Naranbulag sums of Uvs aimag, 2013), as well as information from various Russian internet sources.

The authors applied methods field study in collecting and documenting materials (interviews, surveys), as well as a complex approach involving the study of folklore, language, mythology, and ethnography as components of traditional culture.

The authors aimed, on the basis of an analysis of folklore sources and ethnographic literature, to identify three main aspects of representations of the ular: its mythopoetic image (including the etiological myth of its lost tail), its role in popular beliefs as a sacred bird – the “favorite of the spirit-master of taiga,” and the use of ular meat in the traditional medicine of nomads.

The relevance of the article's topic is determined by the need to preserve and introduce into scholarly circulation disappearing elements of traditional culture, as well as to document oral history, which is rapidly fading from the living memory of cultural bearers under conditions of globalization and the erosion of nomadic traditions.

The study of ethno-ornithological representations makes it possible not only to reconstruct certain fragments of archaic worldviews but also to understand the mechanisms through which cultural codes are formed, in which natural objects are endowed with complex symbolic semantics.

The novelty of the article lies in the introduction into scholarly circulation of previously unpublished field materials (narratives and beliefs) recorded from holders of traditional culture. The study attempts a comprehensive analysis of the image of the ular as a multilayered cultural phenomenon that integrates mythological, ritual, and ethno-medical aspects; it also examines archaic military-magical practices associated with ular meat, reconstructed on the basis of folklore sources.

Particular attention is paid to unique beliefs related to hunting taboos, the concealment of the fact of meat consumption, and archaic rituals (including military-magical practices of banner consecration and anthropophagy) reconstructed from narratives referring to the era of Chinggis Khan and Manchu rule. A parallel is drawn between folklore data and information from Tibetan medicine regarding the healing properties of the ular.

The authors conclude that the image of the ular in Tuvan culture represents a complex semiotic system combining ornithological observation, mythological thinking, and empirical knowledge of folk medicine, which allows it to be regarded as an important component of the ethnic worldview of the Tuvans.

Keywords: ular (Altai snowcock), traditional culture of Tuvans and Oirat peoples, folklore, myths, legends, oral narratives, beliefs, superstitions, folk methods of healing using animal-derived remedies, ular meat

For citation: Dongak, A. S., Badarch B. The image of the snowcock bird in the traditional culture of Tuvinians and the peoples of Western Mongolia. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 92–104 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-92-104>

Введение

Как известно, любые явления традиционно-бытовой культуры, будь то способы коллективного переживания, образ жизни, мировидение, историческая память, фольклор, литература, искусство, религия и т.п., как устойчивые признаки этнокультуры, могут представлять интерес для исследователей. И устные рассказы, нарративы о птице *улар* не являются исключением.

Изучение традиционно-бытовой культуры этносов, включающей комплекс представлений о природе, человеке и способах взаимодействия с окружающим миром, остается одним из приоритетных направлений современной этнографии и фольклористики. Как справедливо отмечали Ю. В. Бромлей и А. А. Воронов, именно традиционно-бытовая культура «несет основную этническую нагрузку, выполняет основные этнические функции и поэтому составляет ядро предметной области этнографической науки» (Бромлей, 1976: 5).

В этом контексте особый интерес представляет изучение народных знаний о животном мире, которые аккумулируют многовековой опыт наблюдений кочевых народов за фауной, мифологическое осмысление этих наблюдений и практические навыки использования животных ресурсов.

Тувинцы – коренной народ Саяно-Алтая и Внутренней Азии (Центральной Азии – по традиционному определению, принятой при советской этнографической науке), традиционное хозяйство которых было основано на кочевом скотоводстве в сочетании с охотой. Суровые природные условия горно-таежных и степных ландшафтов Тувы сформировали уникальный комплекс знаний о флоре и фауне региона. Особое место в этой системе знаний занимают птицы, которые в тувинской культуре наделялись сакральными свойствами, выступали в роли тотемов, вестников, объектов охотничьих культов и источников лечебных средств. Среди орнитофауны, почитаемой тувинцами, выделяется *улар* (горная индейка) – птица, обитающая в труднодоступных высокогорных районах на высотах до 3000-4000 метров.

Несмотря на то, что в научной орнитологической и этнографической литературе имеются отдельные упоминания об *уларе* (Даржа, 2009; Кенин-Лопсан, 2000; Баранов, 1991: 194–209; Бартан, 2004: 42) до настоящего времени отсутствует специальное исследование, посвященное комплексному анализу образа этой птицы в традиционной культуре тувинцев. В то же время фактический полевой материал авторов свидетельствует о существовании обширного пласта устных нарративов, поверий и ритуальных практик, связанных с *уларом*, которые до сих пор оставались вне поля зрения исследователей и не вводились в научный оборот. Сакральный ореол, окружающий эту птицу, запреты на упоминание о ней вслух, сложные ритуалы, связанные с употреблением ее мяса, – все это указывает на исключительную значимость *улара* в традиционном мировоззрении тувинцев и западномонгольских народов (другое научное определение: ойраты – дорбеты, баяты, торгуты, хотоны и этнические тувинцы Монголии).

Общее название горной куропатки – *улар* известно повсеместно, в разных языках звучит одинаково, птица обитает в основном в высокогорных регионах Евразии, начиная с гор Кавказа и до Китая и ее виды делятся на алтайский, гималайский, кавказский, каспийский и тибетский. Птица из семейства фазановых, которая в ходе эволюции адаптировалась обитать на высоте до 4000 метров над уровнем моря, вплоть до пояса вечных снегов, плотное бело-буро-серое оперение защищает их от низких температур и ветров, а мощные ноги позволяют легко передвигаться по крутым склонам. Длина тела птицы достигает от 50 до 72 см, а масса до 3,6 кг.

На высокогорьях Монгольского Алтая, улар обитает в скалистых местностях и питается, выкапывая глубокие корни растений. В среде ойратов (народов Западной Монголии – А. Д., Б. Б.)

известен как *Тэнгэрийн шувуу* «Небесная птица». Наблюдение за данным видом птицы затруднено ввиду его скрытного образа жизни; его присутствие в местности, именуемой монголами *хойлог* (*улар*), обычно устанавливается охотниками по характерному мелодичному пению¹.

Обитающая в горных местностях Тувы *улар* относится к алтайскому виду *улара* (лат. *Tetraogallus altaicus*), который «заселяет горные регионы Сибири, они живут не только в России, но и в Монголии, Китае, в Казахстане».

Согласно традиционным представлениям, данный пернатый, обладающий кровеносной системой, наделён значительными целебными свойствами, используемыми для терапии различных заболеваний и воспалительных процессов человека. На территории Монголии данный вид внесён в перечень особо охраняемых животных, регламентируемый законодательством.

Древние представления о лечебных свойствах мяса улара

Как и в культурах других народов, в этнокультуре тувинцев есть определенный пласт, называемый народной медициной, который отражает многовековой опыт и знания народа о различных методах врачевания средствами растительного и животного происхождения. Суровые условия горной тайги и степей Центральной Азии заставили тувинцев-кочевников выработать уникальные рецепты выживания и поддержания здоровья. Народные лекари веками накапливали знания о целебных свойствах местных растений (таких как золотой корень, шлемник байкальский), пантов марала, мумиё и продуктов жизнедеятельности животных. Изучение этого пласта знаний сегодня представляет большой интерес для фармакологии и поиска новых биологически активных веществ.

В народной среде тувинцев считается, что её мясо употребляют при различных болезнях желудочно-кишечного тракта, особенно онкологических. Мясо птицы обладает необыкновенными лечебными свойствами, потому что *улар* питается только редкими высокогорными, целебными, чистыми травами, выщипывает её, потому в его мясе сохраняются все свойства биологически активных веществ, входящих в состав этих трав.

Похожие представления бытуют и у западномонгольских народов, считающих этого пернатого наделённым значительными целебными свойствами, используемыми для терапии различных заболеваний и воспалительных процессов человека. На территории Монголии *улар* внесён в перечень особо охраняемых животных, регламентируемый законодательством.

Эмпирические сведения, граничащие с преданием, указывают на использование данного вида для продления человеческой жизни. В частности, зафиксирована практика периодов военных походов, когда воинам выдавался концентрат, приготовленный из муки ячменя, замешанной на бульоне из мяса птицы. Полученная смесь высушивалась, помещалась в кожаный мешочек из козлиной замши и носилась при себе. Предполагалось, что употребление этого снадобья способствует выздоровлению при ранениях или заболеваниях.

У монголов бытовала также легенда, отражающая веру в иммунные свойства мяса улара: в военных лагерях при вспышках инфекционных заболеваний проводился отбор воинов, употреблявших в пищу мясо этой птицы. Кровью отобранных лиц, по-видимому, предпринимались попытки лечения заболевших. Эти представления укоренены в монгольской традиции.

Традиционные знания, передаваемые предками, свидетельствуют о том, что все части данной птицы – от покровов и крови до внутренних органов, глаз и костных структур – обладают, как считается, высокой биоактивностью (монг. *шидэт увьдаст чанар*), способствующей лечению широкого спектра заболеваний человека, включая злокачественные новообразования. Существуют сведения, почерпнутые из древних текстов по тибетской медицине о том, что при разных болезнях в Тибете также применяли мясо, помёт и паленые перья *улара* (Атлас тибетской медицины, 291: 222–227).

¹ Хойлог шувууны байршил нутаг, тоо толгойн нарийвчилсан судалгаа хийжээ [Электронный ресурс]. URL: <https://montsame.mn/en/read/272726> (дата обращения: 13.02.2026)

Устные рассказы и поверья о птице улар в фольклоре тувинцев

По словам охотников, на территории Тувы птица *улар* распространена повсеместно в горах. До настоящего времени среди народа упоминания об *уларе*, окутаны завесой тайны, люди предпочтительно, вслух не говорят об этой птице. Возможно, из-за того, что существует просто запрет на охоту на них.

В тувинском фольклоре бывовал **миф** о птице улар: «Это происходило в глубокой древности. У горной птицы *улар* самым особенным и красивым был – его большой и роскошный хвост. Тот, кто из живых существ видел его хвост, всегда любовался, завидовал и восхищался им.

Однажды улару повстречался павлин, обитавший в тех же местах и говорит:

– Ой, выручи меня, пожалуйста! Пригласили на свадьбу, дай мне на время (поносить) твой хвост. Как только свадьба закончится, то сразу верну.

Доверчивый улар, что делать, отдал свой большой хвост павлину на время. Павлин же, получив красивый хвост, тут же улетел в далекие жаркие страны и остался там.

Улар, думая о своем отданном на время павлину хвосте: «Когда же павлин вернет мне мой хвост?» так и не дождался. Поэтому улар, взлетев на высокие горы:

– Павлин! Верни мне мой хвост! – так протяжным голосом взывая, все кричит» (Арапчор, 1995: 83–84).

Авторы рассматривают этот мифологический сюжет не только как объяснение природных особенностей, но и как нарратив, воплощающий важные для традиционного сознания темы доверия, обмана и несправедливости. Тема статьи вносит вклад в изучение тувинской этно-орнитологии и мифологии, раскрывая механизмы формирования культурных кодов через образы животного мира.

В частности, с древности до настоящего времени в традиционной культуре тувинцев мифопоэтический образ птицы *улар* обрисовывается таким образом: «Улар – горная куропатка, очень красивая птица, быстрая и проворная, **любимая птица духа-хозяин тайги**, похожая на утку, обитает высоко в горах (например, на скалах в верховьях реки Эрзин (Юго-Восточная Тува, граничащая с Завхан и Хубсугул аймаками Монголии) и Монгун-Тайге (южная часть Тувы, тоже граничит с северо-западом Монголии), там, где вечная мерзлота) и эта птица почти никогда не спускается ниже своих скал, мясо её лечебное».

Уларов можно смело назвать охранниками парнокопытных. В местах широкого обитания этих птиц, охотники не ставят цели подстрелить, поскольку их больше интересуют более крупные животные – козы, архары и др. Однако, эти чуткие птицы быстро замечают опасность и оповещают всех о ее приближении. Понятно, что козлы и архары не станут ждать, когда охотник соизволит достать ружье. Из-за этого, очень часто, достается птицам; самки обычно очень молчаливы; этих птиц можно услышать, но вот увидеть их почти невозможно².

Эти вышеизложенные научные данные подтверждаются сведениями от современных информантов-тувинцев: «Охотники говорят, что при передвижении с одного места на другое, сначала перемещается (проходит) целая отара диких горных козлов, а за ними идут стая горных куропаток – *уларов*. Так они питаются остатками травы, которую выщипали козероги. Говорят, этих птиц можно услышать, но вот увидеть их практически не получится. В древности, когда спрашивали, “*Ты когда-нибудь слышал голос птицы улар?*”, если отвечали “*Да, слышал*”, то этому человеку отрезали уши, а на вопрос “*Ты когда-нибудь видел птицу улар?*”, если последовал ответ: “*Да, видел*”, то этому человеку ослепляли глаза. А если спрашивали: “*Ел ли мясо этой птицы?*”, то если отвечали “*Да, ел*”, то этого человека убивали и его мясо высушивали (*хенмелеп алып* – подвергали вялению). Её пение (крик) напоминает ржание лошади, и если кто

² Улар птица: описание, особенности, образ жизни и среда обитания [Электронный ресурс]. URL: <https://givnost.ru/ular-ptitsa-opisanie-osobennosti-obraz-zhizni-i-sreda-obitaniya/> (дата обращения: 13.02.2026)

услышит крик *улара*, то у этого человека *хей-аът* (бudd. воздух-конь (конь Ветра) – дух, аура) – А. Д., Б. Б.) возвышается. Так мой брат говорил...»³

В современный период данные свойства стали объектом научного исследования. Существуют научные труды, подтверждающие эти традиционные знания. В частности, в работе монгольского ученого, доктора медицинских наук Г. Зорига «Алтайн Хойлог судлал ба түүний бүтэцийн шимт ойллого» (Исследование алтайской птицы Хойлог и целебные свойства её состава) представлены данные, обосновывающие наличие в компонентах крови данной птицы до 104 видов природных соединений растительного происхождения, обладающих терапевтическим потенциалом (Зориг, 1989: 12).

Устные рассказы, поверья, обряды, связанные с уларом

Во время полевой работы нами записаны варианты устных рассказов об этой птице, содержание которых апеллирует к древним временам. Например, укоренились поверья, что во времена Чингис-хана мясо птицы *улар*, высушивали, а потом растирали в порошок или же резали на самые маленькие кусочки и раздавали воинам, которые употребляли после ранения для скорейшего заживления ран. Поверья гласили также, что мясо *улара* чрезвычайно поднимает боевой дух, боевой настрой воинов. Видимо, действовало как тонизирующее средство, т. к. те, кто когда-либо попробовал это мясо, то он становится таким смелым и бесстрашным.

Во время полевой работы в Западной Монголии нами также зафиксированы похожие сведения об уларе: «Мясо улара дорбеты⁴ считают целебным при многих недугах. Оно помогает при раке желудка, язве двенадцатиперстной кишки, мокнущих, гнойных и воспалительных ранах, болезнях легких, сердца и почек, а также для укрепления иммунитета. Улар обитает в Алтайских горах, на хребтах и склонах священных заповедных вершин, питаясь различными целебными травами.

Птица эта очень быстро бежит в гору, сделав несколько шагов, взлетает. Зимой нередко можно увидеть стаи уларов, прилетающих на окраины чабанских стоянок, к местам зимних стойбищ овец.

С древних времен у монгольского народа существовал почитаемый обычай: перед тем как добыть эту птицу, люди совершали обряд умиловивления – обращались к небу, горам, просили разрешения и только потом охотились. Некоторые даже произносили "Алтай хайлах" восхваление Алтаю⁵. Говорят, что это птица великих шаманов и лекарей. Люди с желудочными болезнями пили ее кровь, ели мясо понемногу. Также как говорят, болезнь отступает, если выпить отвар из желудка улара».

Сохранилось **предание** об одиноком сыне родителей: «Говорят, это случилось во времена западных походов Чингисхана. В местности, которая ныне относится к сомону Тургэн Убсунурского аймака (территория Западной Монголии – А. Д., Б. Б.), жил старик-охотник со своей старухой и единственным сыном. Так как старик был охотником и хорошо знал природу, воду и травы, он время от времени давал своему сыну есть мясо улара. Сын вырос здоровым и крепким, поступил на ханскую службу и стал воином. Когда большое войско старшего сына Чингисхана, Джучи, перевалило через Алтайский хребет, направляясь в завоевательный поход на запад, в том походе участвовал и тот юный воин-богатырь. Он храбро сражался, показал себя отличным и ловким воином и снискал себе славу и почет.

Но во время великого похода Джучи его воины внезапно заболели: их поразила какая-то неведомая мокнущая рана, тело распухало, и воины начали умирать один за другим.

³ Информантка Ховалыг Амира Викторовна, 1971 г.р., санаторий-профилакторий «Серебрянка», апрель 2021 г., запись А.С. Донгак.

⁴ Дорбеты – одна из этнических групп ойратских народов Западной Монголии

⁵ Восхваление Алтаю – жанр обрядовой поэзии монгольских народов, благопожелание, сакральное обращение к духам-хозяевам местности, Алтайских гор с просьбой о покровительстве, исполняемое сказителями перед тем как отправиться на охоту.

Лекарства не было, и никто не знал, как лечить этот недуг. Тогда полководец призвал знаменитого ойратского лекаря Хох оточ. Тот, осмотрев воинов, дал совет военачальникам: “Излечить эту болезнь может только мясо улара”. Но Алтай был далеко, и на то, чтобы добыть улара, требовалось время. “Что же делать?” – спросили старого лекаря, и тогда тот шепнул полководцу на ухо свой совет.

Полководец выстроил всех воинов и спросил: “Есть ли среди вас тот, кто пробовал мясо улара?” Тот самый юноша вышел вперед из строя и сказал: “Я его ел”. Бедняга... И тогда, не объявляя никому, его тайно убили, а мясо отдали всем заболевшим воинам. И действительно, заболевшие воины выздоровели с невероятной быстротой, на удивление всем, и продолжили свой поход дальше.

А полководец того воина посмертно провозгласил героем, а его отца с матерью взял на пожизненное содержание своего государства. Многие воины заботились о стариках как о собственных родителях и так проводили их в последний путь. Говорят, с тех пор в народе появилось суровое неписаное правило: “Если ты ел мясо улара, ни в коем случае не говори об этом другим людям”. То место, где жил юноша с родителями, находится и поныне в сомоне Тургэн Убсунурского аймака, неподалеку от горы Дэглий Цагаан, и называется Улиртын товог (Пригорок Улара)».⁶

Как мы отмечали, в традиционной культуре тувинцев существуют суеверия, народные представления и поверья, связанные с самыми разными реалиями жизни. Кочевой образ жизни создал своеобразную систему народных знаний о животном мире, птицах, растениях, природных явлениях, небесных телах и сезонах года и т. п.

В частности, у тувинцев птицы считались даром природы и отношение к ним тоже было особенным. Будучи кочевниками, они не занимались птицеводством, и добыча птиц для питания была строго регламентированной, на них охотились либо ранней весной или поздней осенью. Птичье мясо употребляли скорее из любопытства как деликатес, т. к. птицы имели особое значение в культуре тувинцев. Существовали разные способы добычи и охоты на птиц. Говорят, прежде в Туве было несметное количество птиц и они совсем не боялись людей, поэтому их можно было камнями забить, ставили также силки, сделанные из конского хвоста, таежные люди часто применяли лук и стрелы, в более позднее время, с приходом китайских и русских торговцев, птиц стали отстреливать и ружьями (Кенин-Лопсан, 2000: 163).

Помимо рассказов об *уларе*, в традиционно-бытовой культуре тувинцев широко распространены поверья, связанные и с другими птицами. Например, про сороку говорят, что «она первая приносит известия: хорошие или плохие. Если верещит рано утром, то значит, придет гость издалека. Если днём, то в доме, возможно, кто-то останется на ночлег. Вечернее верещание означает, что ночью может что-то случиться. Считается, что сорока подсказывает, предугадывает события. Поэтому, чтобы предотвратить нежелательные последствия, окропляют ей след следом молоком, приговаривая, “Хотя ты сама чёрная, язык у тебя белый! Иди туда, откуда пришла!”»⁷.

«Сороку же считают сплетницей, вестницей шаманов, и если она стрекочет возле *аала*, то люди произносят такие слова заговорные: “Если вести добрые, то приди и расскажи семь раз, а если плохие, то поскорее улетай подальше!” и вслед ей плюют, поскольку, возможно, ее специально отправил шаман с недобрыми намерениями»⁸.

Тот же информант поведал нам следующее: «В тайге есть птица, похожая на грифа. Мне один старик сказал, что эта “родственная” грифу, птица *мөмүрүг*, серая, с белой головой, огромная.

⁶ Информант: Жалхын Дэлэг, ветеран образования, народный джангарчи; место записи: сомон Наранбулаг, Увс аймак, Монголия; Международная ойратская экспедиция, посвященная 130-летию известного ученого-монголоведа А.В. Бурдукова; записали: А.С. Донгак, Б.Баярсайхан, июль 2013 г.).

⁷ Информантка Д. Сумужав; сумон Зуунбурэн, Сэлэнгэ аймак, Монголия, июль 2012, запись А.С. Донгак, Б. Баярсайхан.

⁸ Информант: Сагды Маажиевич Мангар, Эрзинский кожуун, Республика Тыва, июнь 2011 г., запись А.С. Донгак, Б. Баярсайхан.

Птица гриф стала очень редкой, можно сказать, почти исчезла. Я даже у монголов о ней расспрашивал, и они тоже подтвердили, что грифов почти не видно стало. Раньше будучи табунщиком, я часто уезжал в поисках убежавших лошадей и вблизи границы (с Монголией – А. Д., Б. Б.) мне приходилось часто встречаться и общаться с монголами. Иногда приходилось оставаться у них даже на ночлег. Тогда-то монголы рассказывали про птицу гриф, что она съедает падаль от животных, а иногда даже человечину. Птица *мөмүрүг* очень большая черная, даже крупнее, чем орел.

Ведь раньше умерших людей не хоронили в могилу, а открыто оставляли на земле. Согласно буддийской религии, от оставленного открыто на земле трупа человека, через три дня ничего не должно было оставаться даже костей. И если через три дня тело оставалось нетронутым, то ламы силой *сутры* призывали грифа. Говорили, что после прочтения *сутры* через три дня, то от трупа мертвеца действительно ничего не остается.

Птица *мөмүрүг* тоже очень сильная и опасная. Если она опустится на землю, то она смотрится, словно человек, сидящий на корточках. Она разгрызает кости на части, и даже от крупных костей ничего не остается. То ли зубы такие острые, то ли нос такой острый, кто знает...».

Из вышеупомянутых представлений и поверий тувинцев наиболее сакральным значением и таинственным ореолом окутаны представления о мясе птицы *улар*.

Оно считается как ценным продуктом, который часто используется в народной медицине для общего укрепления организма. Мясо *улара* является диетическим деликатесом с уникальными лечебными свойствами, обусловленными питанием птицы высокогорными травами. Оно богато белком, способствует укреплению иммунитета, восстановлению сил, а по старинным поверьям, употребление мяса улара защищает от инфекционных заболеваний.

Хеңмелээр или вяление – традиционный способ сохранения мяса у кочевников известен с древних времен. Резали мясо на продолговатые пластины и вывешивали в закрытом от солнца, проветриваемом тенистом месте. Через некоторое время вся влага из мяса уходила и мясо становилось сухим, похожим на сухожилие. Такой способ высушивания или вяления является очень эффективным способом сохранения и консервации мяса и до сих пор широко применяется у тувинцев и монгольских народов, которые ведут кочевой образ жизни (в настоящее время в Монголии такое мясо делают в промышленных масштабах). Эти пластины сохраняются в течение долгого времени и не портятся. Иногда высушенное таким образом мясо растирали в порошок и хранили в кожаных или тканевых мешочках и готовили самые разнообразные блюда. Например, как заправку для супа, бросив горстку порошка в кипящую воду, можно получить очень сытный и ароматный бульон.

Тувинский ученый-этнограф В. К. Даржа в своем фундаментальном труде посвятил целую главу «Традиционные методы лечения людей и домашних животных у тувинцев», где сделал подробный анализ и описание традиционных методов лечения средствами растительного и животного происхождения в народной медицине тувинцев (Даржа, 2009: 299–338).

О технологии хранения мяса кочевниками в условиях длительных походов (военных или во время длительных путешествий – А.Д., Б.Б.) с древних времен, В. К. Даржа описывает таким образом: «Активно применялось копчение, существовал способ консервации мяса, при котором одновременно использовалось как копчение, так и своеобразная сушка. Приведенные способы приготовления мяса были направлены на облегчение веса продукта путем его обезвоживания и консервации на максимально длительный период хранения. Тувинцы говорят: *Чиг эът хырынче сыңа бээр. Кургаткан, соктаан – чүрек хавыңга (сыңыйга) өй* ‘сырое мясо животного входит в его желудок (рубец) Сушеное и толченное в порошок – в перикард (сердечную сумку) или мочевого пузыря’. Воин был способен перевозить без труда обезвоженное и приготовленное по особой технологии мясо целого быка, которого ему хватало на год потребления! Технология была настолько проста, что позволяла готовить мясо в походных условиях, пополняя таким образом, запас продовольствия» (Даржа, 2009: 281).

Традиционные способы охоты, добычи улара

Улар – относительно крупная птица, она более предпочитает ходить, чем летать (вес улара, при росте около 60 см, достигает до 3 кг.). Полёт *улара* чем-то напоминает полёт напуганных куропаток, это даже не полёт, а своеобразное «планирование», но на большой скорости, с характерным шумом. По сути, является планированием со снижением, по этой причине *уларам* свойственен особый способ движения во время кормежки, они всегда стараются подниматься снизу вверх по склону горы, чтобы в случае опасности, прыгнув с камня, тут же быстро спланировать вниз или в сторону.

Улар – очень осторожная и внимательная птица, заметив опасность, начинают издавать громкие, тревожные крики для предупреждения остальных *уларов*. На крик ориентируются и другие обитатели гор – *архары*, козероги, птицы, мыши и т.д. Таким образом, *улар* в горах является одним из элементов «коллективной безопасности». Во время паствы птицы издают характерные звуки, похожие на ржание коня, тувинцы говорят, что *улар киштээр* «улар кричит» (*киштээр* – тут скорее похоже на ржание лошади – А. Д., Б. Б.).

Охота на *улара* достаточно трудна, но все же *улар*, одна из немногочисленных птиц, на которую специально охотились тувинские охотники. Причина заключается в том, что существует предубеждение, что мясо этой птицы обладает особыми целебными свойствами, сила целебных свойств такова, что человек, попробовавший его, сам становился носителем целебных свойств.

При этом в чем суть «полезности или целебности» мяса *улара* никто не может дать вразумительный ответ. Вероятнее всего, это предубеждение породили китайцы, возможно, из тибетской медицины. «На западе Тувы имеет хождение странная информация о том, что в прошлом китайцы, взяв в плен тувинских воинов, выясняли, ел ли он мясо улара, и если выяснялось, что ел, то у человека отрубали пальцы на правой руке и съедали их тут же, это якобы спасало от оспы» (Даржа, 2009: 489–490).

О сложности охоты на уларов подтверждают информанты: «Охотиться и добывать её крайне сложно. Говорят, что только самые опытные охотники могут добыть эту птицу. Застрелить ее можно только тогда, когда она поднимается вверх, взлетает на гору. С горы же эти птицы спускаются очень быстро стаями. Говорят, что только самые опытные охотники могут добыть эту птицу»⁹.

Нарративы об использовании мяса улара в военно-магической практике

Во время тувинско-монгольской комплексной экспедиции в Эрзинском кожууне Республики Тыва в 2011 г. нами записаны варианты нарративов об этой птице.

Согласно полевым материалам, существует предание, относящееся к периоду маньчжурского владычества. В рамках военно-магической практики того времени мясо *улара* использовалось не только как лечебное средство, но и как субстанция, способная повышать боевой дух воинов.

В частности, в содержании этих историй, записанных у разных информантов (в Туве и Монголии) есть такие похожие мотивы: 1) апелляция к древности (ко временам военных походов Чингис-хана или маньчжурских завоеваний территории Монголии и Тувы); 2) о сокрытии факта употребления мяса *улара*; 3) мотив человеческого жертвоприношения (если выявляли человека, который когда либо ел мясо *улара*, то его обязательно приносили в жертву для «освящения боевого знамени и оружия воинов», убивали, затем резали его тело на куски и высушивали и раздавали воинам отчего у воинов необыкновенно поднимался боевой дух и они не знали страха; 4) этой человечины заживляли ранения воинов.

«От своего отца я слышал, что есть река Улар, возле которой обитали птицы *улар*. Но мало кто видел эту птицу. Говорят, что эта очень редкая птица и ее мясо нельзя есть, поскольку она освященная.

⁹ Информант Ооржак Очур оол Овусович, санаторий-профилакторий «Серебрянка», 2021 г. Запись А. С. Донгак

Есть такое поверье, что мужчина не должен есть мясо *улара*. Или это должен быть единственный сын родителей или одинокий человек, у которого нет родни. Говорят, во время войны в Копту¹⁰, знамя освящали человеческой кровью. Для этого множество буддийских лам начинают читать сутру, чтобы выявить того, кто ел мясо улара. Один из монгольских воинов сгорал от нетерпения, чтобы выскочить вперед, из общей толпы и прокричал: «Я ел, я ел!». Вот такова сила буддийских книг, что человек не выдерживает и выскакивает вперед. Потом этого человека хватают и три дня хорошо кормят и так делают подготовку, чтобы потом принести человеческое жертвоприношение. Через три дня его с жестокостью убивают у знамени и его кровью освящают знамя. Также я слышал, что и во времена Чингис-хана знамя освящали кровью человека, который ел мясо *улара*. Говорят, что такой человек становится святым»¹¹

В настоящее время во многих странах (Россия, Казахстан, Кыргызстан, Монголия и других) *улары* занесены в Красную книгу и охраняются государством. В частности, в Монголии, несмотря на действующий запрет на охоту на эту птицу, охотники тайно охотятся на них. И мясо *улара* можно относительно свободно купить на рынках Западной Монголии и столицы страны, т. к. до сих пор сильна вера людей в целительную силу этого мяса для лечения или продления жизни онкологических больных. Один из авторов статьи лично наблюдал, как были куплены на базаре тушки трех *уларов* для больного. Из мяса делают фарш, лепят из них пельмени или *буузы* (блюдо, похожее на среднеазиатские манты) и дают больным. И в Туве, и в Монголии говорят, что много случаев излечения онкобольных людей при помощи мяса *улара*.

Между тем, как отмечает В. К. Даржа: «мясо, жир, и желчь *улара* считались лекарством. Желчь применяли для лечения заболеваний уха у детей. Капали в ухо ребенку 2–3 капли. Растопленным жиром *улара* смазывали обмороженные и обожженные участки тела. Мясо считали сильным тонизирующим средством, поэтому на *уларов* специально охотились только в случаях, когда хотели поднять больного и обессиленного человека. Мясо *улара* также считалось лекарством от оспы, при заболевании его употребляли в вареном виде».

Среди тувинцев существовало предание о том, что китайцы, взяв в плен тувинских воинов, спрашивали у них: болел ли он оспой и лечился ли мясом *улара*. Выяснив, что болел оспой и вылечился мясом *улара*, отрубали и съедали палец на руке.

О целебных свойствах мяса *улара* говорит китайская поговорка: «Кто видел *улара*, тому выкалывают глаза, кто слышал песню *улара*, тому отрезают уши, кто ел мясо *улара*, того можно съесть самого» (Даржа, 2009: 308–309).

Тувинцы говорят, что «если кто-либо ел мясо *улара*, то не должен никому рассказывать об этом, он должен скрывать, что когда-либо ел мясо улара, однако тому человеку очень трудно скрывать этот факт, и ему хочется обязательно поделиться с кем-либо об этом, чтобы похвастаться».

В источнике описывается следующий ритуал. Воинов выстраивали в шеренгу, после чего следовал вопрос о том, употреблял ли кто-либо из них в пищу мясо улара. Лица, дававшие утвердительный ответ и выходившие из строя, подвергались ритуальному умерщвлению. Их тела расчленялись на фрагменты для последующего распределения среди остальных солдат. Антропофагия в данном контексте рассматривалась как способ аккумуляции и передачи живительных свойств *улара*, которые, согласно архаическим верованиям, переходили в организм человека, съевшего эту птицу. Предполагалось, что употребление плоти такого человека обеспечивает воину более эффективное заживление ран в будущих сражениях.

Полученные куски человеческой плоти распределялись в зависимости от размера: крупные фрагменты приторачивали к седлу для высушивания, тогда как мелкие части подлежали сокрытию в надежном месте.

¹⁰ Ховд – город в Западной Монголии, в начале XX в. (1912 г.), когда освобождали Западную Монголию от китайско-маньчжурского ига, во время освободительной войны, это город был крепостью)

¹¹ Информант: Григорий Божаевич Ынаалай, 1955 г.р., из рода хожая, запись: А.С. Донгак, Б. Баярсайхана, место записи: с. Морен, Эрзинский кожуун; 25 июня 2011 г.

Также существовал ритуал *тук дагыыр* (освящение знамени), который направлен на поднятие боевого духа воинов во время сражения. Существовали специально предназначенные люди, которые должны убивать тех, кто употреблял мясо *улара* (это было во время завоевательных походов Чингис-хана), поскольку считалось, что мясо этого человека также становилось целебным. Рассказывают, что «во время Тарлашкынского сражения¹² в Туве красногвардейцы схватили двух солдат-белогвардейцев, и убив их, освящали свое знамя. Говорили, что солдаты всегда дрались между собой, чтобы им досталось это мясо, и если кому-то доставалось мясо, то он, таким образом, обязательно этим куском мяса свое ружье освящал (прикасались челювечиной к стволу ружья). Так рассказывал один старик, участник сражения на Тарлашкыне»¹³.

Заключение

Рассмотрев весь полученный нами из разных источников материал, отмечаем, что устные рассказы-нарративы, миф, предание, сакрализованные поверья и представления, бытующие в фольклоре тувинцев и западномонгольских народов, связанные с образом птицы *улар* во многом совпадают по сюжетно-мотивному составу. Таким образом, можно констатировать, что основой их могли послужить традиционные религиозно-мифологические представления этих народов.

Проведенное исследование образа птицы *улар* в традиционной культуре тувинцев позволяет сформулировать следующие основные выводы.

В тувинском фольклоре *улар* предстает как мифологический персонаж, наделенный яркими антропоморфными чертами. Широко распространенный этиологический миф об утрате уларом роскошного хвоста, одолженного павлину, выполняет несколько функций: объясняет внешний вид птицы (отсутствие длинного хвоста), особенности ее поведения (обитание в высокогорьях) и акустические характеристики (протяжный крик как призыв вернуть долг). Данный сюжет встраивается в общеалтайский и шире – евразийский – пласт мифологических нарративов о происхождении признаков животных и воплощает важные для традиционного сознания мотивы доверия, обмана и несправедливости, закрепленные в природном объекте как вечное напоминание о нарушенном договоре.

Улар в традиционных представлениях тувинцев занимает исключительное положение как «любимая птица духа-хозяина тайги» (*чер, тайга ээзиниң ынак кужу*). Это обуславливает сложную систему запретов и предписаний, связанных с птицей. Анализ полевых материалов выявил устойчивый комплекс табу: запрет на открытое упоминание об *уларе*, сокрытие факта охоты на него и употребления мяса. Наиболее архаичный слой представляют нарративы о суровых наказаниях за нарушение этих запретов (ослепление за видение птицы, отрезание ушей за слышание ее крика, смертная казнь за употребление мяса). Подобная жесткая регламентация указывает на то, что улар воспринимался не просто как объект охоты, а как медиатор между миром людей и миром духов, контакт с которым требовал особых ритуалов и мог быть опасен для непосвященных.

В народной медицине тувинцев мясо *улара* наделяется исключительными целебными свойствами, что объясняется особенностями питания птицы: считается, что, поедая редкие высокогорные травы, *улар* аккумулирует их биологически активные вещества, которые переходят в мясо и далее – к человеку. Спектр лечебного применения широк: от общеукрепляющего и тонизирующего действия до терапии заболеваний желудочно-кишечного тракта, онкологических патологий, оспы, а также наружного использования жира (при обморожениях, ожогах) и желчи (при ушных болезнях). Технология заготовки мяса (вяление, высушивание с последующим растиранием в порошок) была адаптирована к кочевому образу жизни и позволяла создавать

¹² 23 мая 1921 г. в местечке Тарлашкын Эрзинского кожууна произошло сражение между отрядом партизан под командованием Сергея Кочетова и отрядом белогвардейцев численностью более 500 человек под командованием прапорщика Поползухина, помощника атамана Казанцева.

¹³ Информант: Майдар Монге Маа-Хооевич, с. Нарын, Эрзинский кожуун, 20.06. 2011, запись: А. С. Донгак, Б. Баярсайхана

стратегические запасы легкого и питательного концентрата, пригодного для длительного хранения в военных походах и дальних перекочевках.

Наиболее сложный и архаичный пласт представляют нарративы, связывающие образ *улара* с ритуальными практиками, апеллирующими к эпохе Чингис-хана и маньчжурского владычества. Согласно этим преданиям, человек, употреблявший мясо *улара*, сам становился носителем его целебных и «боевых» свойств. Это порождало практики ритуального умерщвления таких людей для освящения воинских знамен (*тук дагыр*) и оружия, а также антропофагии, при которой фрагменты тела человека, съевшего *улара*, распределялись между воинами для повышения боевого духа и защиты от ран. Данные представления основаны на магическом принципе партиципации (сопричастия): свойства объекта (птицы) передаются через пищевую цепочку человеку, а затем через ритуальное убийство и поедание – всему войску. Степень достоверности этих нарративов требует дальнейшего кросс-культурного анализа, однако сам факт их устойчивого бытования в устной традиции показателен для понимания архаических пластов мировоззрения.

Сравнительный анализ материалов, собранных в Республике Тыва и западномонгольских народов, демонстрирует единство сюжетики, мотивов и семантических доминант, что позволяет говорить об общем культурном субстрате. В то же время фиксируются локальные вариации, обусловленные особенностями природной среды и степенью сохранности традиций. Современное состояние традиции характеризуется двойственным положением: с одной стороны, официальный запрет на охоту (*улар* занесен в Красные книги России и Монголии) и секуляризация сознания ведут к угасанию сакральных представлений; с другой стороны, устойчивая вера в целебные свойства мяса поддерживает нелегальный промысел и спрос на рынках Западной Монголии, что подтверждается полевыми наблюдениями авторов.

Таким образом, образ птицы *улар* в традиционной культуре тувинцев предстает как сложный, многоуровневый семиотический комплекс, в котором переплетаются рациональное знание охотника-кочевника, мифопоэтическое мышление, сакральные представления и эмпирический врачебный опыт. Введение в научный оборот новых полевых материалов не только восполняет существующую лакуну в этноорнитологии Саяно-Алтая, но и открывает перспективы для дальнейшего изучения механизмов формирования культурных кодов традиционных обществ Центральной Азии.

Литература

1. Бромлей, 1976 – Бромлей Ю.В., Воронов А.А. Народная медицина как предмет этнографических исследований. *Советская этнография*. 1976, (5), С. 3–18.
2. Даржа, 2009 – Даржа В.К. *Традиционные мужские занятия тувинцев. Том I. Хозяйство. Охот. Рыбалка*. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 2009. 589 с.
3. Кенин-Лопсан, 2000 – Кенин-Лопсан М.Б. *Тыва чаңчыл. Ийиги кезээ. Тыва чоннуң ыдыктыг чаңчылдары. Тыва чаңчылдар башкыларынга дузалакчы дептер*. Кызыл: Новости Тувы, 2000. 351 с. (на тувинском яз.)
4. Базаров, 2025 – Базаров Б.В. (ред.) *Атлас тибетской медицины: иллюстрации к трактату «Вайдурья-онбо» (XVII в.)*. М.: Наука – Вост. лит., 2025. 535 с.
5. Арапчор, 1995 – Арапчор А.Д. (ред.) *Тыва улустуң мифтери болгаи тоолчургу чугаалары: (Мифы и легенды тувинцев)*. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1995. 139 с. (на тувинском яз.)
6. Зориг, 1989 – Зориг Г. *Алтайн хойлог: Экологи, биологи, биохими, сувиллын зарим онцлог, шинж чанарын судалгаа*. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1989. 259 с. (на монгольском яз.)
7. Баранов, 1991 – Баранов А.А. *Редкие малоизученные птицы Тувы*. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та. 1991. 320 с.
8. Бартан, 2004 – Бартан О.О. *Тыва дылда эмнелге сөзүлүгү (Словарь тувинских медицинских терминов)*. Кызыл: Рес. Типография, 2004. 64 с. (на тувинском яз.)

References

1. Bromley, 1976 – Bromley YuV., Voronov AA. Traditional medicine as a subject of ethnographic research. *Sovetskaya etnografiya*. 1976; 5, pp. 3–18. (in Russian).
2. Darzha, 2009 – Darzha VK. *Traditional activity of Tuvinians. Vol. 1. Farming Hunting, Fishing*. Kyzyl: Tuvan Publ.; 2009. 589 p. (in Russian).
3. Kenin-Lopsan, 2000 – Kenin-Lopsan MB. *Tuvan traditions. Part Two. Sacred customs of the Tuvan people. A Methodological handbook for teachers of traditional culture*. Kyzyl: Publ. Novosti Tuvy; 2000. 351 p. (in Tuvan).
4. Bazarov, 2025 – Bazarov BV. (ed.) *Atlas of Tibetan medicine: illustrations to the treatise “Vaidurya-onbo” (17th century)*. Moscow: Nauka Publ.; 2025. 535 p. (in Russian).
5. Arapchor, 1995 – Arapchor AD (ed.) *Legends and myths of Tuvans*. Kyzyl: Tuvan Publ.; 1995. 139 p. (in Tuvan).
6. Zorig, 1989 – Zorig G. *Altai Hoilog: A study of some features and characteristics of ecology, biology, biochemistry, and care*. Ulaanbaatar: Publ. State Publishing House; 1989. 259 p. (in Mongolian).
7. Baranov, 1991 – Baranov AA. *Rare little-studied birds of Tuva*. Krasnoyarsk university Publ. House; 1991. 320 p. (in Russian).
8. Bartan, 2004 – Bartan OO. *Dictionary of Tuvan medical terms*. Kyzyl: Publ. Res. Tipografiya; 2004. 64 p. (in Tuvan).

Сведения об авторах

Донгак Антонина Саар-ооловна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора, ГБНИиОУ «Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва», ORCID: 0000-0002-7717-1786, e-mail: antdon@mail.ru

Бадарч Байрсайхан, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора словарей, ГБНИиОУ «Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва», ORCID: 0000-0003-3962-1042, e-mail: bayiraa@mail.ru

About the authors

Antonina S. Dongak, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher of the folklore sector, Tuvan Institute for Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, ORCID 0000-0002-7717-1786, e-mail: antdon@mail.ru

Bayarsaikhan Badarch, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher of the Dictionary Sector, Tuvan Institute for Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, ORCID: 0000-0003-3962-1042; e-mail: bayiraa@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Вклад авторов / Authors' contribution

Донгак А.С. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, создание черновика рукописи, редактирование рукописи, руководство исследованием, получение финансирования

Байрсайхан Б. – разработка концепции исследования, методология, проведение исследования, редактирование рукописи

Antonina S. Dongak – conceptualization, methodology, investigation, writing – original draft, writing – review & editing, supervision, funding acquisition

Bayarsaikhan Badarch – conceptualization, methodology, investigation, writing – review & editing

Поступила в редакцию / Submitted 13.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 14.04.2026

Принята к публикации / Accepted 15.05.2026



ЗАЩИТНОЕ ВООРУЖЕНИЕ НАРОДА САХА ПО МАТЕРИАЛАМ РАННИХ ЗАПИСЕЙ ОЛОНХО: ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Ю. П. Борисов

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: olonhoman@mail.ru

Аннотация. Актуальность представленной междисциплинарной статьи заключается в том, что она позволяет получить полное, системное представление о комплексе вооружения народа саха по материалам якутского олонхо. Новизна исследования видится в том, что работа дополняет предыдущие исследования автора, посвященные изучению наименований оружия дистанционного и ближнего боя. Материалом для исследования послужила база данных «Наименования богатырских вооружений и снаряжений в якутском героическом эпосе олонхо», составленная автором. Целью статьи является выявление наименований защитного вооружения, упоминаемых в ранних записях олонхо и их сравнение с этнографическими и историческими фактами. Основным методом исследования был историко-сравнительный метод, наряду с которым были применены метод ретроспективного анализа, методы экстраполяции и верификации. В ходе выполнения исследования из базы данных выявлены 23 наименования защитного вооружения, которые в текстах олонхо актуализованы посредством лексических единиц и словосочетаний. Эти наименования исходя из содержания ключевых лексем были классифицированы на 9 видов и 11 подвидов. По результатам анализа установлено, что наименования защитного вооружения в целом находят свои параллели в этнографических и исторических трудах, и более того, уточняют и дополняют имеющиеся данные. Так, например, выявлен ранее неизвестный тип доспехов, вероятно, монгольского происхождения: *тимир халаат-хомууол* ‘железный халат-камзол’ – ламеллярный доспех, достигающий до низа колен с множеством застежек, располагавшихся впритык к друг другу и дополнительно закреплявшийся широким панцирным поясом с железными бляшками. Наиболее упоминаемым в олонхо является ламеллярный панцирь типа *куйах* ‘куяк’, панцирные пластинки которого изготавливались из каленого железа и крепились на обработанную кожаную основу, затем для предотвращения окисления тщательно полировались до блеска, или покрывались лаком / краской черного цвета. Кроме того, особенно интересно описание комплекта защитного вооружения *өбүллүбэт үрүг көмүс танас* ‘негнущиеся серебряные доспехи’, под которым, вероятно, имеется в виду доспех, состоящий из железных ламеллярных пластинок, обернутых в серебряные оболочки. Комплекс защитного вооружения народа саха по материалам олонхо также включает железный, сфероконический шлем с длинным плюмажом, защитный воротник-ожерелье, железный сыромятный панцирный пояс, железные наручи, используемые в качестве щитка, железные перчатки-рукавицы и поножи.

Ключевые слова: ранние записи якутского олонхо, письменные источники, наименования защитного вооружения, ламеллярные доспехи, доспех куйах ‘куяк’, панцирь ‘халат’, боевой шлем, комплекс вооружения, этнографические данные, исторические факты

Для цитирования: Борисов Ю. П. Защитное вооружение народа саха по материалам ранних записей олонхо: историко-сравнительный аспект. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 105–122. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-105-122>

Original article

The protective armor of the Sakha people as depicted in the early olonkho records: historical and comparative perspectives

Yuri P. Borisov

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: olonhoman@mail.ru

Abstract. The significance of the present interdisciplinary article lies in the fact that it provides a comprehensive, systematic overview of the Sakha people's arsenal based on materials from the Yakut olonkho. The novelty of this study lies in the fact that it complements the author's previous research on the names of ranged and melee weapons. The research is based on the database "Names of Heroic Weapons and Equipment in the Yakut Epic Olonkho," compiled by the author. The aim of the article is to identify the names of defensive weapons mentioned in early Olonkho records and to compare them with ethnographic and historical facts. The primary research method was the historical-comparative method, alongside which retrospective analysis, extrapolation, and verification methods were applied. In the course of the study, 23 names of defensive weapons were identified from the database, which are actualized in the olonkho texts through lexical units and phrases. Based on the content of key lexemes, these names were classified into 9 types and 11 subtypes. The analysis revealed that the names of protective armor generally find parallels in ethnographic and historical works and, moreover, clarify and supplement existing data. For example, a previously unknown type of armor, likely of Mongolian origin, was identified: *timir khalaat-khomhuol* "iron robe-tunic" – lamellar armor reaching to the lower knees with numerous fasteners positioned close together and additionally secured by a wide armor belt with iron plates. The most frequently mentioned in the Olonkho is lamellar armor of the *kuyakh* "kuyak" type, whose armor plates were made of tempered iron and attached to a treated leather base, then carefully polished to a shine or coated with black lacquer/paint to prevent oxidation. In addition, the description of the protective armor set *egyllybyt yuryung kemys tanas* "unbendable silver armor" is particularly interesting; which likely refers to armor consisting of iron lamellar plates wrapped in silver sheaths. Based on olonkho materials, the Sakha people's protective armor also includes an iron, sphericoconical helmet with a long plume, a protective collar-necklace, an iron rawhide armor belt, iron bracers used as shields, iron mittens, and greaves.

Keywords: early records of Yakut olonkho, written sources, names of protective armor, lamellar armor, *kuyakh* "kuyak" armor, "khalat" armor, combat helmet, armor complex, ethnographic data, historical facts

For citation: Borisov, Yu. P. The protective armor of the Sakha people as depicted in the early olonkho records: historical and comparative perspectives. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 105–122. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-105-122>

Введение

Известно, что «комплекс вооружения – это не сумма находок из погребений, а вся совокупность сведений о вооружении того или иного социума, включая данные письменных и изобразительных источников, проанализированных с учетом компаративистских исследований» (Измайлов, 2020: 285). Предпринятый ранее автором статьи опыт сравнительного исследования вооружения якутов по материалам ранних записей якутского героического эпоса олонхо позволил выяснить, что по уровню развития военного дела якуты не уступали другим тюркским и монгольским народам Сибири. Было выявлено большое количество разновидностей оружия дистанционного (Борисов, 2024) и ближнего боя (Борисов, 2025), упоминаемых в текстах олонхо, и установлены их описания по этнографическим и историческим трудам. Между тем изучение всего комплекса вооружения народа саха по письменным источникам предполагает также проведение анализа наименований защитного вооружения, и в этом заключается актуальность настоящего междисциплинарного исследования.

Целью исследования является выявление наименований защитного вооружения, упоминаемых в ранних записях олонхо и их сравнение с этнографическими данными и историческими

фактами. Иными словами, главная задача исследования заключается в верификации степени соответствия эпических наименований защитного вооружения историческим реалиям.

Источником для исследования послужила база данных «Наименования богатырских вооружений и снаряжений в якутском эпосе олонхо»¹, составленная автором. В ней содержатся 111 названий оружия, которые были выявлены из ранних записей якутского героического эпоса олонхо. Под ранними записями олонхо мы имеем в виду первые, наиболее полные записи эпических текстов на языке оригинала со слов носителей древних эпических знаний – сказителей-олонхосутов, произведенные на рубеже конца XIX – начала XX вв. В ходе исследования были привлечены примеры из текстов олонхо: «Олонхо», записанное А. Я. Уваровским в 1848 г.; «Удабаттар Уолумар Айгыр икки» («Удаганки Уолумар и Айгыр»), записанного Э. К. Пекарским в 1886 г. со слов олонхосута Н. Т. Абрамова; «Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки» («Элик Боотур и Ньыгыл Боотур»), записанного Р. Александровым в 1896 г. со слов неизвестного олонхосута; «Өлбөт Бэргэн» («Ёлбёт Бэргэн»), записанного Р. Александровым в 1896 г. со слов олонхосута Н. Т. Абрамова; «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова – Чээбий и «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур») И. Г. Тимофеева-Теплоухова, записанные с их слов этнографом В. Н. Васильевым в 1906 г.

Методологическая основа исследования базируется на историко-сравнительном методе и опирается на методах ретроспективного анализа, способствующего установлению причинно-следственных связей и закономерностей исторического развития защитного вооружения, и экстраполяции, позволяющей посредством аналогии определить те или иные виды защитного вооружения, а также верификации, позволяющей установить достоверность выявленных сведений.

Анализ наименований защитных вооружений, упоминаемых в ранних записях олонхо

Одной из главных исследовательских проблем в области изучения боевого защитного вооружения является то, что до сих пор не обнаружено ни одного полного, сохраненного в целостности комплекта доспехов как у якутов, так и у других родственных народов (Васильев, 1995: 105; Худяков, 1986: 227; Соловьев, 1987: 50).

Отсутствие якутских доспехов может быть объяснено двумя взаимосвязанными фактами. С одной стороны, в XVII в. прибывшие на территорию Якутии русские служилые люди обнаружили у народа саха развитый оружейный комплекс, который был ими оценен на высоком уровне (Бобров, Худяков, 2006: 188). Из этого комплекса наиболее востребованными стали пластинчато-нашивные панцири куяки, которые имели отменные защитные характеристики: «Изымая панцири у местного населения, русская администрация решала две тесно увязанные между собой задачи: обеспечение служилых людей надежным защитным вооружением и разоружение аборигенов... Вплоть до конца XVII в. служилые под любыми предлогами стремились изъять понравившиеся им якутские доспехи, даже если это могло повлечь за собой напряженность в отношениях» (Бобров, Худяков, 2006: 189). Более того, известно, что при снаряжении только одного отряда В. Д. Пояркова в боевой поход на Амур из Якутского острога казаки получили 70 якутских куяков, 10 панцирей, 17 шапок, «десятеро зарукавье (наручи), двои наколенники» (Митько, 2004: 177). Так как Якутский острог стал главным форпостом в завоевании всего Северо-Востока, несомненно, таких отрядов было организовано много.

С другой стороны, по религиозно-мировоззренческим представлениям народа саха, запрещалось погребать вместе с погибшим в ходе боевых действий или умершим естественной смертью воином его личное оружие: «Теми же мотивами объясняется порча сопровождающих покойников острых бытовых и охотничьих предметов, вкладывание вместо острого предмета только его ножен и т. д. Оружие воинов закапывали в скрытых местах с исполнением

¹ Борисов Ю.П. База данных «Наименования богатырских вооружений и снаряжений в якутском героическом эпосе олонхо». Свидетельство о государственной регистрации: RU 2023621982. Дата регистрации: 08.06.2023. Объем: 138 Кб. Тип ЭВМ: IBM PC. ОС: Microsoft Windows. Правообладатели: ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова».

соответствующего обряда» (Васильев, 1995: 105). Мы склонны считать, что эти два факта оказали существенное влияние на отсутствии полного комплекта якутских доспехов.



Рис. 1. Слева направо: русский служилый человек из гарнизона Якутского острога (XVII в.), казак из Восточной Сибири (вторая половина XVII в.), казачий атаман (XVII в.). («Livejournal». URL: <https://aquilaaquilonis.livejournal.com/3121524.html> (дата обращения: 18.08.2025).

Перед тем как приступить к анализу, кратко ознакомимся с комплексом защитного вооружения якутов. Наиболее полное описание комплекса защитного вооружения было произведено Ф. Ф. Васильевым и опубликовано в его обстоятельной монографии «Военное дело якутов» (Васильев, 1995). Исследователь на основе анализа археологических находок, письменных документов и сведений из устного народного творчества установил наличие в старину у народа саха богатого защитного вооружения: «По материалу изготовления раннеякутские панцири относились к трем классам: железным, костяным и кожаным. Железные панцирные доспехи по способу скрепления пластин подразделяются на два типа: ламинарные и ламеллярные, по форме панциря – к чешуйчатым. При наличии более веских подтверждающих материалов можно было бы расширить разделение по классам, но, поскольку наши суждения не выходят за рамки предположений и догадок, доспехи из других материалов не включены в условную классификационную схему. Примерно по этим же причинам вскользь упомянуты кольчужные и комбинированные куйахи» (Васильев, 1995: 107).

Тем не менее Ф. Ф. Васильев выделяет семь разновидностей якутских доспехов: 1. *Хатырык куйах* ‘чешуйчатый доспех’ – железные пластинчатые доспехи ламеллярного типа; 2. *Таналай куйах* ‘букв. доспех словно нёбо’ – железный пластинчатый ламинарный доспех; 3. *Иэччэх куйах*

‘шарнирный доспех’ – вид железного ламинарного доспеха, в котором пластины были соединены между собой кольцами, что позволяло относительно свободно проворачиваться каждой отдельной пластинке; 4. *Тизрбэс иилэбэс куйах* ‘доспех из нанизанных колец’ – кольчужный доспех; 5. *Тирэх куйах* ‘куйах из ольхи’ – железный панцирь, форма пластин которого напоминала ольховые листья; 6. *Ат туйаба куйах* ‘доспех из лошадиных копыт’. 7. *Тирии куйах* ‘кожаный доспех’ – доспех из склеенных или сшитых в несколько слоев кожи с уплотнителем из камня и песка (Васильев, 1995: 107–111).

Кроме того, исследователь на основе фольклорных материалов восстановил названия и назначения отдельных частей защитного вооружения: *кун* ‘букв. солнце’ – круглая блестящая железная или серебряная пластинка, защищающая грудь, деталь доспеха; *күнгэһэ* ‘поножи’ – щиток на голеньях, пришиваемый на обувь; *хары куйаба* ‘наручи’ – защитный нарукавник, одеваемый на кисть; *дуулаба бэргэһэ* ‘боевой металлический шлем’ (Васильев, 1995: 111–113).

Кратко ознакомившись с комплексом защитного вооружения якутов, приступим к анализу наименований защитных вооружений, упоминаемых в ранних записях олонхо. В ходе сплошной выборки наименований оружия из фонда ранних текстов олонхо было обнаружено всего 23 единиц, обозначающих защитное вооружение, которые в текстах актуализованы посредством лексических единиц и словосочетаний. Обнаруженные виды защитного вооружения классифицированы нами по шкале убывающей значимости каждого из основных пяти признаков доспехов (наличие/отсутствие мягкой основы, гомогенности/гетерогенности, покроя, формы элементов бронепокрывтия, материала этих элементов), установленных М. В. Гореликом (Горелик, 1993: 92). Так как в примерах из олонхо отсутствует детализация описываемых предметов защитного вооружения, мы придерживались установки оружейников Л. А. Боброва и Ю. С. Худякова: «Рассмотрение эволюции панцирных пластин целесообразно начать с наиболее общего и значимого для них признака – материала изготовления» (Бобров, Худяков, 2008: 377). Таким образом, классификация видов защитного вооружения, упоминаемых в олонхо, состоит из трех групп, каждая из которых включает в себя подвиды (см. таблицу 1). Так, к первой разновидности группы «Панцири (защита корпуса)» относятся четыре типа якутского куяха, различающихся технологией изготовления и рядом внешних признаков (в частности, наличием зеркальной полировки)».

Таблица 1

Классификация видов защитного вооружения (по материалам олонхо)

№	Наименование / варианты, перевод	Определение, комментарии
І. Панцири (защита корпуса)		
1.	<i>Куйах</i> / <i>куньах</i> ‘куяк, панцирь’	Панцирь; куяк, латы, кожаная броня с нашитыми железными пластинками; кольчуга из железных и костяных пластинок, нашитых на кожаном кафтане; старинная проволоочная рубашка для войны (Пекарский, 1959, Т. 1: 1199), общее обозначение.
1.1.	<i>Чугуун хара куйах</i> ‘черный куяк, словно чугун’	<i>Чугуун</i> = чугун. Вероятно для обозначения цвета покраски.
1.2.	<i>Куу куньах</i> ‘блестящий куяк’	В словаре Э. К. Пекарского: <i>Куу куйах</i> – звонкая броня (по сведениям Марии Андросовой-Ионовой), блестящая броня (по данным Ястремского) (Пекарский, 1959, Т. 1: 1274).
1.3.	<i>Тимир куйах</i> ‘железный куяк’	Вероятно, ламеллярный доспех.
1.4.	<i>Хатан куйах</i> ‘куяк из каленого железа’	<i>Хатан</i> – обработанный посредством каления, закалённый (о металлических изделиях) (БТСЯЯ ³ , Т. 13: 455).

2.	Танас ‘одежда’		Танас – совокупность предметов, которыми покрывают, облачают тело, одежда (БТСЯЯ, Т. 10: 210). Применяется в значении доспех. Общее обозначение.
	2.1.	Таас килиэ танас ‘сплошь каменные доспехи’	Килиэ таас – сплошь, весь из камня (БТСЯЯ, Т. 4: 98). В метафорическом значении монолитности доспеха.
	2.2.	Алтан килиэ танас ‘блестящие медные доспехи’	Килиэ – имеющий блестящую, ровную, гладкую поверхность (БТСЯЯ, Т. 4: 98).
	2.3.	Тимир килиэ танас / Тимир танас ‘железные доспехи’	Железные, отполированные до блеска доспехи.
	2.4.	Тимир кулаат танас ‘доспехи из стали’	Кулаат = укулаат – калёное железо, сталь, булат (БТСЯЯ, Т. 12: 110), доспехи из такого материала.
	2.5.	Урун көмүс танас ‘серебряные доспехи’	Возможно ламеллярный доспех из серебра по аналогии с «золотым человеком» из Исыкского кургана.
3.	Тимир хомуһуол ‘железный камзол’		Хомуһуол – старинная мужская верхняя одежда, обычно без рукавов, камзол (БТСЯЯ, Т. 13: 568), возможно железные доспехи аналогичного покроя.
	3.1.	Кутуу тимир хомуһуол ‘камзол из литого железа’	Кутуу – отливка, литье расплавленного металла в форму (для получения какого-л. изделия) (БТСЯЯ, Т. 4: 570).
	3.2.	Тимир халаат хомуһуол ‘железный халат-камзол’	Халаат = халат – из арабского «жалованная одежда», «почётное платье», длиннополая одежда, запахивающаяся или застёгивающаяся сверху донизу, обычно из хлопчатобумажной ткани. Ламеллярный панцирь аналогичного покроя.
II. Шлемы и бармицы (защита головы и шеи)			
1.	Тимир куогуһа бэргэнэ ‘железный вытянутый шлем’		Якутский боевой шлем дуулага.
2.	Хобо моойторук ‘защитный ошейник’		Тимир хобо – железка, находящаяся сзади шаманского костюма, под рядом кёндөй кысаан, точно такой же формы, но гораздо больше по размерам, около четверти в длину (Пекарский, 1959, Т.3: 3427). Защитное покрытие для шеи.
III. Дополнительные защитные детали			
1.	Тимир сэрэмээт кур ‘железный сыромятный ремень’		Сэрэмээт – сыромятный, пропитанный жиром (о коже); изготовленный из сыромятной кожи (БТСЯЯ, Т. 9: 600).
2.	Хары куйаҕа ‘наручи’		Куяк для защиты предплечий.
3.	Тимир бэристээнки үтүлүк ‘железные руковицы-перчатки’		Образовано по аналогии с бэристээнки үтүлүк – перчатки на меху до пальцев, стягивающиеся у запястья шнурком (Пекарский, 1959, Т. 1: 440).
4.	Сото куйаҕа ‘поножи’		Возможно, торбаса, укрепленные железными пластинами.

Панцири (защита корпуса)***Куйах / куньах ‘куяк, панцирь’***

Наиболее упоминаемой разновидностью (8 ед.) якутского боевого снаряжения в олонхо является широко распространенный у других тюркских и монгольских народов доспех куяк: «Все панцири из твердых материалов (включая кольчугу) монголы называли «хуяг», (по-татарски – «куяк»), а в связи со способом соединения деталей – «худесуту хуяг» – «прошнурованный хуяг» (Горелик, 2015: 48). Приведем пример из олонхо: *Өргөс уһугу мултүрүтэр / хатан куйах танаһын киллэрэннэр тангыннардылар...* (Александров, 2013: 174). *Заостренное оружие притупляющий / калёный панцирь* принеся надели на него [пер. автора]. В фрагменте из олонхо упоминаются доспехи, изготовленные из калёного железа, которые от обычного железного отличаются твердостью и прочностью. Помимо этого наличие лексемы *танас* ‘одежда’ указывает на то, что доспех был закреплен на кожаную основу. Сказанное согласуется с наблюдениями Л. А. Боброва: «Вторым по популярности видом корпусных панцирей сибирских татар стали доспехи с пластинчато-нашивной структурой бронирования – «куяки»... Ее носителями

в рассматриваемый период являлись южные и восточные соседи сибирских татар – ойраты, телеуты, енисейские кыргызы и др.» (Бобров, 2013: 221). По мнению А. Д. Винокурова, ламеллярные доспехи якутов имеют древнетюркское происхождение: «Овально-прямоугольные панцирные пластины с 13 отверстиями из памятников раннего железного века Якутии мы можем идентифицировать как сходные с древнетюркскими. Предположительно, их появление на территории Якутии связано с хуннской и сяньбийской традициями изготовления элементов защитного комплекса» (Винокуров, 2015: 40). Для наглядности изложенного, приводим фрагмент ламеллярного доспеха (материал: железо, длина 8,2 см., ширина 2,7 см., толщина около 1 мм.), хранящийся в единственном экземпляре (см. рис. 2) в фондах ГБУ РС (Я) «Якутский государственный объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского».



Рис. 2. Фрагмент ламеллярного доспеха из фондов ГБУ РС (Я) «Якутский музей» с двух сторон.
Фотография Борисова Ю. П. от 19.08.2025.

Относительно других характеристик якутского куяка по материалам ранних записей якутского героического эпоса олонхо мы можем узнать из аналогичных примеров актуализации лексемы *куйах* ‘куяк’, которая дополнена теми или иными определениями. В связи с объемом фрагментов, приведем только ключевые словосочетания, например: *куу куньах* (Абрамов, 2013а: 32) ‘блестящий куяк’. Определение данного словосочетания было обнаружено в словаре Э. К. Пекарского: звонкая броня (по сведениям Марии Андросовой-Ионовой), блестящая броня (по данным Ястремского) (Пекарский, 1958, Т. 1: 1274). В другом примере сверкающие глаза персонажа сравниваются с блестящими панцирными пластинами: *куньах хатыытын курдук* (Абрамов, 2013b: 75) ‘будто панцирная пластина’ [пер. автора]. Тем самым становится видно, что пластины на якутском куяке были тщательно отполированы до блеска. Сказанное согласуется с описаниями монгольских куяков Платона Карпони: «И они заставляют это так блестеть, что человек может видеть в них свое лицо» (Соловьев, 1987: 51) и М. В. Горелика: «Панцири из твердых материалов могли быть очень нарядными. Это достигалось зеркальной полировкой металлических пластин» (Горелик, 2015: 48).

И наконец, в олонхо есть примеры, свидетельствующие о наличии покраски на якутских куяках: *чугуун хара куйах* (Александров, 2013: 235) ‘словно чугунные черные доспехи’ [пер.

автора]. Высока вероятность того, что здесь речь идет о покрытии черным лаком / краской, аналогично монгольским куякам: «Кожаные пластинки всегда, а железные иногда покрывались от сырости и для красоты черным или красным лаком. В панцирях знати железные пластинки золотились» (Горелик, 2002: 12).

Танас ‘доспехи’

В ранних текстах олонхо кроме собственно номинативной лексемы *куйах* ‘панцирь’, боевое защитное снаряжение также актуализируется лексемой *танас* ‘одежда’ (БТСЯЯ, Т. 10: 210), которая в сочетании с определениями, указывающими на материал изготовления, обозначает доспехи (6 ед.). Среди этих словосочетаний преобладают примеры с определением *тимир* ‘железный’ (3 ед.), например: *Баһыттан атабар дизри тимир танастаах* (Уваровский, 2003: 63). *С головы до ног облаченный в железные доспехи* [пер. автора]. В приведенном примере говорится не об отдельном защитном панцире, а о комплексе защитного вооружения, включающем шлем и защитное снаряжение для ног. Для ясности сказанного приведем еще один пример: *Абааһы уола өйдөнөн көрүммүтэ: / Мааһы бэйэлээх тимир кулаат танаһа / Онон манан ойута охсуллан, / Тыырыта кырбанан хаалбыт...* (Александров, 2013: 225). *Когда сын абасы осматрелся: / Лучший доспех [его] из каленой стали / Там-сям отбит, / и раскромсан был* [пер. автора]. Здесь упоминаются доспехи из каленой стали, которые издревле считались особо прочными и устойчивыми к механическим воздействиям. Тем не менее, этот доспех богатыря Нижнего мира, считающийся лучшим среди прочих доспехов, в ходе битвы между богатырями двух миров был раскромсан будто обычная одежда. Этим подчеркиваются не истинные свойства данного доспеха, а объясняется гиперболизированная, сверхчеловеческая сила богатыря Среднего мира.

Особо интересным представляется упоминание серебряного доспеха: *өбүлүбэт үрүг көмүс танастаах* (Захаров, 2018: 310) ‘в негнувшихся серебряных доспехах’ [пер. автора]. Отметим, что возможно здесь речь идет об аналоге костюма «золотого человека» Исыкского кургана, состоящего из 2411 золотых треугольных бляшек, по форме напоминающих плоский двуперпный наконечник стрелы с коротким черенком (Соловьев, 1987: 53). По мнению А. К. Акишева, «Находка из Исыка свидетельствует о том, что утилитарная одежда (катафракта) превращалась постепенно в ритуальную, а первоначальные функции (защита тела при вооруженной борьбе) приобретала символическую окраску» (Акишев, 1981: 60). Иными словами, костюм «золотого человека» эволюционировал из военного доспеха в ритуальную одежду. Исходя из определения *өбүлүбэт* ‘негнущееся’ можно предположить, что серебряные бляшки доспехов имели основу из более твердого металла, аналогично золотым бляшкам из тонкой фольги на бронзовой основе, которыми были декорированы одежды «золотых людей» из могильных памятников Бугры в предгорьях Алтая (Чугунов, 2014: 716).

Другие словосочетания: *таас килиэ танас* (Александров, 2013: 243) ‘каменные блестящие доспехи’ [пер. автора] – *алтан килиэ танас* (Захаров, 2018: 306) ‘медные блестящие доспехи’ [пер. автора] – *тимир килиэ танас* (Александров, 2013: 235) ‘железные блестящие доспехи’ [пер. автора] интересным образом укладываются в историческую эволюцию человеческого развития: каменный век – медный (бронзовый) век – железный век. Под каменными доспехами, вероятно, подразумевается не материал изготовления, а экстраполируется семантика их особой твердости, монолитности. В порядке предположения отметим, что эти разновидности доспехов, упоминаемые в якутском героическом эпосе, могут быть рудиментами народного сознания, явившимися из древнейших времен благодаря коллективному бессознательному. Сказанное согласуется с данными Л. А. Боброва и Ю. С. Худякова об алтайских панцирях и панцирных элементах, изготовленных из меди и относящихся к эпохе раннего Средневековья (Бобров, Худяков, 2008: 377). Подытоживая анализ данной группы, стоит отметить, что она объединяет в себе комплексы защитных вооружений без детализированного уточнения разновидностей и способа изготовления.

Тимир хомууол ‘железный камзол’

Третьей, менее упоминаемой (2 ед.), но не менее значимой группой является разновидность доспехов типа *тимир хомууол ‘железный камзол’*. О том, что здесь речь идет именно о доспехах свидетельствует пример: *Алаас сыһыы быһаҕаһын саҕа / Тимир халаат хомууолу / Хам анньынан кээспит, / Түөрт уон тиһи тимэбинэн / Тимэхтэнэн кээспит, / Сэттэ тыллаах тимир / Сэрэмээт курунан / Ыгыта тытыһынан кээспит.* (Тимофеев-Теплоухов, 1985: 88). *С половину поля алаас / Железный халат-камзол / Плотно надел, / Сорока пуговицами-шнуровками / Зашиновался, / Семязычковым железным / Сыромятным ремнем / Крепко-накрепко затянулся* [пер. автора]. В примере упоминается защитное вооружение типа монгольского доспеха «халат», о котором М. В. Горелик писал: «Ламеллярные панцири, также сделанные из стали или твердой кожи, обычно имели покроя «халат» и оба варианта застегивания на груди. Но особенностью старых монгольских панцирей был разрез от подола до крестца сзади... Обычно панцирь-«халат» был весьма длинным – до низа колен и даже до середины голеней. Но встречаются и очень короткие варианты, доходящие лишь до крестца. Эти панцири-«куртки» имели округленные снизу полы и вырезные листовидные оплечья (на обычных «халатах» оплечья прямоугольные, до локтя или даже до кисти, как это описывал Плано Карпини и показывают китайские картины). Эти короткие панцири – прямое заимствование у чжурчженей. Но последние шили их из толстой кожи, монголы же придали им ламеллярную и ламинарную структуру, а также круглые зеркала, укрепленные на обеих сторонах груди и на обоих оплечьях» (Горелик, 2002: 21). В свете сказанного мы склонны считать, что под наименованием *тимир хомууол ‘железный камзол’* имеются в виду длинные доспехи до низа колен типа монгольских панцирей-«халат». В пользу подобных суждений свидетельствует второй пример из олонхо: *Ити кутуу тимир хомууолун тэлэбиттэн / Иһэгэйдээх манган ытыһынан / Иннэри харбаан ылыаҕа* (Александров, 2013: 229). *За подол литого железного камзола твоего / Щедрыми белыми ладонями своими / вниз [на себя] потянет* [пер. автора]. Именно из-за того, что доспех



Рис. 3. Современная интерпретация якутских доспехов.

Фотография К. Игнатъевой, мастер-изготовитель А. Дьяконов – Боотур Уус. («EXOYKT»). URL: <https://exo-ykt.ru/articles/bootur-uus-nuzhno-pooshchryat-i-podderzhivat-molodyh> (дата обращения: 24.08.2025).

был очень длинным, его подол располагался достаточно низко, что в некоторых случаях могло служить не в пользу своего владельца. Вероятно, название «камзол» исходит из названия, ныне ставшим традиционным, якутского мужского костюма *хамуһуол* 'камзол'. Относительно других характеристик рассматриваемого доспеха можно установить, что он имел множество застежек, которые, вероятно, располагались впритык и дополнительно затягивались довольно широким железным сыромятным ремнем.

Шлемы и бармицы (защита головы и шеи)

Тимир куогуһа бэргэһэ 'железный вытянутый шлем'

По сведениям Ф.Ф. Васильева, боевой металлический шлем назывался *дуулаҕа бэргэһэ* 'шапка дулага' и имел сфероконическую форму (Васильев, 1995: 113). Исследователем по фотографии описаны два шлема, найденные А. С. Бурцевым в местности Батамайы Хоринского наслега Усть-Алданского улуса Якутии (см. рис. 4), которые вследствие были утеряны: «Их объединяет общий принцип изготовления – они сделаны из склеенных друг с другом пластин конической формы. Количество пластин, вероятно, одинаково и составляет 6 штук на каждом шлеме. Узкие сверху, пластины заметно расширяются в нижней части. Оба шлема в верхней части снабжены трубочками для плюмажа. Метод крепления, порядок расположения пластин также одинаковы. Один из шлемов снизу дополнительно закреплен поперечной ленточной пластиной. У второго шлема на нижней части обхватывающего пояса нет, но верхняя часть накрыта еще одним слоем продольных коротких пластин, нижняя кромка которых вырезана зигзагами. Совершенно различны и плюмажные трубки, одновременно служащие держателями верхней части пластинок» (Васильев, 1995: 114).

Важно отметить, что традиционное название якутского шлема *дуулаҕа* перекликается с монгольским защитным шлемом *дулга*, и более того, даже совпадает способ изготовления: «Сфероконической или близкой ей формы, с тульей, склепанной из нескольких секторов, соединенных по вертикали накладками с вырезными краями, внизу охваченных обручем околыша, а сверху – воронкой или полушарием наверху с острием или трубочкой для плюмажа» (Горелик, 2015: 49). При этом, монгольский боевой шлем отличается наличием козырька, трезубых налобных пластин, шпиля, забрала в виде крестовины, наушей и бармицы (Горелик, 2002: 23).

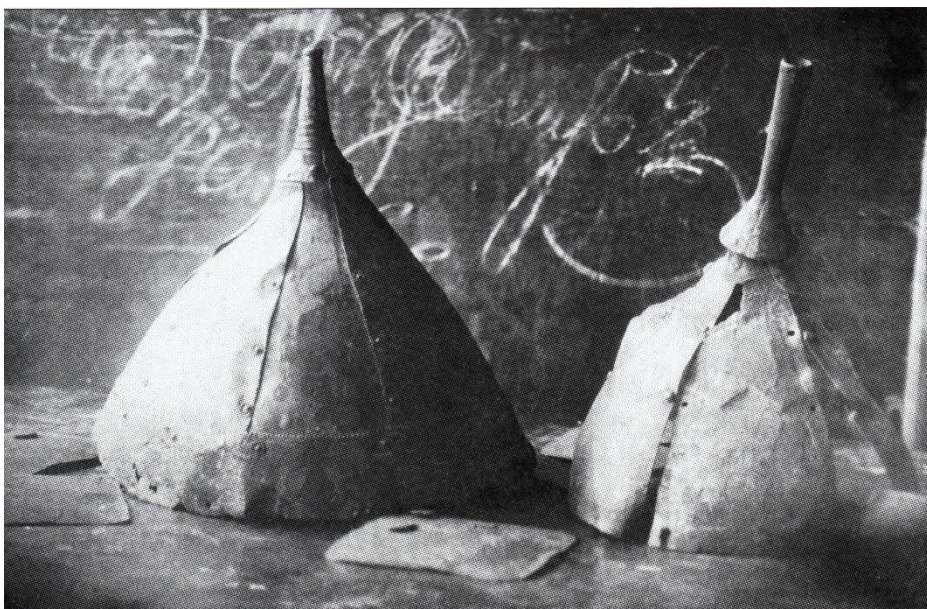


Рис. 4. Шлемы-дуулаҕа, найденные в Хоринском наслеге Усть-Алданского улуса.

Из кн.: Бравина Р. И. *Саха төрүт олоҕо*. Дьокуускай: Айар, 2024. С. 33.

Ознакомившись с описанием якутских боевых шлемов, обратим внимание на пример из олонхо: *Тобус болгуонан аттаран онгорбут / Тобус уон бууттаах / Тимир куогуйа бэргэнэни / Бэскитигэр диэри / Сэксэччи уурунан кээспит* (Тимофеев-Теплоухов, 1985: 88). *Из девяти железных болванок выкованный / Девяносто пудовый / Железный вытянутый шлем / До надбровий / Неплотно положил на голову* [пер. автора]. Если опустить эпическую гиперболизацию веса боевого шлема, можно обнаружить, что для его изготовления было использовано девять железных болванок. Вероятно, в упоминании девяти железных болванок запечатлен процессковки шлема, где весь используемый материал предварительно делился на части, каждый из которых предназначался для того или иного сегмента шлема. Определение *куогуйа* образовано от лексемы *куобай* – плавно наклоняться, склоняться, сгибаться (о верхней части длинных и тонких предметов) (БТСЯЯ, Т. 4: 484) и указывает на наличие довольно длинной плюмажной трубки и вероятно какого-то материала, закрепленного на нем.

Хобо моойторук ‘защитный воротник-ожерелье’

В истории оружия известно, что в западной культуре средневековые защитные приспособления для шеи и груди назывались горжетами и являлись частью латных доспехов. На наш взгляд, аналогом горжета можно считать описанные М. В. Гореликом центральноазиатские воротники-ожерелья из толстой кожи, которые были весьма популярной защитной деталью монгольского защитного вооружения (Горелик, 2015: 49). Приведем пример: *Отут болгуонан аттаран онгорбут / Хобо моонторугун / Лохсоччу уурунан кээспит* (Тимофеев-Теплоухов, 1985: 88). *Из тридцати криц выплавленный / Железный ошейник свой / Обернул вокруг шеи* [пер. автора]. Здесь описывается защитный воротник-ожерелье, выкованный из тридцати криц. Однако отсутствие в фонде ранних записей олонхо дополнительных примеров упоминания защитного воротника-ожерелья препятствует точному определению данного наименования. Вероятно, здесь речь идет о защитном покрытии для шеи, аналогичном представленному в предметной научно-исторической реконструкции ламеллярного доспеха Ю. А. Филипповича (см. рис. 5). Реконструкция доспеха была выполнена на основе разнотипных железных пластин, найденных в селе Филимоново Канского района Красноярского края в 2010 г., которые датируются приблизительно периодом Первого Тюркского каганата (Худяков, Филиппович, 2017: 110).



Рис. 5. Реконструкция ламеллярного доспеха периода Первого Тюркского каганата, выполненная Ю. А. Филипповичем на основе находок пластин у с. Филимоново.

URL: <https://dk.pinterest.com/pin/468515167508644827/>
(дата обращения: 08.05.2026).

Дополнительные защитные детали

Тимир сэзмээт кур ‘железный сыромятный ремень’

Следует отметить, что *железный сыромятный ремень* ранее упоминался при анализе доспехов типа *тимир хомууол* ‘железный камзол’, который имел пряжку с семью язычками, что указывает на особую ширину ремня. Рассмотрим второй пример: ... *сэттэ уон итии болгуо харахтаах* / *Тимир сэзмээт курун* / *Сэбиргэбин харабыттан төлүтэ баттаан, сүүрэн ылан* ... (Захаров, 2018: 352). ... *с семьюдесятью раскаленными бляшками-харах* / **Железный сыромятный ремень** *свой* / *С грудины быстро срывая, развязав* ... [пер. автора]. Здесь же исходя из наличия семидесяти пластин-бляшек типа *харах* букв. ‘глаз’ видимо представлен железный вариант традиционного мужского серебряного ремня *харах көмүс кур* ‘серебряный ремень с бляшками-харах’, основой которому служила сыромятная кожа (см. рис. 6, 7). Вполне возможно, что упоминание сыромятной, а не дубленой кожи указывает на древность технологии изготовления данного предмета.

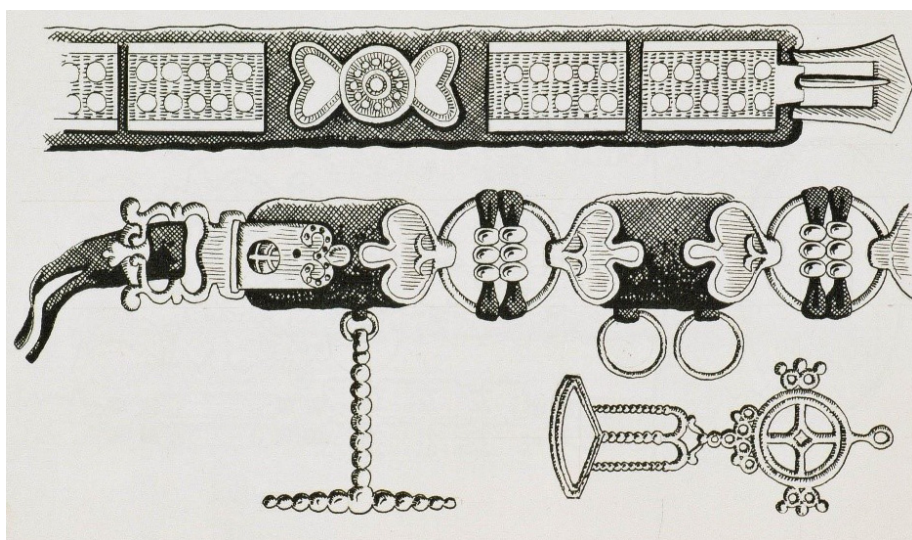


Рис. 6. Кожаные пояса из погребений XVII в., украшенные медными бляшками, кольцами, перемычками и подвесами. Из кн.: Носов М. М. *Михаил Носов*: [альбом-каталог]. Москва: ИП Семенова Н.В., 2017. С. 44.

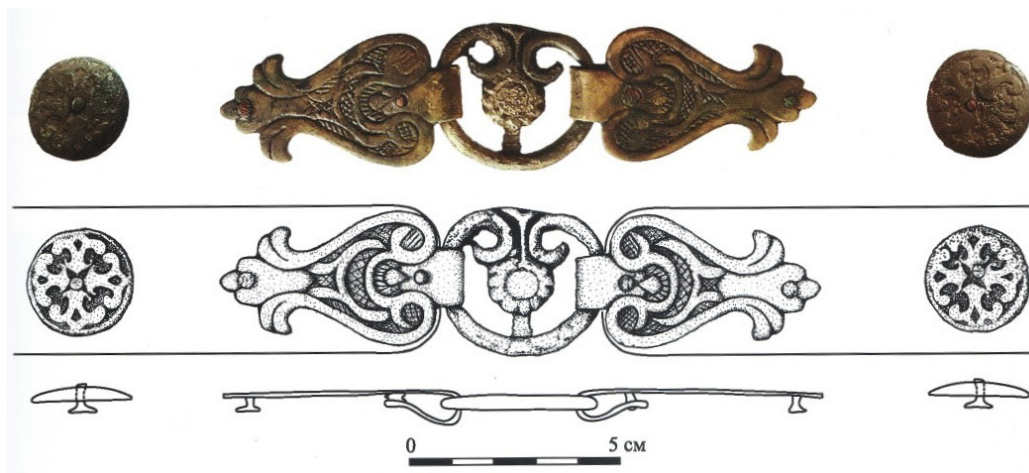


Рис. 7. Металлические детали наборного пояса. Погребение Буут-Айыпта, Кюндядинский наслег, Нюрбинский улус, XVIII в. Из кн. *История Якутии*: в 3 т. Т. I. Новосибирск: Наука, 2020. 536 с. Иллюстрации.

Сказанное наталкивает на мысль о том, что здесь говорится об аналоге панцирного пояса хуннов, отмеченного Ю. С. Худяковым: «В хуннское время как у самих хуннов, так и на подвластных землях известны панцирные пояса. Однако возрастание эффективности средств дистанционного боя резко снижало возможность использования данного вида защиты, применявшегося в предшествующие эпохи против колющего удара акинаком и кинжалом» (Худяков, 1986: 221). Впоследствии, ввиду широкого распространения металлических доспехов панцирные пояса окончательно утратили свое функциональное значение и стали нести символическую функцию, иногда обозначая ранг военного предводителя (Худяков, 1986: 222).

Хары куйаба ‘наручи’

Наличие бронзовых и железных наручей было отмечено у хуннов (Худяков, 1986: 223), створчатые кованые наручи были в комплексе вооружений Улуса Джучи (Золотая Орда) (Измайлов, 2020: 289), а также у чжурчжэньских воинов были обнаружены составные наручи, выкованные из двух металлических пластин, прикрывающие левое предплечье (Артемьева, Прокопец, 2012: 141). Согласно сведениям Ф. Ф. Васильева, *хары куйаба* – это защитный нарукавник, одеваемый на кисть (Васильев, 1995: 112). В качестве примера автор приводит рисунок В. Иохельсона, где запечатлен железный орнаментированный щиток с восемью просверленными дырками для ремешков (см. рис. 8).

В свете сказанного приведем пример из олонхо: *Абыс кырылаах тимир куйахтаах харытын*, / Батыйаны бэйэтигэр тириэрпэккэ / Тиэрэ таһыйан кэбистэ (Захаров, 2018: 264). Предплечьями, облаченными в восьмигранные железные наручи / Пальму-батыя до себя не доведя / В сторону отмахнул [пер. автора]. В данном примере запечатлена функциональная особенность боевых железных наручей, которая заключалась в отражении удара, нанесенного оружием ближнего боя. Иными словами, железные наручи отчасти выполняли функции щита и аналогично наручам чжурчжэньских воинов, возможно, в основном носились на левом предплечье. Кроме того, определение наручей *абыс кырылаах* ‘восьмигранные’ как нельзя кстати совпадает с рисунком В. Иохельсона, где на наш взгляд запечатлен восьмигранный нарукавник.

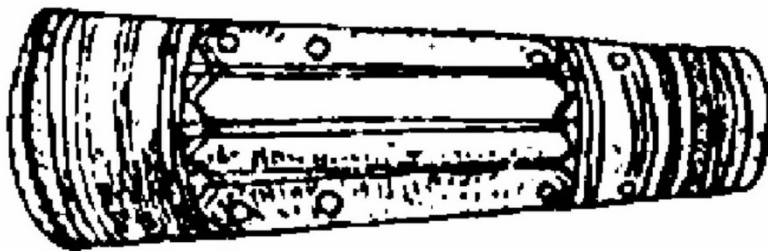


Рис. 8. Железный защитный нарукавник. Рисунок В. Иохельсона.

Из кн.: Васильев Ф.Ф. *Военное дело якутов*. Якутск: Бичик, 1995. 224 с. С. 113.

Тимир бэристээнки үтүлүк ‘железные перчатки-руковицы’

Прежде следует оговориться, что в этом (3) и следующем (4) примерах представлено описание доспехов богатыря *абаасы* – противника главного героя. Но, тем не менее, само упоминание подобных типов защитного вооружения не противоречит исторической действительности и потому требует внимания. Рассмотрим пример: *Бисэс уон бууттаах / Тимир бэристээнки үтүлүгүн / Курун тиит быһаҕаһын саба / Куорай далаан илиштигэр / Сэксэччи анньынан кээспит* (Тимофеев-Теплоухов, 1985: 88). *Пятидесяти пудовую / Железную перчатку-руковицу / С половину лиственницы-сушняка / В загребистые руки свои / Не до конца надел* [пер. автора]. Согласно словарной дефиниции *бэристээнки үтүлүк* – перчатки на меху до пальцев, стягивающиеся у запястья шнурком (Пекарский, Т. 1: 440), соответственно *тимир бэристээнки үтүлүк* – железные перчатки, одеваемые до запястий. Сказанное наталкивает на мысль о том, что здесь

речь идет о защитном вооружении для рук, напоминающем средневековые европейские рыцарские железные перчатки (см. рис. 9). Но единичность упоминания не дает основания для утверждения, что подобное военное снаряжение было в комплексе защитного вооружения.



Рис. 9. Средневековые европейские рыцарские железные перчатки («Дзен». URL: <https://dzen.ru/a/YkIPw0uspFMlZdiB> (Дата обращения: 26.08.2025).

Сото куйаба ‘поножи’

Защитное вооружение *сото куйаба* ‘куйях для защиты голени’ изготавливалось по такому же принципу, как и наручи (Васильев, 1995: 112). Об этом виде вооружения Ф. Ф. Васильев писал: «По материалам М. М. Носова, якуты в старину прикрепляли к голенищу обуви массивные костяные, деревянные или металлические шины, которые назывались «боһуулук» (Васильев, 1995: 113). Приведем пример: *Тобус уон бууттаах / Тимир тирэх этэрбэһи / Тобугун харабар диэри / Туруору тардынан кээспит* (Тимофеев-Теплоухов, 1985: 88). *Девяносто пудовые / Железные устойчивые торбаса / До коленных суставов / Вертикально надел* [пер. автора]. В этнографических трудах и исторических источниках о наличии в комплексе якутского защитного вооружения нигде не упоминаются железные торбаса. Вероятно, в данном случае речь идет о вышеизложенном *сото куйаба* ‘куйях для защиты голени’, который крепился к торбосам с передней стороны. Очевидно, эти поножи были чуть выше коленных суставов и также защищали их от возможных увечий в ближнем бою.

Заключение

Таким образом, по результатам анализа наименований защитного вооружения, упоминаемых в письменных источниках – ранних записях олонхо, можно установить, что они в целом находят свои параллели в этнографических и исторических трудах, и более того, уточняют и дополняют имеющиеся данные. Так, выявлены два типа якутских доспехов: *куйах* ‘куяк’ и ранее неизвестный *тимир халаат-хомуһуол* ‘железный халат-камзол’.

При актуализации якутских ламеллярных панцирей типа *куйах* ‘куяк’ в текстах олонхо можно проследить способ их производства, где в качестве материала изготовления служило особо прочное, закаленное железо ‘*хатан тимир*’, из которого выковывались панцирные пластинки ‘*куньах хатыыта*’ и крепились на обработанную кожаную основу ‘*танас*’. Далее эти пластинки для предотвращения окисления тщательно полировались до блеска или покрывались лаком / краской черного цвета. Под наименованием *тимир хомуһуол* ‘железный камзол’ имеются в виду длинные ламеллярные доспехи до низа колен типа монгольских панцирей-«халат», которые по

данным олонхо имели множество застежек, располагавшихся впритык и дополнительно застегивались широким панцирным поясом с железными бляшками.

Комплекс защитного вооружения якутов по материалам олонхо также включает железный, сфероконический шлем с длинным плюмажом ‘*тимир куюгуя бэргэһэ*’, защитный воротник-ожерелье ‘*хобо моойторук*’, железный сыромятный панцирный пояс ‘*тимир сэзмээт кур*’, железные наручи, используемые в качестве щитка ‘*хары куйаба*’, железные перчатки-рукавицы ‘*тимир бэристээнки үтүлүк*’, железные поножи ‘*сото куйаба*’. В олонхо для описания полного комплекта защитного вооружения, включающего вышеописанные и другие принадлежности применяется словосочетание ‘*тимир таңас*’, иными словами, железные доспехи. Особенно интересно описание серебряного комплекта доспех ‘*өбүллүбэт үрүң көмүс таңас*’, под которым, вероятно, подразумеваются доспехи из железных ламеллярных пластинок, обернутых в серебряную оболочку.

Таким образом, в результате междисциплинарного, комплексного изучения наименований древнего вооружения народа саха (оружия дистанционного боя, оружия ближнего боя и защитного вооружения) по материалам ранних записей олонхо с привлечением этнографических, археологических и исторических данных можно заключить, что в текстах якутского эпоса в подавляющем большинстве случаев представлены реальные виды оружия, в меньшей степени мифологические. Сохранению разнообразия наименований оружия отчасти способствовала и специфика языка героического эпоса, в частности, эпическая формульность, постоянные эпитеты и сравнения.

Литература

1. Абрамов, 2013b – Абрамов Н.Т. Удабаттар Уолумар Айгыр икки. В кн.: Попова Н.И. (ред.) *Дьулэй нэһилиэгин олонхолооро*. Дьокуускай: ГЧУоААХНПИ, 2013. С. 65–122. (на якутском яз.).
2. Абрамов, 2013a – Абрамов Н.Т. Өлбөт Бэргэн. В кн.: Попова Н.И. (ред.) *Дьулэй нэһилиэгин олонхолооро*. Дьокуускай: ГЧУоААХНПИ, 2013. С. 15–56. (на якутском яз.).
3. Акишев, 1981 – Акишев А.К. Костюм «золотого человека» и проблема катафрактария. В кн.: Худяков Ю.С. (ред.) *Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии*. Новосибирск: Наука, 1981. С. 54–64.
4. Александров, 2013 – Александров Р. Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки. В кн.: Попова Н.И. (ред.) *Дьулэй нэһилиэгин олонхолооро*. Дьокуускай: ГЧУоААХНПИ, 2013. С. 129–156 (на якутском яз.).
5. Артемьева, Прокопец, 2012 – Артемьева Н.Г., Прокопец С.Д. Защитное вооружение чжурчжэньского воина. *Российская археология*. 2012, 1, С. 129–142.
6. Бобров, 2013 – Бобров Л.А. Кольчатые доспехи в комплексе вооружения воинов Западной Сибири конца XVI – XVII века. *Вестник НГУ. Серия: История, филология*. 2013, 12(7), С. 213–222.
7. Бобров, Худяков, 2006 – Бобров Л.А., Худяков Ю.С. О роли якутского оружейного комплекса в эволюции военного искусства русских землепроходцев XVII в. В кн.: *Древности Якутии. Искусство и материальная культура*. Новосибирск: Наука, 2006. С. 183–199.
8. Бобров, Худяков, 2008 – Бобров Л.А., Худяков Ю.С. *Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (XV – первая половина XVIII в.)*. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 776 с.
9. Борисов, 2024 – Борисов Ю.П. Оружие дистанционного боя в ранних записях якутского олонхо: историко-сравнительный аспект. *Этнография*. 2024, 2(24), С. 59–86. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2\(24\)-59-86](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2(24)-59-86).
10. Борисов, 2025 – Борисов Ю.П. Оружие ближнего боя в ранних записях якутского олонхо: историко-сравнительный аспект. *Этнография*. 2025, 2(28), С. 182–207. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2\(28\)-182-207](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2(28)-182-207).
11. Васильев, 1995 – Васильев Ф.Ф. *Военное дело якутов*. Якутск: Бичик, 1995. 224 с.
12. Винокуров, 2015 – Винокуров А.Д. Сравнительный анализ и реконструкция ламеллярного панциря раннего железного века Якутии. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2015, 2(11), С. 37–41.

13. Горелик, 1993 – Горелик М.В. Оружие Древнего Востока (IV тысячелетие IV в. до н.э.). М.: Восточная литература, 1993. 352 с.
14. Горелик, 2002 – Горелик М.В. *Армия монголо-татар X–XIV веков. Воинское искусство, снаряжение, оружие*. М.: ООО «Восточный горизонт», 2002. 84 с.
15. Горелик, 2015 – Горелик М.В. Вооружение и военная организация войск Монгольской империи (первая половина XIII в.). *Золотоордынская цивилизация*. 2015, 8, С. 38–52.
16. Захаров, 2018 – Захаров Т.В. *Ала Булкун бухатыыр = Ала Булкун богатырь*. Якутск: Алаас, 2018. 520 с. (на якутском и рус. яз.).
17. Измайлов, 2020 – Измайлов И.Л. Комплекс вооружения улуса Джучи (Золотой Орды): теория и практика военной археологии. *Археология Евразийских степей*. 2020, (6), С. 279–300. <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2020.6.279.300>.
18. Митько, 2004 – Митько О.А. Люди и оружие (воинская культура русских первопроходцев и коренного населения Сибири в эпоху позднего средневековья). В кн.: *Военное дело народов Сибири и Центральной Азии*. Новосибирск: НГУ, 2004. С. 165–206.
19. Пекарский, 1958–1989 – Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка*. В 3 томах. М.: Акад. наук СССР, 1958–1959.
20. Слепцов, 2004–2018 – Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*. В 15 томах. Новосибирск: Наука, 2004–2018.
21. Соловьев А.И. *Военное дело коренного населения Западной Сибири. Эпоха средневековья*. Новосибирск: Наука, 1987. 193 с.
22. Тимофеев-Теплоухов, 1985 – Тимофеев-Теплоухов И.Г. *Строптивый Кулун Куллуштуур = Куруубай Хааннаах Кулун Куллуштуур*: якутское олонхо. М.: Наука, 1985. 605 с. (на якутском и рус. яз.).
23. Уваровский, 2003 – Уваровский А.Я. *Ахтыылар = Воспоминания = Erinnerungen*. Дьокуускай: Бичик, 2003. С. 58–65. (на якутском, рус. и немецком яз.).
24. Худяков, 1986 – Худяков Ю.С. *Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии*. Новосибирск: Наука, 1986. 268 с.
25. Худяков, Филиппович, 2017 – Худяков Ю.С., Филиппович Ю.А. Средневековый панцирь из Южной Сибири. *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2017, 45, 1, С. 104–111. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2017.45.1.104-111>.
26. Чугунов, 2014 – Чугунов К.В. Захоронения «золотых людей» в традиции номадов Евразии (новые материалы и некоторые аспекты исследований). В кн.: *Диалог культур Евразии в археологии Казахстана*. Астана: Сарыарка, 2014. С. 714–725.

References

1. Abramov 2013a – Abramov NT. Immortal Knight. In: Popova NI. (ed.) *Olonkho of the Dzuley nasleg*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2013. pp. 15–56 (in Yakut).
2. Abramov 2013b – Abramov NT. Shamanesses Walumar and Aigir. In: Popova NI. (ed.) *Olonkho of the Dzuley nasleg*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2013. pp. 65–122 (in Yakut).
3. Akishev, 1981 – Akishev AK. The “golden man” costume and the cataphract problem. In: Khudiakov YuS. (ed.) *Military affairs of the ancient tribes of Siberia and Central Asia*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1981. pp. 54–64 (in Russian).
4. Aleksandrov, 2013 – Aleksandrov R. Elik Bootur and Nygyl Bootur. In: Popova NI. (ed.) *Olonkho of the Dzuley nasleg*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2013. pp. 167–265 (in Yakut).
5. Artemieva, Prokopets, 2012 – Artemieva NG., Prokopets SD. Armature of a Jurchen warrior. *Russian archaeology*. 2012, 1. pp. 129–142 (in Russian).
6. Bobrov, 2013 – Bobrov LA. Chain armour in the armature complex of Western Siberian warriors at the end of XVI–XVII centuries. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*. 2013, 12(7). pp. 213–222 (in Russian).
7. Bobrov, Khudiakov, 2006 – Bobrov LA, Khudiakov YuS. On the role of the Yakut weapons complex in the evolution of the military art of Russian explorers of the 17th century. In: *Antiquities of Yakutia. Art and material culture*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2006. pp. 183–199 (in Russian).

8. Bobrov, Khudiakov, 2008 – Bobrov LA, Khudyakov YuS. *Armament and Tactics of the Nomads of Central Asia and Southern Siberia in the Late Middle Ages and Early Modern Period (15th – first half of the 18th century)*. Saint Petersburg: Faculty of Philology, Saint Petersburg State University; 2008. 776 p. (in Russian).
9. Borisov, 2024 – Borisov YuP. Weapons of Remote Combat in Early Records of Yakut Olonkho Epic: Historical-Comparative Aspect. *Etnografia*. 2024, 2(24). pp. 59–86. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2\(24\)-59-86](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-2(24)-59-86). (in Russian).
10. Borisov, 2025 – Borisov YuP. Melee Weapons in Early Records of the Yakut Olonkho: Historical and Comparative Perspectives. *Etnografia*. 2025, 2(28). pp. 182–207. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2\(28\)-182-207](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2025-2(28)-182-207). (in Russian).
11. Vasilyev, 1995 – Vasilyev FF. *Military affairs of the Yakuts*. Yakutsk: Bichik Publ.; 1995. 224 p. (in Russian).
12. Vinokurov, 2015 – Vinokurov AD. Comparative analysis and reconstruction of the lamellar armour of the early Iron Age of Yakutia. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2015, 2(11). pp. 37–41 (in Russian).
13. Gorelik, 1993 – Gorelik MV. Weapons of the Ancient East (4th millennium – 4th century BC). Moscow: Vostochnaya Literatura; 1993. 352 p. (in Russian).
14. Gorelik, 2002 – Gorelik MV. *Army of the Mongol-Tatars of the X-XIV centuries. Martial art, equipment, weapons*. Moscow: Vostochny Horizon LLC Publ.; 2002. 84 p. (in Russian).
15. Gorelik, 2015 – Gorelik MV. Arms and Military Organization of the Mongol Empire Troops (the first half of the 13th century). *Golden Horde civilization*. 2015, 8. pp. 38–52 (in Russian).
16. Zakharov, 2018 – Zakharov TV. *Ala Bulkun Warrior*. Yakutsk: Alaas Publ., 2018. 520 p. (in Yakut and Russian).
17. Izmailov, 2020 – Izmailov IL. Armament complex of the ulus of Jochi (The Golden Horde): theory and military archaeology practice. *The Archaeology of the Eurasian Steppes*. 2020, 6. pp. 279–300 (in Russian). <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2020.6.279.300>.
18. Mitko, 2004 – Mitko OA. People and weapons (military culture of Russian pioneers and the indigenous population of Siberia in the late Middle Ages). In: *Military affairs of the peoples of Siberia and Central Asia*, Iss. 1, Novosibirsk: NGU Publ.; 2004. pp. 165–206 (in Russian).
19. Pekarsky, 1958–1959 – Pekarsky EK. *Dictionary of the Yakut Language*. In 3 volumes. Leningrad: USSR Academy of Sciences; 1958–1959. (in Yakut and Russian).
20. Sleptsov, 2004–2018 – Sleptsov PA. (ed.) *Large Explanatory Dictionary of the Yakut Language*. In 15 volumes. Novosibirsk: Nauka Publ., 2004–2018. (in Yakut and Russian).
21. Solovyev, 1987 – Solovyev AI. *Military affairs of the indigenous population of Western Siberia. Middle Ages*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1987. 193 p. (in Russian).
22. Timofeev-Teploukhov, 1985 – Timofeev-Teploukhov IG. *Obstinate Kulun Kullustuur*: Yakut olonkho. Moscow: Nauka Publ.; 1985. 605 p. (in Yakut and Russian).
23. Uvarovsky, 2003 – Uvarovsky AY. Olonkho. In: Uvarovsky AY. *Recollections*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2003. 204 p. (in Yakut, German and Russian).
24. Khudiakov, 1986 – Khudiakov YuS. *Armature of medieval nomads of Southern Siberia and Central Asia*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1986. 268 p. (in Russian).
25. Khudiakov, Filippovich, 2017 – Khudiakov YuS., Filippovich YuA. Early Medieval Armor from Southern Siberia. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2017, 45(1). pp. 104–111. (in Russian).
26. Chugunov, 2014 – Chugunov KV. Burials of “golden people” in the tradition of Eurasian nomads (new materials and some aspects of research). *Dialogue of Eurasian cultures in the archeology of Kazakhstan*. Astana: Saryarka Publ.; 2014. pp. 714–725 (in Russian).

Об авторе

Борисов Юрий Петрович, кандидат филологических наук, доцент кафедры «Фольклор и культура» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-0265-373X, Scopus ID: 57193747138, SPIN-код: 4674-1480, e-mail: olonhoman@mail.ru.

About the author

Yuri P. Borisov, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor of the Department of Folklore and Culture at the Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-0265-373X, Scopus ID: 57193747138, SPIN code: 4674-1480, e-mail: olonhoman@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 28.01.2026

Поступила после рецензирования / Revised 20.02.2026

Принята к публикации / Accepted 11.05.2026

Научная статья

УДК 398.224:811.512.157'374

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-123-136



ФОЛЬКЛОРНАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ В ТЮРКОЛОГИИ И МОНГОЛОВЕДЕНИИ (В КОНТЕКСТЕ РАЗРАБОТКИ СЛОВАРЯ ЯЗЫКА ОЛОНХО)

Л. В. Роббек

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
Якутск, Россия
e-mail: robbek@mail.ru

Аннотация. В статье производится обзор существующих в тюркологии и монголоведении работ, связанных с фольклорной лексикографией. Обобщение координировано реализацией проекта, который посвящён разработке принципов и структуры словаря языка олонхо. Составление пробных статей показало, что принципы этого словаря отличаются от принципов словарей языка русского фольклора в силу отличий строения русского и якутского языков: индоевропейские языки относятся к флективным, тюркские – к агглютинативным. В связи с этим возникла необходимость в специальном рассмотрении истории и методологии фольклорной лексикографии в тюркологии. Поскольку на развитие якутского языка влияние оказали монгольские языки, мы обратились к ветви гипотетического объединения алтайской языковой семьи. Соответственно, обзор произведён по трём направлениям: 1) практическая лексикография в монголоведении; 2) практическая лексикография в тюркологии; 3) теоретические тюркская и монгольская фольклорные лексикографии. Обзор актуален для развития теоретических и практических направлений данных дисциплин, т. к. определяет сферы реализованных заданий и выявляет пробелы в изучении определённых аспектов. Новизна – работа восполняет лауну в лингвофольклористике, анализируя труды по составлению словарей языка фольклора тюрко- и монголоязычных народов. Цель – систематизация и анализ исследований, выявление тенденций и динамики развития фольклорной лексикографии в тюркологии и монголоведении. Задачи: 1) анализ истории развития фольклорной лексикографии в тюркологии и монголоведении; 2) выделение как уже достаточно исследованных, так ещё не раскрытых аспектов сегмента; 3) выявление ключевых принципов составления словарей в этой области. В работе использованы историко-сравнительный, описательно-аналитический, текстологический методы и этнолингвистический подход. В результате исследования выяснилось, что опубликованных работ по обозначенной специальности не так много. Тем не менее, интерес к сложной проблеме лексикографического изучения языка тюркского и монгольского фольклоров существует. Анализ принципов изданных работ показал, что в лексикографическом аспекте в языке фольклора тюрко- и монголоязычных народов проглядывается определённая степень общности. В их числе сингармонизм, аллитерация и формульный характер фольклорного языка. Перспектива исследования усматривается в содействии развития новых типов словарей и методов лексикографического описания в указанной сфере интересов.

Ключевые слова: якутский язык, тюркология, монголоведение, лингвофольклористика, фольклорная лексикография, язык фольклора, словарь языка фольклора, язык олонхо, словарь языка олонхо, тюркская и монгольская фольклорная лексикография.

Финансирование: Статья выполнена в рамках Госзадания № 075-00619-26-00 на 2026 г., проект НИР № 124022000071-9 «Якутский язык: современное состояние и развитие в аспекте систематизации лингвистических данных» FWRs.

Для цитирования: Роббек Л. В. Фольклорная лексикография в тюркологии и монголоведении (в контексте разработки словаря олонхо). *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 123–136. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-123-136>

Original article

Folk lexicography in Turkology and Mongology (in the context of the development of the Olonkho language dictionary)

L. V. Robbek

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

Abstract. The article provides an overview of existing works in Turkology and Mongolian studies related to folklore lexicography. The generalization is coordinated by the implementation of the project, which is devoted to the development of the principles and structure of the Olonkho language dictionary. The compilation of trial articles showed that the principles of this dictionary differ from the principles of dictionaries of the language of Russian folklore due to the differences in the structure of the Russian and Yakut languages: Indo-European languages are inflectional, Turkic languages are agglutinative. In this regard, there was a need for a special consideration of the history and methodology of folklore lexicography in Turkology. Since the development of the Yakut language was influenced by the Mongolian languages, we turned to a branch of the hypothetical unification of the Altaic language family. Accordingly, the review is conducted in three directions: 1) practical lexicography in Mongolian studies; 2) practical lexicography in Turkology; 3) theoretical Turkic and Mongolian folklore lexicographies. This review is relevant for the development of theoretical and practical approaches in these disciplines, as it identifies areas of completed work and reveals gaps in the study of certain aspects. Novelty – the work fills a lacuna in linguofolklore studies by analyzing the works on compiling dictionaries of the folklore language of Turkic- and Mongolian-speaking peoples. The objective is to systematize and analyze research, identify trends and dynamics in the development of folklore lexicography in Turkology and Mongolian studies. Objectives: 1) analyze the history of folklore lexicography in Turkology and Mongolian studies; 2) highlighting both the already sufficiently studied and the yet-to-be-revealed aspects of the segment; 3) identify key principles for compiling dictionaries in this field. The work utilizes historical-comparative, descriptive-analytical, textual methods, and an ethnolinguistic approach. The study revealed that published works in this area are few. However, there is interest in the complex problem of lexicographic study of Turkic and Mongolian folklore. An analysis of the principles of published works revealed that, from a lexicographic perspective, the folklore languages of Turkic and Mongolian-speaking peoples share a certain degree of commonality. These include vowel harmony, alliteration, and the formulaic nature of folklore. The potential of this research lies in promoting the development of new types of dictionaries and methods of lexicographic description in this area of interest.

Keywords: Yakut language, Turkology, Mongolian studies, linguofolklore studies, folklore lexicography, folklore language, folklore language dictionary, olonkho language, olonkho language dictionary, Turkic and Mongolian folklore lexicography.

Funding: This article was prepared within the framework of State Assignment No. 075-00619-26-00 for 2026, research project No. 124022000071-9 "The Yakut Language: Current State and Development in the Context of Linguistic Data Systematization" (FWRS).

For citation: Robbek, L. V. Folk lexicography in Turkology and Mongology (in the context of the development of the Olonkho language dictionary). *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 123–136. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-123-136>

Введение

В лексикографии первоначальная стадия создания словарей требует детального анализа накопленного теоретического и практического материала. Вопрос сохраняет актуальность и для исследователей, которые занимаются разработкой словаря языка якутского героического эпоса.

Фольклорная лексикография является экспериментальной отраслью лингвофольклористики – раздела языкознания, изучающего язык устного народного творчества. В России идея о фольклорной лексикографии в профильном формате появилась чуть более тридцати лет назад,

в 1992 году, когда курский лингвофольклорист А. Т. Хроленко опубликовал монографию «Семантика фольклорного слова» (Хроленко, 1992). Таким образом, эта отрасль лингвофольклористики в достаточной степени развита в русистике. В настоящее время в Курской школе лингвофольклористики разрабатываются и издаются различные словари языка русского фольклора (например, Бобунова, Хроленко, 1999; Бобунова, Хроленко, 2000; Бобунова, Хроленко, 2005а; Бобунова, Хроленко, 2005 б; Бобунова, Хроленко, 2006 и др.).

В русской фольклорной лексикографии словарная статья традиционно оформляется в виде семи структурных частей: 1) идентифицирующей. Эта часть включает в себя заглавное слово, количество словоупотреблений, дефиницию и иллюстрации; 2) парадигматической. Здесь фиксируются варианты слов; 3) синтагматической. Фиксируются текстовые связи слова в пределах стихотворной строки или смежных строк; 4) парадигматико-синтагматической. Фиксируются ассоциативные комплексы (или иными словами, дискретно-ритмические конструкции); 5) словообразовательной. Эта часть актуализируется только в тех случаях, когда описываются слова, требующие этимологической справки; 6) функциональной. Отмечает участие слова в устойчивых поэтических приёмах (в сравнениях, параллелизмах, формулах и т.п.); 7) дополнительно-информационной. Носит факультативный характер, отводится под дополнительную информацию, которая характеризует описываемое слово с точки зрения макросвязей (Бобунова, Хроленко, 2006: 8).

Примеры словарных статей:

Подоблачье (6) 'Пространство под облаками' [СРНГ: 28: 107] А улетела тая сошка по подоблачью (1, № 45, 33) V^о: полететь по п. 2, разлетаться по п. 1, улететь по п. 3 (Бобунова, Хроленко, 2006: 19).

Дуброва (6) 'Трава' [СРНГ: 8: 24] Он вышел на улицу на широкую, На тую дуброву на зелёную (2, № 159, 116) А: зелёный 6 S: площадь 3 V^о: выйти на д. 2, высказывать на д. 3, становиться на д. 1 (Бобунова, Хроленко, 2006: 22).

Между тем словарь языка олонхо проецируется как лексикографический труд, который должен иметь ряд принципиальных отличий от словарей языка русского фольклора. Дивергенция принципов этих словарей, на наш взгляд, определяется отличиями языков агглютинирующего и флективного типа, к которым относятся якутский и русский языки. Проведённый на основе изложенного положения анализ демонстрирует, что язык якутского эпоса обладает более высокой плотностью формульных элементов относительно языка русского фольклора. Отсюда в словарях языка русского фольклора статус самостоятельных словарных вокабул, как правило, получают самостоятельные лексемы, что подтверждается приведёнными выше примерами. При составлении же словаря языка олонхо аналогичный статус мы придаём как самостоятельным лексемам, так и эпическим формулам. Таким образом, структура словарной статьи в словаре языка якутского эпоса может иметь следующий формат (интегрированные речевые конструкции приводятся после знака ◇):

ХААН¹ (113)² аам.³

1. Тымыр устун сүүрэр кыһыл өнөөх

убаҕас, хаан. © Кровь (Строптивый Кулун Куллустуур, 1985: 22; 25; 85; 129; 130; 130; 203; 203; 203; 236; 273)⁴.

[Бэрт бэйэлээх дьахтар гиэнэ]

Баас баастарыттан

Сырдык ыраас хаана

Тыһы кылы сыыйа тарпыт курдук

Сыйыыл-сыйыыл тэбэ сытар (Строптивый Кулун Куллустуур, 1985: 130).

¹ Заглавное слово.

² Количество словоупотреблений в тексте олонхо.

³ Часть речи.

⁴ Страницы в тексте олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур». – М., 1985.

2. Киһи сирэйин дьүһүнэ, сэбэрэтэ. ☉ Лицо, облик, лик человека (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 74; 74).

Мань истэн баран, тойоттор барыларын хааннара кытар гына түстэ. Оол гынан бараннар, сангата суох дьэбин уоһуйан олордугар (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 74).

3. эпос. Киһи майгыта, сигилитэ. ☉ Натура, характер человека (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 131; 131; 135; 190).

Бу ыт лиэһэй хаанын хааннаммыт,

Собуруу дьүһүнүн дьүһүннэммит (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 135).

Сырдык ыраас хааннаах,

Сырдык ыраас сииннээх

Күн айыы кыһа эбиккин (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 131).

Сарсыарда эрдэ киирбит баҕады уол –

Куттанар сүрэх суох күтүрэ эбит,

Чаҕыйар хаан мэлигир баҕадыта эбит (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 190).

4. эпос. Кимизэхэ, туохха эмэ хайдах эмэ сыһыан. ☉ Какое-либо отношение к кому-чему-л. (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 227).

Бу дойдуга

Итигэс хааны киллэрэн туран,

Үтүө тылы кэпсэтэн туран

Дьахтары ылар куолу (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 227).

♦ **Иирэр хаана элбээтэ, уор кыдыга улаатта** (3) эпос. – олус улаханлык кыһырыда, абарда-сатарда. ☐ Очень сильно рассердился, разгневался (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 26; 35; 144).

Маныха бу киһи

Иирэр хаана элбээтэ,

Уор кыдыга улаатта,–

Сэбин-сэбиргэлин хомуйа баттаата,

Тоһус үөстээх тонмот муоратын

Быһа сүүрэн чирчигинээтэ (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 26).

* РСП 2-3. ДДь.: и-э; у-о-а. МХ.: 7-7. Р.: -на; -га; - тэ(-та).

Кимтэн кииннээххин, хантан хааннааххын, туохтан тууралааххын? (2) – төрдүн-ууһун кимий-тугуй? диэн ыйытыы. ☐ Вопрос о роде (*родителях, предках*) человека (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 29; 40).

“Кимтэн кииннээххин,

Хантан хааннааххын,

Туохтан тууралааххын?” – диэтэргит, –

Үс халлаан үрдүгэр,

Сатыы киһи сандалыта саппахтаах,

Айыы дугуй халлаанын үрдүгэр

Күн уотун уоттаммыт

Күлүм Хотун ийэлээхпин,

Ый уота манаардаммыт

Сандаар Тойон аҕалаахпын (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 29).

* РСП 1-2-3. ДДь.: к-и-э; х-а-н; т-у-о-х. МХ.: 5-5-6. Р.: -тэн; -тан; -хин; -хын.

Көхсүн хаана кырылаччы <кырылы> кыыйынна эпос. – олус улаханлык кыһырыда. ☐ Очень сильно рассердился (Строптивный Кулун Куллуустуур, 1985: 23; 25).

[Кулун Куллуустуур]

Көхсүн хаана

Кырылы кыыйынна кэллэбинэ –

Субай хаанынан

Силлээн баллырбатыа сытта (Строптивный Кулун Куллуштуур, 1985: 25).

* ДДь.: к-ы.

В результате рассмотрения изложенного вопроса возникла необходимость в изучении методологии создания словарных ресурсов языка фольклора в рамках тюркологии и монголоведения, т. к. тюркские и монгольские языки относятся, как и якутский, к языкам агглютинирующего типа. Также в этих языках развиты сингармонизм и аллитерация. Соответственно, целью данной статьи является краткий обзор современного состояния развития фольклорной лексикографии в тюркологии и монголоведении. Задачи: 1) проведение литературного обзора с целью определения как изученных, так и недостаточно исследованных аспектов фольклорной лексикографии в тюркологии и монголоведении; 2) выявление ключевых достижений, проблем и перспектив дальнейших исследований в этой области.

При этом особое внимание уделяется анализу типов словарей и методов лексикографического описания фольклорных текстов. В соответствии с указанной целью производится сводная систематизация истории и методологии этой дисциплины по двум ветвям тюркологии: 1) булгарской языковой семье; 2) общетюркской. В монголоведении научные работы рассмотрены по: 1) центрально-монгольской; 2) западно-монгольской группам.

Материалом для исследования стали: 1) лексикографические труды, посвящённые фольклорным материалам тюрко- и монгоязычных народов; 2) теоретические труды, посвящённые исследованию лексикографического представления языка фольклора этих народов. Анализ подобной базы может помочь определить оптимальные пути дальнейшего развития тюрко- и монгоязычной фольклорной лексикографии, т. к. на текущий момент исходные данные не становились предметом теоретических обобщений. В частности, рассмотрены работы таких учёных, как Б. Х. Тодаева (Тодаева, 1976; Тодаева, 2001), З. М. Раемгужина (Раемгужина, 1995), Г. Х. Бухарова (Бухарова, 2006), Л. Х. Самситова (Самситова, 2010; Самситова и др., 2013), Г. Г. Кульсарина (Кульсарина, 2017), К. Р. Галиуллин (Галиуллин, 2018), К. Жанабаев (Жанабаев, 2023), С. Е. Бачаева (Бачаева, 2015; Бачаева, Очирова, 2015; Бачаева, 2016а; Бачаева, 2016б), В. В. Куканова (Куканова, 2016 а; Куканова, 2016 б), Н. М. Мулаева (Мулаева, 2015 а; Мулаева, 2015 б; Мулаева, 2016; Мулаева, 2017) и Е. В. Бембеев (Бембеев, 2019). Часть из этих трудов представляет собой словари языка тюркского и монгольского фольклора, часть – теоретические статьи, посвящённые проблемам фольклорной лексикографии в монголоведении.

Практическая фольклорная лексикография в монголоведении

Обратим внимание на то, что по сравнению с русистикой в области тюркологии и монголоведения лексикографических изданий, которые можно оценить как источники для объяснения языковых особенностей фольклорных текстов, существенно меньше по количеству. Также по разным основаниям качество данных исследований в настоящее время несколько уступает уровню трудов в русистике. Особая сложность анализа заключалась в том, что в научной литературе нам встречались упоминания о некоторых трудах, однако сами работы оказались недоступны для ознакомления из-за их отсутствия в центральных хранилищах информации и базах данных. Тем не менее, в силу ограниченного количества изданий мы посчитали важным вкратце упомянуть о них в статье. Ситуация осложняется также публикацией ряда материалов исключительно на национальном языке. Однако, на наш взгляд, указанная ситуация вполне объяснима, т. к. тюркология и монголоведение пока ещё только осваивают раздел лингвистики, ныне известную как фольклорная лексикография.

Первая работа, относящаяся к практической фольклорной лексикографии, появилась в монголоведении – в 80-х гг. XX в. был издан труд Б.Х. Тодаевой «Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар» (Тодаева, 1976). Одной из задач этой работы является создание словаря языка калмыцкого эпоса.

О принципах своего словаря сама Б.Х. Тодаева, стоявшая у истоков калмыцкой академической науки, писала следующим образом: «Словарь расположен в алфавитном порядке.

Каждая словарная статья содержит материал, касающийся одного отдельного слова; его различные формы и значения, все случаи употребления в тексте. За главной формой слова даётся указание на число употреблений в тексте <...>. Каждое отдельно выделяемое значение слова иллюстрируется примерами из текста с указанием страницы и переводом их на русский язык» (Тодаева, 1976: 4).

При этом принципы толкования вокабул близки к контекстному: «При определении значений тех или других слов мы исходим каждый раз из самого материала, из понимания смысла зафиксированного, написанного» (Тодаева, 1976: 4).

Пример словарной статьи из «Опыта лингвистического исследования эпоса «Джангар» Б. Х. Тодаевой:

aah (13) чаша, чашка; **aah цусан асхлций** 111 прольём чаши крови своей;

□ **aah цусан асхрулх** проливать кровь (за кого-либо, за что-либо); **асхрад одхнь aah цусн бишв!** 65 (см. 91, 98, 111, 132, 145, 160, 184) если что и прольётся, так это чаша крови.

род. aahин; оруд. aahap (Тодаева, 1976: 177).

Заслуживает внимания тот факт, что «все фразеологизмы, зарегистрированные в тексте эпоса, помещаются после словарной статьи за ромбом (по первому слову фразеологической единицы). Далее с красной строки даётся перечень грамматических форм, в которых употреблено данное слово в тексте эпоса» (Тодаева, 1976: 4).

Но, как показал анализ, количество зарегистрированных в словаре фразеологизмов оказалось небольшим. Например, в разделе, посвящённом букве «А», который занимает 21 страницу (Тодаева, 1976: 177-198) и содержит 159 словарных статей, зафиксировано всего два фразеологизма (Тодаева, 1976: 177; 184).

Соответственно, среди достоинств этого словаря можем выделить: 1) тип (толковый); 2) двуязычные дефиниции (на калмыцком и русском языках). Существенный недостаток работы, по нашему мнению, заключается в том, что в таком словаре предпочтительнее давать толкование не отдельных слов (лексем), а целых выражений, которые являются единицами фольклорного, в частности, эпического языка.

К нашему исследованию может иметь косвенное отношение ещё одна работа Б. Х. Тодаевой – «Словарь языка ойратов Синьцзяна» (Тодаева, 2001). Этот словарь содержит 10000 слов синьцзянских ойратов, потомков древнего кочевого народа монгольского происхождения, которые по причине завоевания империей Цин в 1757–1758 гг., обосновались на крайнем Западе Китая. Значимость этого труда для нашего исследования усматривается в том, что материалом для его составления послужили двухтомный эпос «Джангар», содержащий тексты 60 песен, и фольклорные сборники. Словарь двуязычный, составлен на ойратском и на русском языках. Пословицы, загадки, благопожелания, заклатья, сказки и выписки из эпоса «Джангар», бытующего в Синьцзяне, привлекаются в качестве иллюстраций к словарю.

Приведём примеры из этого словаря:

aһaар (aһaар) **1.** Воздух, атмосфера; **туһһалаг серүүн аһаараар эмесхел авха** дышать прохладным свежим воздухом; **2.** Погода; **чилгерлегсен аһаар** ясная погода; **үһлиин сүүл сара, аһаар түү киитен болнаа** (Өц 84, I 41) последний месяц зимы, стоит очень холодная погода; **аһаариин бээдел** состояние погоды (Тодаева, 2001: 21).

бүргэхэ (бүргикү) **1.** носиться вихрем, клубиться, кружиться, взлететь на воздух; **туруу-наанин тоосон бүгэд делкээги бүргежи гүүдег мөрөн генээ** сказывают, это конь, пыль от копыт которого кружится-стелется над все вселенной <...> (Тодаева, 2001: 86).

Иллюстративный материал второго примера по структуре и содержанию близок к эпическим формулам, встречающимся в якутских олонхо: *ат түөрт хаардаах бугул саҕа чарчыма таас туйаҕынан сытар ынах ханнын саҕа хара тааһы логлу тэбэн кэбистэ* ‘конь своими четырьмя крепкими копытами, похожими на копыта сена, покрытые снегом, отколол от земли чёрный камень величиной с живот лежащей коровы’ (Нюргун Боотур Стремительный, 1947: 118-119).

Полагаем, важность этой работы для нашего проекта заключается в возможности адаптации методик, которые направлены на разработку схожих дефиниций.

Кроме того, в бурятоведении упоминается о любительском «Словаре лакун бурятского народного эпоса «Абай Гэсэр – Богдо Хан» (Эрдынеева, 2010), составление которого связано с образовательными запросами и предназначено для обучающихся общеобразовательных школ. Однако сборник не вписывается в рамки академической науки, тем самым, не имеет возможности существенно повлиять на разработку фундаментальных проектов.

Таким образом, в монголоведении к сфере лексикографического описания фольклорных текстов можно с некоторыми оговорками отнести три издания, однако рациональностью подхода и глубиной исследования, адекватными задачам фольклорной лексикографии, отличается «Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар» (Тодаева, 1976).

Практическая фольклорная лексикография в тюркологии

Результаты анализа научных источников позволили сделать вывод о том, что фольклорной лексикографии в тюркологии, с учётом оговорок, посвящены семь изданий.

В исследовательской среде отмечается, что инициативы в данной области начались в башкирском языкознании в конце XX в. Представлены они трёхязычным паремиологическим «Башкирско-русско-немецким словарём пословиц и поговорок» (*Башкортса – урыҫса – немецә макәлдәр һәм әйтәмдәр һүзлегә*. Өфө; 1995) З. М. Раемгужиной, который вышел в свет в 1995 г. (Раемгужина, 1995). В этой работе тематически объединены устойчивые выражения из башкирского, русского и немецкого языков, которые имеют схожее значение. Опубликованные многоязычные словари оказывают значительное влияние на развитие всех направлений общей лексикографии, как в теоретическом, так и в практическом плане, поскольку предоставляют примеры для будущих разработок. Однако (Раемгужина, 1995) предназначен для образовательных целей и ориентирован на школьников и учителей. Это определяет его практическую значимость в сфере межкультурного взаимодействия прежде всего в образовательном секторе.

Спустя десять лет после издания данной работы, в 2006 г. также в рамках башкирской лингвистики Г. Х. Бухаровой был издан труд «Башкирская ономастика в контексте духовной культуры. Словарь мифотопонимов» (Бухарова, 2006). Работа посвящена изучению географических названий, связанных с мифопоэтическим мышлением и духовными верованиями башкир. Словарь создан на принципах исторического подхода и описательного метода, в нём рассматриваются особенности функционирования топонимов в языке, их эволюция, значение и происхождение. И хотя словарь языка олонхо не включает топонимы, географическая номенклатура эпоса является важной частью культурного и языкового наследия якутского эпоса. Полагаем, работа может быть полезна при проведении анализа пространственной организации, а также понимании культурных и мифологических контекстов олонхо.

Начиная с 2010 г., Л. Х. Самситовой подготовлены и изданы лингвокультурологические словари, отражающие духовную культуру башкирского народа: «Культурные концепты в башкирской языковой картине мира. Лингвокультурологический словарь» (Башкорт тел картинаһында мәҙһәниәт концепттары лингвокультурол. һүзлек. Өфө: Китап; 2010) (Самситова, 2010); «Концептосфера башкирского фольклора. Лингвокультурологический словарь» (Башкорт фольклоры концептосфераһы. Лингво-культурологик һүзлек. Өфө: Китап; 2013) (Самситова и др., 2013). В (Самситова, 2010) автором предпринята попытка систематизации культурных концептов башкирской языковой картины мира. Всего, по четырём разделам (быт; внутренний мир человека; интеллект; отношения) проанализировано 70 концептов. Разработка (Самситова и др., 2013) базируется на лингвокультурологическом и когнитивном принципах. К примеру, посредством анализа синонимов *яратыу* 'любить', *һөйөү* 'любовь', *ғишыҡ* 'влюблённый', *дәрт* 'страсть', *күз төшөү* 'сглазить' и антонимов *нәфрәт* 'ненависть', *күрә алмаусанлык* 'ненависть', *хаслык* 'враждебность' (Самситова и др., 2013: 81) определяется концепт *мәхәббәт* 'любовь'. Всего проанализировано 168 концептов. Автором разработаны лингвокультурологические значения

понятий с упором на анализ их отражения в башкирском фольклоре. Культурные концепты как в башкирском, так и в якутском эпосах, являются ключевыми единицами, репрезентирующими национально-культурную специфику мировидения и всей системы духовных ценностей двух народов. Однако, к большому сожалению, столь значимые для нашего исследования словари оказались односторонними (изданы на башкирском языке). Это существенно усложняет процесс ознакомления широкого научного сообщества с их содержанием и сдерживает возможность полноценного анализа использованных лексикографических подходов.

Кроме того, в научных источниках сообщается о том, что в 2017 г. локальным редакционно-издательским центром Башкирского государственного университета был выпущен словарь-справочник Г. Г. Кульсаринной «Концептосфера башкирского фольклора: словарь-справочник» (Кульсарина, 2017). Очевидно, справочник издан без широкой дистрибуции и хранится в специализированных фондах.

В тюркологии прикладная фольклорная лексикография существует и в татарском языкознании. Так, практической ценностью обладает работа К. Р. Галиуллина «Язык татарского фольклора: пословицы, крылатые выражения, присловья и поговорки. Словарь» (Галиуллин, 2018), которая является первым в татарской лингвофольклористике опытом словарного описания языка фольклора. Он содержит конкорданс, обратный (инверсионный) и частотный словарь татарских паремий. «Справочник составлен на основе компьютерного фонда татарских паремий, включающего материалы различных источников <...>. В основу электронной текстотеки данного справочника легли материалы 12-томного собрания татарского фольклора, тома, посвящённого паремиям <...>. В текстотеку вошли 17424 паремии (в том числе 335 вариантов), входящие в 174 тематические группы и относящиеся к четырём видам афористических фольклорных произведений: пословицы и крылатые выражения, поговорки и присловья» (Галиуллин, 2018: 7).

Пример словарной статьи из этой работы:

БУРСЫК (1) ■ Төлке үз өнен тизэклагэч, бурсык оясына күчэ о 2307 (Галиуллин, 2018: 111).

Безусловным плюсом данной работы является то, что словарь составлен на двух языках – на татарском и на русском. Форма и организация словаря определяют его академическую ценность – справочник состоит из введения, словарной части и приложения. Однако в свете нашего проекта мы уделяем особое внимание изучению принципов и структуры толковых словарей. Этот словарь не предоставляет дефиниций. Словарные статьи включают в себя пять зон: 1) заголовочную единицу; 2) частоту заголовочной единицы; 3) паремии, в которой употребляется заголовочная единица; 4) номер приведённой паремии; 5) номера других паремий, в которых употребляется заголовочная единица (Галиуллин, 2018: 13). Вследствие сказанного теоретическая польза от данной работы в наиболее важной сфере нашего проекта – области составления и структурирования дефиниций – является ограниченной, однако преимущества могут проявиться через сравнительно-сопоставительный анализ.

Интерес к созданию словарей языка фольклора появился в наши дни в Казахстане. Институтом Языкознания Казахской республики был выигран научный проект МОН РК «Исследование художественно-определяющей системы, формульной стилистики и грамматики поэзии жырау XV–XVIII вв. Частотный словарь» на 2021–2023 гг. (рук. проекта: Е. Б. Сыдыков). Целью проекта является лингвофольклористическое исследование жанрово-языкового аспекта стотомника казахского фольклора («Бабалар сөзі»).

В результате работ по проекту в 2023 г. вышло научно-энциклопедическое издание «Поэтический словарь частотности формульных единиц: язык жырау XV–XVIII вв.» К. Жанабаева (Жанабаев, 2023). «Поэтический словарь частотности формульных единиц: язык жырау XV–XVIII вв.» представляет собой первый предварительный опыт фундаментального исследования: систематизацию и краткое описание устойчивых формульных единиц устной

поэтической речи» (Жанабаев, 2023: 14). Материал словаря распределён по четырём лексико-семантическим разделам: термины растительного мира, термины полезных ископаемых, термины родства, географические названия.

В словарных статьях дефиниций значений вокабул нет. Таким образом, словарь не является толковым. Здесь дана информация по пяти разделам: 1) основной термин; 2) формула или устойчивое сочетание, тяготеющее к формуле в устной поэзии разных жырау: частотность их употреблений; 3) основной источник; 4) формульная стилистика: средства образности; художественно-определяющая система: гиперболы, эпитеты, сравнения, метафоры (количественные, качественные характеристики поэтических образов); 5) звуковые повторы; формульная техника и поэтическая структура устной речи жырау. Соответственно, проект способен внести ощутимый вклад в разработку приоритетной для нашего проекта методики, суть которой заключается в сегментации эпического текста с целью выделения устойчивых выражений, представляемых впоследствии в словаре в качестве лексикографируемых вокабул.

Теоретическая фольклорная лексикография в монголоведении

Теоретическая фольклорная лексикография представлена научными статьями, выполненными в рамках калмыцкого языкознания. Известно, что в 2014 г. в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН началась работа по созданию словаря языка народного эпоса «Джангар», в связи с чем была издана серия публикаций [например, Бачаева, 2015; Бачаева, Очирова, 2015; Бачаева, 2016 а; Бачаева, 2016 б; Бембеев, 2019; Куканова, 2016 а; Куканова, 2016 б; Мулаева, 2015 а; Мулаева, 2015 б; Мулаева, 2016; Мулаева, 2017 и др.].

Как отмечает один из исполнителей проекта С. Е. Бачаева, «толковый словарь представляет собой особый жанр справочного издания, построенного по алфавитному или алфавитно-гнездовому принципу и содержащего объяснения лексических значений и иллюстрации с примерами употребления. <...> В структуру словарной статьи в разрабатываемом толковом словаре эпоса «Джангар» входят следующие элементы: заголовочное слово, абсолютная частота употребления лексической единицы в текстах эпоса, транскрипция, грамматические и стилистические пометы, объяснение их значений – толкования и примеры использования слов в данном значении, фразеологизмы, дериваты, сложные слова, коллокации. В словник включаются все слова, встречающиеся во всех циклах эпоса «Джангар» (Бачаева, 2015: 81). Из содержания статьи Е. В. Бембеева следует, что материалом для создания толкового словаря послужили 28 текстов разновременных записей калмыцкого героического эпоса «Джангар» (Бембеев, 2019: 4). К сожалению, по задумке составителей, словарь является одноязычным – информация представлена только на калмыцком языке. Примеры словарной статьи из разрабатываемого словаря:

«ХАР |xar^h|

ч. н. көөһин, нүүрснэ өнгтэ *Дөрвн миңһн уньта*, / *Хар зандн харачта* [ОБ: I]; *Нарн орх үзгэс / Теңгрин / Орхһр цаһан үүлнлэ / Нэрхн хар тоосн / Худхлдад һардг болна* [ОБ: I]; *Алтн Чеежин хө хэрүлжл йовсн / Хотхр хар даһнта көвүнэл / Хажуһар һархла* [БН: I]».

УЛАН |ulān|

ч. н. цусна өнгтэ *Узр-узр татулад*, / *Улан көөсэр бүрүләд*, / *Күрэд ирнэ* [ОБ: I]; *Далн күн дамжлдг / Далһа шар ааһарн / Түмн бедр ордг / Түүкэ улан бочкас кеһэд*, / *Далвлзулад залуд ирнэ* [ОБ: I]; *Улан торһн жолоһинь / Дел деерән тальвад*, / *Арвн алд бул торһн цулвраснь / Алд делм бэрэд көтлвл* [БМ: VI].

КӨК |kök^c|

ч. н. теңгсин, теңгрин өнгтэ *Мана көк дархн долан хонгин һазр / Арнзлыһн андһарлж автн* [БН: I]; *Арнзлын хурдн Зеерд мөрн / Көк девән өвсн хазлврта*, / *Көк зандн модн шөрг элһтэ* [ШД: I]; *Салвин көк сээхн ташуд / Сээхн күлг заагт йовсн* [НБ: I]; *Күүни көврдгин дүңгэ / Көк болд өнсэр өнслэд оркжэ* [ШД: II] (Бачаева, 2015: 82).

С. Е. Бачаева пишет об «отсутствии опыта создания толковых словарей в калмыцкой лексикографии» (Бачаева, 2016б: 209). Безусловно, подобное заявление говорит о том, что коллектив

преодолевают много сложностей в ходе экспериментальной лексикографической работы. Однако примечательно то, что калмыцкие фольклорные лексикографы автоматизировали словарную работу использованием программ TextAnalyzer и TLex при проведении графематического (лексического) и морфологического анализов эпического текста (Куканова, 2016а: 7). Согласно информации из статьи В. В. Кукановой, директора Калмыцкого научного центра РАН, важная особенность работы над словарём состоит в том, что значения слов из эпоса автоматически анализируются морфологическим анализатором TextAnalyzer, созданным в рамках разработки Национального корпуса калмыцкого языка (Куканова, 2016 б: 131). По данным, изложенным в другой статье, автоматизация словарной работы привела к появлению такой сложности, как «подготовка текстов эпоса «Джангар» для их морфологической обработки в программе, созданной для Национального корпуса калмыцкого языка» (Мулаева, 2015 б: 77). Указанная проблема формулируется и обосновывается Н. М. Мулаевой в работе «О подготовке текстов песен эпоса «Джангар» при составлении толкового словаря: пунктуационное оформление». В ней автором детально рассмотрены случаи обособления одиночных деепричастий, деепричастных оборотов, однородных и неоднородных одиночных деепричастий и деепричастных оборотов, функционирующих в песнях эпоса «Джангар» (Мулаева, 2015 б: 77).

В целом, в теоретических работах поднята такая насущная лексикографическая проблема, как «технология компилирования (составления) словарных статей, основанная на материале эпоса «Джангар» (Куканова, 2016а: 7). В частности, рассмотрены вопросы дефинирования, с упором на безэквивалентную лексику (Бачаева, 2016а; Мулаева, 2015а; Мулаева, 2016; Мулаева, 2017]. Особое внимание уделяется также дефинированию архаической лексики эпического языка, диалектных, орфографических вариантов, а также вышедших из употребления или изменивших свою структуру аффиксов: «При разработке Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» языковеды столкнулись с проблемой непонимания многих лексических единиц и, следовательно, невозможности дать правильное и тем более точное и детальное толкование слову» (Куканова, 2016б: 121). Как оказалось, реконструкцию значений таких слов авторы проводят методами анализа формальной структуры слова, его позиции в высказывании, контексте, его частеречной принадлежности, а также лексикографических источников, позволяющих сделать выводы касательно семантики лексической единицы (Куканова, 2016б: 128).

Обратим внимание на замечание В. В. Кукановой о том, что «в результате сортировки иллюстративного материала выявляются устойчивые выражения, коллокации» (Куканова, 2016а: 9). Этой проблеме посвящена, например, статья С. Е. Бачаевой (Бачаева, 2015), в которой разработана система дефиниций для колоративов с использованием метода семантической сети. При этом автор считает, что на основе указанной работы можно создать «базовую основу для совершенствования практики адекватного толкования и дальнейшей разработки клише-толкований для остальных групп в «Толковом словаре калмыцкого героического эпоса «Джангар» (Бачаева, 2015: 84).

Таким образом, теоретическая фольклорная лексикография формируется в монголоведении, в частности, в калмыцкой лингвофольклористике. Словарь языка эпоса «Джангар» находится в процессе разработки. Значительный потенциал усматривается в том, что над проектом работает целый коллектив специалистов. Содержание научных статей соответствует практическим задачам, которые возникают при составлении словарей. Заметно, что коллектив ясно осознаёт поставленные задачи и использует различные подходы для их решения.

В целом проведённый обзор позволяет сделать следующие выводы. Тюркология и монголоведение начинают исследование сложной общефилологической проблемы словарной разработки и лексикографического представления языка устно-поэтического творчества народов алтайской языковой семьи, для большинства языков которых характерны агглютинативный строй и сингармонизм. В силу сказанного практическая фольклорная лексикография представлена

в основном не академическими, а учебно-познавательными словарями. Преобладающая часть словарей по своему типу не относится к толковым. Тем не менее, в этих трудах мы нашли подтверждение идей разработанной концепции словаря языка олонхо (Роббек, 2024): 1) словарь должен быть полным (Мулаева, 2015 а; Тодаева, 1976]; 2) в качестве единиц лексикографического описания необходимо представить не только лексемы (как это было в фундаментальном труде Б. Х. Тодаевой (Тодаева, 1976), но и эпические формулы и другие устойчивые выражения языка фольклора (Мулаева, 2015 а; Жанабаев, 2023; Куканова, 2016а); 3) в словаре следует представить информацию о поэтических особенностях тюркоязычного эпоса (Жанабаев, 2023); 4) в целях преодоления в науке языковых барьеров лексикографические труды практичнее подготовить двуязычными – на национальном языке и на русском (Тодаева, 2001). В проанализированной сфере, на наш взгляд, наблюдается дефицит работ по следующим направлениям: лингвостилистическое изучение лексики фольклора; изучение фольклорной символики, устойчивых выражений, сравнений, эпитетов и других поэтических средств в лексикографическом аспекте; сопоставительные исследования разных фольклорных традиций с позиций словарного представления. Для более глубокого понимания этих подходов требуется дальнейшее развитие теории фольклорной лексикографии и проведение специализированных исследований с учётом специфики тюркских и монгольских языков и культур.

Литература

1. Бачаева, 2015 – Бачаева С.Е. Формулы-толкования цветообозначающих имён прилагательных (на материалах песен эпоса «Джангар»). *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*. 2015, 1, С. 80–85.
2. Бачаева, Очинова 2015 – Бачаева С.Е., Очинова Н.Ч. Структура словарной статьи в толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». В кн.: *Ойрад Судлал: хэл, угсаа, соёл. Олон улсын эрдэм шинжилгээний хурлын илтгэлийн эмхтгэл сэдэвт* (2015 оны 5-р сарын 21-23-нд, Монгол улс, Улаанбаатар). Улаанбаатар: Ганпринт хэвлэлийн газар, 2015, С. 192–201.
3. Бачаева, 2016а – Бачаева С.Е. Лексическая сочетаемость имён прилагательных, обозначающих черты характера в толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». В кн.: *«Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования*. Материалы III Международной научной конференции, посв. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016, С. 74–78.
4. Бачаева, 2016б – Бачаева С.Е. Толкования наименований масти лошадей. *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*. 2016, (1), С. 202–211.
5. Бембеев, 2019 – Бембеев Е.В. О создании толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». *Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура*. 2019, (4), С. 3–9.
6. Бобунова, Хроленко, 1999 – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. *Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов: Пробный выпуск*. Курск: Изд-во КГПУ, 1999. 87 с.
7. Бобунова, Хроленко, 2000 – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. *Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. Первый выпуск*. Курск: Изд-во ГУИПП «Курск», 2000. 112 с.
8. Бобунова, Хроленко, 2005а – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. *Словарь языка русского фольклора: Лексика былины: Часть первая: Мир природы*. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2005. 125 с.
9. Бобунова, Хроленко, 2005б – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. *Словарь языка русского фольклора: Лексика былины: Часть вторая: Мир человека*. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2005, 192.
10. Бобунова, Хроленко, 2006 – Бобунова М.А., Хроленко А.Т. *Словарь языка русского фольклора: Лексика былины: Часть первая: Мир природы*. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. 125 с.
11. Бухарова, 2006 – Бухарова Г.Х. *Башкирская ономастика в контексте духовной культуры. Словарь мифотопонимов*. Уфа: Гилем, 2006. 112 с.
12. Галиуллин, 2018 – Галиуллин К.Р. *Татар фольклоры теле: мәкальләр, канатлы әйтмәләр, жор сүзләр һәм әйт ем нәр: сүзлек = Язык татарского фольклора: пословицы, крылатые выражения, присловья и поговорки: словарь*. Казан: ТӘНСИ, 2018. 588 с. (на татарском яз.)

13. Жанабаев, 2023 – Жанабаев К. *XV–XVIII ғасырдағы жыраулар тілі формулалық бірліктер жиілігінің поэтикалық сөздігі* = *Поэтический словарь частотности формульных единиц: язык жырау XV–XVIII вв.* Алматы: Қазақ университеті, 2023. 394 с. (на казахском яз.)
14. Куканова, 2016а – Куканова В.В. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: принципы и проблемы составления словарных статей. В кн.: *«Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования*: Материалы III Международной научной конференции, посв. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016, С. 5–13.
15. Куканова, 2016б – Куканова В.В. Опыт реконструкций значений лексических единиц, употребляющихся в эпосе «Джангар». *Монголоведение*. 2016, 4, 121–131.
16. Кульсарина, 2017 – Кульсарина Г.Г. *Концептосфера башкирского фольклора: словарь-справочник*. Уфа: РИЦ БашГУ, 2017. 76 с.
17. Мулаева, 2015а – Мулаева Н.М. Дефиниции растений в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». *Урало-алтайские исследования*. 2015, 3(18), С. 64–74. <https://doi.org/10.17117/2305-7467-2017-1-110-116>.
18. Мулаева, 2015б – Мулаева Н.М. О подготовке текстов песен эпоса «Джангар» при составлении толкового словаря: пунктуационное оформление. *Oriental Studies (Вестник КИГИ РАН)*. 2015, (1), С. 71–79.
19. Мулаева, 2016 – Мулаева Н.М. Бытовая лексика толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» (на материале лексико-семантической группы «Жилища и хозяйственные постройки»). *«Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования*: Материалы III Международной научной конференции, посв. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016, С. 170–175.
20. Мулаева, 2017 – Мулаева Н.М. О соматической лексике в толковом словаре языка калмыцкого эпоса «Джангар» (на примере лексем толһа ‘голова’, чирэ ‘лицо’). *Монголоведение*. 2017, 11, С. 165–176. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2017-11-165-176>.
21. Нюргун Боотур Стремительный, 1947 – *Нюргун Боотур Стремительный*. Якутск: Кн. изд-во, 1947. 409 с. (на якутском яз.)
22. Раемгужина, 1995 – Раемгужина З.М. *Башкортса – урыҫса – немецә мәкәлдәр һәм әйтәмдәр һүзлегә*. Өфө, 1995. 96 с. (на башкирском яз.)
23. Роббек, 2024 – Роббек Л.В. Концепция словаря языка олонхо. *Вопросы лексикографии*. 2024, 34, С. 24–41. <https://doi.org/10.17223/22274200/34/2>.
24. Самситова, 2010 – Сәмситова Л.Х. *Башкорт тел картинаһында мәзһәһәт концепттары лингвокультурол. Һүзлек*. Өфө: Китап, 2010. 162 с. (на башкирском яз.)
25. Самситова, 2013 – Сәмситова Л.Х., Ижбаева Г.Р., Әхмәтшина Г.С., Байназарова Г.М., Килмәкова Ә.Н., Ташбулатова Р.М. *Башкорт фольклоры концептосфераһы. Лингво-культурологик Һүзлек*. Өфө: Китап, 2013. 492 с. (на башкирском яз.)
26. Строптивый Кулун Куллуштуур, 1985 – *Строптивый Кулун Куллуштуур*. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985. 607 с.
27. Тодаева, 1976 – Тодаева Б.Х. *Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар»*. Элиста: Калмыц. кн. изд-во, 1976. 529 с.
28. Тодаева, 2001 – Тодаева Б.Х. *Словарь языка ойратов Синьцзяна*. Элиста: Калмыц. кн. изд-во, 2001, 491 с.
29. Хроленко, 1992 – Хроленко А.Т. *Семантика фольклорного слова*. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992, 137 с.
30. Эрдынеева, 2010 – Эрдынеева Ц.Д. *Словарь лакун бурятского народного эпоса «Абай Гэсэр – Богдо Хан»*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.

14. Куканова, 2016а – Куканова В.В. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: принципы и проблемы составления словарных статей. В кн.: *«Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования*: Материалы III Международной научной конференции, посв. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016, С. 5–13.

15. Куканова, 2016б – Куканова В.В. Опыт реконструкций значений лексических единиц, употребляющихся в эпосе «Джангар». *Монголоведение*. 2016. 4. 121–131.

16. Кульсарина, 2017 – Кульсарина Г.Г. *Концептосфера башкирского фольклора: словарь-справочник*. Уфа: РИЦ БашГУ. 2017. 76 с.

17. Мулаева, 2015а – Мулаева Н.М. Дефиниции растений в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». *Урало-алтайские исследования*. 2015, 3(18), С. 64–74. <https://doi.org/10.17117/2305-7467-2017-1-110-116>.

18. Мулаева, 2015б – Мулаева Н.М. О подготовке текстов песен эпоса «Джангар» при составлении толкового словаря: пунктуационное оформление. *Oriental Studies (Вестник КИГИ РАН)*. 2015. (1). С. 71–79.

19. Мулаева, 2016 – Мулаева Н.М. Бытовая лексика толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» (на материале лексико-семантической группы «Жилища и хозяйственные постройки»). *«Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: Материалы III Международной научной конференции, посв. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.)*. Элиста: КИГИ РАН, 2016, С. 170–175.

20. Мулаева, 2017 – Мулаева Н.М. О соматической лексике в толковом словаре языка калмыцкого эпоса «Джангар» (на примере лексем толха ‘голова’, чирэ ‘лицо’). *Монголоведение*. 2017, 11, С. 165–176. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2017-11-165-176>.

21. Нюргун Боотур Стремительный, 1947 – *Нюргун Боотур Стремительный*. Якутск: Кн. изд-во, 1947. 409 с. (на якутском яз.)

22. Раемгузина, 1995 – Раемгузина З.М. *Башкортса – урыҫса – немецә мәкәлдәр һәм әйтәмдәр һүзлеге*. Өфө, 1995. 96 с. (на башкирском яз.)

23. Роббек, 2024 – Роббек Л.В. Концепция словаря языка олонхо. *Вопросы лексикографии*. 2024, 34, С. 24–41. <https://doi.org/10.17223/22274200/34/2>.

24. Самситова, 2010 – Сэмситова Л.Х. *Башкорт тел картинаһында мэээниэт концепттары лингво-культурол. Һүзлек*. Өфө: Китап, 2010. 162 с. (на башкирском яз.).

25. Самситова, 2013 – Сәмситова Л.Х., Ижбаева Г.Р., Әхмәтшина Г.С., Байназарова Г.М., Килмәкова Ә.Н., Ташбулатова Р.М. *Башкорт фольклоры концептосфераһы. Лингво-культурологик һүзлек*. Өфө: Китап, 2013. 492 с. (на башкирском яз.).

26. Строптивый Кулун Куллуштуур, 1985 – *Строптивый Кулун Куллуштуур*. М.: Главная редакция Восточной литературы, 1985. 607 с.

27. Тодаева, 1976 – Тодаева Б.Х. *Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар»*. Элиста: Калмыц. кн. изд-во, 1976. 529 с.

28. Тодаева, 2001 – Тодаева Б.Х. *Словарь языка ойратов Синьцзяна*. Элиста: Калмыц. кн. изд-во, 2001, 491 с.

29. Хроленко, 1992 – Хроленко А.Т. *Семантика фольклорного слова*. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992, 137 с.

30. Эрдынеева, 2010 – Эрдынеева Ц.Д. *Словарь лакун бурятского народного эпоса «Абай Гэсэр – Богдо Хан»*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.

References

1. Bachayeva, 2015 – Bachayeva SE. Formulas-interpretations of color-signifying adjectives (based on the songs of the epic “Dzhangar”). *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences*. 2015, 1, pp. 80–85. (in Russian)
2. Bachayeva, Ochirova, 2015 – Bachayeva SFr., Ochirova NCh. The structure of a dictionary entry in the explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”. *Oirat studies: language, ethnicity and culture*.

2. Bachayeva, Ochirova, 2015 – Bachayeva SFr., Ochirova NCh. The structure of a dictionary entry in the explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”. *Oirat studies: language, ethnicity and culture*.

Yearbook of international scientific conference (2015 5th 21–23 October, Ulaanbaatar, Mongolia). Ulaanbaatar: Ganprint Publ. House, 2015, pp. 192–201. (in Russian)

3. Bachaeva, 2016a – Bachaeva SE. Lexical compatibility of adjectives denoting character traits in the explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”. *“Dzhangar” and the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and research: Proceedings of the 3rd International Scientific Conference dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences* (Elista, September 15–16, 2016). Elista: KIGI RAS, 2016, pp. 74–78. (in Russian)

4. Bachaeva, 2016b – Bachaeva SE. Interpretation of the names of the color of horses. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the Russian Academy of Sciences*. 2016, 1, pp. 202–211. (in Russian)

5. Bembeev, 2019 – Bembeev EV. On the creation of an explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic Dzhangar. *Bulletin of the Buryat State University. Language. Literature. Culture*. 2019, 4, pp. 3–9. (in Russian)

6. Bobunova, Khrolenko, 1999 – Bobunova MA., Khrolenko AT. *Dictionary of the language of Russian folklore: Vocabulary of epic texts: trial issue*. Kursk: KSPU Publ. House, 1999. 87 p. (in Russian)

7. Bobunova, Khrolenko, 2000 – Bobunova MA., Khrolenko AT. *Dictionary of the Russian folklore language: Vocabulary of epic texts. first edition*. Kursk: GUPP “Kursk”, 2000, pp. 112. (in Russian)

8. Bobunova, Khrolenko, 2005a – Bobunova MA., Khrolenko AT. *Dictionary of the Russian folklore language: vocabulary of epic poems: Part One: The World of Nature*. Kursk: Publ. House of Kursk State University, 2005. 125 p. (in Russian)

9. Bobunova, Khrolenko, 2005b – Bobunova MA., Khrolenko AT. *Dictionary of the Russian folklore language: the vocabulary of epics: Part Two: The World of Man*. Kursk: Publ. House of Kursk State University, 2005. 192 p. (in Russian)

10. Bobunova, Khrolenko, 2006 – Bobunova MA., Khrolenko AT. *Dictionary of the Russian folklore language: the vocabulary of the epic poems: Part One: The World of Nature*. Kursk: Kursk State University Press, 2006, 125 p. (in Russian)

11. Bukhariova, 2006 – Bukhariova GK. *Bashkir onomastics in the context of spiritual culture. Dictionary of mythoponyms*. Ufa: Gilem Publ., 2006. 112 p. (in Russian)

12. Galiullin, 2018 – Galiullin KR. *The language of Tatar folklore: proverbs, catchphrases, sayings, and proverbial expressions: a dictionary*. Kazan: TĕhSI, 2018. 588 p. (in Tatar)

13. Zhanabaev, 2023 – Zhanabaev K. *Poetic dictionary of the frequency of formulas: the language of the Zhirau of the 15th–18th centuries*. Almaty: Kazakh University Publ. House, 2023. 394 p. (in Kazakh)

14. Kukanova, 2016a – Kukanova VV. Explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”: principles and problems of compiling dictionary entries. *“Dzhangar” and epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and research: Proceedings of the 3th International Scientific Conference dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences* (Elista, 15–16 September 2016). Elista: KIGI RAS, 2016, pp. 5–13. (in Russian)

15. Kukanova, 2016b – Kukanova VV. Experience in reconstructing the meanings of lexical units used in the epic “Dzhangar”. *Mongolian Studies*. 2016, 4, pp. 121–131.

16. Kulsarina, 2017 – Kulsarina GG. *The conceptosphere of Bashkir folklore: a reference dictionary*. Ufa: RIC BashSU, 2017. 76 p. (in Russian)

17. Mulaeva, 2015a – Mulaeva NM. Definitions of Plants in the explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic Dzhangar. *Ural-Altaic Studies*. 2015, 3(18), pp. 64–74 (in Russian). <https://doi.org/10.17117/2305-7467-2017-1-110-116>.

18. Mulaeva, 2015b – Mulaeva NM. On the preparation of the texts of the epic songs “Dzhangar” for compiling an explanatory dictionary: punctuation. *Oriental Studies (Bulletin of the KIGI RAS)*. 2015, 1, pp. 71–79. (in Russian)

19. Mulaeva, 2016 – Mulaeva NM. Household vocabulary of the explanatory dictionary of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar” (based on the lexico-semantic group “Dwellings and outbuildings”). *“Dzhangar” and the epic traditions of the Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and research: Proceedings of the 3rd International Scientific Conference, vol. 75-anniversary of the Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences* (Elista, September 15–16, 2016). Elista: KIGI RAS, 2016, pp. 170–175. (in Russian)

20. Mulaeva, 2017 – Mulaeva NM. On somatic lexicon in the explanatory dictionary of the Kalmyk epic Dzhangar (on the example of the lexemes tolha ‘head’, chire ‘face’). *Mongolian Studies*. 2017, 11, pp. 165–176. <https://doi.org/10.22162/2500-1523-2017-11-165-176>. (in Russian)

21. *Nyurgun Bootur the Swift*, 1947 – *Nyurgun Bootur the Swift*. Yakutsk: Knizhevo, 1947, 409 p. (in Yakut)
22. Raemguzhina, 1995 – Raemguzhina ZM. *Bashkir-Russian-German dictionary of proverbs and sayings*. Ufa, 1995. 96 p. (in Bashkir)
23. Robbek, 2024 – Robbek LV. The Concept of the olonkho language dictionary. *Issues of Lexicography*. 2024, 34, pp. 24–41. <https://doi.org/10.17223/22274200/34/2>. (in Russian)
24. Samsitova, 2010 – Samsitova LKh. *Cultural concepts in the Bashkir language picture of the world. Linguocultural dictionary*. Ufa: Kitap Publ., 2010. 162 p. (in Bashkir)
25. Samsitova, 2013 – Samsitova LKh., Izhbaeva RG., Akhmetshina GS., Baynazarova GM., Kilmakova A.N., Tashbulatova R.M. *The conceptosphere of Bashkir folklore. Linguocultural dictionary*. Ufa: Kitap Publ., 2013. 492 p. (in Bashkir)
26. Obstinate Kulun Kullustuur, 1985 – *Obstinate Kulun Kullustuur*. Moscow: Main Editorial Office of Oriental Literature, 1985. 607 p. (in Russian)
27. Todaeva, 1976 – Todaeva BKh. *An attempt at a linguistic study of the epic Dzhangar*. Elista: Kalmyk Book Publ. House, 1976. 529 p. (in Russian)
28. Todaeva, 2001 – Todaeva BKh. *Dictionary of the Oirat language of Xinjiang*. Elista: Kalmyk Book Publ. House, 2001. 491 p. (in Russian)
29. Khrolenko, 1992 – Khrolenko AT. *Semantics of the folklore word*. Voronezh: VSU Publ. House, 1992. 137 p. (in Russian)
30. Erdynееva, 2010 – Erdynееva TsD. *Dictionary of lacunae in the Buryat folk epic “Abai Gesar – Bogdo Khan”*. Ulan-Ude, 2010. (in Russian)

Об авторе

Роббек Лия Витальевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела якутского языка, ФГБУН «Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН», ORCID: 0000-0001-9477-9374, e-mail: robbek@mail.ru

About the author

Liya V. Robbek, candidate of Philology, Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, ORCID: 0000-0001-9477-9374, e-mail: robbek@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 16.02.2026

Поступила после рецензирования / Revised 08.05.2026

Принята к публикации / Accepted 28.05.2026

Научная статья

УДК 398.22:811.512.212'37

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-137-151



КЛАССИФИКАЦИЯ СОМАТИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ В ЭВЕНКИЙСКИХ НИМНАКАНАХ

Н. П. Николаева¹, Л. С. Ефимова²

¹Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия
e-mail: nikolaeva-np@mail.ru

²Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия
e-mail: ludmilaxoco@mail.ru

Аннотация. В изучении эвенкийского языка до сих пор не уделено достаточного внимания вопросам исследования соматической лексики в фольклоре эвенков. Эвенкийские нимнаканы являются источником для изучения языка, культуры и мировоззрения эвенков

Данная работа направлена на исследование соматической лексики эвенкийского эпоса. Впервые разработана классификация соматической лексики нимнакана, включающая четыре группы. В первую группу включены названия головы и ее частей. Во вторую группу отведены названия туловища и их части. В третью группу предложены соматизмы, обозначающие внутренние органы. В четвертую группу отнесены соматизмы, обозначающие кожу и телесный покров.

Основная цель исследования – рассмотреть и классифицировать соматическую лексику в текстах нимнаканов. Задачами являются анализ соматизмов, которые играют значительную роль для создания художественного образа эпического богатыря, отрицательных персонажей, чудовищ и богатырского оленя; описание специфики и выявление семантики соматизмов в эпическом тексте. Анализ соматизмов в нимнаканах позволит выявить особенности мифологии и образность мышления.

Материалом исследования послужили тексты «Со бэе Содани – мата» («Храбрый Содани – богатырь») и «Иһардан – дэвэрдэн тэтылкэн дэһилтэр сонку Дэвэлчэн» («Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой – разукрашенной одежде»). Для анализа использованы лингвистический анализ структуры соматизма; семантический анализ соматического выражения в целом; контекстуальный анализ употребления соматизма для характеристики персонажа; выявление устойчивых выражений и фразеологических единиц с соматизмами.

Анализ соматизмов показал, что они являются составной частью образной лексики эвенков. Конкретные примеры из нимнаканов демонстрируют, как соматизмы используются для характеристики внешних признаков и внутренних качеств, социальных ролей персонажей сказаний. Разработана классификация соматической лексики эвенкийского нимнакана (4 группы): 1) названия головы и ее части (*дэрэ* – лицо, *эса* – глаза, *омкочо* – лоб, *сен* – ухо, *анчан* – щека); 2) названия туловища и его частей (*дялан* – суставы, *муһи* – мышцы, *халган* – нога, *һалэ* – рука); 3) названия внутренних органов (*меван* – сердце, *сэксэ* – кровь, *иргэ* – мозг); 4) соматизмы, выражающие кожу (*нанна*).

Одним из перспективных направлений представляется исследование образной системы эвенкийского эпоса на основе анализа соматической лексики отдельных героев (богатырей, чудовищ, девушек красавиц и т. д.)

Ключевые слова: фольклор, соматизм, наименование частей тела, нимнакан, состав, устойчивые выражения, словосочетания, фразеологические единицы, героический эпос, эвенки, лексика

Для цитирования: Николаева Н. П., Ефимова Л. С. Классификация соматической лексики в эвенкийских нимнаканах. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 137–151. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-137-151>

Original article

The classification of somatic vocabulary in Evenki nimnakan

N. P. Nikolaeva¹, L. S. Efimova²

¹ M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: nikolaeva-np@mail.ru

² M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: ludmilaxoco@mail.ru

Abstract. The study of the Evenk language has not yet paid sufficient attention to the issues of studying somatic vocabulary in Evenk folklore. The Evenk nimnakans are a source for learning the language, culture and worldview of the Evenks. This work is aimed at studying the somatic vocabulary of the Evenki epic. For the first time, a classification of the somatic vocabulary of the nimnakan was developed, including four groups. The first group includes the names of the head and its parts. The names of the torso and their parts are assigned to the second group. Somatisms denoting internal organs are proposed for the third group. The fourth group includes somatisms denoting skin and body covering. The main purpose of the study is to review and classify somatic vocabulary in the texts of the nimnakans. The objectives are to analyze somatisms that play a significant role in creating an artistic image of the epic hero, negative characters, monsters and the heroic deer; to describe the specifics and identify the semantics of somatisms in the epic text. The analysis of somatisms in nimnakans will reveal the peculiarities of mythology and imagery of thinking. The research materials were the texts “So be Sodani – mata” (“Brave Sodani – bogatyr”) and “Vardan – deverden tatylen dagilter sonku Davelchen” (“All-powerful bogatyr Davelchen in embroidered and decorated clothes”). The analysis uses linguistic analysis of the structure of somatism; semantic analysis of somatic expression in general; contextual analysis of the use of somatism to characterize a character; identification of stable expressions and phraseological units with somatisms. The analysis of somatisms has shown that they are an integral part of the figurative vocabulary of the Evenks. Specific examples from the nimnakans demonstrate how somatisms are used to characterize external signs and internal qualities, as well as the social roles of the characters in the tales. A classification of the somatic vocabulary of the Evenk nimnakan (4 groups) has been developed: 1) the names of the head and its parts (*dere* – face, *esa* – eyes, *omkocho* – forehead, *sen* – ear, *anchan* – cheek); 2) the names of the trunk and its parts (*dyalan* – joints, *muni* – muscles, *halgan* – leg, *yawale* – arm); 3) names of internal organs (*mevan* – heart, *sekse* – blood, *irge* – brain); 4) somatisms expressing the skin (*nanna*). One of the promising directions is the study of the figurative system of the Evenki epic based on the analysis of the somatic vocabulary of individual heroes (heroes, monsters, beautiful girls, etc.) Keywords: folklore, somatism, naming of body parts, nimbakan, composition, stable expressions, phrases, phraseological units, heroic epic, Evenki, vocabulary.

Keywords: folklore, somatism, naming of body parts, nimbakan, composition, stable expressions, phrases, phraseological units, heroic epic, evenki, vocabulary

For citation: Nikolaeva, N. P., Efimova, L. S. The classification of somatic vocabulary in Evenki nimnakan. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 137–151. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-137-151>

Введение

Основной целью исследования является анализ и классификация соматической лексики эвенкийских нимнаканов. Предусматривается лингвистический анализ соматизмов в описаниях эпического богатыря, отрицательных персонажей, чудовищ и богатырского оленя, в выявлении специфики и семантики соматизмов в эпическом тексте. Исследование соматической лексики направлено на изучение терминов, относящихся к частям тела, физическим ощущениям, заболеваниям и т. д. в различных языках и культурах.

Новизной исследования является первая попытка классификации соматизмов богатырей, отрицательных персонажей – чудовищ, животных (олень).

Соматизмы (от греческого *soma* «тело»), отражая различные уровни языка, от лексического до фразеологического, являются богатым источником информации о культуре, истории и

менталитета народа. Термин «соматизм» был введен в научный оборот Ф. О. Вакком, советским языковедом, который отметил, что соматизмы представляют собой один из слоев фразеологии и составляют наиболее распространенную часть лексики любого языка (Вакк, 1964: 24). С тех пор этот термин остается неизменным и активно используется лингвистами в исследованиях, посвященных соматической лексике. Соматизмы являются важным средством образного выражения, отражают мировосприятие народа и его культурные ценности. Они не только обозначают части тела человека, животных и мифических существ, но и служат основой метафор, гипербола и устойчивых выражений, которые подчеркивают физическую силу, эмоциональное состояние героев и взаимодействие с миром духов.

В советский период соматическая лексика, представляющая собой систему слов и выражений, связанных с человеческим телом и его функциями, привлекала внимание многих ученых. Эти исследователи занимались разработкой теоретических основ и практических аспектов изучения соматической лексики русского языка и других национальных языков, выявляя ее значимость в языке и культуре. Среди современных российских исследователей стоит отметить труды А. Н. Ракина¹, З. С. Рябчиковой (Рябчикова, 2008: 10–16) и др. Они продолжают развивать традиции своих предшественников, исследуя соматическую лексику в системе современного языкознания. Следует отметить, что их работы способствуют углублению понимания роли соматических терминов в языке и их влияния на восприятие и передачу культурных ценностей.

Исследователи якутского языка выделили важные аспекты лексики, связанные с культурными и социальными условиями жизни народа. Так, Н. К. Антонов (Антонов, 1971: 56–65) впервые в якутоведении теоретически обосновал историческую лексику якутов, как один из древних пластов тюркологии. Г. В. Попов внес значительный вклад в изучение якутского языка, особенно в области лексики, семантики и этимологии. Его исследования прояснили происхождение и развитие многих слов в якутском языке, в т. ч. тех терминов, этимология которых долгое время оставалась неясной (Попов, 1986: 58–66). С. Д. Егинова внесла значимый вклад в изучении якутской лексики, провела впервые комплексное исследование образных прилагательных, обозначающих черты характера человека (Егинова, 2013: 27–37). Л. Л. Габышева (Габышева, 2003: 15–18) впервые описывает роль слова и его связь с мифопоэтической картиной мира на основе анализа языка фольклора народа саха. Работа осуществлена в сравнительно-историческом, типологическом, лингвистическом аспектах с языками родственных тюркских народов. Пока еще не проведено специальное исследование соматической лексики якутского языка, которое представляет собой важное значение и помогает понять не только саму языковую систему, но и культуру народа саха.

Из исследователей языка коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока следует выделить следующие труды. Г. М. Василевич (Василевич, 1966: 5–10) в области изучения эвенкийского фольклора с исторической точки зрения, заложила фундамент для дальнейших исследований, предложив ценный фольклорный материал и первоначальный анализ. Работа «Исторический фольклор эвенков» является ключевым источником, которая открыла богатый пласт героических сказаний и исторических преданий. Она подчеркивала, что сказания и предания эвенков несут в себе отпечаток разных этапов их истории. Работа А. Н. Мыреевой «Лексика эвенкийского языка: Растительный и животный мир» является первым исследованием, описывающим лексику носителей всех трех наречий эвенкийского языка, касающуюся названий растительного и животного мира (Мыреева, 2001: 3–11). Монография Г. И. Варламовой «Фразеологизмы в эвенкийском языке» посвящена исследованию фразеологии эвенкийского языка (Варламова, 1986: 15–20). Книга представляет собой одно из первых системных исследований фразеологического фонда эвенкийского языка. Она провела анализ

¹ Ракин А.Н. Антропотоминимическая лексика в пермских языках (рукопись). Заключительный научный отчет. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 500, 1995а. 337 с.

источников происхождения фразеологизмов, выделила элементы традиционной культуры и быта эвенков (охота, оленеводство, кочевой образ жизни); мифологические и фольклорные мотивы; наблюдения за природой и животным миром. Монография «Язык сахалинских эвенков» Н. Я. Булатовой (Булатова, 1999) посвящена состоянию языка и фольклора сахалинских эвенков. Она дает описание основных особенностей сахалинского говора на основе материалов трех героических сказаний. Данная работа имеет важное значение как в лингвистическом, этнографическом, фольклористическом и социолингвистическом аспектах. «Словарь фразеологизмов эвенкийского языка», составленный А. Н. Варламовым содержит более 300 фразеологических единиц эвенкийского языка (Варламов, 2024: 69). Каждая фразеологическая единица сопровождается толкованием, комментариями, морфологическим разбором, входящих в её состав слов. В словаре приведены примеры использования фразеологических единиц из текстов фольклора, литературы и речи эвенков разных локальных групп. Работа С. Н. Саввинова «Якутская заимствованная лексика в эвенском языке» посвящена комплексному исследованию якутских лексических заимствований, вошедших в эвенкийский язык (Саввинова, 2011: 8–10). По соматической лексике эвенского языка отмечаем содержательную статью С. Д. Винокуровой. Она в своей статье «Сомативная лексика в фольклоре и топонимике эвенов» выявляет соматизм волос – *ню-рит* в эвенском языке, приводя примеры из фольклора. Кроме того, статья обращает внимание на топонимику эвенов, где прослеживаются соматизмы, подчеркивающие роль языка в формировании идентичности (Винокурова, 2024: 146–154). Р.П. Кузьмина описывает соматический код эвенов, что предполагает изучение того, как человеческое тело и его части используются в языке и культуре эвенов (Кузьмина, 2021: 390). Она считает, что соматические выражения служат для передачи культурных и исторических значений, и могут быть зафиксированы в фольклоре и фразеологических выражениях. В хантыйском языке впервые З. С. Рябчикова обширно описывает соматизмы. В своей монографии под названием «Соматическая лексика хантыйского языка» обширно осуществляет анализ соматизмов, которые играют важную роль в языке и культуре хантов (Рябчикова, 2008: 24).

Материалами исследования послужили тексты учурских эвенков из репертуара Н. Г. Трофимова «Со бэе Содани – мата (Храбрый Содани – богатырь)» и «Иһардан – дэвэрдэн тэтыл-кэн дэгилтэр сонку Дэвэлчэн (Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой – разукрашенной одежде)». Эти произведения являются ключевыми источниками архаичной лексики эвенкийского языка. В них сохранены устаревшая лексика, мифологическая терминология, устойчивые сочетания, описательная система для характеристики персонажей. Архаичность эвенкийских нимнакан проявляется в его языке. В сказаниях используются соматизмы, устаревшие слова (архаизмы) и устойчивые словосочетания и выражения, яркие поэтические формулы, которые передаются из поколения в поколение. Использование соматизмов, архаизмов, устойчивых словосочетаний придает сказанию ритмичность и торжественность. Таким образом, архаичность проявляется в структуре, тематике, образах героев, символической, языке и поэтике эпоса, что делает ценным источником для исследования самих сказаний. Такая специфика героических сказаний вызывает необходимость исследования языка одного из древних эпосов на основе актуализации соматической лексики.

Соматическая лексика, включающая термины, связанные с описанием человеческого тела (животных и мифологических чудовищ), ярко представлена в текстах эвенкийских нимнаканов. Эти традиционные произведения устного народного творчества не только увлекательны, но и представляют собой ценнейший источник соматической лексики эвенкийского языка.

В эвенкийском языке до сих пор не уделено достаточного внимания вопросам исследования соматической лексики в эвенкийских нимнаканах. Это позволяет актуализировать данную тему исследования. Изучение соматической лексики может помочь сохранить уникальные особенности языка, которые могут быть утрачены в эпоху глобализации.

Соматизмы в эвенкийских героических сказаниях

Лексика эвенкийского языка представляет собой особенный грамматический контекст, в котором важное место занимают соматизмы – слова и выражения, связанные с частями тела человека и животных, мифологических чудовищ. Соматическая лексика в эвенкийском языке отражает богатство не только языка, но и традиционной культуры, особенностей кочевого образа жизни народа, специфику традиционного занятия – оленеводство, рыболовство и охота. Эвенки как кочевой этнос всегда взаимодействовали с окружающей средой, с живой и неживой природой. Они старались понимать повадки, поведения людей и домашних и диких животных, птиц. Такой образ жизни способствовал подробного знания анатомии не только человека, но и домашних, диких животных, которые через язык отразились в эпосе, конкретно в соматизмах героических сказаний.

Соматизмы считаются одним из неисследованных пластов в лексико-тематической системе эвенкийского языка. Лексические единицы, относящиеся к категории соматизмов, включают, в первую очередь, слова, обозначающие различные анатомические структуры человеческого организма – от внешних частей тела и органов чувств до внутренних тканей и физиологических функций. В данной статье соматизмы рассматриваются как наименования частей тела человека, животных и мифологических чудовищ в эвенкийских героических нимцанах.

В работе «О соматических фразеологизмах в русском языке» Р. М. Вайнтрауб предлагает две основные группы соматизмов – натуральные и конвенциональные (Вайнтрауб, 1980: 51–55]. Натуральные соматизмы, по его мнению, являются общими для всех языков, отражают базовые телесные части тела, например: «голова», «рука», «нога». Конвенциональные соматизмы обозначают душу, внутреннее состояние объекта воспевания. Такие соматизмы связаны с национально-культурной спецификой каждого народа. В работе современных лингвистов, изучающих соматические термины, за основу берется антропоцентрическая классификация, предложенная А. Н. Ракиным, включающая пять групп соматизмов. Данная классификация рассматривает тело человека не просто как набор анатомических элементов, а как центральную точку отсчета для познания и организации внутреннего и внешнего миров. Такой подход позволяет анализировать названия частей тела в переносном значении. А. Н. Ракин различал:

1. Сомонимическая лексика – названия головы (и её частей), шеи, туловища, верхних и нижних конечностей;
2. Спланхномическая лексика – названия внутренних органов в целом (названия пищеварительных органов, органов дыхания, органов мочеполовой системы);
3. Остеонимическая лексика – названия костной системы;
4. Ангионимическая лексика – названия кровеносной системы;
5. Сенсонимическая лексика – названия органов зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса².

На основе существующей классификации соматической лексики русского языка, мы предлагаем осуществить следующие группы соматической лексики в эвенкийском языке. В статье из текстов героических сказаний эвенков выявлены лексемы, обозначающие названия различных частей тела человека и животных. Так, рассмотрены наименования частей тела главного героя, отрицательных героев и животных-помощников.

Соматизмы эвенкийского нимцана можно объединить в следующие группы. В первую группу соматизмов предлагаем включать названия головы и ее частей человека. В эту группу включаем соматизмы, описывающие общую характеристику ‘**дыл**’ в значении «голова» (Мыреева, 2004: 179). Также в эту группу предлагаем отнести соматизмы, относящиеся к ‘**дэрэ**’ *лицо* и соматизмы, обозначающие ‘**эса**’ *глаз*, ‘**омкочо**’ *лоб*, ‘**сен**’ *ухо*, ‘**анчан**’ *щека* и т. д. Во вторую группу включаем названия туловища объекта воспевания и его частей, описывающие

² Ракин А.Н. Антропотоминимическая лексика в пермских языках (рукопись). Заключительный научный отчет. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 500, 1995а. С. 5

‘**дялан**’ *суставы*, ‘**муңи**’ *мышцы*, ‘**халгар**’ *ноги*, ‘**үалэл**’ *руки*. В героических сказаниях эвенков часто употребляются соматизмы, изображающие не только отдельные части тела, но и названия костно–мышечной системы – сустав ‘**бэлгэ, дялан**’. К примеру, колени (*передняя часть бёдер при сидячем положении*), ‘**муңи**’ *мышца*. Следует отметить, что ‘**муңи**’ *мышца* анатомически и семантически описывает значение слова еще глубже. В третью группу предлагаем отнести соматизмы, обозначающие внутренние органы ‘**меван**’ *сердце*, ‘**сэксэ**’ *кровь*, ‘**иргэ**’ *мозг*. В четвертую группу относим соматизмы, выражающие ‘**нанна**’ *кожу и телесный покров*. Эти термины широко используются в фольклоре, в повседневной речи, литературе и искусстве. Они часто имеют символические значения, метафорически отражающие эмоциональное состояние человека. Соматическую лексику героических сказаний эвенков предлагаем разделить на четыре группы. Однако, простое перечисление этих групп не раскрывает всей полноты и глубины их значения в эпическом контексте.

В эвенкийских героических сказаниях можно найти множество уникальных слов и выражений, которые отражают особенности быта, верований и представлений эвенков. Все эти слова обогащают словарный запас языка, делая его более ярким и выразительным.

Приступаем к анализу соматизмов в поэтической лексике эпоса, которые не только помогают описать внешность героев, но и передают их внутреннее состояние, силу и характер. К примеру, мы приводим описание богатыря Дэвэлчэн из героического сказания «Иьардан-дэвэрдэн тэтылкэн соңку Дэвэлчэн» («Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде») (ЭГС, 1990: 240).

Таблица 1

Соматизмы первой группы ‘**дыл**’ *голова*

дюлакин дэрэлкэн (ЭГС, 1990: 240)	гололицый человек (ЭГС, 1990: 240)
-----------------------------------	------------------------------------

В данном примере находим соматизмы первой группы, обозначающие переднюю часть головы богатыря. Лицо Дэвэлчэн выражено соматизмом ‘**дюлакин дэрэлкэн**’ в значении «*гололицый человек*». Соматизм состоит из двух слов, основным словом является имя существительное ‘**дэрэлкэн**’ в значении «*лицо*». Особенностью поэтической лексики эвенкийского нимцакана можно считать наличие описательного имени прилагательного к основному слову. Так, основное слово ‘**дэрэлкэн**’ в значении *лицо* имеет описательное слово ‘**дюлакин**’ *гололицый* и образует словосочетание **дюлакин дэрэлкэн**. Имя прилагательное имеет значение «*голый, нагой*» (ТСЯЯ, 2005: 80). При переводе на русский язык соматизм ‘**дюлакин дэрэлкэн**’ обозначен как имя прилагательное «*гололицый*». На самом деле, в семантическом аспекте ‘**дюлакин дэрэлкэн**’ мы предлагаем понимать как «*имеющий светлое лицо или чистокровный*».

Таблица 2

Соматизмы первой группы – ‘**дылилкан**’ *голова*

Боско дылилкан (ЭГС, 1990: 240)	С легко поворачивающейся головой (ЭГС, 1990: 241)
------------------------------------	--

Другой соматизм обозначает «*голову*» – ‘**боско дылилкан**’ в значении «*с легко поворачивающейся головой*». Словосочетание состоит из двух слов, основным словом является имя существительное ‘**дылилкан**’ в значении «*голова*» (Мыреева, 2004: 179). Основное слово имеет объяснительное слово **боско** со значением «*часть, отделённая от целого*» (Мыреева, 2005: 97). Если дословно перевести данный соматизм ‘**боско дылилкан**’, обозначает отделённую

от целого (туловища), т. е. голову. Голова является частью тела и главным признаком объекта воспевания. Она соединена с телом через шейные позвонки. В свою очередь, шея позволяет поворачивать голову, и она способствует держать голову в определенных позициях. В якутском языке слово **босхо** имеет широкое семантическое поле. Но в переносном смысле, говоря о человеческих органах – о голове, глазах и суставах имя прилагательное **босхо** в якутском языке используется в значении «свободный с легкостью и быстро поворачиваться, двигаться» (Варламов, 2024: 413–415). Мы предлагаем другое толкование эвенкийского соматизма **‘боско дылилкан’**. Видимо, в эпосе главный герой был описан в значении образного выражения «свободный человек», что соответствует в семантическом плане его социальную значимость и жизненную позицию богатыря Дэвэлчэн в качестве родоначальника эвенкийских родов. Поэтому **‘боско дылилкан’** «с легко поворачивающейся головой» обозначает его социальный статус.

Таблица 3

Соматизмы второй группы – ‘**һалган**’ нога

Дюр һалганкан (ЭГС, 1990:240)	Двуногий (ЭГС9, 1990:241)
--------------------------------------	---------------------------

В данном примере **‘дюр һалганкан’** соматизм **‘һалганкан’** нога в сочетании с словом **‘дюр’** переводится как «*двуногий*» (ТСЯЯ, 2005: 91) Данный соматизм относится ко второй группе под названием «туловище и их части», в которой включены мышцы, суставы, ноги, колени, руки. Основным словом соматизма является **‘һалганкан’** в значении «нога». Оно имеет определяющее слово **‘дюр’** «два». Тогда соматизм **‘дюр һалганкан’**, выраженный метонимией имеет значение «*ходячий на двух ногах*». Семантическое значение соматизма состоит в характеристике только человека, а не зверя или других мифологических персонажей. В эвенкийском эпосе только человек воспевается **‘дюр һалганкан’** как «*ходячий на двух ногах*».

Функционирование соматической лексики в фольклорных текстах (нимцаканах) имеет свою специфику. Через соматическую лексику передаются в героических сказаниях самые различные стороны жизни героев: внешность, эмоции, их поведения в повседневной жизни в борьбе с мифологическими врагами. Описание внешности героя, как правило, является возвышенным описанием и содержит устойчивые формулы, где части тела наделяются превосходными качествами.

Теперь разберем соматизмы из текстов другого нимцакана под названием «Соңку Содани мата (Храбрый Содани мата)». (ЭГС,1990: 130).

Таблица 4

Соматизмы первой группы ‘**дэрэ**’лицо

Дюлакин дэрэлкэн (ЭГС,1990: 130)	С голым лицом (ЭГС,1990: 131)
---	-------------------------------

При описании главного героя Содани используется соматизм, описывающий лицо **‘дэрэлкэн’** *лицо* в сочетании **‘дюлакин’** *голый* [10, с. 80]. Как в первом описании внешнего вида героя Дэвэлчэн в этом эпосе так же используется соматизм **‘дэрэлкэн’** *лицо* Содани. Как выше указано, что особенностью поэтической лексики эвенкийского нимцакана является наличие описательного имени прилагательного к основному слову. Так, основное слово **‘дэрэлкэн’** в значении «*лицо*» имеет описательное слово **‘дюлакин’** и образует выражение **‘дюлакин дэрэлкэн’**. Имя прилагательное имеет значение «*голый, нагой*». Это сочетание создает устойчивое выражение **‘дюлакин дэрэлкэн’** в значении «*чистое, гладкое, чистое лицо*», т. е. понимается лицо без волосяного покрова. Такое образное описание героя подчеркивает принадлежность

к человеческому роду. Данное фразеологическое выражение «**дюлакин дэрэлкэн**» употребляется в значении «человек» (Константива, Лебедева,1953: 69).

Одно и тоже соматическое выражение '**дюлакин дэрэлкэн**' имеет различные интерпретации при описании лица Дэвэлчэнэ переводится «*имеющий светлое лицо или чистокровный*» и лица Содани «*гололицый человек*». В одном случае 'дюлакин' может указать на цвет кожи или общий вид внешности, в другом случае может трактоваться метафорически, как «сияющий», «благородный», что и приводит к значению чистокровный. Таким образом, одно и то же соматическое выражение '**дюлакин дэрэлкэн**' показывает способность передавать буквальные и глубоко символические значения, отличающиеся в зависимости от контекста и описываемого лица.

Таблица 5

Соматизм второй группы – '**халган'** нога

Екун дюр халганкан (ЭГС,1990: 128)	С двумя ногами (ЭГС,1990: 129)
---	--------------------------------

Следующий соматизм '**халганкан'** нога выражен в словосочетании '**екун дюр халганкан'** в значении «*с двумя ногами*» и используется с именем числительным '**дюр'** два и вопросительным местоимением '**екун'** кто? что? Такое сочетание '**екун дюр халганкан'** двумя ногами дает понятие, что описывается в данном примере именно человек. Соматизмы или слова обозначающие части тела человека, часто используются в нимцанах в переносных значениях или в устойчивых выражениях. В данном случае, использование имени числительного в сочетании с соматизмом '**халганкан'** усиливает конкретность и специфичность выражения. Таким образом, '**екун дюр халганкан'** не только указывает на количество ног, но и принадлежность предмета воспевания к человеческому роду, отличая героя от животного мира.

Таблица 6

Соматизм второй группы – '**дялалкан'** имеющий суставы

Дялкинтыма му дялалкан (ЭГС,1990: 130)	С гибкими суставами (ЭГС,1990: 131)
---	-------------------------------------

Другой соматизм '**дялкинтыма му дялалкан'** переводится «*с гибкими имеющими суставами*». Основным словом соматизма является '**дялалкан'** в значении *имеющий суставы*. Если дословно перевести '**дялкинтыми му дялалкан'** получится дословный перевод как «*имеющие суставы волнуются, двигаются как вода при ходьбе*». Данное словосочетание состоит из трех слов, которые характеризуют дословно '**дялалкан'** *имеющие суставы* при ходьбе. Для воспевания внешнего вида героя Содани используется соматизм '**дялкинтыми му дялалкан'** в значении «*суставы волнуются, двигаются как вода при ходьбе*». Данный соматизм относится ко второй группе «туловище и их части», в которой включены мышцы, суставы, ноги, колени, руки. В соматическом словосочетании используется слово '**дялкин-тыми'** *двигаются как вода при ходьбе*, образованное от существительного '**дялкин'** *шум волны, прибой, непогода* (Мыреева, 2004: 219). Оно характеризует гибкость всех суставов при движении человека в пространстве и относится к пласту изобразительной лексики. Гибкость суставов сравнивается с движением '**му'** *воды* и '**борилкан'** *волна*. Сочетание слов '**дялкин-тыми му'** обозначает в лексике эпоса характерную манеру движения тела при ходьбе как плавность, мягкость движений, ритмичность походки – «волнообразное движение суставов». В этом выражении замечаем образность и выразительность движения тела, походки не простого человека, а богатыря.

Таблица 7

Соматизм первой группы – ‘дыл’ голова

Боско дылилкан (ЭГС, 1990: 130)	С легко поворачивающей головой (ЭГС, 1990: 131)
---------------------------------	---

При характеристике богатыря Содани используется проанализированный выше соматизм ‘**боско дылилкан**’, состоящий из двух слов в значении «с легко поворачивающейся головой». Такая легкость поворота головы может быть связана с традиционным укладом жизни. Характеристика головы ‘**боско**’ ассоциируется с бдительностью, наблюдательностью и способностью быстро реагировать на окружающую среду. Можно сказать, что такие качества богатыря важны и необходимы в условиях кочевого образа жизни и тесной связи с природой.

Следовательно, можно сделать такой вывод, что при описании героев Дэвэлчэн и Содани используются одинаковые устойчивые выражения соматизмов, как ‘**дюлакин дэрэлкэн**’ с голым лицом, ‘**дюр халганкан**’ с двумя ногами, ‘**боско дылилкан**’ с легко поворачивающейся головой. Все имена существительные используются с суффиксом **-кан** в значении суффикса обладания **-чи**.

Теперь приступаем к анализу соматизмов, характеризующих мифологические персонажи. В нимнукане «Со бэе Содани мата (Храбрый Содани – богатырь)» характерно описание ужасающего существа, которого видит во сне героиня повествования – девушка Аякчан Ивекчан. Это одноглазое существо символизирует собирательный образ врагов главного героя, обладающий всеми негативными качествами, такими как жестокость, коварство и враждебность (ЭГС, 1990: 142).

Таблица 8

Соматизм первой группы – ‘дэрэ’ лицо

Иртыки – дэ дэрэн гундэ (ЭГС, 1990: 142)	С какой стороны у него Хоть подобие лица – не разберешь! (ЭГС, 1990: 143)
--	--

Соматизм ‘**дэрэн**’ его лицо обозначает часть человеческого тела, именно лицевую часть головы. Комбинация слова ‘**иртыки -дэ**’ с какой стороны (Мыреева, 2004: 255) и частица ‘-дэ’ в сочетании с указательным местоимением ‘**иртыки**’ придает отрицательное значение (Константинова, Лебедева, 1953: 222). Она служит указанием на сходство или внешнюю схожесть одного лица с другим лицом или предметом. Таким образом, соматизм ‘**дэрэн**’ в сочетании со словом ‘**иртыки -дэ**’ передает идею внешнего сходства одного лица с другим. Подчеркивает именно зрительное восприятие внешности. В семантической плане понимается, что мифологический враг не имеет определенного лица.

Таблица 9

Соматизм второй группы – ‘халган’ нога

Умун сэлэмэнде халганкан (ЭГС, 1990: 142)	Одна огромная железная нога (ЭГС, 1990: 143)
---	--

Соматизм ‘**халганкан**’ нога относится во вторую группу, где включена лексика, обозначающая туловища и его части: ‘**дялан**’ суставы, ‘**муңи**’ мышцы, ‘**халгар**’ ноги, ‘**жалэл**’ руки. Данный соматизм употребляется в сочетании с именем числительным и прилагательным ‘**умун**’ одна и ‘**сэлэмэнде**’ с суффиксами **-н** и **-де** в значении (огромная железная, подразумевается одна нога). Такие устойчивые сочетания соматизмов с другими частями речи часто встречаются в эвенкийских нимнаканах. Сочетание главного соматизма ‘**халганкан**’ нога с именем

прилагательным ‘сэлэмэнде’ *огромная железная* представляет собой гиперболизированное, преувеличенное описание, часто встречающие в героическом эпосе эвенков.

Таблица 10

Соматизмы второй группы – ‘налэ’ *рука*, ‘тыңэн’ *грудь*

Тыңэнми дулиндукун умун њалалкан (ЭГС, 1990: 142)	Одна рука посредине груди (ЭГС, 1990: 143)
--	--

В данном примере использованы соматизмы ‘*њалалкан*’ *рука* и ‘*тыңэн*’ *грудь*. В контексте ‘*њалалкан*’ *рука* в сочетании с именем числительным ‘*умун*’ *один* имеет значение «имеющий одну руку». Соматизм ‘*тыңэнми*’ *грудь* в сочетании ‘*тыңэнми дулиндукун*’ *посредине груди* показывает место расположения одной руки. Соматизм ‘*тыңэнми*’ имеет суффикс принадлежности -*ми*, который указывает на то, что именно на его груди расположена одна рука. При описании руки персонажа использованы три слова ‘*тыңэн*’ *грудь*, ‘*дулиндукун*’ *посредине* и ‘*умун*’ *один*. Сочетание такого порядка этих слов способствует полному раскрытию значения соматизма ‘*њалалкан*’ *рука*. Выражение ‘*тыңэнми дулиндукун умун њалалкан*’ *одна рука посредине груди* представляет одно из отличительных черт описания мифологического персонажа эвенкийских сказаний. Дается акцент именно на одну руку, расположенной посредине груди. Из контекста соматизма можно сделать вывод, что описывается именно чудовище или мифологическое существо с аномальной физиологией.

Таблица 11

Соматизмы первой группы – ‘еһал’ *глаза*, ‘Һэеви’ *лоб*

Һэеви дулиндун умун еһалкан (ЭГС, 1990:142)	Посредине лба один глаз (ЭГС, 1990: 143)
---	--

В словосочетание ‘*Һэеви дулиндун умун еһалкан*’ фигурирует соматизм ‘*Һэеви*’ *лоб* с суффиксом -*ви*, обозначающий принадлежность. В эвенкийском языке этот суффикс указывает на принадлежность предмета одному лицу. В данном контексте сочетается с наречием места ‘*дулиндун*’ с суффиксами дательного падежа -*ду* и лично-притяжательным -*н*, также указывающим на принадлежность. Другой соматизм ‘*еһалкан*’ *глаз* сочетается с именем числительным ‘*умун*’ *один* и дает понятие *один глаз*. Полное выражение с двумя сомативными словами ‘*Һэеви*’ и ‘*еһалкан*’ раскрывается в словосочетании ‘*Һэеви дулиндун умун еһалкан*’ (посредине лба один глаз). Главным сомативным словом является *еһалкан* *глаз*.

Таблица 12

Соматизм первой группы – ‘селкан’ *его ухо*, ‘гэдумук’ *затылок*

Гэдумукки дулиндун умун селкан (ЭГС, 1990:142)	На затылке одно ухо (ЭГС, 1990: 143)
---	---

В следующем словосочетании «*гэдумукки дулиндун умун селкан*» находим сомативные слова ‘*гэдумук*’ *затылок* и ‘*селкан*’ *маленькое ухо*, которые относятся в первой группе соматизмов. Сомативное слово ‘*гэдумукки*’ используется с суффиксом -*ки*, который определяет признак или качество. Данное сомативное слово используется в сочетании со словом ‘*дулиндун*’ *посредине*. Соматизм ‘*селкан*’ *маленькое ухо* сочетается с именем числительным ‘*умун*’

один и переводится в значении как «одно маленькое ухо». Таким образом, полное значение соматических слов в данном контексте раскрывается в выражении ‘гэдумукки дулиндун умун селкан’, которое дословно переводится как *посередине затылка имеется одно маленькое ухо*.

Анализ соматизмов предполагает, что сложные составные соматизмы широко применяются в героическом сказании эвенков. Составные соматизмы, объединяющие несколько частей тела человека, мифических персонажей или их образы, служат мощным инструментом для создания характерных описаний внешнего вида, наделяя персонажей индивидуальностью и подчеркивая их роль в повествовании.

Приступаем к анализу описания богатырского оленя Дэвэлчэна. В нимцакане перед отправкой богатыря в дальний поход дается характеристика внешних данных оленя с точки зрения его готовности к предстоящему дальнему походу.

Таблица 13

Соматизм второй группы – ‘гирамда’ кость

Гирамдан эюмуликсэ (ЭГС, 1990: 254)	Кости его от радости стали легче (ЭГС, 1990: 255)
-------------------------------------	---

В эпических описаниях, когда богатырский олень испытывает радость, его тело как будто наполняется легкостью. Из этого следует понять, что от радости его кости, как говорится, «станутся легче». Для описания этого состояния оленя используется выражение – «**гирамдан эюмуликсэ**». Соматизм «**гирамдан**» слово, обозначающее кости, а суффикс «-н» указывает на принадлежность к 3-му лицу ед. числа: «его кости». Само слово «**гирамда**» относится к определенной группе слов, описывающих части тела. В данном случае «**гирамда**» используется для подчеркивания необычайной физической мощи, силы, живости и готовности богатырского оленя, когда он охвачен радостью.

Таблица 14

Соматизм второй группы – ‘һалган’ нога

һалганин һималикса (ЭГС, 1990: 254)	Ноги стали быстрее (ЭГС, 1990: 255)
-------------------------------------	-------------------------------------

В героическом сказании «Дэвэлчэн» для описания движения богатырского оленя используется особый соматическое выражение ‘**һалганин һималикса**’. Использование слова ‘**һалганин**’ его ноги в сочетании с причастием ‘**һималикса**’, образованного от качественного прилагательного ‘**һима**’ *быстрый*. Это выражение, придавая особую выразительность, подчеркивает именно скорость и энергию ног богатырского оленя во время похода.

Таблица 15

Соматизм второй группы - борбойдукин

Дюр борбойдукин конорин тукала (ЭГС, 1990: 254)	Под двумя задними его подколенниками (ЭГС, 1990: 255)
---	---

Данное выражение ‘дюр борбойдукин’ состоит из двух слов: имя числительное ‘дюр’ *два* и соматизм ‘борбойдукин’ *задние подколенники оленя*. И это специфический термин ‘борбойдукин’, который относится к анатомии оленя, обозначает задние подколенники оленя. Пока приводим параллель из якутского языка **борбуй** «киһи-сүөһү таһымын үөһээ өттө, кунун алын

уһуга (начало толстых бедренных мышц над подколенком у человека и животных)» (ТСЯЯ 2 том: 387–3880). Эвенкийское слово **‘борбойдукин’** и якутское **‘борбуй’** имеют общую семантику, обозначающие подколенник.

Таблица 16

Соматизм второй группы – **‘нёгу’ передовой**

Дюр нёгудукин багдарин тамнакса (ЭГС, 1990: 254)	Под двумя передними ногами (ЭГС, 1990: 255)
--	--

В тексте нимнакана ярко описываются главные части тела богатырского оленя во время движения, стремительного бега животного. Так же, описываются передние ноги оленя сочетанием **‘дюр нёгудукин’** двумя передними ногами. Соматизм **‘нёгудукин’** передние ноги образован от порядкового числительного **‘нёгу’** первый, передовой с суффиксами **-ду** и **-кин** употребляется, если идет речь о движущихся людях, животных или предметах.

В тексте применяется соматизм **‘нёгудукин’** в переводе на русский язык дает значение *передние ноги оленя*. Прямое, буквальное названия ног в исходном выражении мы не наблюдаем. Смысловое содержание выражения **‘дюр нёгудукин багдарин тамнакса’** *под двумя передними ногами* позволяет нам понять, что речь идет именно о передних ногах оленя. Такие способы передачи о понятии частей тела является ярким примером богатства и образности эвенкийского языка. В эвенкийских героических сказаниях ярко отражается уникальность языка эвенков, семантика этих слов раскрывает глубину и живость повествования. Например, употребление сочетаний соматизмов **‘гирамда’** кость, **‘халган’** нога, **‘нёгу’** передняя нога оленя способствует полному описанию богатырского оленя перед походом. Частое употребление соматизмов, связанных с частями тела человека: **һалэ** (рука), **дыл** (голова), **эса** (глаза) участвуют в самых различных описаниях.

Заключение

Таким образом, осуществлен анализ соматизмов, которые использованы в создании художественных образов эпического богатыря, отрицательных персонажей, чудовищ и богатырского оленя. Приведенные примеры из эвенкийских сказаний демонстрируют специфику языка одного из древних эпосов. Специфика лексики эвенкийского языка больше проявляется в семантике соматизмов и четко просматривается в эпическом тексте, который отличается глубинной и сакральной образностью повествования. Впервые разработана классификация соматизмов в текстах эвенкийских сказаний на четыре группы. В первую группу отнесены названия головы и ее части (**дэрэ** – лицо, глаза – **эса**, лоб – **омкочо**, ухо – сен, щека – **анчан**). Вторую группу представляют названия туловища и его частей (**дялан** – суставы, **муни** – мышцы, **халган** – нога, **һалэ** – рука. В третью группу предлагаем отнести названия внутренних органов **меван** – сердце, **сэксэ** – кровь, **иргэ** – мозг. Четвертую группу составят соматизмы, выражающие кожу (**нанна**). Эти термины широко используются в фольклоре, повседневной речи, литературе, искусстве. Соматическая лексика используется в образном смысле для описания внешнего вида и качеств персонажей, действий животных. В последующем планируется исследование образной системы эвенкийского эпоса на основе сравнительно-сопоставительного анализа соматической лексики отдельных персонажей – богатырей, чудовищ, девушек красавиц и т. д.

Литература

1. Антонов, 1971 – Антонов Н.К. *Материалы по исторической лексике якутского языка*. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1971. 172 с.
2. Булатова, 1999 – Булатова Н.Я. *Язык сахалинских эвенков*. СПб.: Б.& К., 1999. 115 с.

3. Болдырев, 1994 – Болдырев Б.В. *Русско-эвенкийский словарь*. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. 499 с.
4. Вакк, 1964 – Вакк Ф. О соматической фразеологии в современном эстонском языке: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Таллин, 1964. 24 с.
5. Варламова, 1986 – Варламова Г.И. *Фразеологизмы в эвенкийском языке*. Новосибирск: Наука, 1986. 80 с.
6. Варламов, 2024 – Варламов А.Н. *Словарь фразеологизмов эвенкийского языка*. Новосибирск: Наука, 2024. 160 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; т. 47).
7. Винокурова, 2024 – Винокурова С.Д. Отражение сомативной лексики в малых жанрах эвенского фольклора в пословицах гомкэр и в приметах хам. *Би-, поли-, транслингвизм и лингвистическое образование*: Материалы X Международной научно-практической конференции, посвященной 95-летию со дня рождения Г. Д. Гачева. (г. Москва, 29–30 ноября 2024 г.). М.: Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы: 2024:146–154.
8. Габышева, 2003 – Габышева Л.Л. *Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов)* 2003: М., РГГУ. 192 с.
9. Егинова, 2013 – Егинова С.Д. *Развитие семантики имен прилагательных якутского языка, обозначающих черты человека (диахронно-синхронное исследование)*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. 165 с.
10. Кузьмина, 2021 – Кузьмина Р. П. Соматический код в языковой культуре эвенов. *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2021, 2(32), С. 39–48.
11. Константинова, Лебедева, 1953 – Константинова О.А., Лебедева Е.П. *Эвенкийский язык: Учебное пособие для педагогических вузов*. М.; Л.: Госучпедгиз, 1953. 332 с.
12. Мыреева, 2001 – Мыреева А.Н. *Лексика эвенкийского языка: Растительный и животный мир*. Новосибирск: Наука, 2001. 104 с.
13. Мыреева, 2004 – Мыреева А.Н. *Эвенкийско – русский словарь = Эвэды – лучады турэррук*. Новосибирск: Наука, 2004. 798 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 3)
14. Попов, 1986 – Попов Г.В. *Слова «неизвестного происхождения» якутского языка (сравнительно-историческое исследование)*. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1986. 148 с.
15. Рябчикова, 2008 – Рябчикова З.С. Соматическая лексика хантыйского языка: специальность: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб.: 2008. 24 с.
16. Саввинова, 2001 – Саввинова С.Н. Якутская заимствованная лексика в эвенском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб.: 2010. 20 с.
17. Слепцов П.А. (ред.) *Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта*. Новосибирск: Наука, 2005. 912 с. (Буква Б) (на якутском и рус. яз.).
18. Мыреева А.Н. (ред.) *Эвенкийские героические сказания*. Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1990. 392 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

References

1. Antonovb 1971 – Antonov NK. *Materials on the historical vocabulary of the Yakut language*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House; 1971. 172 p. (in Russian)
2. Bulatova, 1999 – Bulatova NYa. *The language of the Sakhalin Evenks*. St. Petersburg: B.&K.; 1999. 115 p. (in Russian)
3. Boldyrev, 1994 – Boldyrev BV. *Russian-Evenk dictionary*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1994. 499 p.
4. Wack, 1964 – Wack F. *On somatic phraseology in the modern Estonian language: Summary Candidate's dissertation (Philology)*. Tallinn: 1964. 24 p. (in Russian)
5. Varlamova, 1986 – Varlamova GI. *Phraseological units in the Evenk language*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1986. 80 p. (in Russian)
6. Varlamov, 2024 – Varlamov AN. *Dictionary of phraseological units of the Evenk language*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2024. 160 p. (Monuments of ethnic culture of indigenous peoples of the North, Siberia and the Far East; vol. 47) (in Russian)

7. Vinokurova, 2024 – Vinokurova SD. Reflection of somative vocabulary in small genres of Even folklore in the proverbs of Homker and in the signs of ham. In: *Bi-, poly-, translingualism and Linguistic education: Proceedings of the X International Scientific and Practical Conference dedicated to the 95th anniversary of the birth of G. D. Gachev* (Moscow, November 29–30, 2024). Moscow: Peoples' Friendship University of Russia. Patrice Lumumba; 2024, pp. 146–154. (in Russian)
8. Gabysheva, 2003 – Gabysheva LL. The word in the context of the mythopoetic worldview (based on the Yakut language and culture). Moscow: RGGU, 2003. 192 p. (in Russian)
9. Eginova, 2013 – Eginova SD. The development of the semantics of the names of adjectives of the Yakut language denoting human traits (diachronic synchronous research). Yakutsk: NEFU Publ. House, 2013. 165 p. (in Russian)
10. Kuzmina, 2021 – Kuzmina RP. The somatic code in the language culture of the Evens. *Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological Research*. 2021; 2(32), pp. 39–48. (in Russian)
11. Konstantinova, Lebedeva, 1953 – Konstantinova OA., Lebedeva EP. *The Evenk language: A textbook for pedagogical universities*. Moscow: Leningrad: Gosuchpedgiz Publ., 1953. 332 p. (in Russian)
12. Myreeva, 2001 – Myreeva AN. *Vocabulary of the Evenk language: Flora and fauna*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2001. 104 p. (in Russian)
13. Myreeva, 2004 – Myreeva AN. *Evenk–Russian dictionary = Evady – luchady turuk* (Monuments of ethnic culture of indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East; Vol. 3). Novosibirsk: Nauka Publ., 2004. 798 p.
14. Popov, 1986 – Popov GV. *Words of “unknown origin” of the Yakut language (comparative historical study)*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House, 1986. 148 p. (in Russian)
15. Ryabchikova, 2008 – Ryabchikova ZS. Somatic vocabulary of the Khanty language: specialty: Summary Candidate's dissertation (Philology). Saint Petersburg: 2008. 24 p. (in Russian)
16. Savvinova, 2010 – Savvinova SN. Yakut borrowed vocabulary in the Even language Summary Candidate's dissertation (Philology). St. Petersburg: 2010. 20 p. (in Russian)
17. Sleptsov, 2005 – Sleptsov PA. (ed.) *Explanatory dictionary of the Yakut language*. Novosibirsk: Nauka Publ., 2005. 912 p. (Letter B) (in Yakut and Russian).
18. Myreeva, 1990 – Myreeva AN. (ed.) *Evenk heroic tales*. Novosibirsk: Nauka. Sib. publishing house, 1990. 392 p. (Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East) (in Russian).

Об авторе

Николаева Надежда Прокопьевна, старший преподаватель кафедры «Северная филология» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0009-0001-6644-1138, e-mail: nikolaeva-np@mail.ru

Ефимова Людмила Спиридоновна, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой «Культурология» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-7360-6917, e-mail: ludmilaxoco@mail.ru

About the authors

Nadezhda P. Nikolaeva, senior lecturer at the Department of Northern Philology of the Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-Eastern of Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0009-0001-6644-1138, e-mail: nikolaeva-np@mail.ru

Lyudmila S. Efimova, Dr. Sci. (Philology), Associate Professor, Head of the Department of Cultural Studies, Institute of the Languages of the North-Eastern of Russian Federation, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0001-7360-6917, e-mail: ludmilaxoco@mail.ru

Вклад авторов / Authors' contribution

Николаева Надежда Прокопьевна – разработка концепции исследования, проведение исследования, создание черновика рукописи

Ефимова Людмила Спиридоновна – разработка концепции исследования, методология, редактирование рукописи, руководство исследованием

Nadezhda P. Nikolaeva – conceptualization, investigation, writing – original draft

Lyudmila S. Efimova – conceptualization, methodology, writing – review & editing, supervision

Конфликт интересов / Conflict of interests

Авторам неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The authors are not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 14.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 19.05.2026

Принята к публикации / Accepted 01.06.2026

Научная статья

УДК 398.224:392.1(=512.151)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-152-160



О МОТИВАХ РОЖДЕНИЯ ГЕРОЯ В АЛТАЙСКОМ ЭПОСЕ

А. И. Наева

Республиканский центр народного творчества Республики Алтай, Горно-Алтайск, Россия

e-mail: alevtina.naeva@mail.ru

Аннотация. В современной фольклористике *актуальной задачей* является исследование взаимодействия обрядовых форм с эпическими мотивами. Важным видом обрядового творчества является семейно-обрядовый фольклор, также связанный с культом предков и другими верованиями. В системе семейно-обрядового фольклора, кроме обрядовых действий, сложились свои фольклорные жанры, имеющие магические функции для благополучной жизни человека с момента его рождения до создания семьи (песни, благопожелания, народные игры, малые жанры – загадки, пословицы). В эпических произведениях нашли отражение обрядовые мотивы, связанные с рождением ребенка, его развитием, обретением семьи.

В данной статье рассматриваются обряды, связанные с рождением ребенка в алтайской традиционной культуре и эпического героя. *Целью и задачей* в статье является выяснение мотивов рождения героя в алтайских эпических произведениях, т. к. они до конца не изучены.

Материалом для статьи явились исследования и текстологические издания по теме обрядового фольклора, относящиеся к рождению ребенка, а также издания эпических произведений.

Методами исследования стали описательный, сравнительно-сопоставительный для выяснения межжанровых связей, их общие и специфические черты.

Научная новизна статьи заключается в том, что в ней обрядовая традиция рождения ребенка рассматривается с точки зрения присутствия или отсутствия мотивов рождения героя и их специфики в эпических произведениях.

Результаты. Выяснение обрядовой системы рождения ребенка в сопоставлении с аналогичными мотивами в эпических произведениях позволило указать на их общие мировоззренческие основы. Но в эпосе они иногда отражаются отдельными мотивами: рождение ребенка, наречение его имени или же подразумеваются обрядовым контекстом. Полнота отражения обрядовых действий в эпосе зависит от сюжетных ситуаций и перипетий, поэтому они представлены развернуто или сокращено.

В *перспективе исследования* нами предполагается анализ не только алтайских эпических текстов, но и других родственных народов, что будет способствовать более широким обобщениям наших выводов.

Ключевые слова: обряд рождения, Умай-эне, почитание огня, благопожелания, анализ, традиции, эпос, чудесное рождение, богатырь-малолетка

Для цитирования: Наева А. И. О мотивах рождения героя в алтайском эпосе. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 152–160. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-152-160>

Original article

About the motives of the hero's birth in the Altai epic

Alevtina I. Naeva

Republican Center of Folk Art of the Altai Republic, Gorno-Altaysk, Russia

e-mail: alevtina.naeva@mail.ru

Abstract. In modern folklore studies, an urgent task is to study the interaction of ritual forms with epic motifs. An important type of ritual creativity is family-ritual folklore, which is also associated with the cult of the ancestor and other beliefs. In addition to ritual acts, the system of family and ritual folklore also has its own

© Наева А. И., 2026

© Naeva, A. I., 2026

folklore genres that have magical functions for a person's well-being from the moment of his birth to the creation of a family (songs, well-wishes, folk games, small genres - riddles, proverbs). The epic works reflect the ritual motifs associated with the birth of a child, his development, and the acquisition of a family.

This article examines the rituals associated with the birth of a child in Altaic traditional culture and the epic hero. The purpose and objective of the article is to clarify the motives of the birth of the hero in the Altai epic works, as they have not been fully studied.

The *material* for the article is research and textual publications on the subject of ritual folklore related to the birth of a child, as well as publications of epic works.

The research *methods* were descriptive, comparative, and comparative to clarify inter-genre relationships, their common and specific features.

The scientific novelty of the article lies in the fact that it examines the ritual tradition of the birth of a child from the point of view of the presence or absence of motives for the birth of a hero and their specifics in epic works.

Results. The study of this problem has shown how important it is for a complete understanding of ritual folklore as part of folklore traditions, customs in the system of ideological institutions and aspects of the ethnic culture of the Altai people, including in epic works. It is in the rituals that archaic elements associated with the fate of man of the early epochs are preserved, which makes them interesting for researchers. In epic works, they are sometimes reflected by separate motives: the birth of a child, the naming of his name, or implied by the ritual context.

The completeness of the reflection of ritual actions in the epic depends on the plot situations and vicissitudes, therefore they are presented in detail or abbreviated. In the future, we plan to analyze not only Altaic epic texts, but also other related peoples, which will contribute to broader generalizations of our conclusions.

Keywords: birth ceremony, Umai-ene, fire worship, benevolence, analysis, traditions, epic, miraculous birth, the hero is a youngster

For citation: Naeva, A. I. About the motives of the hero's birth in the Altai epic. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 152–160. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-152-160>

Введение

Говоря об календарных и семейных обрядах, необходимо отметить их тесную связь с фольклорными жанрами, в том числе и с эпосом.

Обряд рождения ребенка и дальнейшие периоды его взросления (наречение имени, укладывание в колыбель, первые его шаги и т.д.) тесно связаны с благопожеланиями, песнями и народными играми, также отражаются в эпических произведениях.

Целью исследования является выяснение роли мотивов рождения героя в алтайском эпосе. Задачами обозначены: выявление устойчивых элементов в структуре обрядов как обрядовых мотивов, сопровождаемых благопожеланиями; определение общих действ в обрядах рождения ребенка и специфики эпической картины рождения героя.

Актуальность и новизна данных целей и задач в статье продиктовано тем, что они в других исследованиях, во-первых, в таком аспекте еще не исследованы, во-вторых, важно выявление полноты или фрагментарности системы семейной обрядности в структурной ткани эпических текстов.

Основными методами, используемыми в статье, представлены текстологический и сравнительно-сопоставительный, как наиболее приемлемые для решения целей и задач исследования. Такой подход обусловил и выбор материала для анализа: обрядовые благопожелания и эпические произведения, в которых отражены мотивы рождения богатыря. Для полного представления взаимопроникновений алтайской обрядовой практики и ее эпической трансформации при текстологическом анализе привлечены примеры из героических сказаний, входящих в основной свод эпического репертуара. В статье обрядовые действия, связанные с рождением ребенка и охранными процедурами по его защите, сопровождаемые текстами благопожеланий, в эпосе становятся сюжетными мотивами, что диктует нам обратиться к мотивно-тематическому анализу.

К теме обрядов, связанных с рождением ребенка, обращался ряд исследователей. Так, например, советский этнограф Л. Э. Каруновская, активно собиравшая сведения об обрядовой

культуре алтайцев в 20-30-ые гг. XX в., в статье «Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком» описала свои полевые материалы у телеутских информантов, в которых рассматривает обрядовые запреты, связанные с беременной женщиной (Каруновская, 1926). В вузовском учебнике по алтайскому фольклору, написанном С. С. Суразаковым на алтайском языке, исследователь в системе описания жизненного цикла человека обзорно излагает проведение обрядов, имеющих охранный характер для родившегося ребенка (Суразаков, 1975: 46–48). Этнограф Н. И. Шатинова в своей монографии «Семья у алтайцев» на основе полевых материалов в 70-80-ые годы XX в. сопоставляла традиционные семейные обряды и их трансформации в новом советском периоде, частично привлекая тексты фольклорных жанров (Шатинова, 1984). М. П. Чочкина проанализировала содержание текстов «колыбельных песен», опубликованных в текстологических сборниках и извлеченных ею из рукописного архива НИИ института алтаистики имени С. С. Суразакова, отмечая их связь с благопожеланиями¹ (Чочкина, 2008). Краеведом Л. Я. Талкыбаевой опубликованы тексты обрядов на алтайском языке, записанные ею в Кош-Агачском районе Республики Алтай, что отражает локальные особенности данного района. В числе календарных и семейных обрядов включено описание родильного обряда, отдельные описания из них привлечены для анализа в этой статье (Талкыбаева, 2021). Научным коллективом Института алтаистики им. С. С. Суразакова в сборнике «Обрядность в традиционной культуре алтайцев» наряду с другими обрядовыми жанрами включены благопожелания родильных обрядов (Обрядность в традиционной культуре алтайцев, 2019).

Нами же рассмотрены в ряде статей специфика жанра алтайских обрядовых благопожеланий в контексте обрядов алтайского и других народов, в частности, мы исследовали специфику культа огня в календарных и семейных обрядах (Наева, 2022).

Что касается изучения мотива обрядового рождения героя в эпических произведениях, то они отмечены как сюжетные мотивы (Суразаков, 1975), но сравнительный анализ с самими обрядами в них не представлен. Мы рассмотрели роль благопожеланий в алтайском обрядовом фольклоре и в эпических произведениях (Наева, 2023).

Алтайские обряды рождения и этапов взросления ребенка

Алтайские обряды рождения и этапов взросления ребенка имеют связь с мифологическими представлениями алтайцев, т. к. считается, что душа ребенка – *кут*, приходит как подарок верхних небесных сил, которые в фольклорных благопожеланиях фигурируют как мать Умай (Умай-эне) (Талкыбаева, 2021).

Следует отметить, что в жанре благопожеланий дарующую *кут* (зародыш) детей тридцатиголовое или сорокоголоное божество *Умай* называют чистой девой и указывают мифологическое место ее обитания: «Имеющая питье в озере, / Имеющая игрища на Сурун-горе» (Каруновская, 1926: 28). Также считалось, что «*кут* спускают по золотой нитке к священной березе, установленной в юрте, оттуда в колыбель» (Ойроткинова, 2021: 443). Сам «спуск» божества *Умай* колыбель ребенка в благопожеланиях описывают красочно, как бы подсказывая ей каким образом бережно доставить *кут*: *Алтын пашту Май-энем, / Ак Улгеннен тужерде, / Айлумынан айлан туш, / Ай солоны тарты туш, / Ак чибекке сосил туш, / Ак уруске йайыл туш, / Ак чууларга чуулган туш! / Алас, алас! / Кок Улгеннен тужерде, / Кунумынан айлан тушсин, / Коку солоны тарты туш, / Кок чибекке сосил туш* 'Златоглавая Май – мать моя, / Когда от Священного Улгеня будешь спускаться, / С луной вместе спускайся, / По белой шелковой нити сползая, спускайся, / По белому навару расползаясь, спускайся, / В белые пеленки заворачиваясь, спускайся! / Алас, алас! / Когда от Небесного Ульгеня будешь спускаться, / С солнцем вместе спускайся, / На Священную радугу опираясь, спускаться, / По синей шелковой нити, сползая, спускайся' (Телеутский фольклор, 2004: 169–170).

¹ Чочкина М.П. *Кабай кожонг – колыбельная песня* [Электронный ресурс]. URL: http://turklib.ru/articles/kabai_kozho1189 (дата обращения: 25.12.2025)

Поэтому в обрядовых благопожеланиях следует выделить мотив дарения души (*кут*) ребенка. В тексте благопожелания четко прослеживается рождение ребенка как дар небес. В связи с этим, процедура укладывания родившегося ребенка в колыбель имеет также обрядовое содержание. Так как перешедший из прежней колыбели – утробы матери, помещается в собственное «жилище»: т. е., «в серии ритуалов, направленных на получение нового возрастного статуса, выявляется «*кабайга салары*» – «положение в колыбель» (Чочкина, 2008: 92). Исходя из данного представления, выявляется мотив колыбельного ребенка. Необходимость обрядового сопровождения укладывания в колыбель считалось необходимым из-за того, что «*кут* ребенка попадал на землю, он был слабым и беспомощным, и поэтому вместе с *кут* спускалась с небес и Умай, которая охраняла его даже во чреве матери» (Ойоткинова, 2021: 443).

В вышеприведенном благопожелании оговариваются охранные меры по отношению к младенцу в колыбели со стороны *Умай-эне*, что также входит в характеристику мотива колыбельного ребенка:

Плохому глазу не показывай,
Плохо желающему не дай сглазить!
... Крылатого не допускай,
Имеющего когти не подпускай!
... На всю ночь покой дай,
Коротким днем спокойствие дай!
Алас, алас! (Телеутский фольклор, 2004: 170–171).

Так, «обрядовые акты в отношении новорожденного малыша изобилуют наличием самых различных действий магического, анимистического характера. Все это говорит о том, что сохранение и умножение потомства считалось у алтайцев главной заботой, смыслом существования. И во всех обрядовых действиях и вербальных текстах отражены обряды перехода из одного статуса в другой: зародыш становится ребенком в утробе матери, затем он становится новорожденным...» (Наева, 2023: 191).

В традиционной культуре одним из важных моментов обряда рождения ребенка является наречение его имени, что означало перерождение души в человеческом воплощении. О наречении имени в алтайской традиции В.И. Вербицкий писал таким образом: «Имя новорожденному дает глава семейства, большей частью одинаковое с именем того, кто первым войдет в юрту после разрешения от бремени» (Вербицкий, 1893: 85–86]. Человек, который вызвался назвать имя ребенка, трижды шепчет ему на ухо, затем сообщает родителям. Этот человек должен быть в обществе почитаемым человеком из старейшин, дядей по линии матери, которого затем одаривают подарками. То есть, в ходе обрядового действия в связи с рождением ребенка присутствует мотив наречения.

Обрядовая специфика мотивов рождения героя в эпосе

Следует отметить, что в алтайском эпосе нашло отражение достаточно много обрядовых действий, что же касается в эпических произведениях рождения богатыря, то оно имеет несколько специфических мотивов. В сказаниях, когда речь идет о богатырях уже в преклонном возрасте, то постоянным сюжетным эпизодом является сетование героя об отсутствии у него наследника, который следует определить: как мотив бездетности родителей. Так, в эпосе «Кан-Кулер» у главного героя важной сентенцией является то, что у него есть ханство, богатство, скот, но он не имеет детей, так, в эпосе утверждается необходимость наличия наследников: *Тук таныш-пас малду болгон, / Тил билишпес јонду болгон, / Адын адаар уулы јок, / Јатка берер кызы јок, / Абакайыла јуртаган. / Аркага толо малына / Азулу бору кирбеген, / Акта толо јонына / Кылышту јуу кирбеген* (Алтайские богатыри, 2021а: 339) ‘Был у него неразличаемый по шерсти скот, / Были у него незнающие друг друга языки племена, / Не было сына, которого можно было именем наречь, / Не было дочери, которую можно было выдать в чужой род, / Так, с супругой

он жил. / На скот его, заполонивший чащу, / Клыкастый волк не нападал, / На народ его, расселившийся на полях, / С мечом война не нападала².

В эпосе «Маадай-Кара» старый герой также переживает, что у него нет наследника:

Нет у меня собаки, которая бы лаяла,
Две собаки мои состарились.
И нет у меня сына, который бы стал наследником,
Мы с женой оба теперь состарились (Маадай-Кара, 1973: 259).

Вслед за данным мотивом в развитии сюжета устойчивым элементом следует мотив чудесного рождения героя. Чудесное рождение героя сходно с обрядовым представлением дарения души ребенка высшими силами. В отдельных эпических текстах присутствует мотив выпрашивания души ребенка, за которым присоединяется мотив чудесного рождения. Чудесность рождения героя заключается в том, что герой рождается у престарелых родителей от проглоченной матерью градинки.

Другой часто встречающийся мотив в алтайских героических сказаниях – это получение героем своего богатырского имени. О расшифровке магического содержания имени героя ведется речь в статье «Наречение имени героя» Т. Н. Паштаковой, в которой она указывает на то, что старики, дающие имя богатырям, на самом деле являются перевоплощенными духами местностей (Паштакова, 2015: 212). То есть, перевоплощенный дух представлен стариком или старухой, иногда они выступают в паре. В эпосе традиционный мотив наречения описан следующим образом: когда родитель новорожденного ребенка просит дать ему имя, обычно толпа молчит, т. к. из его уст звучит не только просьба, но и угроза расправиться, если дадут неподобающее имя (имя не по судьбе). Возможно, это и посвященность собравшихся в знании того, кто должен дать имя сыну богатыря. Когда нарекающий именем будущего героя старый *аксагал* вызывается назвать его имя, описывается, как он выходит из толпы, как он не только дает имя, но и сопровождает наречение благопожеланиями:

«Новорожденный мальчик-богатырь,
Сын Ак-хана, ведь,
Мать его – Эрке-Тана.
Плечистому не дающий себя побороть,
Щекастому не дающий себя оскорбить,
С бодрой силой богатырем пусть будет,
Складно говорящим пусть будет,
Имя его среди народа
Как Козуйке пусть распространится» (Алтайские богатыри, 2016: 375–377).

Таким образом, получение имени от лица духов свидетельствует об обряде инициации. Как мы наблюдаем, в большинстве алтайских эпических произведений «обрядовый контекст в тексте соблюдается, но во временном отношении герой не терпит долгого взросления, нет сцен описания обрядов, посвященных разным этапам его становления, поэтому благопожелания произносятся в основном при его рождении» (Наева, 2023: 190).

В сказании «Маадай-Кара» встречается мотив колыбельного ребенка. После долгой охоты Маадай-Кара только узнает, что сын родился и он уже стал «колыбельным ребенком», т. е. нет описания укладывания в колыбель новорожденного. Родившийся ребенок у престарелых родителей с самого рождения проявляет свои удивительные способности:

Через два дня сказал «мама»,
Ногами материнские пеленки пиная, разорвал,
Через шесть дней сказал «папа»,
Деревянную люльку пиная, разломал (Маадай-Кара, 1973: 269).

² здесь и далее перевод автора

В данном варианте в мотиве наречения имени героя происходят изменения, т. к. в сюжете даны описания более сложных ситуаций, из-за того, что на ханство Маадай-Кара вторгся сильный враг, в эпосе нет сцены наречения будущего героя, отец его прячет в тайге под березой. Это происходит позже, когда Хозяйка Алтая – мифологическая покровительница героя, совершает обряд инициации, вручает ему коня, воинские доспехи и нарекает богатырским именем Когюдей-Мерген: «*Эржинелу минер адын / Кобон жалду кок-боро – дийт, / Эргектуден журген бойын / Когудей-Мерген болорын – дийт. / Минген адын кок тор боро / Суу желбистен буткен – деди, / Журген бойын Когудей-Мерген / Туу желбистен буткен*» – деди (Маадай-Кара, 1973:118) – ‘Драгоценным конем под тобой сам – / Хлопкогровый темно-синий будет, / Из имеющих большой палец ты будешь, / Когюдей-Мергеном зваться будешь. / Темно-сивый конь, на котором будешь ездить, / От духа воды родился. / Ты сам Когюдей-Мерген на свете живущий, / От духа гор зачат’ (Маадай-Кара, 1973: 304–305).

Здесь подчеркивается не только рождение героя от престарелых родителей, но и указывается его связь с высшими силами, подчеркивая то, что он родился для выполнения определенной задачи при покровительстве мифологических персонажей. Важным отличием от других вариантов данного мотива является то, что нарекающим имя героя выступает сама хозяйка Алтая, а не перевоплощенные персонажи. Схожий вариант тематического мотива мы обнаруживаем в другом тексте. Один из героев эпоса «Янгар» по имени Бодой-батыр также родился у престарелых родителей чудесным образом, в рот его матери попадает с неба градинка и она рождает сына. Но обряд его инициации и наречения проводится также хозяйкой Алтая – Матерью Пуповины земли, которая также объясняет ему его назначение: *Янар баатырдын болушчызы, / Суу калаптан адын буткен, / От калаптан бойын буткен. / Боро-чоокыр атка минген / Бодой батыр болорын – дейт. / Яактуга айтырба, / Жарындуга соктурба, / Жер алдына тужеле, / Янар баатырга болужарын...* (Янгар, 2023: 91) – ‘От стихии воды твой конь создан, / От стихии огня ты сам создан, / На серо-пестром коне едущий Бодой батыром ты будешь. / Щекастому не дай себя оскорбить, / Плечистому не дай себя побить, / Под землю спустившись, / Янгар батыру будешь помогать’ (Янгар, 2023: 238).

Так, данные примеры подтверждают обрядовое участие мифологических персонажей в эпическом мотиве наречения героя. При этом в мотиве наречения героя наблюдается влияние развития сюжетно-тематических линий.

Сам мотив наречения в разных текстах варьируется от краткой сентенции до подробного описания самой обрядовой процедуры.

Так, в рождении героя-сироты отсутствует мотив его рождения, наречения его имени, а имеется указание только на связь рождения героя под покровительством высших сил. Поэтому он вызывает кратким молитвенным обращением к мифическим объектам, как своим родителям: *Ада болгон Ак-тайгам, / Эне болгон Ак-Талайым* (Янгар, 2024: 62) ‘Белая тайга, что отец мне, / Белое море, что мать мне’ (Янгар, 2024: 34).

В этом мотиве присутствует только намек на чудесное рождение героя, отсутствует мотив его наречения.

Так, достаточно обычное рождение героя описывается в героическом сказании «Тойбон-Кёё» во время отъезда отца: *Алып буткен Тойбон - Коонин / Айыл-журтын сакын жаткан / Керсу буткен Ай-Тана / Уул бала таап алган...* (Алтайские богатыри 2021б: 235) – ‘У алыпом рожденного Тойбон-Кёё, / У ждущей в аиле-стойбище, / Умной рожденной Ай-Тана Сын родился...’.

Наверное, в репертуаре алтайских сказаний это редкий текст, в котором отсутствует обрядовое наречение героя, к тому же он сам находит в табуна коня, отправляясь в поиски уведенного врагами отца. Интересно и то, что после совершения ряда подвигов батыром-малолеткой, в том числе, освобождения отца из плена, даже тогда, когда он уже находит себе нареченную невесту, герой остается без имени. Только по возвращении домой народ сам дает ему имя: «Ездущий на коне Кара-Кула, баатыр Кара-Дьекпей» (Алтайские богатыри 2021б: 242). То есть, независимо от своей безымянности в его деяниях наблюдается его богатырство и необыкновенная сила.

К этому же ряду сказаний относится текст эпоса «Тектемей-Боко». В котором герой-сирота ничего не знает о своем рождении. Но, когда его враги захотели сжечь, он напускает на ханство потоп, что свидетельствует о его магических возможностях (Алтайские богатыри 2021б: 53–67).

В эпосе «Кан-Алтын» у героя рождается сын, при этом в самом тексте отсутствует описание эпизода его рождения, сказитель Т. А. Чачияков об этом проговаривает прозой: «Когда Кан-Алтын вот так, чтобы убить [Дьингис-каана], боролся, на его алтае родился родной сын» (Алтайские героические сказания, 1997: 481). То есть, в сказании не описывается сцены его рождения, наречения имени, а просто сказано, что мальчика звали Алтын-Топчи, дальше батыр-малолетка совершает свои подвиги. Эти сюжетные эпизоды являются вариантом мотива наречения, когда в сюжетном действии мотив наречения имени героя включен после совершения им героических подвигов.

Так, мотивы рождения в обрядах и эпических текстах можно выразить следующим образом (Таблица 1):

Таблица 1

Мотивы рождения в обрядовой практике и эпических текстах

В обрядовой практике	В эпических текстах
нет	мотив бездетности родителей
нет	мотив выпрашивания души ребенка
мотив дарения души (кут) ребенка	мотив чудесного рождения
мотив колыбельного ребенка	мотив колыбельного ребенка
мотив охранных мер колыбельного ребенка	нет
нет	мотив обычного рождения героя
мотив наречения имени ребенка	мотив наречения героя
нет	мотив наречения имени героя после его героических подвигов

Мотивы в обрядах и эпосе во многом совпадают, в отдельных случаях варьируют, отличаются же в зависимости от контекста сюжетно-тематической линии. В обрядах рождения ребенка имеются следующие мотивы: мотив дарения души (кут) ребенка; мотив колыбельного ребенка; мотив охранных мер колыбельного ребенка; мотив наречения имени ребенка.

В текстах алтайских героических сказаний мы выявили следующие специфические мотивы рождения ребенка: мотив бездетности родителей, мотив выпрашивания души ребенка, мотив чудесного рождения, мотив колыбельного ребенка, мотив обычного рождения героя, мотив наречения героя / мотив наречения имени героя после его героических подвигов.

Заключение

В статье отмечено, что алтайские обрядовые акты рождения ребенка имеют большое количество обрядовых действий магического содержания. Так как в обрядах соблюдаются все детали этапов взросления ребенка, начиная с момента зарождения его жизни в утробе матери, затем рождения, обретения им колыбели и т. д. Поэтому мотивы обрядового рождения ребенка в эпосе отражаются в системе традиционных мировоззренческих представлений, подразумевая их обрядовый контекст. Обрядовые действия в эпосе являются органичными сюжетными эпизодами и мотивами, при этом могут быть развернутыми или сокращенными. Но в силу особенностей жанра героических сказаний не все мотивы рождения отражены в обрядовой последовательности, отдельные мотивы возникают для дальнейшего развития сюжета, например, мотив бездетности у престарелых родителей, мотив выпрашивания души ребенка. В отдельных текстах из-за специфики жанра мотив наречения имени героя присоединяется к концу сюжета.

Таким образом, в алтайском эпосе институт обрядового рождения ребенка может во многом совпадать, иногда может являться только контекстом эпической сюжетной линии.

Литература

1. Алтайские богатыри, 2016 – Казагачева З.С., Конунов А.А., Шутина Т.К., Яданова К.В. (ред.) *Алтайские богатыри (Алтай баатырлар)*. Том II. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2016. 800 с. (Серия «Памятники эпического наследия Алтая»). (на алтайском и рус. яз.).
2. Алтайские богатыри, 2021a – Екеев Н.В., Конунов А.А., Демчинова М.А. (ред.) *Алтайские богатыри (Алтай баатырлар)*. Том XVII. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021. 576 с. (Серия «Алтайский героический эпос»). (на алтайском и рус. яз.).
3. Алтайские богатыри, 2021b – *Алтайские богатыри (Алтай баатырлар)*. Т. IV. Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом «Алтын Туу», 2021. 248 с. (на алтайском яз.).
4. Алтайские героические сказания, 1997 – Гацк В.М. (ред.) *Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын*. Новосибирск: Наука, 1997. 664 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на алтайском и рус. яз.)
5. Вербицкий, 1893 – Вербицкий В.И. *Алтайские инородцы*. Сборник этнографических статей и исследований. М.: Скоропеч. А.А. Левенсон, 1893. 270 с.
6. Каруновская, 1926 – Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. В кн.: *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. VI. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 19–36.
7. Маадай-Кара, 1973 – Калкин А.Г. *Маадай-Кара. Алтайский героический эпос*. М.: Наука, 1973. 465 с. (на алтайском и рус. яз.)
8. Наева, 2022 – Наева А.И. О почитании огня и благопожелания в алтайской обрядовой системе. *Nomadic civilization: historical research*. 2022; 2(1). С. 77–92. <https://doi.org/10.53315/2782-3377-2022-2-1-77-92>
9. Наева, 2023 – Наева А.И. О роли благопожеланий в алтайском эпосе. В кн.: *Фольклор и фольклористика XXI в.: актуальные направления и перспективы исследовательских практик*. Сборник материалов II Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 19 октября 2023 г.). Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2023. С. 179–191.
10. Обрядность в традиционной культуре алтайцев, 2019 – Кузьмина Е.Н. (ред.) *Обрядность в традиционной культуре алтайцев*. Коллективная монография. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2019. 704 с.
11. Ойноткинова, 2021 – Ойноткинова Н.Р. *Мифологический словарь алтайцев*. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. 600 с.
12. Паштакова, 2015 – Паштакова Т.Н. Наречение имени героя. В кн.: *Филология науки: взгляд молодого ученого*: Сборник материалов заочной Всероссийской научно-практической конференции (г. Стерлитамак, 7 октября 2015 г.). Стерлитамак: Стерлитамакский фил. БашГУ, 2015. С. 211–215.
13. Суразаков, 1975 – Суразаков С.С. *Алтай фольклор*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, 1975. 231 с. (на алт. яз.)
14. Талкыбаева, 2021 – Талкыбаева Л.Я. *Чуй элинин жанжыгулары*. (Обычаи народа долины Чуи). Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский дом «Алтын Туу», 2021. 192 с. (на алт. яз.)
15. Телеутский фольклор, 2004 – Функ Д.А. (ред.) *Телеутский фольклор*. М.: Наука, 2004. 183 с.
16. Шатинова, 1981 – Шатинова Н.И. *Семья у алтайцев*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд. кн. изд-ва, 1981. 183 с.
17. Янгар, 2023 – Ялатов Н.Г. *Янгар. Алтайский героический эпос*. Т. 1. Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом «Алтын Туу», 2023. 439 с.
18. Янгар, 2024 – Ялатов Н.Г. *Янгар. Алтайский героический эпос*. Т. 2. Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом «Алтын Туу», 2024. 475 с.

References

1. *Altai Heroes*, 2016 – Kazagacheva ZS., Konunov AA., Shutina TK., Yadanova KV. (eds.) *Altai Heroes*. Vol. 2. Gorno-Altaysk: S.S. Surazakov Research Institute of Altaistics; 2016. 800 p. (in Altai and Russian). (Series “Monuments of the Epic Heritage of Altai”).
2. *Altai Heroes*, 2021a – Ekeev NV., Konunov AA., Demchinova MA. (eds.) *Altai Heroes*. Vol. 17. Gorno-Altaysk: S.S. Surazakov Research Institute of Altaistics; 2021. 576 p. (in Altai and Russian). (The Altai Heroic Epic series).

3. *Altai Heroes*, 2021b – Altai Heroes (Altai baatyrlar). Vol. 4. Gorno-Altaysk: Literary Publ. House “Altyn Tuu”; 2021. 248 p. (in Altai).
4. *Altaiisky heroic tales*, 1997 – Gatsak VM. (ed.) *Altaiisky heroic tales: Ochi-Bala. Kan-Altyn*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1997. 664 p. (Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East). (in Altai and Russian)
5. Verbitsky, 1893 – Verbitsky VI. *Altai aliens*. Coll. of ethnograf. art. and res. Moscow: Skoropech. A.A. Levenson; 1893. 270 p. (in Russian)
6. Karunovskaya, 1927 – Karunovskaya LE. From Altaic beliefs and rituals related to the child. In: *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*. Vol. VI. Leningrad: USSR Academy of Sciences; 1927, pp. 19–36. (in Russian)
7. *Maadai-Kara*, 1973 – Kalkin AG. *Maadai-Kara. Altai heroic epic*. Moscow: Nauka; 1973. 465 p. (in Altai and Russian)
8. Naeva, 2022 – Naeva AI. On the veneration of fire and good wishes in the Altai ritual system. *Nomadic civilization: historical research*. 2022; 2(1). pp. 77–92. (in Russian) <https://doi.org/10.53315/2782-3377-2022-2-1-77-92>
9. Naeva, 2023 – Naeva AI. On the role of well-wishes in the Altai epic. In: *Folklore and folklore studies of the 21st century: current directions and prospects of research practices*. Collection of Materials of the 2nd International Scientific and Practical Conference (Ufa, October 19, 2023). Ufa: M. Akmulla Bashkir State Pedagogical University; 2023. pp. 179–191. (in Russian)
10. Kuzmina, 2019 – Kuzmina EN. (ed.) *Ritual in the traditional culture of the Altaians*. A collective monograph. Gorno-Altaysk: S.S. Surazakov Research Institute of Altaistics; 2019. 704 p. (in Russian)
11. Oynotkinova, 2021 – Oynotkinova NR. *Mythological dictionary of the Altaians*. Novosibirsk: IPS NSU; 2021. 600 p. (in Russian)
12. Pashtakova, 2015 – Pashtakova TN. Naming a Hero. In: *Philology of Science: A Young Scientist's Perspective*: Collection of Materials of the Correspondence All-Russian Scientific and Practical Conference (Sterlitamak, October 7, 2015). Sterlitamak: Sterlitamak Branch of Bashkir State University; 2015. pp. 211–215. (in Russian)
13. Surazakov, 1975 – Surazakov SS. *Altai Folklore*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk Book Publ. House; 1975. 231 p. (in Altai)
14. Talkybaeva, 2021 – Talkybaeva LY. *Customs of the Chuya Valley People*. Gorno-Altaysk: AU RA Literary and Publ. House “Altyn Tuu”; 2021. 192 p. (in Altai)
15. *Teleut Folklore*, 2004 – Funk DA (ed.) *Teleut Folklore*. Moscow: Nauka Publ.; 2004. 183 p. (in Russian)
16. Shatinova, 1981 – Shatinova NI. *The Altai family*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk branch of the Book Publ. House; 1981. 183 p. (in Russian)
17. *Yangar*, 2023 – Yalotov NK. *Yangar*: Altai heroic epic. Gorno-Altaysk: Literary Publishing House “Altyn Tuu”; 2023. Vol. 1. 439 p. (in Russian)
18. *Yangar*, 2024 – Yalotov NK. *Yangar*: Altai heroic epic. Gorno-Altaysk: Literary Publishing House “Altyn Tuu”; 2024. Vol. 2. 475 p. (in Russian)

Об авторе

Наева Алевтина Ивановна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, БУ РА «Республиканский центр народного творчества Республики Алтай», докторант, Бишкекский гуманитарный университет им. К. Карасаева, ORCID: 0009-0003-2756-6258, e-mail: alevtina.naeva@mail.ru

About the author

Alevtina I. Naeva, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Republican Center of Folk Art of the Altai Republic, Bishkek State Candidate of Philological Sciences, Doctoral Student. ORCID: 0009-0003-2756-6258, e-mail: alevtina.naeva@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 04.01.2026

Поступила после рецензирования / Revised 18.03.2026

Принята к публикации / Accepted 06.04.2026

Научная статья

УДК 398.224(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-161-175



ТРАДИЦИОННЫЕ СРАВНЕНИЯ В ИНВАРИАНТНЫХ МОТИВАХ ЭКСПОЗИЦИИ ОЛОНХО

(на материале олонхо вилюйской эпической традиции)

В. И. Харабаева

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: stabilo.83@mail.ru

Аннотация. Вопросы, касающиеся исследования конструкций формульного характера в структурно-семантическом аспекте остаются *актуальными* в изучении якутской эпической традиции. Исследование культурных и языковых универсалий и регионально-локальных специфик якутской эпической традиции в настоящее время предстает одним из актуальных задач в якутской фольклористике. *Новизна.* Разбор структурных типов универсалий и уникалий сравнительных конструкций представляется недостаточно изученной темой, подробное описание структурных типов экспозиционных сравнительных конструкций и их роль в предложениях тирад олонхо еще не проводилось. *Целью* данной статьи является выявление структурно-семантических и функциональных особенностей традиционных сравнений в инвариантных мотивах экспозиции эпоса на материале олонхо вилюйской эпической традиции. Темой выбрали макромотив описания Среднего мира в олонхо, который состоит из микромотивов: первотворение мира, описание Аал Луук Мас, описание природы родной земли богатыря айыы, описание богатств флоры и фауны, описание имущества и жилища богатыря. В ходе работы применены описательный, структурно-семантический и функциональный *методы* исследования. *Материалом* послужили тексты следующих олонхо Вилюйской эпической традиции: «Кулан Кыртай богатырь» (1998) П. Ф. Игнатьева, «Ого Джулах» (2012) С. В. Петрова, «Уол Дуолан богатырь» (2010) М. З. Мартынова, «Неистовый Эр Соготох» (2012) Н. Г. Тагорова, «Ого Тулаайах богатырь» (2017) О. В. Каратаева.

Для каждого мотива применяются устойчивые для него сравнительные конструкции, в эталонных частях которых в качестве объекта и субъекта привлекаются зоонимы и орнитонимы, их соматизмы, а также антропоморфные образы. По нашему материалу одни и те же формульные сравнения, участвующие в описании природы родной земли богатыря айыы, встречаются в каждом олонхо в своих вариациях, субъекты и объекты эталонной части которых вариативны, а структуры формульных конструкций неизменны. Выявлены синонимичные сравнения, по структуре отличающиеся, но по смыслу очень близкие, которые применяются при мотивах-описаниях зачина и жилища богатыря. Выявлены разновидности структурных типов сравнений с показателем *курдук* в инвариантных мотивах экспозиции олонхо вилюйского региона: 1) Сравнения с эталонной частью, функционирующей как эпитет, определяя признак предмета или явления (характерны для мотивов описания Аал Луук Мас, природы Среднего мира, жилища богатыря айыы); 2) Сравнения событийного типа, представляющие собой сравнительные сложноподчиненные предложения. Это наиболее редко встречаемый тип сравнений в рассмотренных олонхо, применяется при описании природы Среднего мира. При описании мотивов помимо именных предметных сравнений с показателем *саба*, где параметр одного предмета равняется на параметр другого, употребляется другой вид сравнений с *саба*, основывающийся на том обстоятельстве, что параметр предмета сравнения отождествляется с параметром эталона сравнения. В перспективе предстоит изучение специфики нетрадиционных сравнений с дифференциальными признаками на материале олонхо.

Ключевые слова: олонхо, экспозиция, мотив, сравнительные конструкции, формульные конструкции, эпитет, эталон сравнения, устойчивые сравнения, зависимая предикативная единица, вилюйская эпическая традиция.

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Харабаева В. И. Традиционные сравнения в инвариантных мотивах экспозиции олонхо (на материале олонхо вилуйской эпической традиции). *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 161–175. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-161-175>

Original article

Traditional comparisons in the invariant motives of the olonkho exposition (based on the olonkho of the Vilyuysky epic tradition)

Victoria I. Kharabaeva

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: stabilo@mail.ru

Abstract. Issues related to the study of formulaic constructions in the structural-semantic aspect remain *relevant* in the study of the Yakut epic tradition. The study of cultural and linguistic universals and regional-local specifics of the Yakut epic tradition currently appears to be one of the urgent tasks in Yakut folklore studies. *The novelty.* The analysis of structural types, universals and uniqueness of comparative constructions seems to be an insufficiently studied topic, a detailed description of the structural types of expository comparative constructions and their role in the proposals of olonkho tirades has not yet been conducted. *The purpose* of this article is to identify the structural-semantic and functional features of traditional comparisons in the invariant motifs of the epic exposition based on the material of the Vilyuysky epic tradition. The theme was chosen to be the macromotive of the description of the Middle World in the olonkho, which consists of micromotives: the creation of the world, the description of Aal Luuk Mas, the description of the nature of the hero's homeland, the description of the richness of flora and fauna, and the description of the hero's possessions and dwelling. The study used structural-semantic and functional research *methods*. The *material* is based on the texts of the following olonkho Vilyuysky epic tradition: “Kulan Kyyrtai Warrior” (1998) by P. F. Ignatiev, “Ogo Julakh Warrior” (2012) by S. V. Petrov, “Uol Duolan Warrior” (2010) by M. Z. Martynov, “The Furious Er Sogotokh” (2012) by N. G. Tagrova, “Ogo Tulaaikh Warrior” (2017) by O. V. Karataeva.

For each motif, comparative constructions that are stable for it are used, in the reference parts of which zoonyms and ornithonyms, their somatisms, as well as anthropomorphic images are used as objects and subjects. According to our material, the same formulaic comparisons involved in describing the nature of the bogatyr ayii's native land are found in each olonkho in their variations, the subjects and objects of the reference part of which are variable, and the structures of the formulaic constructions are unchanged. Synonymous comparisons have been identified, which differ in structure but are very similar in meaning, which are used in the motifs describing the origin and dwelling of the hero. The varieties of structural types of comparisons with the *kurduc* index in the invariant motifs of the Olonkho Vilyui region exposition are revealed: 1) Comparisons with the reference part, which functions as an epithet, defining the feature of an object or phenomenon (typical for the motives of describing Aal Luuk Mas, the nature of the Middle World, the dwelling of the hero ayii); 2) Comparisons of the event type, which are comparative complex senten. This is the most rarely encountered type of comparison in the considered olonkhos, used in describing the nature of the Middle World. When describing motives, in addition to nominal subject comparisons with the *caga* indicator, where the parameter of one subject is equal to the parameter of another, another type of comparison with *caga* is used, based on the fact that the parameter of the subject of comparison is identified with the parameter of the comparison standard. In the future, it is planned to study the specifics of non-traditional comparisons with differential features based on the material of olonkho.

Keywords: olonkho, exposition, motive, comparative constructions, formulaic constructions, epithet, standard of comparison, stable comparisons, dependent predicative unit, Vilyuysky epic tradition.

Funding: The research was carried out within the framework of the NEFU research project “Cultural universals and regional-local uniqueness of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, technology of popularization”.

For citation: Kharabaeva, V. I. Traditional comparisons in the invariant motives of the Olonkho exposition (based on the olonkho of the Vilyuysky epic tradition). *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 161–175. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-161-175>

Введение

Экспозиция, как та часть эпоса, которая знакомит с ключевыми элементами истории: персонажами, обстановкой и фоновой информацией, в олонхо имеет решающее значение для определения факторов, которые должны быть учтены при дальнейшем разворачивании сюжета. Время и место, в которых разворачивается история, являясь важнейшими компонентами экспозиции, формируют атмосферу повествования. С экспозиции начинается проецироваться мироустройство эпоса и конкретизируется пространство героя. К экспозиционным мотивам, которые обязательно встречаются в каждом олонхо, относятся следующие: мотив описания Среднего мира; мотив поселения героя или происхождения героя; мотив описания страны героя; мотив описания жилища героя; мотив описания внешнего вида героя; мотив описания психологического состояния героя. Они имеют инвариантный характер и по классификации основных эпических мотивов, предложенной Б. Н. Путиловым, относятся к мотивам-описаниям (Путилов, 1988: 137–147). Как подчеркивает Б. Н. Путилов: «Мотивами имплицитно не только сюжет (или часть его), но и обстановка, и характеристика персонажей (части их)» (Путилов, 1988: 141).

При описании мотивов большое значение имеет употребление универсальных формульных конструкций, т. к. «каждый мотив – это традиционное для эпоса содержательное поле, получившее свой закреплённый тип описания» (Путилов, 1988: 139). Сравнительные конструкции мы относим к формульным конструкциям, исходя из положения о том, что основы их структур фиксированные, но элементы могут варьироваться из олонхо в олонхо. Как отмечает Л. В. Роббек: «ФК (формульные конструкции) – это устно-поэтические выражения, в рамках которых сказитель на основе уже существующей формульной основы реализует процесс творческих экспериментов с эпическими нововведениями» (Роббек, 2022: 62).

Сравнения в олонхо могут употребляться в различных ролях в предложении и, соответственно, иметь различные типы структур. Часто эталон сравнения в эпическом тексте выступает в роли зависимой предикативной единицы (далее – ЗПЕ). Это могут быть ЗПЕ: 1) полисубъектных полипредикативных конструкций (*Тобус хаттыгастаах Добун манган халлаам-мыт барахсан, Тонус киһи тутт хайыһарын Туруору тутан кэбиспитин курдук, Токуруйан, умүрүйэн, Уруттэммит эбит* (Игнатьев, 1998: 4) ‘Десятирусное великое белое небо наше накрылось, изогнувшись, стягиваясь с краев, словно тунгус свои лыжи поставил вертикально’¹; и 2) конструкций с именным сказуемым (*Хаарыс солко былааттаах дьахталлар / Хааман наскылдьыһан / Илэлэрин курдук / Хатын чарангардаах, ...* (Игнатьев, 1998: 7) ‘Березовые рощи, словно плавно идут женщины в шелковых платках’).

В якутском эпосе «эпитетом может выступить любое определяющее, изображающее и поясняющее слово или группа слов» (Роббек, 2009: 10). В функциональном плане в тексте олонхо исследователи к числу основных, наряду с изобразительными и метафоричными эпитетами, включают сравнительные эпитеты (Роббек, 2009: 11). Эталонные части эпических сравнений во многих случаях могут выступать как определение при слове или явлении, влияя на его выразительность. Функционируя как эпитет, эталоны сравнений указывают на качественные характеристики объекта, который является предметом сравнения: *Суор кыыл хотобойун / тиэрэ тарпыт курдук / Сонурах хара тыалара Субуруһан көһүннүлэр* (Мартынов, 2010: 36). ‘Завиднелось растянувшись, маховые перья ворона будто держат навыворот, черные мрачные леса’. Как видим, определительная конструкция, она же эталонная часть сравнительной конструкция,

¹ Здесь и далее перевод автора

представляет собой один из видов сложносоставных эпитетов или развернутых эпитетов. Таким образом, функционирование сравнительных конструкций в олонхо включает в себя различные аспекты синтаксических связей.

Образы и объекты сравнений олонхо системно исследуются С. Д. Львовой методом семантического и контекстуального анализа (Львова, 2018; Львова, 2020; Львова, 2022 и др.). Сравнения в текстах вилуйской эпической традиции, употребленные в описании природы Среднего мира, были рассмотрены С. Д. Львовой, где анализируется описание объектов сравнения – растений, гор, Мирового Древа, которые в основном выражаются антропоморфными и зооморфными образами (Львова, 2018: 66–70). С. Д. Львой и Л. Н. Герасимовой в соавторстве также были исследованы способы выражения сравнений в олонхо и сравнительные исследования с другими тюркскими эпосами (Львова, Герасимова, 2016; Львова, Герасимова 2017; Герасимова, Львова 2018 и др.). Структура и типы эпических формульных конструкций олонхо освещаются в ряде статей Н. Н. Ефремова (Ефремов, 2019; Ефремов, 2023; Ефремов, 2024 и др.), где рассматриваются бытийные, атрибутивные и др. конструкции со вспомогательными глаголами, формой на *-лаах*, с определенными формами глаголов и т. д., определяющих зачин олонхо, эпическое время и используемых в описании некоторых мотивов (Ефремов, 2019; Ефремов, 2023) и др. Н. Н. Ефремов определяет исследуемые конструкции как «конструкции, оформляющие эпические формулы, в качестве структурных компонентов предложений и тирад олонхо. Иначе говоря, подобные конструкции образуются на основе опорных словосочетаний и используются для описания определенных и в то же время повторяющихся фрагментов текста олонхо. Данные конструкции участвуют в передаче эпических формул времени, страны, богатыря, его коня и др.» (Ефремов, 2024: 116). Исходя из этого, сравнительные конструкции также являются одними из значимых синтаксических конструкций, оформляющих эпические формулы якутского эпоса.

Настоящая статья посвящена описанию структурных типов универсальных сравнительных конструкций в инвариантных мотивах экспозиции олонхо на материале олонхо вилуйской эпической традиции. Структурные типы экспозиционных сравнений вилуйского региона и их роль в предложениях тирад еще не подвергались специальному исследованию. В свете актуальности исследования культурных и языковых универсалий и регионально-локальных уникалий якутской эпической традиции, представленных в сюжетно-композиционном фонде, данная тема имеет своевременное значение.

Теоретико-методологическую основу составили работы по формульным конструкциям олонхо Н. Н. Ефремова, Л. В. Роббек (Ефремов, 2019; Ефремов, 2023; Ефремов, 2024; Роббек, 2022), а также положения, изложенные в «Грамматике современного якутского литературного языка. Том 2. Синтаксис» (1995) (ГСЯЛЯ, 1995). При разъяснении семантики мотивов опираемся на работы по культурным смыслам Л. Л. Габышевой и исследовании Л. Н. Семеновой о пространственной организации эпического мира (Семенова, 2006).

Материалом послужили тексты следующих олонхо Вилуйской эпической традиции: «Кулан Кыртай богатырь» (1998) П. Ф. Игнатьева, «Ого Джулах» (2012) С. В. Петрова, «Уол Дуолан богатырь» (2010) М. З. Мартынова, «Неистовый Эр Соготох» (2012) Н. Г. Тагрова, «Ого Тулаа-йах богатырь» (2017) О. В. Каратаева.

Сравнительные конструкции при описании Среднего мира олонхо

Мотиву описания Среднего мира, т. е. родной земли богатыря айыы в экспозиции уделяется значительное место. В олонхо *родная земля* богатыря «аан ийэ дойду», изначальная мать-земля (Семенова, 2006: 37) или *Орто дойду*, *Сир ийэ хотун* предстает идеальной, прекрасной страной, где всегда лето, в изобилии плодится живность. Исходя из этого, данное эпическое пространство включает в себя подробные описания разнообразия лесов, гор, земного рельефа, флоры, живности, обитающей в данном мире, также имущества богатыря – бесчисленного скота и его усадьбы. Таким образом, описание Среднего мира представляет собой макромотив, внутри которого входят вышеупомянутые микромотивы.

Олонхо традиционно начинаются с эпического зачина, состоящего из формулы эпического времени и картины сотворения мира. При *описании картины сотворения Среднего мира* во многих олонхо применяется традиционное сравнение с послеложным показателем *саба*, который имеет значение ‘равный’, ‘подобный чему-либо’, ‘размером с’ – изначальные размеры земли древних времен уподобляются размеру пятки белки. В олонхо «Неистовый Эр Соготох» это сравнение имеет синонимический параллелизм, где размер неба уподобляется размеру слезы льва: ... *Халлаан хаан ийэ / Хахай кыыл харабын уутун саба бэйэтэ / Халыйан халбыйан үөскээбитэ үһү, / Сир-хаан ийэ обургу / Сирэй тиинг тилэбин тириитин саба бэйэтэ / Силлэн-хайдан / Ситэлтэтэ биллибэккэ / Сирээдийэн үөскээбитэ үһү* (Тагров, 2012: 20) ‘Небо – божественная Мать, / Бывшее в слезинку зверя-льва / Разошлось вширь и вдаль / Земля – божественная Мать, / Бывшая с пятку серой белку / Неразгадонно разрослась / Пышно и буйно так’ (Тагров, 2012: 197). В некоторых вариантах этого сравнения размер неба уподобляется также размеру уха оленя, этот вариант находим в олонхо «Уол Дуолан», где помимо уподобления размеров земли размеру пятки белки, эталоном для сравнения размеров неба служит размер уха олененка (Мартынов, 2010: 33). Как отмечают исследователи, данное выражение о расширении земли и неба, изначально имеющих маленький размер со слезу льва и с пятку белки, «отражает модель “расширяющейся вселенной”» (Лугинова, 2025: 105), т. к. «раннее мифологическое время являет собой начальное состояние космоса, когда еще не было структурного разделения пространства в виде “нулевой отметки”» (Неклюдов, 2000), динамическое увеличение изначально заданной единственной точки» (Лугинова, 2025: 105–106). Описание о расширении изначальной земли в олонхо иногда передается применением похожего сравнения, но с показателем *курдук*. Это событийное сравнение, где сравнивается растяжение изначальных размеров Земли с процессом выворачивания кожи уха важеньки: ... *Аан бастаан айыллар күнүгэр / Сир ийэ хотун... / Чачырыы табам / Кулгаабын сарыытын / Тиэрэ таппыт курдук / Сараадыя улаатан / Сарбайа үүнэн испитэ эбитэ үһү* (Каратаев, 2017: 55). Возникла-появилась, / Будучи величиной / С вывернутую наизнанку / Распяленную замшу уха / Важеньки двухгодовалой, / Растащилась во все стороны света, / Матушка земля госпожа (Каратаев, 2017: 113). Как видим, данный мотив может изображаться сравнениями различных структурных типов.

Мотиву описания Среднего мира, т. е. родной земли богатыря айыы в экспозиции уделяется значительное место. В олонхо *родная земля* богатыря «аан ийэ дойду», изначальная мать-земля (Семенова, 2006: 37) или *Орто дойду, Сир ийэ хотун* предстает идеальной, прекрасной страной, где всегда лето, в изобилии плодится живность. Исходя из этого, данное эпическое пространство включает в себя подробные описания разнообразия лесов, гор, живности, обитающей в данном мире, также имущества богатыря – бесчисленного скота и его усадьбы. Таким образом, описание Среднего мира представляет собой макромотив, внутри которого входят вышеупомянутые микромотивы.

В мотиве описании Среднего мира важнейшей темой становится представление *мирового древа Аал Луук Мас* или *Аар Кудук Хатын*. В олонхо Аал Луук Мас выступает «установленным центром «родной земли» героя и является одним из главных эпических локусов». При описании данного мотива в олонхо используется распространенное сравнение, где шишки дерева уподобляются кубку *чорон*, листья уподобляются берестяной посуде. В олонхо «Уол Дуолан» это сравнение представлено таким образом: ... *Баай ыал далбар чабычабын² / Сиксигиттэн ыйаабыт курдук / Далбарыттабас сэбирдэхтээх, / Чороон ымыйаны / Атабыттан таннары / Ыйаабыт курдук / Лохуор көмүс туорахтаах эбит* (Мартынов, 2010: 37). ‘Имеет широкие листья, будто повесили с краев берестяные посуды для кумыса богатой семьи, имеет крупные золотые шишки, будто повесили верх тормашками кумысные кубки’. Через данное сравнение

² *Далбар чабычах* – берестяной сосуд, вышитый узором из конских волос и ивовых прутьев, в который наливают кумыс с маслом, предназначенный для угощения небожителей айыы и духов природы иччи (Толковый словарь якутского языка, Т.III: 98).

передается благоприятная символика – уподобление шишек дерева кубку *чорон*, листьев – ритуальному *чабычаху* богатой семьи, очевидно, характеризует Аал Луук Мас символом изобилия, благодати. Это традиционное сравнение имеет конструкцию, где эталонная часть сравнения представляет собой сложную определительную конструкцию. В состав определительной конструкции входят существительное в форме винительного падежа, обозначающее предмет, какая-либо часть которого должно быть в притяжательном склонении и в форме исходного падежа и причастие на *-быт* (форма прошедшего времени). Имеет следующую схему³:

[(N-ACC N-POSS.3SG-ABL T_v-PTCP.PAST курдук^{REL}) ADJ^{PRM} N-PROPR]

Мотив описания природы родной земли богатыря айыы

Обязательными во всех олонхо является наличие микромотива перечисления разнообразия лесов и гор, широких долин, озер, разнообразия флоры. При описании природы Среднего мира в олонхо сначала упоминаются леса со сторон света, каждая разновидность леса с каждой стороны света описывается с применением сравнений-параллелизмов. Эталонная часть данных формульных сравнений состоит из объекта соматизма, относящегося к различным перелетным и лесным птицам (ворону, коршуну, глухарю, лебеди и т. д.) или животным, обычно медведю (его холка) и лошади (его хвост) и сложного глагола (напр. *тут-* ‘держать’, *тарт-* ‘вытянуть’, *быс-* ‘отрезать’ и т. д. в сочетании с наречиями *адаарыччы* ‘торчком’, *тиэрэ* ‘навыворот, нижней стороной вверх’, *туора* ‘поперек’, *сыыйа* ‘плавно’, *өрө* ‘вверх’, *элийэ* ‘тонкими пластинками’ и т. д.). Четыре стороны света соотносятся с соответствующими животными символами. Например, в олонхо «Ого Джулах» *арбаа* ‘запад’ соотносится с медведем, *собуруу* ‘юг’ с лошастью, *илин* ‘восток’ с глухарем, *хоту* ‘север’ с гусью: ... *Арбаа кэриитэ / Алталаах эһэм киэнин / Арбаһын түүтүн / Адаарыччы туппун курдук / Арбай хара тыалаах эбит. / Соргуланан үөскээбит / Собируу кэриитэ / Сонобос ат киэнин / Соргулаах сэбэрэтин түүтүн / Субуруччу аспыт курдук / Солубалаах тыалаах эбит. / Илин кэриитэ / Эннэттэн көппүт / Эрдэбэс көтөрүм кутуругун / Элийэ баттаан ылан, / Энгийэли аспыт / Эрбэдэһин хара тыалаах эбит. / Хоромнулаах хооннулаах / Хоту кэриитэ / Хобор мууска хоммут / Көнгөс хаас киэнин / Хотобойун түүтүн / Ходуйан ылан баран, / Хороччу анньыталаабыт курдук / Холбоохуннаах хойуу тыалаах эбит* (Петров, 2012: 27). ‘С западной стороны имеет высокий, / Тянущийся в длину лес, / Выгляды-щий так, словно холку шестилетнего медведя держат торчком. / С южной стороны имеет лес, / Выгляды-щий так, словно волосы молодого жеребца / пробрали друг за другом. / С восточной стороны имеет лес с высокими, рослыми деревьями, / выгляды-щий так, словно срезанный хвост глухаря, воткну-тый криво. / С северной стороны имеет соединенный густой лес, / Выгляды-щий так, словно маховые перья гуся, / Перночевавшего на льду, / Скосив, стоймя воткнули’. В разных олонхо соотносённость животных с каждой стороной света имеет свою вариативность, но восток в большинстве случаев соотносится с глухарем. Например, в олонхо «Богатырь Ого Тулаах» *арбаа* ‘запад’ соотносится с рыжей лошастью, *собуруу* ‘юг’ с темно-серого цвета лоша-дью, *илин* ‘восток’ с самкой глухаря, *хоту* ‘север’ с лебедью (Каратаев, 2017: 58–59), в олонхо «Уол Дуолан» запад соотносится с медведем, север – с лошадьми, восток – с коршуном, юг – с волками (Мартынов, 2010: 36). Восток в якутской культуре имеет положительную коннотацию, связан «с айыы божествами, дарующими человеку душу и жизненную силу» (Габышева, 2019b: 81). Также восток как сторона света, где восходит солнце, может символизировать начало жиз-ни, молодость, что может содержаться в самом слове *эрдэбэс*. В якутском языке есть словосо-четание *эрдэбэс оьо*⁴, означающее ‘подросток (примерно от двенадцати до шестнадцати лет)’.

³ Здесь и далее в квадратных скобках условно заключена сравнительная конструкция, в круглых скобках заключаем эталон сравнения. Для характеристики плана содержания сравнения применяются понятия, а также условные сокраще-ния, выработанные в рамках проекта Института филологии СО РАН по сопоставительному описанию сравнительных конструкций в урало-алтайских языках Сибири (Кошкарева, Плотников, 2023).

⁴ Большой толковый словарь якутского языка / Под. ред. П.А. Слепцова. Т. VII. Нь-П. Новосибирск: Наука, 2010. 519 с.

Как видно из примеров, южная сторона соотнесена с соматизмами лошади. В олонхо «Ого Джулах» в составе эталона сравнения присутствует сочетание *сонобос ат киэнин соргулаах сэбэрэтин түүтүн* букв. 'приносящий благополучие, счастье волосяной покров над копытами молодого жеребца', что символизирует благополучие. Как пишет Л. Л. Габышева: «В символическом языке сновидений, примет, поверий и благопожеланий концепты 'счастье' и 'конь' тесно сопряжены вплоть до отождествления» (Габышева, 2020: 470). По мнению исследователей, «в тюркских языках южная сторона именуется как 'солнечная'», которая символизирует зенит, лучшее время (Габышева, 2019: 59). В то же время эти образы непостоянны, в олонхо «Уол Дуолан» не юг, а северная сторона (лес и горы) сранивается с табуном лошадей рыжего цвета 'кугас' (см. Мартынов, 2010: 36). Леса описываются по признаковым характеристикам: *арбай хара тыа* 'густой черный лес', *курун хара тыа* 'выжженный лес', *эргэнэ хара тыа* 'лес с высокими, крупными деревьями', *эбир хара тыа* 'пестрый лес' и т. д. Для таких сравнений характерны следующие модели конструкций:

1. Конструкция с ЗПЕ, которая традиционно имеет безличный предикат в форме причастия на **-быт** и объект в форме винительного падежа, и с ГПЕ в форме именного сказуемого с аффиксом обладания **-лаах**, иногда с наличием частицы *эбит* 'оказывается':

$$[(N_{\text{Nom}} = \text{POSS.3SG } N = \text{POSS.3SG} = \text{ACC } (Tv = \text{CVB}) \text{ADV } V_{\text{aux}} = \text{PTCP.PAST } \text{курдук}^{\text{REL}}) \text{ADJ } N_{\text{Nom}} = \text{PROPR}] (V_{\text{aux}})$$

(1) ... *Арбаа кэриштэ / Алталаах эһэм киэнин / Арбаһын түүтүн / Адаарыччы туппут курдук / Арбай хара тыалаах эбит* [Петров, 2012: 27].

арбаа	кэри-тэ	алталаах	эһэ-м	киэни-н
западная	лесная гряда-POSS.3SG	шестилетний	медведь-POSS.1SG	PTCL-ACC
арбаһ-ы-н	түү-тү-н	адаарыччы	туп-пут	
холка-POSS.3SG	шерсть-POSS.3SG-ACC	торчмя	держать-PTCP.PAST	
курдук	арбай	хара	тыа-лаах	эбит
будто	густой	черный	лес-PROPR	оказывается
'Западная лесная гряда, далеко протянувшаяся, выглядит будто холку шестилетнего медведя держат торчмя'				

Предикат в ЗПЕ иногда может состоять из нескольких глагольных форм, которые обозначают действия, происходящие друг за другом, и эталон принимает еще более усложненный вид:

$$[(N_{\text{Nom}} = \text{POSS.3SG} = \text{ACC } (Tv = \text{CVB}) \text{ADV } V_{\text{aux}} = \text{PTCP.PAST } \text{курдук}^{\text{REL}}) N_{\text{Nom}} = \text{PROPR}] (V_{\text{aux}})$$

(2) ... *Хара сылгы сизлээх кутуругун / Сыыйа тардан баран / Өрө тутан кэбиспит курдук / Хара дьудьук тыалаах эбит* (3, с. 29).

хара	сылгы	сизл-лээх	кутуруг-у-н	сыыйа тард-ан бар-ан	өрө	тут-ан
черная	лошадь	грива-PROPR	хвост-POSS.3SG-ACC	выдернуть-CVB	выше	поднять-CVB
кэбис-пит	курдук	хара дьудьук	тыа-лаах	эбит		
V_{aux} -PTCP	словно	черный	лес-PROPR	оказывается		
'Имеет черный лес, выглядящий так, как будто гриву и хвост вороного коня, отделив от шкуры, подняли вверх на дыбы'						

2. Конструкция с ЗПЕ, аналогичной ЗПЕ первой конструкции и имеющая ГПЕ с глагольным сказуемым:

$$[(N_{\text{Nom}} = \text{POSS.1SG } N = \text{POSS.3SG} = \text{ACC } \text{ADV } (Tv = \text{CVB}) V_{\text{aux}} = \text{PTCP.PAST } \text{курдук}^{\text{REL}}) N_{\text{Nom}} \text{TV}]$$

(3) ... *Элиэ кылым / Эрбийэтин туора тардан кэбиспит курдук / Эбир хара тыа / Энкэрсийэн көһүннэ* (Мартынов, 2010: 36).

элиэ кыыл-ым	эрбийэт-и-н	туора	тард-ан	кэбис-пит	курдук
коршун- POSS.1SG	шпора-POSS.3SG- ACC	поперек	дергать-ACC	V _{aux} -PTCP.PAST	словно
эбир	хара	тыя	энкэрсий-эн	көһүн-нэ	
пестрый	черный	лес	распростираться- CVB	виднеться- PRES.3SG	

‘Будто шпоры коршуна, дергаемые поперек, пестрый черный лес завиднелся’

Помимо этого, присутствуют сравнения для перечисления типов леса с одинаковым составом древесных пород: *бэс тыа* ‘сосновый лес’, *хатын аабы* ‘молодой березняк’, *хатын чаран* ‘березовая роща’, *ыарба айаан* ‘заросшее кустарником старое русло реки’, еловые, лиственные, кустарниковые, ивовые леса. При таких сравнительных конструкциях субъектами эталонной части становятся люди. Березы уподобляются виду идущих нарядных женщин (Мартынов, 2010: 36; Игнатьев, 1998: 7), кустарники также могут сравниваться с женщинами (Мартынов, 2010: 36; Игнатьев, 1998: 7); кустарники или *ыарба айаан* ‘заросшее кустарником старое русло реки’ – бегущим детям (Мартынов, 2010: 37), сосновые и лиственничные леса – мужчинам, кустарники, ивы уподобляются тунгусским старикам или эвенским старухам: *Улуу омок оон-ньуутугар бараары / Тобус уолан киһи / Остоох саарыларын анньынан / Оонньуу-көрүлүү туралларын курдук / Соһолоох бэс тыатын / Алын өттүнэн / Сулбу ойутан түһэн көрбүтүм...* (Тагров, 2012: 30) ‘Через нижнюю сторону соснового леса, / Выглядеющего так, как будто / Девять молодых парней, / Надевши нарядные торбаса / Стоят, веселятся, / Готовясь идти на вечер, / Я спустился быстро и посмотрел...’.

Для таких сравнений характерна модель конструкции с ЗПЕ, выраженным сложным сказуемым, состоящим из деепричастия и глаголов во вспомогательной функции *тур-* ‘стоять’ и *ис-* ‘идти’ в форме предикативного склонения причастной формы и ГПЕ, представляющей собой именное сказуемое с аффиксом обладания *-лаах*. Здесь могут встречаться двойные или тройные деепричастия, например, в примере (4), три деепричастия *бүк түһэн баран* ‘склонившись’, *сиэттиһэн* ‘взявшись за руки’, *өкчөлүһэн* ‘сильно согнувшись, податься вперед’ передают образ действия с описанием походки и внешнего вида людей. В схеме конструкции представлен упрощенный вариант:

[(N_{Nom} Tv=CVB V_{aux} PTCP.PRES =POSS.3PL=ACC курдук^{REL}) N(=PROPR)]

(4) ... *Тонус эмээхсиэтэрэ / Бүк түһэн баран / Сиэттиһэн өкчөлүһэн иһэллэрин курдук / үөт мас тыалаах эбит* [Тагров, 2012: 30].

тонус	эмээхси-т-тэрэ	бүк түһ-эн	бар-ан	сиэттиһ-эн	өкчөлүһ-эн
тунгусские	старуха- PL-POSS.3PL	сгорбиться- CVB	V _{aux} -CVB	за руки	сильно податься
				держаться-CVB	вперед, согнуться- CVB
иһ-эл-лэр-ин	курдук	үөт мас	тыя-лаах	эбит	
идти-PRES.3PL- ACC	словно	ивовый	лес-PROPR	оказывается	

‘Имеет ивовый лес, выглядящий так, словно тунгусские старухи, согнувшись и взявшись за руки, идут, подавшись вперед’

Горы, как и леса, обрамляют пределы Срединного мира. По мнению исследователей, гора является элементом далеко не совершенного пространства и им отводится периферийное положение в структуре эпического пространства (Семенова, 2006: 66). Горы традиционно уподобляются виду животных, которые встали на дыбы напротив друг друга или сидят с грозным видом. Субъектами эталонов сравнительных конструкций выступают быки (Мартынов, 2010: 36), (Игнатьев, 1998: 7), лошади и волки (Мартынов, 2010: 36): ... *Сур бөрө кыллалар / Суоһурбана*

олороллорун курдук / Субан хара хайалар / Суксуруһан көһүннүлэр (Мартынов, 2010: 36). 'Завиднелись расположенные друг за другом черные горы, словно волки сидят, приняв грозный вид' (ПА); ... *Атыыр оџустарым барахсаттар Харсаары күрдьүөттэһэ / Туралларын курдук, / Туруук таас хайаларынан / Тулаламмыт эбит...* (Игнатъев, 1998: 7) 'Окружен отвесными каменными горами, выглядящими словно быки, собирающиеся бодаться...' (ПА).

Подобные сравнения представляют собой устоявшуюся модель: полипредикативная конструкция (далее – ППК), в ЗПЕ которого, сказуемое состоит из деепричастий на **-а/-ыы, -ан** и служебных глаголов **тур-** 'стоять', **сыт-** 'лежать', **олор-** 'сидеть' в форме предикативного склонения, а предикатом главной части выступает финитный глагол. Части ППК сочетаются с помощью послелого **курдук**:

$$[(N_{\text{Nom}} \text{ Tv}=\text{CVB } V_{\text{aux}}=\text{POSS.3SG(PL)}=\text{ACC } \textbf{курдук}^{\text{REL}}) N_{\text{Nom}} \text{ Tv}]$$

(5) *Ааттаах атыыр оџустар/ Анньыһан туралларын курдук/ Арабас хайа / Адаарыйан көһүннэ* (Мартынов, 2010: 36).

ааттаах	атыыр	оџустар	анньыһ-ан	тур-ал-лар-ы-н	курдук
именитый	самец	бык-PL	толкаться-CVB	стоять-PRES- POSS.3PL-ACC	словно
арабас	хайа	адаарый-ан	көһүн-нэ		
желтая	гора	во все стороны раскидываться-CVB	виднеться-PRES.3SG		

'Будто знатные быки-самцы стоят вплотную друг к другу, отталкиваясь, предстала взору, беспорядочно раскидываясь во все стороны множеством остроконечных пиков, желтая гора' (ПА)

Микромотив описания богатств флоры и фауны, а также имущества богатыря – рогатого и табунного скота в данных олонхо не богат сравнениями. При описании этого мотива употребляются другие художественные средства, различные эпитеты, обороты речи и т. д. подчеркивающие богатство и изобилие фауны и многочисленность рогатого и табунного скота. Иногда представление богатства разновидностей фауны передается простым перечислением животных, как, например, в олонхо «Кулан Кыыртай богатырь» (Игнатъев, 1998: 8). Изобилие пушных зверей сравнивается с белой *барча*, что означает 'что-либо собранное, сбившееся грудой, в кучу' (Толковый словарь якутского языка, 2005: 215): *Үрүн түүлээбэ, / Үөскүүр баайа / Үгүс үрдүнэн үүммүт / Үрүн барча курдук / Үөскүү турбута* (Петров, 2012: 30). 'Пушные звери, его богатство плодились как белая *барча*'.

Мотив описание жилища богатыря. В экспозиции олонхо отдельное внимание уделяется описанию жилища богатыря айыы. Обычно олонхосут употребляет сравнения с целью подчеркнуть огромные размеры и крепость жилища и предметов быта. Обязательными объектами описания становятся коновязь, дом, порог, дверь, печь, иногда посуда, столовые приборы. В рассматриваемых олонхо присутствует сравнение с показателем *саба* 'размером с', описывающее размер дома изнутри, которое является универсальным для всех олонхо: *Кэтэбириин олорор киһи / Кэбэ саба, / Суол аанынаабы киһи / Суор оџотун саба суодайбыт, / Ханас диэки киһи / Хаххан оџотун саба, / Уна диэки киһи / Улар оџотун саба көстүбүтэ* (Тагров, 2012: 37) 'Сидящий у стены / Напротив входа / Кажется кукушкой; / Сидящий у входа / Кажется вороненком, / Сидящий у левой стены / Кажется совенком, / Сидящий на правой стороне / Кажется глухаренком' (Тагров, 2012: 211). Данная формулировка акцентирует огромный, просторный размер жилища: человек, стоящий или сидящий в какой-либо части *балагана*⁵, кажется размером с какую-либо птицу. Эталоны сравнения могут варьироваться, структуры конструкции также могут отличаться: *Ханас диэки олорор киһи / Хараначчы саба буолан көстөр, /*

⁵ *Балаган* – традиционное жилище якутов в виде усечённой пирамиды из тонких наклонно поставленных брёвен.

Хаамыталаан тиийэр ыраах эбит, / Уна диэки олорор киһи / Олорор оҕо саҕа буолан / Уччаан көстөр, улуу ыраах эбит (Петров, 2012: 33) 'Дойти далеко так, что человек, сидящий на левой стороне, выглядит размером с ласточку, очень далеко, что человек, сидящий на правой стороне, смотрится как сидящий ребенок' (ПА). Такие сравнения можем считать синонимичными. Один из вариантов данного сравнения имеет такую схему:

$[(Tv=PTCP.PRES N_{Nom} Tv=PTCP.PRES N_{Nom} \text{саҕа}^{REL}) V_{aux}=CVB.PRES Tv=PRES.3SG ADJ^{PRM}]$
(AUX)

...Уна диэки олорор киһи / Олорор оҕо саҕа буолан / Уччаан көстөр, улуу ыраах эбит (Петров, 2012: 33)

уна	диэки	олор-ор	киһи	олор-ор	оҕо	саҕа
правая	сторона	сидеть- PTCP.PRES	человек	сидеть PRES	PTCP. ребенок	размером с
буол-ан	уччаа-н	көст-өр	улуу	ыраах	эбит	
быть-CVB	уменьшиться- CVB	выглядеть- PRES.3SG	великий	далеко	оказывается	

'Очень далеко, что человек, сидящий на правой стороне, смотрится маленьким как сидящий ребенок'

Здесь, придерживаясь принципа аллитерации, сказители выбирают подходящие для предмета сравнения эталонных птиц, в названии которых согласные в начальных слогах совпадают со звуками сравниваемого. Кроме этого, исследователи отмечают, что данная формулировка подчеркивает актуальность оппозиции «благоприятный / неблагоприятный, где первый член противопоставления связан с восточным и южным направлением, а второй – с западным и северным» (Семенова, 2006: 47; Габышева, 1994). Левая сторона *ханас* символизируется *харангаччы* 'ласточкой', которая в якутской традиции имеет темные коннотации, а западная сторона *кэтэбириин* 'задняя часть' соотносится с кукушкой, шаманской птицей, которая также связана с темными силами. Правая сторона *уна* – светлая сторона, символизируется глухарем, благородной лесной птицей или ребенком, имеющими положительные коннотации.

При описании жилища богатыря особое внимание уделяется размеру дверей, крепкого запора и порога. По мнению Л. Н. Семеновой, «дверь / запор / порог, т. е. граница не только отделяет освоенное человеком пространство от неосвоенного, но и имеет, что не менее важно, функцию защиты» (Семенова, 2006: 47). Огромные размеры и крепость этих строений передает идею защищенности от грозящих извне опасностей – разрушительной силы из Нижнего мира, холодных ветров из Верхнего мира. Например, порог сравнивается с лежащим быком, что подчеркивает неподвижность и громоздкость, высокий потолок уподобляется густому облаку и т. д.: ... *Атыыр обус үллэ-балла / Того сытарын курдук / Суо хаан боруогун* ... (Мартынов, 2010: 28). 'Его порог, который (выглядит) словно огромный бык-самец лежит, мерзнет'; ... *Өһүөннээх былытым / Өрүкүнэйэн күүрэн турарын курдук / Үрдүк нөрүүн күүлэтин иһигэр*... (Мартынов, 2010: 28) 'Внутри его высоких, словно злобное облако за клубившись, застыло, сеней'.

Для сравнений данного мотива устойчивой является структура ЗПЕ, состоящая из деепричастий на **-а/-ыы, -ан** со служебными глаголами **тур-** 'стоять', **сыт-** 'лежать', **олор-** 'сидеть' в форме предикативного склонения причастия на **-ар** (настоящее время) и показателя **курдук**. Конструкция имеет следующую структуру:

$[(N_{Nom} Tv=CVB V_{aux} PTCP.PRES =POSS.3PL=ACC \text{курдук}^{REL}) ADJ N(=PROPR)]$

(6) ... *Кытыр сылгы / Кындыалана оонньуу турарын курдук / Кындыа кыһалба халбанныах*... (Петров, 2012: 33)

кытыр	сылгы	кындыалан-а	ооннь-уу	тур-ар-ын
молодая	лошадь	сердито головой мотать-CVB	резвиться-CVB	стоять-PTCP-POSS.3SG-ACC
курдук	кындыа	кыһалҕа	халҕан-наах	
словно	прямая	резкая	дверь-PROPR	

‘Имеет прямую резкую дверь, словно молодая лошадь стоит, резвится, мотает сердито головой’

Отдельное место уделяется описанию *сэргэ* коновязи. Коновязь в олонхо описывается подчеркнуто величественной, имеет огромный размер, как воплощение внушительности, как символ поддержки, устойчивости. Например, сказитель уподобляет огромную медную коновязь тому, как восемьдесят восемь человек стоят, готовые отправиться к Аннях озеру (Петров, 2012: 31). В олонхо «Ого Джулах» нижнюю часть *сэргэ* сравнивают с тем, как стоит на толстых лапах лев, а верхняя часть *сэргэ* напоминает то, как взлетает ввысь мифическая птица Ёксёкю: *Алын өттө / Хахай кыыл бадьаччы тэбиммитигэр маарыннаах. / Үөһэ өттүн / Өрө көрөн таһаарбытым: / Өксөкү кыыл / Өрө көтөн дьүккүйэ турарын курдук / Өрүөл мэтириэттээх... / Тойон болуо сэргэтигэр / Түһэ экириэн / Алпын ахсыһын эрийэн, / Тохсуһун туомтаан кэбистим* (Тагров, 2012: 34). ‘Нижняя часть похожа на то, как лев стоит на широко раставленных лапах, посмотрел снизу вверх: там изображение орла, словно Ёксёкю, вытянув шею, сгорбившись, подавшись вперед, взлетает ввысь... На его главной коновязи, соскочив с коня, повод восемь раз обернул вокруг, на девятый – затянул узлом’.

Сравнительные конструкции с послеложным показателем **саҕа** со значением *равный, подобный чему-либо, размером с* применяются при описании гиперболично огромных размеров сооружений, частей здания и предметов быта. Они представляют собой простые предметные сравнения, эталонами и сравниваемыми которых, выступают имена существительные: *Тобус курдуулаах мобол ураһа саҕа / Буор оһох убайан тингинии турар* (Мартынов, 2010: 29) ‘Горит огонь в огромной печи размером с трехобручный могол ураса’.

$N_{\text{Nom}} N(= \text{POSS.SG.3=ACC}) \text{ саҕа } \text{REL.EQU} N(=\text{PROPR})$

(7) ... *Алаады алаас сыһы / Чиэппэрин саҕа түннүктээх* (Мартынов, 2010: 29).

алаады	алаас	сыһы	чиэппэр-и-н	саҕа	түннүк-тээх
оладья	алас	луг	четверть-POSS.3SG-ACC	размером с	окно-PROPR

‘Имеет окна размером с четверть луга, круглого как оладья’

Заключение

Таким образом, комплекс экспозиционных мотивов представляет собой яркие статические описания, сравнительно независимые от собственно сюжетной динамики, но имеющие решающее значение для погружения слушателей и читателей в мир эпоса. В экспозиции применяются в основном канонические и устойчивые сравнения с послеложным показателем *курдук* ‘словно, как будто, как’ и *саҕа* ‘размером с’, ‘равный, подобный чему-либо’.

Для каждого мотива применяются устойчивые для него сравнительные конструкции, в эталонных частях которых в качестве объекта и субъекта привлекаются зоонимы (лошадь, волк, медведь, бык), орнитонимы (глухарь, коршун, ворон, ласточка и др.), их соматизмы, а также антропоморфные образы, повторяющиеся в каждом олонхо. По нашему материалу одни и те же формульные сравнения, участвующие в описании природы родной земли богатыря айыы, встречаются в каждом олонхо в своих вариациях, субъекты и объекты эталонной части которых вариативны, а структуры формульных конструкций неизменны. Выявлены синонимичные сравнения, по структуре отличающиеся, но по смыслу очень близкие, которые применяются при мотивах-описаниях зачина и жилища богатыря.

Параллелизм со сравнениями характерно наличие аллитерации, эталоном выбирается анимализм или предмет, который удачно аллитерируется со звуками лексемы параметра или

предмета сравнения и в то же время учитывается наделенность каждого зоонима, соматизма, антропонима в олонхо своего глубокого имплицитного смысла. Сравнения в каждом мотиве имеют семантическую роль, влияющую на раскрытие свойств эпического пространства (подчеркивание красоты, величия, изобильности, надежности, размера и т. д.).

Выявлены разновидности структурных типов сравнений с показателем *курдук* в инвариантных мотивах экспозиции олонхо вилуйского региона: 1) Сравнения с эталонной частью, функционирующей как эпитет, определяя признак предмета или явления. Они характеризуются тем, что в них сравнивают параметр предмета сравнения с эталоном, который ассоциативно напоминает вид, форму и т. д. сравниваемого. Характерны для мотивов описания Аал Луук Мас, природы Среднего мира, жилища богатыря айыи и (конструкции с ЗПЕ с безличным предикатом в форме причастия на *-быт* и с ГПЕ в форме именного сказуемого с аффиксом обладания *-лаах*); 2) Сравнения событийного типа, представляющие собой сравнительные сложноподчиненные предложения. Это наиболее редко встречаемый тип сравнений в рассмотренных олонхо, применяется при описании природы Среднего мира. В конструкциях с показателем *саба* выявлены следующие разновидности сравнительных конструкций: 1) Именные предметные сравнения, где параметр одного предмета равняется на параметр другого; 2) Другой вид сравнений с *саба*, основывающийся на том обстоятельстве, что параметр предмета сравнения отождествляется с параметром эталона сравнения.

В перспективе предстоит раскрытие специфики нетрадиционных сравнений в олонхо с дифференциальными признаками.

Сокращения

ACC – винительный падеж; ADJ – имя прилагательное; ADV – наречие; CVB – деепричастная форма; N – имя существительное; 3PL – третье лицо множественного числа; POSS – имя притяжательное; PRET – претерит; PRM – параметр; PROPR – проприетив; PTCP.PAST – причастие прошедшего времени; PTCP.PRES – причастие настоящего времени; REL – отношение (суждение о сходстве или различии компаратов); RELEQU – эквативное отношение; T_v – глагольная основа; 3SG – третье лицо единственного числа; V – глагол; V_{aux} – служебный глагол.

ГПЕ – главная предикативная единица, ЗПЕ – зависимая предикативная единица, ПА – перевод автора, ППК – полипредикативная конструкция, ФК – формульная конструкция.

Литература

1. Габышева, 1994 – Габышева Л.Л. Пространственно-временная лексика и цветовая метафора в текстах олонхо. В кн: Габышева Л.Л. (ред.) *Язык – миф – культура народов Сибири*. Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1994. С. 3–23.
2. Габышева, 2019a – Габышева Л.Л. Символические значения имени красного цвета в языках и культуре тюркских народов. *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова*. 2019, 6 (74), С. 57–65.
3. Габышева, 2019b – Габышева Л.Л. Традиционная картина природы в олонхо: глубинный смысл. *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение*. 2019, 3 (15), С. 78–87.
4. Габышева, 2020 – Габышева Л.Л. Троп и семиотические функции конской масти (на материале фольклора якутов). В кн.: *Наследие предков и современный тюркский мир: языковые и культурные аспекты*: материалы II Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского ученого-тюрколога, доктора филологических наук, профессора Якутского государственного университета им. М.К. Аммосова Николая Климовича Антонова (13 декабря 2019 г. Якутск). Якутск: Изд. дом СВФУ, 2020, С. 467–473.
5. Герасимова, Львова, 2016 – Герасимова Л.Н., Львова С.Д. Способы выражения сравнений в олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» и «Ёлбёт Бэргэн» Н.Т. Абрамова. *Вестник Северо-Восточного федерального*

университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016, 2(2), С. 52–64. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2016.2.10878>

6. ГСЯЛЯ, 1995 – Грамматика современного якутского литературного языка. Т. 2. Синтаксис. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. 336 с.

7. Ефремов, 2019 – Ефремов Н.Н. Синтаксические конструкции в олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох». *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение*. 2019, 4(16), С. 38–47. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.16.44320>

8. Ефремов, 2023 – Ефремов Н.Н. Эпические формулы зачина и жилища богатыря в северных олонхо: сравнительный аспект. *Эпосоведение*. 2023, 1(29), С. 99–107. DOI 10.25587/SVFU.2023.62.77.004

9. Ефремов, 2024 – Ефремов Н.Н. Синтаксические конструкции, оформляющие эпические формулы олонхо: структура, семантика. В кн.: Данилова Н.И. (ред.) *Языки коренных народов России в междисциплинарном дискурсе*. Сборник научных статей по материалам Всероссийской научно-практической конференции (г. Якутск, 14 декабря 2023 г.). Якутск: Изд-во ИГиПИМНС СО РАН, 2024, С. 114–119.

10. Игнатъев, 1998 – Игнатъев П.Ф. *Кулан Кыртай бухатыыр*. Новосибирск: Изд-во «СТР», 1998. 40 с. (на якутском яз.).

11. Каратаев, 2017 – Каратаев В.О. *Оҕо Тулааһах бухатыыр=Ого Тулааһах=Ogo Tulaaiakh Warrior Богатырь*. Якутск: Алаас, 2017. 232 с. (на якутском, рус. и англ. яз.).

12. Кошкарева, Плотников, 2023 – Кошкарева Н.Б., Плотников И.М. Метаязык описания семантики сравнения как языкового знака. *Критика и семиотика*. 2023, 2, С. 180–216.

13. Лугинова, 2025 – Лугинова О.А. Семантика и структура пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас». *Эпосоведение*. 2025, 2(38), С. 103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>.

14. Львова, 2018 – Львова С.Д. Сравнения в описании природы среднего мира (на материале текстов олонхо Виллойского региона). В кн.: Жирков А.Н. (ред.) *Эпическое наследие народов Якутии: традиции и современность*. Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной Ысыаху Олонхо-2018 в Алданском районе РС (Я) (г. Алдан, 8–9 декабря 2017 г.). Якутск: «Медиа-Холдинг Якутия», 2018. С. 66–70.

15. Львова, 2020 – Львова С.Д. Сравнения в олонхо: устойчивость и трансформации (на материале текстов северной эпической традиции). *Научный диалог*. 2020, 4, С. 203–219. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-4-203-219

16. Львова, 2022 – Львова С.Д. Состав объектов сравнений в олонхо (на материале текста олонхо «Уол Дуолан»). *Эпосоведение*. 2022, 2(26), С. 17–27. DOI: 10.25587/z2347-0267-7345-k

17. Львова, Герасимова, 2017 – Львова С.Д., Герасимова Л.Н. Объекты и образы сравнений в якутском и хакасском эпосах (на примере текстов олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» алыптах ньымах «Ай-Хуучин»). В кн.: Иванов В.Н. (ред.) *Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика*. Сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 6–7 июля 2017 г.). Якутск: Алаас, 2017. С. 72–74.

18. Львова, Герасимова, 2018 – Львова С.Д., Герасимова Л.Н. Средства выражения сравнения в якутском и хакасском эпосах. В кн.: Иванов В.Н. (ред.) *Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского*. Сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 27–28 сентября 2018 г.). Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. С. 179–182.

19. Мартынов, 2010 – Мартынов М.З. *Уол Дуолан бухатыыр*. Дьокуускай: Бичик, 2010. 248 с. (на якутском яз.).

20. Неклюдов, 2000 – Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа. В кн.: Аймермахер К, Бомсдорф Ф., Бордюкова Г. (ред.) *Мифы и мифология в современной России*. М.: АИРО-XX, 2000, С. 17–38.

21. Петров, 2012 – Петров С.В. *Оҕо Дьулаах бухатыыр*. Дьокуускай: ХИФУ издательской дьиэтэ, 2012. 144 с. (на якут. яз.)

22. Путилов, 1988 – Путилов Б.Н. *Героический эпос и действительность*. Л.: Наука, 1988. 227 с.

23. Роббек, 2009 – Роббек Л.В. Функционально-семантические особенности языка олонхо (лексико-графический аспект). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: 2009. 25 с.

24. Роббек, 2022 – Роббек Л.В. Формулы и формульные конструкции олонхо как единицы лексикографического описания. *Эпосоведение*. 2022, 2(26), С. 57–65. DOI: 10.25587/h0468-8768-8698-c.

25. Семенова, 2006 – Семенова Л.Н. *Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2006. 232 с.

26. Тагров, 2012 – Тагров Н.Г. *Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соботох=Неистовый Эр Соготох*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. 368 с. (на якут. и русс. яз.).
27. Толковый словарь якутского языка – Слепцов П.А. (ред.) *Толковый словарь якутского языка=Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта*. Т. 2. Новосибирск: Наука, 2005. 912 с.

References

- Gabysheva, 1994 – Gabysheva LL. Spatial and temporal vocabulary and color metaphor in the texts of the olonkho. In: Gabysheva LL. (ed.) *Language, Myth and Culture of the Peoples of Siberia*. Yakutsk: Yakutsk State University Press; 1994, pp. 3–23 (in Russian).
- Gabysheva, 2019a – Gabysheva LL. Symbolic Meanings of the Red Name in the languages and culture of turkic peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2019; 6 (74), pp. 57–65 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.74.44569>
- Gabysheva, 2019b – Gabysheva LL. Traditional picture of nature of olonkho: deep sense. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2019; 3(15), pp. 78–87. (in Russian)
- Gerasimova, 2016 – Gerasimova LN, Lvova SD. Ways of comparison expression in the olonkho of N. T. Abramov “Shamans Uolumar and Aygyr” and “Elbet Bergen”. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2016; 2(2), pp. 52–64. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2016.2.10878>
- GMYLL, 1995 – Grammar of the modern Yakut literary language. Vol. 2. Syntax. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1995. 336 p. (in Russian).
- Efremov, 2019 – Efremov NN. Syntactic constructions in olonkho Son of the lour Er Sogotokh. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2019; 4(16), pp. 38–47. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.16.44320>
- Efremov, 2023 – Efremov NN. Epic formula in the olonkho of Moma and Verkhoyansk Yakuts. *Eposovedenie*. 2023; 1(19), pp. 99–107. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.62.77.004>
- Efremov, 2024 – Efremov NN. Syntactic constructions forming the epic formulas of olonkho: structure, semantics. In: Danilova NI. (ed.) *The languages of the indigenous peoples of Russia in interdisciplinary discourse*. Collection of scientific articles based on the materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference (Yakutsk, December 14, 2023). Yakutsk: Publ. House IGIPMNS SB RAS; 2024, pp. 114–119. (in Russian).
- Ignatiev, 1998 – Ignatiev PF. *Kulan Kyrytai Warrior*. Novosibirsk: Publ. House “STR”; 1998. 40 p. (in Yakut).
- Karataev, 2017 – Karataev VO. *Ogo Tulaaiakh Warrior*. Yakutsk: Publ. Alas; 2017. 232 p. (in Yakut, Russian and English).
- Koshkareva, Plotnikov, 2023 – Koshkareva NB., Plotnikov I.M. The metalanguage of describing the semantics of comparison as a linguistic sign. *Critique and Semiotics*. 2023; 2, pp. 180–216. (in Russian)
- Luginova, 2025 – Luginova OA. Semantics and structure of the spatial picture of olonkho “Kindely Khatyas”. *Eposovedenie*. 2025; 2(38), pp. 103–116 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>
- Lvova, 2018 – Lvova SD. Comparisons in the description of the nature of the middle world (based on the texts of the Olonkho Vilyui region). In: Zhirkov AN. (ed.) *The epic heritage of the peoples of Yakutia: traditions and modernity*. Materials of the republican scientific and practical conference dedicated to the Ysyakh Olonkho-2018 in the Aldan district of the RS (Ya) (Aldan, December 8–9, 2017). Yakutsk: Media Holding Yakutia; 2018, pp. 66–70. (in Russian).
- Lvova, 2020 – Lvova S.D. Olonkho comparisons: stability and transformations (based on the texts from the Northern epic tradition of the Yakuts). *Nauchnyi dialog*. 2020; 4, pp. 203–219 (in Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-4-203-219>
- Lvova, 2022 – Lvova SD. Composition of comparison objects in the Yakut Olonkho (based on the text of Olonkho “Uol Duolan”). *Eposovedenie*. 2022; 2(26), pp. 17–27. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/z2347-0267-7345-k>
- Lvova, Gerasimova, 2017 – Lvova SD., Gerasimova LN. Objects and images of comparison in the Yakut and Khakass epics (on the example of the texts of Olonkho “maiden moron” and “Ai-Khuchin”). In: Ivanov VN (ed.) *The epic heritage of the peoples of the world: tradition and ethnic specificity*. Abstracts of the International Scientific Conference (Yakutsk, July 6–8, 2017). Yakutsk: Alaas Publ.; 2017, pp. 72–74. (in Russian).

17. Lvova, Gerasimova, 2018 – Lvova SD, Gerasimova LN. The means of expressing comparison in the Yakut and Khakass epics. In: Ivanov VN (ed.) *Olonkho in the world of epic space the heritage of Platon Oyunsky*. Abstracts of the International Scientific conference, dedicated to the 125th anniversary of the outstanding state and public figure of Platon Oyunsky (Yakutsk, September 27–28, 2018). Yakutsk: NEFU Publ. House; 2018, pp. 179–182. (in Russian).
18. Martynov, 2010 – Martynov MZ. *Uol Duolan Warrior*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2010, 248 p. (in Yakut).
19. Neklyudov, 2000 – Neklyudov SY. Structure and functions of myth. In: Aimermacher K., Bomsdorf F., Bordyukova G. (eds.) *Myths and mythology in modern Russia*. Moscow: Publ. AIRO-XX; 2000, pp. 17–38 (in Russian).
20. Petrov, 2012 – Petrov SV. *Ogo Julakh Warrior*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2012, 144 p. (in Yakut).
21. Putilov, 1988 – Putilov BN. *Heroic epic and reality*. Leningrad: Nauka Publ.; 1988. 227 p. (in Russian).
22. Robbek, 2009 – Robbek LV. Functional and semantic features of the olonkho language (lexicographic aspect). Summary of Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 2009. 25 p. (in Russian).
23. Robbek, 2022 – Robbek LV. Olonkho formulas and formula constructions as units of lexicographic description. *Eposovedenie*. 2022; 2(26), pp. 57–65. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/h0468-8768-8698-c>
24. Semenova, 2006 – Semenova LN. *The epic world of Olonkho: spatial organization and plot*. Saint Petersburg: Petersburg Oriental Studies; 2006. 232 p. (in Russian).
25. Tagrov, 2012 – Tagrov NG. *The Furious Er Sogotokh*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2012. 368 p. (in Yakut and Russian).
26. The explanatory dictionary of the Yakut language, 2005 – Sleptsov PA. (ed.) *The explanatory dictionary of the Yakut language*. Vol. 2. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2005. 912 p. (in Yakut and Russian).

Об авторе

Харабаева Виктория Ивановна, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Научно-исследовательский институт Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-4803-1805, SPIN: 1827-8847, e-mail: stabilo.83@mail.ru

About the author

Victoria I. Kharabaeva, Cand. Sci. (Philology), Researcher, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-4803-1805, SPIN: 1827-8847, e-mail: stabilo.83@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 10.02.2026

Поступила после рецензирования / Revised 08.05.2026

Принята к публикации / Accepted 06.06.2026

Научная статья

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-176-194



РИТУАЛЬНАЯ КОНОВЯЗЬ «СЭРГЭ» В ТЕКСТАХ ЭПОСА ОЛОНХО: СЕМАНТИКА, СИМВОЛИКА

О. А. Лугинова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: oxsanaa@list.ru

Аннотация. В статье проводится исследование семантики и символики ритуальной коновязи сэргэ в текстах якутского героического эпоса олонхо. Актуальность работы обусловлена недостаточной изученностью фольклорного фонда, в частности, эпических текстов, как источника этнокультурной информации о якутских коновязях, их семантические и знаковые особенности, в чем и заключается новизна представленной работы. Цель исследования – выявление и систематизация особенностей символики сэргэ, репрезентированных в обрядовых действиях, описанных в олонхо. В качестве методологической базы выступают методы сплошной выборки, структурно-семантического, семиотического и функционального анализа.

Проведенный анализ показывает, что ритуальное сэргэ функционирует как многоуровневый сакральный маркер. Она обозначает центр усадьбы и рода, а в ритуальном контексте – точку перехода между мирами и центр обрядового действия. Коновязь служит каналом коммуникации с божествами Айыы (испрашивание души ребёнка, благословение, покровительство) и символизирует основание нового рода, новой семьи. В военных обрядах она выступает индикатором судьбы воина: состояние воткнутой в неё стрелы («внешней души») сообщает родным о его участии. Символика сэргэ кодируется через систему бинарных оппозиций и сакральных чисел. Дуализм эпической вселенной выражается через металлический код: золотая/серебряная коновязь (мир айыы) противопоставляется медной/железной (мир абаасы). Сакральность чисел проявляется в трехкратных обходах и установке 3, 7 или 9 сэргэ во время свадебного обряда. Автор приходит к выводу, что сэргэ в текстах олонхо представляет собой не просто элемент материальной культуры, а многофункциональный сакральный символ, пронизывающий ключевые обрядовые комплексы якутской традиции и служащий важнейшим инструментом сохранения этноидентифицирующей информации. Автор отмечает, что в текстах олонхо не встречается комплекс погребальных обрядов, связанных с коновязью. В перспективе планируется проведение системного анализа знаковой особенности коновязи в ракурсе локальных традиций якутского олонхо, также планируется исследование репрезентации коновязи в тюрко-монгольских эпосах.

Ключевые слова: фольклор, эпос, олонхо, сэргэ, коновязь, обряд, ритуальные обряды, семантика, символика, родильные обряды, свадебные обряды, военные обряды

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Лугинова О. А. Ритуальная коновязь «сэргэ» в текстах эпоса олонхо: семантика, символика. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 176–194. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-176-194>

Original article

Ritual highlight “serge” in the texts of the Olonkho epic: semantics, symbolics

Oksana A. Luginova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: oxsanaa@list.ru

Abstract. This article examines the semantics and symbolism of the ritual hitching post, or serge, in the texts of the Yakut heroic epic, olonkho. The relevance of this study stems from the insufficient study of folklore, particularly epic texts, as a source of ethnocultural information about Yakut hitching posts, as well as their semantic and symbolic features. This constitutes the novelty of this work. The goal of the study is to identify and systematize the specific features of serge symbolism, represented in ritual actions described in olonkho. The methodological framework utilizes continuous sampling, structural-semantic, semiotic, and functional analysis.

The analysis shows that the ritual serge functions as a multi-layered sacred marker. It marks the center of the estate and clan, and in a ritual context, it serves as a transition point between worlds and the center of ritual action. The hitching post serves as a channel of communication with the Aiyy deities (requesting the soul of a child, blessing, and patronage) and symbolizes the founding of a new clan, a new family. In military rites, it serves as an indicator of a warrior's fate: the state of the arrow pierced through it (“the outer soul”) informs his family of his participation. The symbolism of the serge is encoded through a system of binary oppositions and sacred numbers. The duality of the epic universe is expressed through a metallic code: the gold/silver hitching post (the world of aiyy) is contrasted with the copper/iron one (the world of abaasy). The sacredness of numbers is manifested in the triple circumambulation and the installation of 3, 7, or 9 serge during the wedding ceremony. The author concludes that the serge in olonkho texts represents not just an element of material culture, but a multifunctional sacred symbol, permeating key ritual complexes of the Yakut tradition and serving as a crucial tool for preserving ethnically identifying information. The author notes that the olonkho texts do not contain a complex of funerary rites associated with the hitching post. Future plans include a systematic analysis of the symbolic nature of the hitching post within the context of local Yakut olonkho traditions, as well as a study of the representation of the hitching post in Turkic-Mongolian epics.

Keywords: folklore; epic; olonkho; serge; hitching post; rite; ritual ceremonies; semantics; symbolism; birth rites; wedding rites; military rites

Funding: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Cultural universals and regional-local uniqueness of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, popularization technology”.

For citation: Luginova, O. A. Ritual highlight “serge” in the texts of the Olonkho epic: semantics, symbolics. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 176–194. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-176-194>

Введение

Среди множества уникальных символов культуры народа саха особое место занимает *сэргэ* — коновязь, священный столб, деревянное сооружение, которое выполняет не только практические функции, но и обладает глубоким сакральным значением. На первый взгляд, это может показаться простым резным шестом, установленным возле дома или на открытой площади. Однако *сэргэ* содержит в себе гораздо больший смысл: оно пропитано мифологией, историей, мировоззрением и отношением якутов к миру, природе, животным и богам. Осмысление коновязи как предмета, содержащего богатую символику и семантику, превращает ее в знак-символ и наделяет особой культурной ценностью.

Якутские коновязи предметно зафиксированы и систематизированы в рамках историко-этнографических исследований, которые детально освещают их конструктивные и функциональные особенности, временные характеристики, а также их символично-культурное значение в контексте традиционной материальной культуры и социокультурных практик якутского народа

(Иванов, 1976; Зыков, 1986; Яковлев, 1992; Яковлев, 1993; Данилова, 2010; Данилова, 2019). В XIX в. сэргэ в контексте описаний обрядов и ритуалов упоминается в работах первых исследователей Р. К. Маака (Маак, 1887), В. Л. Серошевского (Серошевский, 1993), В. Ф. Трошанского (Трошанский, 1902), Н. А. Виташевского (Виташевский, 1914), Э. К. Пекарского (Пекарский, 1959), И. А. Худякова (Худяков, 1969) и др. Ф. М. Зыков на основе архивных фольклорных данных, музейных коллекций, расширил представления о *сэргэ*, представив полные данные о происхождении *сэргэ*, об ее видах, функции и размерах (Зыков, 1986). Детальное рассмотрение *сэргэ* 'ритуальный столб, коновязь' в ракурсе вопросов её происхождения и функций, а также классификаций находим у В. Ф. Яковлева. Он провел большую работу и по сбору полевых материалов (Яковлев, 1992; Яковлев, 1993). Работа А. А. Слепцовой посвящена обзору источниковой базы, историографии изучения ритуальных столбов *сэргэ* якутов с XIX–XXI вв. (Слепцова, 2020: 138–142). Что касается данных в эпических текстах, до настоящего времени специальных исследований нет, за исключением некоторых работ, в которых якутская коновязь упоминается лишь попутно в рамках таких тем исследований ученых, как пространственная организация и сюжетика олонхо (Семенова, 2006: 232); сакральное и бытовое значение лошади в традиционном мировоззрении якутов (Филиппова, 2012: 33–35); отражение культа коня в якутской прозе (Пашкевич, 2014: 137–141); трансформация и значение священного сакрального древа в жизни современного народа саха (Попова, 2019: 105–120); сходства и различия отдельных мотивов в якутском и шорском эпосах (Корякина, 2022); принципы сюжетосложения олонхо «Юёлэн Нюрюйэ» (Сатанар, 2024: 74–83) пространственно-временных категорий в сравнительном аспекте тувинского и якутского эпических сказаний (Сатанар, 2022: 211–224); пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас» в русле структурно-семантического подхода (Лугинова, 2025: 103–116) и др.

Однако, на наш взгляд, богатый фольклорный фонд, в частности эпические тексты, недостаточно привлечены к изучению якутских коновязей. Исследование этой темы имеет большое значение, поскольку якутский героический эпос олонхо служит важным инструментом сохранения этноидентифицирующей информации. Согласно В. Я. Проппу, «этнография составляет базу изучения фольклора, и без этой базы изучение фольклора виснет в воздухе» (Пропп, 1976: 29). Так, эпические тексты могут служить источником для воссозданий утраченной или недостающей историко-этнографической информации. Важно учесть то, что такие сведения проецируются в поэтических формулах через призму «жанровой специфики эпических традиций» (Уткин, 1976: 19). Известно также, что «обрядовый фольклор как более утилитарная часть культуры» появился «раньше таких сложных повествовательных форм, как героический эпос», при котором именно пространственные представления отражают «примечательный для устной архаики случай связанности повествовательного и обрядового фольклора» (Макаров, 2023).

Материалом исследования послужили тексты словесных воплощений ритуалов, связанных с *сэргэ* 'коновязью', отражающиеся в опубликованных эпических сказаниях якутов. Для анализа дополнительно привлекаются данные этнографических источников, затрагивающие тему якутской коновязи. В исследовании реализуется комплексный подход к предмету исследования, применяются метод сплошной выборки, структурно-семантический, семиотический, функциональный анализы. В ходе анализа эмпирического материала автор стремится раскрыть ритуально-обрядовое назначение, семантическую знаковую особенность якутской коновязи.

Настоящее исследование ставит своей целью выявление особенностей семантики и символики *сэргэ* 'ритуального столба, коновязи', отражающихся в обрядовых действиях, сохраненных в текстах эпоса олонхо. В якутской фольклористике до сих пор не проводилось специального исследования семантики и знаковых особенностей ритуальных коновязей в контексте эпических текстов, что определяет научную новизну представленной работы.

Теоретической базой исследования послужили труды В. Н. Топорова (Топоров, 1980; Топоров, 2010), А. А. Потебни (Потебня, 1976), А. Н. Веселовского (Веселовский, 1989),

Е. М. Мелетинского (Мелетинский, 1976), А. Ф. Лосева (Лосев, 1995), В. Я. Проппа (Пропп, 1976; Пропп, 2000), в которых разрабатывались фундаментальные основы структурно-семиотического изучения фольклора, мифологии и литературы, исследовалась историческая поэтика, а также раскрывалась символическая природа языка и мифа; работы по традиционной символике и семиотике якутского фольклора Л. Л. Габышевой (Габышева, 1986; Габышева, 1988; Габышева, 2016), Е. Н. Романовой (Романова, 1994), Л. Н. Семеновской (Семенова, 2006), М. Т. Сатанар (Сатанар, 2020а; Сатанар 2020b; Сатанар, 2021; Сатанар, 2024), Н. К. Даниловой (Данилова, 2010; Данилова, 2012; Данилова, 2019), Е. И. Избековой (Избекова, 2014) и др.; положения по исследованию якутской коновязи Ф. М. Зыкова (Зыков, 1974; Зыков, 1976), В. Ф. Яковлева (Яковлев, 1992; Яковлев, 1993; Яковлев, 2005), А. И. Гоголева (Гоголев, 1993) и др.

В текстах олонхо *сэргэ* ‘коновязь’ играет особую роль в организации пространства подворья. Как и мировое древо Аал Кудук (Луук) Мас, она является вариантом священной вертикали в трехмерном моделировании мира и маркирует сакральный центр. Якутские коновязи в эпосе кроме утилитарной выполняли и ритуально-обрядовую функцию, прежде всего носящую символическое значение в качестве медиатора. В силу ограниченности объема статьи, анализу подвергаются наиболее часто повторяющиеся в текстах олонхо репрезентации обрядов (родильных, свадебных, военных), иллюстрирующих переходные обряды жизненного цикла (Новик, 2004: 303).-

Коновязь в контексте родильного обряда

Историки и этнографы отмечают, что родильную обрядность якутов составляют пять обрядовых комплексов, всесторонне характеризующих процесс появления нового человека (Якуты, 2012: 599). «К первой группе обрядов относятся обряды “стимулирующие” деторождение. Основным среди них является обряд *Айыһыт тардар* ‘обряд испрашивания ребенка’, совершаемый *айыы ойууна* ‘небесным шаманом’. Вторую группу обрядов составляют обряды, выполняемые непосредственно во время родов. Среди послеродовых обрядов главную роль играет обряд *Айыһыты атаары* ‘проводы богини Айыысыт’, который выполняется после закапывания в землю последа роженицы. Отдельную группу составляют обряды, характеризующие первое укладывание ребенка в колыбель и имянаречение. Последняя группа родильных обрядов связана с сохранением жизни ребенка» (Слепцов, 1995). В эпических текстах олонхо из вышеприведенного состава ритуальной обрядности фиксируются обряды испрашивания души-кут ребенка бездетными родителями, родовые и послеродовые ритуалы, а также ритуалы наделения статусом новорожденного, связанные непосредственно с образом *сэргэ*-коновязи.

Рассмотрим архаичный обряд испрашивания кут ‘души’ ребенка престарелыми родителями. Мотив чудесного рождения от престарелых родителей является распространенным мотивом в мировом эпосе и сказочном фольклоре. Считается, что обряд моделирует обменные отношения между миром людей-просителей (как правило, 90-летние, 80-летние старики) и миром духов – божеств-дарителей души-кут детей. Так, в олонхо «Ала Хотобой»¹ богиня Айыысыт дает совет старухе Манан Тайбарыын: *Иккилээх эмник мохсоболум тириитин / Эргэр кэтэрдэн барангын / Бастын бар кыллаах / Сэргэн үрдүгэр таһааран / Олордон кэбиһэн барангыт, / Күн диэки өттүнэн / Күөйэ хаама сылдьангын, / Силлээх ыһыах хамыйабы / Түөрэх гынан талбаатаар! / Иккилээх эмник / Мохсобол кыыл тириитэ, / Сэттэ хартыгастаах / Сирэй халлаан үрдүгэр / Дьылба Хаан Тойонго / Дьыдын Буурай Хотунна / Таһаар диэн барангын, / Үс төгүллээн / Дьалыһытан эбэрдэлээн көрөөр! / Онно мохсоболун тириитэ үөһээ / Халлаанга таһаарыа... – Шкуру двухлетнего сокола-сосунка / Натянув на своего мужа / На почтенный коновязь-столб с бар кыыл² / Его посади / С солнечной стороны / Шага против хода солнца, / С деревянной*

¹ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл 525–545.

² *Бар кыыл* – какая-то огромная сказочная птица, называемая иногда бар өксөкү; беркут [Пекарский Э.К. Словарь якутского языка Том 1 (А–К), 366].

ритуальной ложки украшенной белым пучком из конской гривы / Как гадальной взмахивай! / И скажи: “Шкура двухлетнего сокола-сосунка, / К верху семярусного / Наверху серого неба / К Господину Дьылга Хаану / Госпоже Джиджин Буурай / подними меня”/ Трижды / Рассказываю поприветствуй их! / Тогда шкура сокола-сосунка / Поднимешь тебя наверх в небо...³. Далее описывается действие героини олонхо. Старуха *Айы Дэйбиш* заходит в дом и накрывает богатый изобильный стол и сообщает мужу о своем намерении выпросить ребенка у господина *Үрүг Өндөл Тойона* ‘Юрюнг Ендел Тойон’. Муж соглашается, после этого: *Эмээхсин ону истэн баран / Үөрүү бөбөнү үөрдэ, / Хотугу чэнгээх / Муннугар сүүрэн кишдэ, / Иккилээх эмник / Мохсобол кыыла тириштин / Тумустары-тынгырахтары / Сулбу тардан таһаарда. / Бастын бар кыыл / Ойуулаах сэргэтигэр / Офонньору мохсоболун / Тириштин даллаччы / Кэтэрдэн кэбистэ. / Бастын сэргэтин / Үрдүгэр таһааран / Олордон кэбистэ...*⁴ – ‘Старуха услышав согласие мужа / Сильно обрадовалась, / подбежала быстро/ к своему покрытому коркой льда северному уголку / шкуру двухлетнего сокола-сосунка / С клювом и когтями / Быстро выхватила. / И у почетной коновязи с изображением мифической птицы *Бар кыыл* / На старика нацепила шкуру сокола. Северный угол с инею / Быстро забежала, / шкуру двухгодовалого сокола-сосунка / С клювом и когтями / Быстро вытащила. / И к почтенному коновязу с рисунком мифической птицы *Бар кыыл* / Старику широко надевая шкуру сокола. / И посадила на верх коновязи’. Старуха *Айы Дэйбиш* далее выполняет то, что наказала богиня плодородия *Айыысыт Хотун*. Сакральность данного ритуального действия дополняет *сиэллээх хамыйах* ‘деревянная ритуальная ложка, украшенная белым пучком гривы’. Е. Н. Романова справедливо отмечает, что «семантическое поле белого конского волоса в якутских эпосах» отражает «связь между человеком и миром предков, связь с божествами», что «белый конский волос – это начало начал, символ рождения народа саха» и этот код культуры символизирует «создание, творение Макро- и Микрокосмоса» (Романова, 1994: 160).

Далее, старик символически «попадает» в Верхний мир, оказываясь мгновенно на верхушке главной коновязи господина *Дьылга Хаан* ‘Дьылга Хаан’ и госпожи *Дьидый Буурай* ‘Дьидый Буурай’⁵ Здесь старику в рот кладут *үрүг толох* ‘молочную священную жидкость’ размером с яйцо бекаса. Белая/желтая жидкость не случайно имеет форму яйца. Яйцо как мировое, космическое начало известно во многих мифопоэтических традициях. Из яйца возникает Вселенная, иногда род человеческий.⁶ В данном случае *үрүг толох* ‘молочная жидкость’ символизирует рождение человека, оплодотворяющие силы. Символическое возвращение старика в Средний мир также реализуется через главную коновязь. И оказавшись возле коновязи, он совершает следующее действие – соколю шкуру разрывает на мелкие части и разбрасывает, что, на наш взгляд, может служить индикатором завершения символического путешествия. И именно таким способом у него пробуждается страсть, сексуальное влечение: *Иһигэр имэн кишбит, / Таһыгар дьалыгар охсуллубут / Дьэтин аанын аһа баттаат, / Дьэи иһигэр көтөн түспүтэ, / Эмээхсин киһи-сүөһү киллэрдэбинэ, / Малаһыннахпыт диэн, / Хаһа, саал иккини / Харса суох элбэби буһаран, / Хаардаах бугул саҕаны чөмөхтөөбүт. / Офонньор аска кыһаммата, / Эмээхсингэ элийэн тиийэн үрдүгэр түстэ, / Кэтэбириин оронугар тиийэн / Эмээхсини тизэр көтөн кэбистэ*⁷ – ‘В нем пробудилась страсть / Распахнув дверь дома, / Влетел в дом, / А старуха на случай, если он придет с людьми, / и будет празднество / Наварила безмерно много сала,

³ Здесь и далее, где не приведены дополнительные данные, перевод автора – О. Л.

⁴ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл. 664–680.

⁵ Господин Дьылга Хаан – божество, которое отвечает за судьбу; Госпожа Дьидый Буурай – жена господина Дьылга Хаан [Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009.].

⁶ Мифы народов мира: энциклопедия: в двух томах. К-Я. Т. 2, Издательство: Советская энциклопедия, 1982, С. 68.

⁷ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл. 670–682.

жирного мяса / сложила их в кучу величиной с заснеженную копну. / Старик, не обратив внимания на еду, / накинута на старуху, / и, увлекши к дальней кровати, / подмял Старуху под себя'. И так, коновязь предстает волшебным предметом, участвующим в обрядовом действии – посредником между Средним миром и миром божеств, с ее помощью которого старик попадает в другой мир для испрашивания души ребенка. По сюжету олонхо, в результате проведения данного обряда на свет появляется богатырь Ала Хотобой 'Ала Хотогой'⁸. В указанном обрядовом действии присутствует ряд символов. Внимание привлекает образ главной почетной коновязи с мифической птицей *бар кыыл* в качестве сопутствующего элемента обрядового действия. В текстах олонхо обрядовые действия в основном проходят рядом с коновязью, вокруг или с ее участием. Образ мифической птицы *бар кыыл* привязан только к главной коновязи, выступает символом связи с миром божеств и символом могущества, благополучия. В народном представлении птица *мохсобол* 'сокол-сапсан' является священной наравне с орлом, совой и скопой. Птицы *хотой* 'орел', *кыырт* 'ястреб' и *мохсобол* 'сокол' объединены общей символикой, образуя единый образ крупной хищной птицы, и связываются с символикой храбрости, силы, мощи и власти. В целом, в эпосе птицы-хищники занимают особое место, выступая сакральными помощниками и спутниками божеств и богатырей айы (светлых сил).⁹ Образ сокола ассоциируется с отвагой, острым взглядом и полетом. В приведенном примере шкура двухлетнего сокола в обряде используется как ритуальный предмет при испрашивании души именно мальчика, который станет богатырем с храбрым сердцем, могущественным и властным. С другой стороны, как птица, которая имеет доступ к Верхнему миру. Обрядовое действие дополняет предмет *сиэллээх ыһыах хамыйаба* 'деревянная ритуальная ложка, украшенная пучком конской гривы'. *Хамыйах* – является орудием, с помощью которого творится мир, что хорошо согласуется с логикой космогонических действий (Сагалаев, 1991: 154). Неслучайным является и белый конский волос. Известно, что божество *Дьөһөгөй Айыы* 'Джесегей Айыы' в якутской мифологии и культуре символизирует чистоту, небесное происхождение и божественное покровительство. Как сакральный символ, белый конский волос считается священным. Согласно тезису В. Я. Проппа, «волшебные предметы представляют собой части тела животного... волоски...», при этом «часть животного ... служит средством власти над животным» (Пропп, 2000: 162). Замыкает обрядовое действие троекратное приветствие старика: *Ус төгүллээн / Дьаһыһытан эбэрдэлээн көрөөр!* 'Трижды / поприветствуй его!'. Число *ус* 'три' – сакральное число у якутов. Известно, что сакральность числа «три» связана с широко распространенным в разных культурах принципом троичности (триада), лежащим в основе различного рода ритуалов теогонического и мифологического плана (Сыркин, 1968: 77–82). В. Н. Топоров подчеркивает, что важным свойством числа «три» служит его идеальная структура с выделяемым началом, серединой и концом. «Эта структура – пишет В. Н. Топоров, – легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента» (Топоров, 1980: 22). У А. Е. Кулаковского также находим, что «пристрастие якутов к числу три связано с тем, что это число создает в их психике род симметрии» (Кулаковский, 1979: 12). Е. И. Избекова также отмечает, что «действительно культовые предметы наделяются сложными эпитетами, в состав которых входят сакральные числа *ус* (три), *сэттэ* (семь), *тобус* (девять)» (Избекова, 2014: 84). Семантику имеет и указание направления обрядового действия *күн диэки өттө* 'солнечная сторона', ведь солнце для якутов это высшее божество, источник жизни, тепла, почитаемое через культ плодородия и света. Обряды поклонения верхним божествам *Айыы* у якутов проходят с ориентацией на солнечную сторону. О связи коновязи с идеей плодородия, пишет В. Ф. Яковлев, что «именно мольба о плодородии является главным содержанием огромного числа религиозных обрядов и верований связанных

⁸ Ала Хотогой – главный герой олонхо «Ала Хотобой», дословный перевод 'пестрое перо'.

⁹ Романов П.Г. Кыыс Нюргустай Куо: олонхо. Якутск: Алаас, 2013. 152 с., С. 15; 50. Дэбириэлдьин Бэргэн: олонхо / С.Г. Алексеев. Якутск: Сайдам, 2010. С. 127.

с коновязью: мольба к богам, чтобы они послали людям общую благодать, плодородие, обилие скота» (Яковлев, 1992: 9). Исследователь отмечает, что среди надворных столбов якутов можно было встретить *сэргэ*, поставленные во время проведения обряда испрашивания ребенка. Когда во дворе устанавливали *сэргэ* от нее к двери двора в виде аллеи втыкали два ряда березок (Яковлев, 1992: 20).

Итак, можно заключить: в родильной обрядности коновязь служит ритуальным посредником между мирами, инструментом для испрашивания души ребёнка, а также символом плодородия, жизни и связи с божествами. Коновязь служит центром обрядовых действий, связанных с мотивом чудесного рождения (обычно у престарелых родителей). Через коновязь осуществляется переход в иные миры, где происходит встреча с божествами – дарителями души-кут ребенка. Важную роль в ритуале играют сопутствующие предметы (ритуальная ложка с пучком конской гривы, шкура сокола), а также сакральное число (три) и ориентация на солнечную сторону, что подчёркивает связь обряда с культом солнца и плодородия. Коновязь в якутской родильной обрядности служит ключевым символом, объединяющим мифологическое, космологическое и социальное начала, отражающие представления о рождении, жизни и преемственности поколений.

Коновязь в контексте свадебного обряда

В этнографии известно, что структура свадебной обрядности состоит из следующих этапов: 1) сватовство (сговор, помолвка) – *кэргэн кэпсэтиш*; 2) первый свадебный праздник (зятьевать) – *күтүөттүүр*, который совершается после уплаты части калыма в доме невесты, т. е. посещения женихом невесты в ее доме – *түһэ барар*; 3) второй свадебный праздник, включавший переезд невесты в дом жениха и праздничный пир в нем после полной выплаты калыма, – *кыыс сүктүүтэ*, или *уруу*; 4) временное возвращение молодой в родной дом – *төркүттүү*, когда посещение ею своих родственников происходит через некоторое время после *уруу*¹⁰.

Якутская свадебная обрядность в эпосе представлена как комплекс сакрального действия, объединяющий род и символизирующий благополучие и начало новой жизни. Свадебный обряд начинается с подготовки невесты к замужеству. Если богатырь в боевой путь отправляется с благословения родной территории и с обращением к главной коновязи, то невеста также отправляется в новую семью с места коновязи. Вот как отвечают родители невесты Айталыын Куо в олонхо «Күн Тэгийримэ»¹¹: *Танһаһа-саба табылла илик, / Симэбэ-танһа ситэ илик, / Ойуута-мандара онһулла илик. / Ол ситтэбинэ нары-нанначчы тангыннараммыт, / Сири-сингэччи симээммит, / Үс томторболоох тойон мөнгүрүөн сэргэ иннигэр / Харалаах аас тэллэх үрдүгэр таһаараммыт / Нары-нанначчы туруоран биэриэхпит*. ‘Ее наряд еще не удался / Украшение ее еще не завершено, / еще не изготовлены орнамент и узоры. / Как все это завершится, аккуратно приоденем, / украсим / И перед главной коновязью с тремя кольцеобразными выпуклостями / Ее поставим’. В примере коновязь выступает границей между двумя пространствами (родной страны) невесты и жениха, символизируя собой начало новой жизни, нового рода.

Свадебный обряд проводов невесты с родного двора описан в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур»¹²: *Хайыы үйэбэ тойон эрэ, ... / Кэлэн сэргэ төрдүгэр / Дыралан турар эбит. / Дьахтар сэргэ төрдүгэр / Кэлэрин кытта, / Абыс кыыс дьахтар, тахсаннар, / Абастарын атын үрдүгэр / Көтөхсөн олордон биэрдилэр. / Тобус уолан киһи, / Сырсан кэлэннэр, / Биһиги бухатырыбытын, ... / Олордон кэбистилэр / Атын үрдүгэр дары дагдачы. / Абыс кыыс дьахтар оруолааннар, / Тобус уолан киһи улуксалаан, / Бар кыыллаах / Бастын сэргэлэрин / Үс төгүл төгүрүттүлэр, / Арбаа диэки аанынан / Сулбу ойутан таһаардылар* – ‘Господин-муж

¹⁰ Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в. Якутск, 1989.

¹¹ Федоров К.Л. Күн Тэгийримэ: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2012. 232 с. – (Саха боотурдара: 21 томаах; 12 т.), ст.стл. 4111-4118.

¹² Теплоухов-Тимофеев И.Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур: [олонхо]. Якутский: Якутское кн. изд-во, 1958. 254 с.

ее, / Стоит, оказывается, у коновязи. / Как только женщина / Подошла к коновязи, / Выскочили восемь девушек, / Подняли и посадили [на коня] / Старшую сестру свою. / Девять юношей прибежали, / Отвязали коня Нашего богатыря, / Бережно его поддерживая, помогли взобраться, / Посадили-взгромоздили на седло. / Восемь девушек столпились, / Внимательно наблюдали, / Девять юношей [словно] улицей встали, / Трижды провели [сидящих верхом] / Вокруг столба – / Главной коновязи с бар-зверем / И, пустив [коней] вскачь, / Выпустили через западные ворота'. Здесь фрагмент троекратного обхода невестой сидя верхом на коне именно вокруг коновязи с птицей *бар* – символизирует прощание с родным гнездом. Троекратная ходьба вокруг коновязи – сакральное действие, обеспечивающее защиту и благословение, при котором «числовой эпитет *үс* 'три' является кодовым, обозначая священный божественный признак» (Избекова, 2014: 85). Сакральное числительное восемь, которое во многих случаях наиболее часто используется при описании пространственной картины первотворения мира, зарождения вселенной. В данном случае числительное восемь определяет направления света – четыре основных и четыре промежуточных, в олонхо горизонтальная поверхность семантически связана с женским началом (Слепцов, 1984: 20). А мужское начало связано с числительным «девять», характерно, что в олонхо «*Үүт аас бэйлээх Үрүн Айыы Тойон ыччаттара*» *Үрүн Айыы тойон* 'Юрюнг Айыы Тойон' имеет детей: восемь девочек и девять мальчиков.¹³ Обряд завершается проводами молодоженов через западные ворота. Символика запада в фольклоре и мифологии чаще всего ассоциируется с заходом солнца, символической смертью, потусторонним миром и переходом, выступая антиподом востока (символизирующем жизнь, свет). Действительно, покидая родной дом, невеста завершает определенный цикл жизни на родной территории и попадает в чужое пространство. Для невесты родной дом и территория – «свое пространство», где она находится под защитой предков, божеств и родных. Дом и страна жениха предстают «чужим» пространством: невеста переходила под покровительство чужих предков и духов. Она становилась «чужой», «приведенкой», и ей предстояло пройти процесс адаптации (инициации), чтобы стать «своей».

Следующим обрядовым действием отмечается переезд невесты в дом жениха. Фрагмент обряда находим в олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур»¹⁴, где невесту – Туйаарыма Куо встречает ее будущий муж: *Кийиит кэлэн түһэр / Киэргэллээх сэргэтигэр / Тэһиин туттаран, / Диэрэ уурдаран, / Үс салаалаах / Үкэр күөх отунан / Илиититтэн ситтэтэрэн / Иэримэ дьэтигэр киллэрэн / Ойобо барахсаны / Оһох кэннинэн эргитэн, / Үс бөлөх тымтыгы / Үөрбэ-дьүөрбэ туттаран, / Аал уотугар / Айах туттаран, / Хотун ойобун, ... / Хаппахчы таһынаабы / Хара саһыл олбохтоох / Оронугар илдьэн / Олордон кэбистэ...* – 'Невеста, прибыв, спустилась на землю / Специально для ее / Возле коновязи украшенной / Конский повод поймав, / Подстилку положив, / Трехветвистую / Зеленую осоку ей вручив / Держа за руку / Завели в ее новый родной дом / и молодую жену / хозяйку / проведя вокруг очага с задней стороны, / Три пучка лучины / Ей дали, / Чтоб священный огонь очага / Угостила / и после этого госпожу супругу / подвел и усадил на свою кровать / С подстилкой из черно-бурой лисы / возле хаппахчы¹⁵ / С подстилкой из черно-бурой лисы / На кровати / Усадил'. Как видно из фрагмента, действительно, в честь приезда невесты на территорию жениха устанавливали специальный столб *кийиит сэргэтэ* 'коновязь невесты', которая также «выполняет» связующую функцию между разными пространствами

¹³ Үүт аас бэйлээх Үрүн Айыы Тойон ыччаттара // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского: [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 5. – Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1911. – С. 401–426.

¹⁴ Ойуунускай П.А. Айымнылар: сэттэ томнаах. 4 том: Дьулуруйар Ньургун Боотур: [олонхо]: 1, 2, 3 ырыалара. – Якутский: Саха сиригэби кинигэ изд-та, 1959, С. 40–41.

¹⁵ Хаппахчы – на северной стороне якутской юрты место для спанья молодой девушки или молодожёнов, отгороженное перегородкой или натянутой ширмой из ситцевого материала, берёсты, кожи, чулан [Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах улахан тылдьыта / Под общей редакцией П.А. Слепцова. Новосибирск: Наука, Т. 10. 2013. 572., С. 317].

(невесты и его суженого). Заметим, обязательной отправной точкой от родной земли и точкой прибытия на родную территорию жениха выступает *сэргэ* ‘коновязь’, в качестве символа перехода на новый этап жизни. Обрядовое действие сопровождаются символические коды:

- *круговое движение невесты вокруг очага (печи)* при входе в дом жениха – это священное действие, акциональный код, символизирующее приобщение к новой семье и получение защиты. В день прибытия невесты у якутов совершался обряд приобщения к домашнему очагу семьи мужа, во время которого она угощала духа-хозяина огня и просила благословения (Габышева, 1988: 78–92).

- *үс салаалаах үкэр от* ‘трехветвистая зеленая осока’ – зеленая трава, растительный код, символизирует жизнь, рост и изобилие, добавим, по поверьям, если невеста ступает на зеленую траву, то непременно в новом доме ее ждет благополучная, «плодовитая» жизнь, рождение здоровых детей и достаток в хозяйстве;

- *үс тымтык* ‘три лучины’ – это атрибут для проведения свадебного обряда поклонения невесты к духу-хозяину дома жениха, а числительный код «три» усиливает сакральность действия. В свадебной обрядности важным ритуалом было угощение невестой духа-хозяина домашнего очага в доме родителей жениха. В якутской традиции невеста, входя в дом, выполняла обряд «разведения огня», который заключался в том, что она становилась на колени у огня, бросала в него три небольших куска мяса, ставила три лучины и дула на них, чтобы они вспыхнули. Этот ритуал символизировал просьбу о благословении и покровительстве духов-хозяев. Так невеста просила его о покровительстве, т. к. от его благосклонности зависело будущее новой семьи (Дмитриева, Гымпилова, 2025);

- *хара саһыл олбох* ‘подстилка из меха черно-бурой лисы’ – зооморфный код образа лисы, в традиционной культуре якутов лиса связана с женщиной и выполняет защитную функцию (так, сумка *хаппар* с лисей мордочкой считалась одной из обязательных женских предметов в качестве духа-защитника женщины; лиса, по мнению Н. А. Алексеева, являлась тотемным животным якутов (Алексеев, 1975: 39–40). Итак, использование шкуры лисы в качестве материала подстилки, то согласно верованиям якутов, злые духи «иччи» и «абаасы» боятся шерсти, пуха и волос животных, особенно рыжего огненного цвета, среди которых были лиса и рысь (Там же). Следовательно, шкура лисы укрепляет защитную функцию детородных органов у невесты и служит средством отпугивания злых духов.

Финалом эпического сюжета в олонхо служит мотив – обряд проведения *уруу ыһыаба* ‘свадебный ысыах’ в честь создания новой семьи на родине главного героя, приведем фрагмент из олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс Бухатыыр»¹⁶: *Томторболоох дьуодьатыгар... / Арабас чэчири аспыттар, / Томторболоох оһуордаах / Тобус толлу сэргэни / Тоһуорутан туруорбуттар, / Кэрэниис ойуулаах / Сэттэ ситэ сэргэни / Кэккэлэччи аспыттар...* ‘На пригорке счастливым / Место-тюсюлгэ устроили, / Березками-чэчир украсили, / Девять коновязей толстых / С зарубками выпуклыми, / Рядком поставили, / Семь коновязей, убранных / С рисунками ритуальными / В ряд поставили’. Здесь, ключевыми в оформлении места проведения *ысыаха* выступают два ансамбля, состоящие из девяти и семи коновязей. Сакральные числительные «семь» и «девять» часто встречаются в обрядовых действиях якутов, культовых сооружениях, предметах и объектах, они являются кодовыми, обозначая священный божественный признак, к примеру ансамбль *чэчир* ‘свежесрубленные молодые березки’ при оформлении *туһулгэ* – места проведения *ысыаха*. В отношении «девяти толстых коновязей с зарубками выпуклыми» интересны материалы, приведенные В. Ф. Яковлевым в работе, посвященной якутским коновязным столбам *сэргэ*, где дается описание *тобус томторбонноох тойон сэргэ*, датированного XVIII в., эта коновязь – *сэргэ* имела профилированную с девятью бугорками шейку. Известно, что якуты

¹⁶ Ядрихинская П.П. – Бэдьээлэ. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр: [олонхо]. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1981. 199 с., ст.стл. 8150-8157.

также во время летнего обрядового праздника *ыһыах* в середине *түһүлгэ* специально ставили коновязь – *тобус* (*үс*) *томторболоох тойон сэргэ* ‘сэргэ с девятью (с тремя) выпуклостями’. Числовая символика *тобус* ‘девять’, связана со строением эпической модели мира. Так, В. Ф. Яковлев отмечает, что установление нечетного количества *сэргэ*, имеет прямое отношение к небу, небесным ярусам (Яковлев, 1993: 16). Более подробная характеристика символики числительного «девять» дана М. Т. Сатанар: «В якутском народном сознании божество Юрюнг Айыы Тойон неразделим с числом девять, смысловое его наполнение связано с понятием полноты и законченности. Число девять пользуется «популярным имиджем», в народе есть особое выражение *толору тобус* ‘полная девять’», которое проецируется на триуально-обрядовый комплекс якутов (погребальных, родильных, охотничьих обрядах, национальной архитектуре, орнаментике, одежде) (Сатанар, 2020: 33–40). Девять выпуклостей коновязи могут имплицировать сообщение о девяти небесных ярусах *тобус хаттыгастаах арылы манан халлаан* ‘с девятью ярусами открытое белое небо’, где обитает *Үрүн Аар Тойон*, главное божество Верхнего мира (Там же). В научной литературе отмечается, что на национальных праздниках ысыах ставили нечетное количество (именно ... семи коновязей-сэргэ, украшенных пучками конских волос) (Боло, 1994: 175). Они указывают количество небесных ярусов (три, семь, девять). В этом смысле можно утверждать, что число не только определяет внешние характеристики ансамбля, но и качественные признаки, которые усиливают ее сакральность.

В олонхо «Дырыбына Дырылыатта Кыыс Бухатыыр»¹⁷ во время свадебного ысыаха отец жениха благославляет молодоженов: *Алтан сэргэни анньынан, / Алаас мунунан / Анах сүөһүлэниг, / Сыһы мунунан / Сылгы сүөһүлэниг, / Тулаайахтары туругурдун, / Араннары аһатыг, / Аттаах өйүөтэ, / Сатыы хонуга буолангыт, Иитэр сүөһүгүт сэттэ хос / Сибиэ дьэргэл күрүөлэниин!* ‘Коновязь золотую поставив, / В аласах бескрайних / Скот рогатый держите, / В долинах просторных / Скот конный разведите! / Сирых пристройте, / Больных накормите, / Проезжим давайте еду! / Путникам дайте ночлег, / Пусть скот Ваш семикратную / Ограду широкую имеет!’. По представлениям якутов, коновязь, скот, лошадь – это символические коды благополучной, самодостаточной семьи. Традиционное богатство якутов – это скот и лошади, составляющие основу жизнеобеспечения в суровых климатических условиях. *Сэргэ* в отношении новобрачных, на наш взгляд, в данном фрагменте обозначает начало новой ячейки общества, символ нового рода. Як. слово *алтан* здесь используется в архаичном значении *көмүс* ‘золото’. Известно, что у якутов с золотом ассоциировались солнце, верхние божества и их атрибуты. Символика золота и серебра в эпосе усиливают коннотацию божественности, наивысшей сакральности и силы (Габышева, 2012). К примеру, по отношению к Верхнему миру в олонхо «Сылгы уола Дыырай Бухатыыр»¹⁸ говорится, что в движении верхней ветки мирового древа ветка трансформируется в *алтан сэргэ* ‘серебряная коновязь’, далее переходящий в *үрүн көмүс көхө* ‘серебряная вешалка’ божества Джесегей. Отсюда видно, что они имеют единую семантику с положительной коннотацией. Однако, лексема *алтан сэргэ* в сочетании с лексемой *дьэс* ‘красноватый, ржаво-багрово-красный’ в олонхо символизирует связь с Нижним миром: *Илбистээх состуойун / Унга өттүгэр / Сэттэ сиринэн / Куһи сирэйин / Курдук сирэйдэ-эх, Тобус моонньоох Абааһы дьэс алтан Сэргэтэ анньыллан Тураара буолуо. / Онно өйөнө түһэр Эрэ буолаайыный. Түгэбэ биллибэт Албастаах ханаабата / Хаһыллан тураара буолуо абааһы дойдутун сэргэтэ.*¹⁹ ‘На кроважидном месте / Справа с семьёй / похожими на человеческие лица изображениями / Девятишейное абаасы / Ржаво-медная коновязь стоит. / Не вздумай на него опираться / Там с неизвестным дном хитрая канава / Закопана коновязь нижнего мира’. Здесь

¹⁷ Ядрихинский П.П. – Бэдьээлэ. Дырыбына Дырылыатта Кыыс Бухатыыр = Девушка богатырь Джырыбына Джырылыатта. Якутск, 2011. 445 с., ст.стл. 4880.

¹⁸ Бурнашев И.И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дыырай Бухатыыр = Сын лошади богатырь Дыырай. Якутск: Издательский дом СФВУ, 2013, ст.стл. 310–346.

¹⁹ П.Н. Соловьев – Намыын. Күн Ньургун. Якутск, Чопчу. 2019. 216 с., ст. 2657–2670.

также уточняется разновидность меди *дьэс алтан* ‘красная медь’. Тема в данном ракурсе требует специального изучения.

Итак, резюмируя вышесказанное, отмечаем, что в обряде благословения, напутствия молодоженам *алтан сэргэ* имеет положительную коннотацию, обозначающую связь с верхними божествами, чтобы новая семья находилась под защитой божеств и имела благословение на продолжение рода.

В эпических текстах в рамках проведения свадебного обряда в большинстве случаев фиксируется наличие *Аар базах* ‘могучий, священный столб’.²⁰ В олонхо «Ньургун Беге»²¹ в алгысе, адресованном молодоженам находим следующее: *Алаһа дьэйтэ тэрининг, / Аар базахта аньньынын, / Алтан сэргэтэ туруорун* – ‘Постройте родной дом / Установите священный столб / Возведите золотую коновязь’. В. Ф. Яковлев подчеркивает: «Еще одна разновидность *Аар багах*’а – это *сэргэ мас* ‘дерево сэргэ’. *Сэргэ мас* вырезали из высокой лиственницы с тремя развилками, обозначающими трехмерную структуру Вселенной, а также три *кут*-души человека, связанные с небесными божествами айыы. Отростки развилин предназначались для «прима и размещения целой группы божеств, съезжающихся со всех трех миров» (Яковлев, 2005: 28). Сказанное можно дополнить замечанием Н. К. Даниловой, что «*сэргэ мас* устанавливали, как на родовой территории, так и на празднике Ысыах..., что коновязь *сэргэ мас* воспринималась как священное дерево Ытык мас, в котором обитала дух-хозяйка Земли» (Данилова, 2012). Выше было обозначено, что коновязь выступает прототипом мирового древа *Аал Луук Мас*. Согласно Н. К. Даниловой, ритуальные столбы *Аар багах* обозначают пространственную организацию Вселенной, связь с Юрюнг Аар Тойоном (Там же). Приведенный в фрагменте олонхо священный столб в рамках свадебного обряда носит глубокий символический смысл, связь с божествами Айыы, его установление обозначает начало новой жизни, знаменует создание новой семьи и переход мужчины в статус главы рода. Во время благословения молодожёнов ставить священный столб и коновязь – значит желать им прочного жизненного фундамента, поддержки и покровительства божеств Айыы и счастливого семейного пути, нового рода. Это важная якутская традиция, укреплявшая духовную связь и родовые корни, которая, возможно, со временем могла быть утрачена.

Таким образом, в свадебной обрядности коновязь занимает центральное место в качестве сакрального символа перехода в другой статус, объединения родов и начала новой жизни. Она выступает не только как ритуальный объект, но и как пространственный и духовный портал, связывающий миры, семьи и поколения. В эпических текстах и этнографических описаниях коновязь сопровождает все ключевые этапы свадьбы: от прощания невесты с родным домом (трижды объезжая главную коновязь) до встречи в доме жениха, где специально устанавливалась «ковязь невесты». Эти действия символизируют не только физический переезд, но и переход в новый социальный и духовный статус, а также получение благословения от предков и божеств. *Уруу ыһыаба* ‘свадебный пир’ сопровождается установкой ансамблей *сэргэ*, включающих, как правило, три, семь и девять сэргэ, наделенных символическим значением. Числа здесь отражают космологическую модель мира и подчёркивает божественную санкцию на создание новой семьи. В благословениях молодожёнов коновязь ассоциируется с процветанием, плодородием, богатством и связью с небесным миром. *Алтан/көмүс сэргэ* – золотая/серебряная коновязь усиливают сакральность, символику благополучия и защиты.

Коновязь в контексте военного обряда

В духовной сфере военный аспект общественной жизни всегда основывался на определённых религиозно-мировоззренческих концепциях. Как и любые другие религиозные системы и учения, идеи раннеякутского воина носили явно выраженный социальный характер. Обряды и

²⁰ Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта / Под общей редакцией П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. Т. 1. 680 с., С. 523, 166.

²¹ Абрамов Н.А. – Кынат. Ньургун Бегё. Дьокуускай: Бичик; 2011. 512 с. (Саха боотурдара : 21 т.; т. 10).

обычаи, связанные с военным делом, являются неотъемлемой частью классического шаманизма, который ранее существовал у якутов (Васильев, 1995: 152). Древний воин, отправляясь в поход, твердо решивший сразиться с врагом, выполнял целый ряд обрядов, строго придерживаясь обычаев, установленных его не менее воинственными предками. Эта обрядовая практика военной сферы якутов сохранена и в героическом эпосе олонхо. В текстах ритуальная *сэргэ* интегрирована в структуру военного обряда. В олонхо «Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүддү Бөбө»²² богатырь перед началом боевого похода совершает обряд: *Айанныыр күммэр, / Биир бастын охпун / Тойон бабыһах сэргэбэр / Тобулу ытан кэбиһэн бардым. / Ити оноһоһу, / Тахса-тахса көрө турар буолаар. / Өлөн-өһөн, / Үөдэн-таһаан буолан хааллахпына, / Токуччу тардан ылан баран / Сиргэ кэлэн түһүөбэ, / Оттон, / Дьэ, дьол-соргу тупсан, / Соргу-дьайаан соноон, / Үөрүү-көтүү үрдээн, / Абааһы бөбө кизнин хара дьайын хаалтыстанан, / Күөх дьайын көлбүүрдэнэн, / Күңкүстээх үрэх саба / Көбүс хаанын көнгү кэһэ сылдьар буоллахпына, / Түүтүгэр эби түүүнүө, / Көбүү туруоба / Мин хайдах сылдьарбын онон билэр буолаар.* – ‘В день отъезда, / Одной лучшей стрелой / Главную коновязь / Прострелив, уехал. / За этой стрелой, / Каждый раз выходя из дома, наблюдай. / Если я умру, / Если попаду в беду, / Стрела, скрючившись, / Упадет на землю, / А если когда, / Все будет хорошо, / Счастливое волнение грудь мою будет распирает, / Радость повысится, / Нечисть абаасы повесив себе галстуком, / Зеленой нечистью накрывшись, / Размером с речку с обрывистыми берегами, / Их спинную кровь разрушительно буду топтать, / То обрстет перьями стрела, / И будет густеть, / О моей судьбе будешь знать по этой стреле’. В приведенном фрагменте прослеживается тесная связь коновязи с мужским началом. *Сэргэ* как прототип мирового древа *Аал Луук Мас*, моделирующего вертикальную структуру мира, в сочетании с лучшей стрелой выступает информатором состояния богатыря олонхо, который, совершая богатырский поход, посещает три мира. Богатырский поход – это ключевой сюжетный элемент якутского эпоса, в котором герой (богатырь айыы) отправляется в опасное путешествие для защиты людей, спасения похищенных дев или совершения героического сватовства. Стрела в обряде предстает в качестве знака – заместителя души-кут богатыря. В обрядово-ритуальном комплексе якутов также душа-кут мальчика заключается в стреле лука, а девочки – в ножницах: «“Айыысыт” приносила “кут” мальчика, превратив ее в нож или стрелу, а “кут” девочки превращала в ножницы».²³ В мифологическом мышлении согласно С. Ю. Неклюдову, стрела как чудесный предмет, неразрывно связывается с «внешней душой» мужчины посредством «симпатически-мантической» связи (Неклюдов, 1975: 65–75). В якутской традиции воин или охотник, собирающийся на войну или на дальнюю охоту, обычно первую стрелу (иногда нож) втыкает в коновязь. В этнографических источниках зафиксировано следующее: «Через некоторое время, если с места, куда вошла стрела, капала кровь, считалось, что этот человек потерпел поражение или неудачу. Если же он погибал, или попадал в плен, то стрела ветшала и ломалась. А если стрела зарастала белым волосом, то воина ожидали с победой, а охотника с добычей» (Яковлев, 1993: 5). Похожий вариант военного обряда зафиксирован И. А. Худяковым: «в другой сказке герой, отправляясь в путь, стреляет стрелою в главную коновязь и приговаривает: “Пусть эта стрела с перьями лучшего орла стоит стоймя, если я буду хорошо ездить. Пусть вылезает перья, если мне будет худо, пусть спадет железный наконечник, если я умру”» (Худяков, 1969: 268). В сказаниях северных якутов (Ксенофонов, 1992: 223) также находим старинное повествование: «Юнгкээбил имел трехразвильчатую коновязь. Прежде чем отправиться (в поход), он выпустил из лука одну оперенную стрелу в верхнюю часть той коновязи. При этом сказал матери: “Старуха, мать моя, слушай! Если я буду жив, стрела будет стоять в том же виде, как она стоит теперь, а если погибну, то переломится у самого основания и выпадет”». Данный обряд также присутствует в бурятской культуре. В этнографических материалах мы находим

²² Николаев И.А. – Куоҕас Уйбаан. Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүддү Бөбө: [олонхо]. Якутск: Бичик, 2012. 256 с. – (Саха боотурдара: 21 томнаах ; 11 т.), ст. стл. 5020–5041.

²³ Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в. Якутск, 1989. С. 86.

следующее: «Перед сражением воины втыкали оружие или стреляли из лука в какую-нибудь цель. Иногда для этого служил ритуальный столб (коновязь), иногда матица урасы» (Дугаров, 1991:261–262). Возможно, этот элемент остался в эпосе олонхо в результате исторического взаимодействия якутов с бурятами. В обрядах такого рода в большинстве случаев участвует *тойон сэргэ* ‘главная коновязь’. Однако, как вариант вышеупомянутого военного обряда мы находим и участие *ортоку сэргэ* ‘коновязь, расположенная в середине’ в олонхо «Мүлдүүт Бөжө»²⁴: *Өрөгөйүм үрдээн, / Соргум улаата сырыттабына, / Ийэ кутум күүрэгэй чыычаах буолан, / Ортоку сэргэбэ / Күннэ үстэ кэлэн сөрүүстэн / Чырымынаан ааһыаба, / Онон билээрин!* – ‘Если возвысится удача, / умножится благополучие, / То мой *ийэ кут*²⁵ превратившись в жаворонка, / К средней коновязи / В день три раза примкнется / Чирикает, / Так и узнаете о моем состоянии’. Здесь *сэргэ* с жаворонком также информируют о состоянии богатыря. *Ортоку сэргэ* по этнографическим материалам относится к хозяйственным и является одним из распространенных видов *сэргэ* дореволюционного периода. Данный тип коновязи считался одним из обязательных сооружений якутского двора (Слепцова, 2020: 138–142).

Итак, резюмируя, подчеркнем: примеры из эпических текстов подтверждают тесную связь мужчины-богатыря и коновязи, она выступает как сакральный информатор о судьбе богатыря: по состоянию стрелы, воткнутой в сэргэ, близкие могли узнать, жив ли герой, одержал ли он победу или погиб. Аналогичные ритуалы зафиксированы и у других тюркских народов, что свидетельствует о глубокой архаике и универсальности данного обряда.

Заключение

В результате исследования установлено, что *сэргэ*-коновязь в текстах эпоса олонхо выступает не только как элемент материальной культуры, но и как многофункциональный сакральный символ, пронизывающий ключевые обрядовые комплексы якутской традиции: родильный, свадебный и военный.

В родильной обрядности *сэргэ* выполняет роль ритуального посредника между мирами, инструмента для испрашивания души ребёнка и символа плодородия, жизни и связи с божествами.

В свадебной обрядности *сэргэ* занимает центральное место как сакральный символ перехода в новый статус, объединения родов и начала новой жизни. Она выступает не только как ритуальный объект, но и как пространственный и духовный портал, связывающий миры, семьи и поколения. В эпических текстах и этнографических описаниях коновязь сопровождает все ключевые этапы свадьбы: от прощания невесты с родным домом (трижды объезжая главную коновязь) до встречи в доме жениха, где специально устанавливалась «коновязь невесты». Эти действия символизируют не только физический переезд, но и переход в новый социальный и духовный статус, а также получение благословения от предков и божеств.

В военном обряде *сэргэ* выступает сакральным индикатором судьбы воина: по состоянию стрелы, воткнутой в коновязь, близкие могли узнать, жив ли герой, одержал ли он победу или погиб. Аналогичные ритуалы зафиксированы и у других тюркских народов, что свидетельствует о глубокой архаике и универсальности данного обряда.

В эпосе семантика и символика ритуальной коновязи раскрывается через несколько ключевых аспектов:

Вертикаль мира и центр пространства – коновязь выступает как «мировое дерево» в миниатюре, соединяя три яруса Вселенной: Верхний (мир божеств), Средний (мир людей) и Нижний (мир злых духов). Как сакральный центр *сэргэ* маркирует центр усадьбы, рода, а в обрядах – центр ритуального действия, точку перехода между мирами.

²⁴ Саввин М.И. Мүлдүүт Бөжө: олонхо / [М. И. Саввин тылыттан И. В. Охлопков суруйуута]. Дьокуускай: Бичик, 2014. 516, [2] с., ст. стл. 11948–11954.

²⁵ Ийэ кут – основной элемент триады человеческого существа, представляющий собой собственно душу-мать: считается, что при зачатии ребенка Богиня Айыысыт внедряет в женщину ийэ-кут ребенка, когда же человек умирает, ийэ кут отлетает в иной мир [Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта / под общей редакцией П.А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2007. Т.4, 708 с., 553].

Посредник и портал – через коновязь осуществляется коммуникация с Айыы (верхними божествами) – испрашивание души ребёнка, благословение на свадьбу, покровительство в боевом походе.

Символ рода и благополучия – установка коновязи при создании семьи или рождении богатыря символизирует основание нового рода, его процветание и связь с предками.

Индикатор судьбы – в военных обрядах стрела, вонзённая в *сэргэ*, становится «внешней душой» воина. Её состояние (стоит, упала, обросла перьями) сообщает родным о судьбе богатыря. Это универсальный мифологический мотив связи предмета и человека.

Кодирование через числа и материалы (сакральные числа) – использование трехратных обходов, установка 3, 7 или 9 *сэргэ* на свадьбе – это отражение космологической структуры мира и божественного порядка.

Металлический код. Золотая/серебряная *сэргэ* (благый мир) противопоставляется медной/железной (мир абаасы), что подчёркивает дуализм эпической вселенной.

Таким образом, *сэргэ* в эпосе олонхо является ключевым ритуальным объектом при проведении обрядовых действий, пронизывающим все этапы жизни человека – от рождения до перехода в новый статус и защиты в военных походах. Она выступает сакральным символом, объединяющим мифологическое, космологическое и социальное начала, отражающим мировоззрение якутского народа, его традиционные верования, почитание природы, божеств, духов и предков. Коновязь – символ, объединяющий функции ритуального посредника, сакрального индикатора судьбы и гаранта связи между мирами. Она отражает мировоззренческие установки якутов, где судьба воина напрямую связана с волей божеств и предков, а ритуальные действия обеспечивают защиту и благополучие. Дополним, что в текстах олонхо не встречается комплекс погребальных обрядов, связанных с коновязью.

Литература

1. Алексеев, 1975 – Алексеев Н.А. *Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.* Новосибирск: Наука, 1975. 198с.
2. Боло, 1994 – Боло С.И. *Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа).* Якутск: Бичик, 1994. 352 с.
3. Васильев, 1995 – Васильев Ф.Ф. *Военное дело якутов.* Якутск: Бичик, 1995. 224 с.
4. Веселовский, 1989 – Веселовский А.Н. *Историческая Поэтика.* М.: Высшая школа, 1989. 648 с.
5. Виташевский, 1914 – Виташевский Н.А. К материалам о якутских сказках. В кн.: *Живая старина.* Петербург: Тип. Имп. АН, 1914. С. 449–466.
6. Габышева, 1986 – Габышева Л.Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте: (на материале якутского эпоса олонхо): Дис. ... канд. филол. наук. М.: 1986. 19 с.
7. Габышева, 1988 – Габышева Л.Л. *Функции числительных в мифопоэтическом тексте (на материале олонхо).* Сборник научных трудов «Язык, миф, культура народов Сибири». Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1988, 78–92.
8. Габышева, 2012 – Габышева Л.Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов. *Вестник СВФУ.* 2012, №3, 115–120 с.
9. Гоголев, 1993 – Гоголев А.И. *Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры).* Якутск: Якут. гос. ун-т, 1993. 200 с.
10. Данилова, 2010 – Данилова Н.К. Якутское традиционное жилище: (пространственные и ритуальные измерения): Дис. ... канд. ист. наук. Томск: 2010. 23 с.
11. Данилова, 2012 – Данилова Н.К. Сакральная архитектура народа саха: традиции и современность. *Гуманитарные науки в Сибири.* 2012, 2, С. 63–66.
12. Данилова, 2019 – Данилова Н.К. Культовая архитектура в пространственной организации праздника Ысыах. В кн.: Корякина Р.В., Жиркова Е.Е. (ред.) *Намна Олонхо ыһыаҕа: төрүт үгэстэри сөргүтүү, харыстааһын, тарҕатыы:* материалы X Республиканской научно-практической конференции (Нам, 5 декабря 2018 г.). Якутск: Медиа-холдинг Якутия, 2019, С. 166–174.

13. Дмитриева, Гымпилова, 2025 – Дмитриева О.Н., Гымпилова С.Д. Концепт «очаг» как культурный код в благопожеланиях якутов и бурят. *Мир науки, культуры, образования*. 2025, 4, С. 296–299.
14. Дугаров, 1991 – Дугаров Д.С. *Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят)*. М.: Наука, 1991, 300 с.
15. Зыков, 1974 – Зыков Ф.М. Происхождение сэргэ. *Полярная звезда*. 1974, 5, С. 122–124.
16. Зыков, 1976 – Зыков Ф.М. *Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование*. Новосибирск: Наука, 1986. 99 с.
17. Иванов, 1976 – Иванов С. В. Якутские коновязи. Вдовин И.С. (ред.) *Материальная культура народов Сибири и Севера*. Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1976, С. 213–224.
18. Избекова, 2014 – Избекова Е.И. *Числительные в олонхо: структура и семантика: монография*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. 152 с.
19. Корякина, 2022 – Корякина А.Ф. Сравнительный анализ мотивов в якутском и шорском эпосах. *Бюллетень КалмНЦ РАН*. 2022, 2, С. 144–166.
20. Ксенофонтов, 1992 – Ксенофонтов Г.В. *Ураангхай-сахалар: [В 2 т.]: очерки по древ. истории якутов: в 2-х кн.* Якутск: Нац. изд-во Респ. Саха (Якутия), Т. 2. 1992. 414 с.
21. Кулаковский, 1979 – Кулаковский А.Е. *Научные труды*. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 483 с.
22. Лугинова, 2025 – Лугинова О.А. Семантика и структура пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас». *Эпосоведение*. 2025, 2 (38), С. 103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>
23. Лосев, 1995 – Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. М.: Искусство, 1995. 320 с.
24. Макаров, 2023 – Макаров С.С. Героический эпос и обрядовые формы якутского фольклора: к соотношению жанровых картин мира. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2023, 4 (45), С. 163–172.
25. Маак, 1887 – Маак Р.К. *Вилуйский округ Якутской области*. СПб.: Типография и хромофотография А. Траншеля. Ч. 3. Изд. 1-е. 1887. 228 с.
26. Мелетинский, 1976 – Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа*. М.: Наука, 1976. 407 с.
27. Неклюдов, 1975 – Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая. В кн.: Минц З. (ред.) *Труды по знаковым системам. VII*. Тарту: Тартуский государственный университет, 1975, С. 65–75.
28. Новик, 2004 – Новик Е.С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур*. 2-е изд., испр. и доп. М.: «Восточная литература», 2004. 304 с.
29. Пашкевич, 2014 – Пашкевич О.И. Отражение культа коня в якутской прозе. *Дискуссия*. 2014, 6, С. 137–141 с.
30. Пекарский, 1959 – Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка: в 3 т.* 2-е изд. М.: АН ССР, 1959.
31. Попова, 2019 – Попова Г.С. Древо мира Аал Луук мас в современной культуре якутов Саха. *Ценности и смыслы*. 2019, 4 (62), С. 105–120 с.
32. Потебня, 1976 – Потебня А.А. *Эстетика и поэтика*. М.: Искусство, 1976. 613 с.
33. Пропп, 1976 – Пропп В.Я. *Фольклор и действительность. Избранные статьи*. М.: «Наука», 1976. 328 с.
34. Пропп, 2000 – Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
35. Романова, 1994 – Романова Е.Н. *Якутский праздник Ысыах: истоки и представления*. Новосибирск: Наука, 1994. 160 с.
36. Сагалаев, 1991 – Сагалаев А.М. *Урало-алтайская мифология. Символ и архетип*. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. 154 с.
37. Сапалова, 2009 – Сапалова Д.У. Свадебная обрядность как источник изучения этнокультурных связей якутов и кыргызов. *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. 2009, 1(113), 105–108 с.
38. Сатанар, 2020a – Сатанар М.Т. К семиотической интерпретации мифологического образа древа Аал Луук мас в эпосе олонхо. *Oriental Studies*. 2020, 4, С. 1135–1154. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154>
39. Сатанар, 2020b – Сатанар М.Т. Структурный аспект локуса божества Юрюнг Айыы Тойон якутского пантеона (на материале эпоса олонхо). *Филологические науки*. 2020, 6, С. 33–40. DOI 10.20339/PhS.5-20.033
40. Сатанар, 2021 – Сатанар М.Т. Об эпической модели мира олонхо в якутской культуре. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2021, 2, С. 102–110.

41. Сатанар М.Т. Коды в миромоделировании тувинского и якутского эпических сказаний. *Новые исследования Тувы*. 2022, 1, С. 211–224с. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
42. Сатанар, 2024 – Сатанар М.Т. Сюжет олонхо «Юёлэн Нюрюй» в свете пространственной организации эпического мироздания. *Эпосоведение*. 2024, 4, С. 74–83. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
43. Семенова, 2006 – Семенова Л.Н. *Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 232с.
44. Сорошевский, 1993 – Сорошевский В.Л. Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1993. 736 с.
45. Слепцова, 2020 – Слепцова А.А. История развития и классификация якутских сэргэ. *Проблемы социально-экономического развития Сибири*. 2020, 4 (42). С. 138–142. DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142
46. Слепцова, 2022 – Слепцова А.А. Ритуальные столбы (сэргэ) якутов: история изучения в XIX–XXI вв. *Genesis: исторические исследования*. 2022, 11, С. 33–43. DOI: 10.25136/2409-868X.2022.11.38044
47. Слепцов, 1984 – Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в.: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л.: 1984. 20 с.
48. Слепцов, 1995 – Слепцов П.А. Светлым божествам Айыы: Традиционный якутский ритуал: классификация, функции, генезис. *Илин*. 1995, 6.
49. Содномпилова, Нанзатов, 2016 – Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З. Зооморфный код в контексте этногенетических связей: лиса в традиционных представлениях монгольских народов. *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология*. 2016. Т.15, 48–63 с.
50. Сыркин, 1968 – Сыркин А.Я. О триаде и тетраде. В кн.: *III летняя школа по вторичным моделирующим системам: тез. Тарту*: [б. и.], 1968, С. 117–119.
51. Топоров, 1980 – Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. В кн: Цивьян Т.В. (ред.) *Структура текста*. М.: Наука, 1980, С. 3–58 с.
52. Топоров, 2010 – Топоров В.Н. *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Т. 2. М.: Рукоп. памятники Древ. Руси, 2010. 488 с.
53. Троцанский, 1902 – Троцанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства у якутов). Казань: типо-литография Императорского университета, 1902. 185 с.
54. Уткин, 1976 – Уткин К.Д. *Сэргэ*. Рукописный журнал. Нюрба, 1976. 19 с.
55. Филиппова, 2012 – Филиппова В.В. Образ коня в фольклоре и традиционной культуре якутов. *Дискуссия*. 2012, 2, С. 33–35.
56. Худяков, 1969 – Худяков И.А. *Краткое описание Верхоянского округа*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. 437 с.
57. Яковлев, 1992 – Яковлев В.Ф. *Сэргэ: (коновязь)*. Якутск: Ситим, 1992. Ч. 1. 63 с.
58. Яковлев, 1993 – Яковлев В.Ф. *Сэргэ: (коновязь)*. Якутск: Ситим, 1993. Ч. 2. 78 с.
59. Яковлев, 2005 – Яковлев В.Ф. *Ысыах: Туймаада – Элэй – Үс хатын*. Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. 182 с.
60. Якуты, 2012 – Алексеев Н.А., Романова Е.Н., Соколова З.П. *Якуты (Саха)*. М.: Наука, 2012. 599 с.

References

1. Alekseev, 1975 – Alekseev N.A. *Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1975. 198 p.
2. Bolo, 1994 – Bolo SI. *The past of the Yakuts before the Russians came to Lena: (According to the legends of the Yakuts of the former Yakut district)*. Yakutsk: Bichik Publ.; 1994. 352 p.
3. Vasiliev, 1995 – Vasiliev FF. *Military affairs of the Yakuts*. Yakutsk: Bichik Publ.; 1995. 224 p.
4. Veselovsky, 1989 – Veselovsky AN. *Historical Poetics*. Moscow; Higher school Publ.; 1989. 648 p.
5. Vitashevsky, 1914 – Vitashevsky NA. To materials about Yakut fairy tales. In: *Living Antiquity*. Peterburg: Type. Imp. Academy of Sciences; 1914, pp. 449–466.
6. Gabysheva, 1986 – Gabysheva LL. Semantic features of the word in folklore text: (based on the material of the Yakut epic Olonkho): Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 1986. 19 p. (In Russian)

7. Gabysheva, 1988 – Gabysheva LL. Functions of numerals in a mythopoetic text (based on olonkho material). In: Collection of scientific works “Language, myth, culture of the peoples of Siberia.” Yakutsk: Yakut State Publishing House. Univ.; 1988, pp. 78–92.
8. Gabysheva, 2012 – Gabysheva LL. The symbolic meaning of metal nominations in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples. *Vestnik of NEFU*. 2012; 3, pp. 115–120.
9. Gogolev, 1993 – Gogolev AI. *Yakuts (problems of ethnogenesis and formation of culture)*. Yakutsk: Yakut. state univ.; 1993. 200 p.
10. Danilova, 2010 – Danilova NK. Yakut traditional housing: (spatial and ritual dimensions): Candidate’s dissertation (History). Tomsk, 2010, 23 p.
11. Danilova, 2012 – Danilova NK. Sacred architecture of the Sakha people: traditions and modernity. *Humanities in Siberia*. 2012K; 2, pp. 63–66.
12. Danilova, 2019 – Danilova NK. Cult architectonics in the spatial organization of the Ysyakh holiday. In: Koryakina RV., Zhirkova EE. (eds.) *Namna Olonkho yhyaga: terut ugesteri sergutuu, harystaahyn, targatyy: [Ysyakh Olonkho in Nam: revival, preservation, and spread of traditional customs]*: Proceedings of the 10th Republican Scientific and Practical Conference (Nam, December 5, 2018). Yakutsk: Media Holding Yakutia, 2019, pp. 166–174.
13. Dmitrieva, Gimpilova, 2025 – Dmitrieva ON., Gimpilova SD. The concept of “hearth” as a cultural code in the well-wishes of the Yakuts and Buryats. *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniy*. 2025; 4, pp. 296–299.
14. Dugarov, 1991 – Dugarov DS. *Historical roots of white shamanism (based on ritual folklore of the Buryats)*. Moscow: Nauka Publ.; 1991. 300 p.
15. Zykov, 1974 – Zykov FM. Origin of serge. *Polar Star*. 1974; 5, pp. 122–124.
16. Zykov, 1976 – Zykov FM. *Settlements, dwellings and outbuildings of the Yakuts XIX – early. XX century Historical and ethnographic research*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1986. 99 p.
17. Ivanov, 1976 – Ivanov SV. Yakut hitching posts. In: Vdovin IS (ed.) *Material culture of the peoples of Siberia and the North*. Academy of Sciences of the USSR, Institute of Ethnography named after. N.N. Miklouho-Maclay. Leningrad: Nauka Publ. (Leningrad branch); 1976, pp. 213–224.
18. Izbekova, 2014 – Izbekova EI. *Numerals in Olonkho: structure and semantics*: monograph. Yakutsk: NEFU Publishing House; 2014. 152 p.
19. Koryakina, 2022 – Koryakina AF. Comparative analysis of motifs in the Yakut and Shor epics. *Bulletin of the KalmSC RAS*. 2022; 2, pp. 144–166.
20. Ksenofontov, 1992 – Ksenofontov GV. *Uraanghai-sakhalar*: [In 2 vols.]: essays on the ancient. history of the Yakuts: in 2 books. Yakutsk: Nat. publishing house of the Republic Sakha (Yakutia); T. 2.; 1992. 414 p.
21. Kulakovskiy, 1979 – Kulakovskiy AE. *Scientific Works*. Yakutsk: Kn. Publishing House; 1979. 483 p.
22. Luginova, 2025 – Luginova OA. Semantics and structure of the spatial picture of olonkho “Kindely Khatyas”. *Eposovedenie*. 2025, 2(38), pp. 103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>
23. Losev, 1995 – Losev AF. *The Problem of Symbol and Realistic Art*. Moscow: Iskustvo; 1995. 320 p.
24. Makarov, 2023 – Makarov S.S. Heroic epic and ritual forms of Yakut folklore: to the worldviews correlation. In: North-Eastern Journal of Humanities. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2023; 4 (45), pp. 163–172 p.
25. Maak, 1887 – Maak RK. *Vilyuisky district of the Yakut region*. St. Petersburg: Typography and chromolithography by A. Transchel; part. 3; ed. 1st.; 1887. 228 p.
26. Meletinsky, 1976 – Meletinsky EM. *Poetics of Myth*. Moscow: Nauka Publ.; 1976. 407 p.
27. Neklyudov, 1975 – Neklyudov SYu. *The Soul Being Killed and Taking Vengeance*. In: Mintz Z. (ed.) *Works on Sign Systems*. Vol. VII. Tartu: Tartu State University; 1975, pp. 65–75.
28. Novik, 2004 – Novik ES. *Ritual and folklore in Siberian shamanism. Experience in comparing structures*. 2nd ed., rev. and additional. Moscow: “Eastern Literature” Publ.; 2004. 304 p.
29. Pashkevich, 2014 – Pashkevich OI. Reflection of the cult of the horse in Yakut prose. *Discussion*. 2014; 6, pp. 137–141.
30. Pekarsky, 1959 – Pekarsky EK. Dictionary of the Yakut language: in 3 volumes, 2nd ed. Moscow: Academy of Sciences of the SSR; 1959.
31. Popova, 2019 – Popova GS. The Tree of the World Aal Luuk Mas in the modern culture of the Yakuts of Sakha. *Values and meanings*. 2019; 4 (62), pp. 105–120.
32. Potebnya, 1976 – Potebnya AA. *Aesthetics and poetics*. Moscow: Art Publ.; 1976. 613 p.

33. Propp, 1976 - Propp VYa. *Folklore and reality*. Selected articles. Moscow: Nauka Publ.; 1976. 328 p.
34. Propp, 2000 – Propp VYa. *Historical roots of fairy tales*. Moscow: Labyrinth Publ.; 2000. 336 p.
35. Romanova, 1994 – Romanova EN. *Yakut holiday Ysyakh: origins and ideas*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1994. 160 p.
36. Sagalaev, 1991 – Sagalaev AM. *Ural-Altai mythology. Symbol and archetype*. Novosibirsk: Nauka Publ., Siberian Branch; 1991. 154 p.
37. Sapalova, 2009 – Sapalova DU. Wedding rituals as a source for studying ethnocultural ties between the Yakuts and Kyrgyz. *Scientific journal of Herzen University*. 2009; 1 (113), pp. 105–108.
38. Satanar, 2020a – Satanar MT. The Tree of Aal Luuk Mas: Semiotic Interpretation of the Mythological Image in Olonkho Epic Revisited. *Oriental Studies*. 2020; 4, pp. 1135–1154. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154>
39. Satanar, 2020b – Satanar M.T. Structural aspect of the locus of the deity Yuryung Aiyy Toyon of the Yakut pantheon (based on the Olonkho epic). *Philological Sciences*. 2020; 6, pp. 33–40. DOI 10.20339/PhS.5-20.033
40. Satanar, 2021 – Satanar M. T. Ob epicheskoy modeli mira olonkho v yakutskoy kul'ture [On the epic model of the Olonkho world in the Yakut culture]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia], 2021, no. 2 (iss. 42), pp. 102–110. (In Russ.). DOI 10.25205/ 2312-6337-2021-2-102-110
41. Satanar M.T. Kody v miromodelirovanii tuvinskogo i yakutskogo epicheskikh skazanii [Codes in modeling the world of Tuvan and Yakut epic tales]. *New research of Tuva*. 2022; 2, pp. 211–224. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
42. Satanar, 2024 – Satanar M.T. The plot of the Yuolen Nyuryuye olonkho in the light of the spatial organization of the epic universe. *Eposovedenie*. 2024; 4 (36), pp. 74–83. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
43. Semenova, 2006 – Semenova LN. *The epic world of Olonkho: spatial organization and plot*. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies Publ.; 2006. 232 p.
44. Seroshevsky, 1993 – Seroshevsky VL. Yakuts: experience of ethnographic research. 2nd ed. Moscow: “Russian Political Encyclopedia” (ROSSPEN); 1993. 736 p.
45. Sleptsova, 2020 – Sleptsova AA. History of development and classification of Yakut serge. *Problems of socio-economic development of Siberia*, 2020; 4 (42), pp. 138–142. DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142
46. Sleptsova, 2022 – Sleptsova AA. Ritual pillars (serge) of the Yakuts: history of study in the 19th–21st centuries. *Genesis: historical research*. 2022; 11, pp. 33–43. DOI: 10.25136/2409-868X.2022.11.38044
47. Sleptsov, 1984 – Sleptsov PA. Traditional family and rituals among the Yakuts: XIX – early XX centuries: Summary of Candidate's dissertation (History). Leningrad: 1984. 20 p.
48. Sleptsov, 1995 – Sleptsov PA. *To the bright deities Aiyy: Traditional Yakut ritual: classification, functions, genesis*. Ilin. 1995; 5.
49. Sodnompilova, Nanzatov, 2016 – Sodnompilova MM., Nanzatov BZ. Zoomorphic code in the context of ethnogenetic connections: the fox in traditional representations of the Mongolian peoples. *Bulletin of Irkutsk State University. Series: Geoarchaeology. Ethnology. Anthropology*. 2016; Vol. 15, pp. 48–63.
50. Syrkin, 1968 – Syrkin AY. About the triad and tetrad. Syrkin AY, Toporov VN. (ed.) *III Summer School on Secondary Modeling Systems: abstract*. Tartu: 1968, pp. 117–119.
51. Toporov, 1980 – Toporov VN. On numerical models in archaic texts. In: Tsivyan TV. (ed.) *Text structure*. Moscow: Nauka Publ.; 1980, pp. 3–58.
52. Toporov, 2010 – Toporov VN. *World tree. Universal sign complexes*. T. 2. Moscow: Rukop. monuments of Ancient Rusi; 2010. 488 p.
53. Troshchansky, 1902 – Troshchansky VF. *Evolution of the Black Faith (Shamanism among the Yakuts)*. Kazan: Typo-lithography of the Imperial University; 1902. 185 p.
54. Utkin, 1976 – Utkin KD. *Serge*. Handwritten journal. Nyurba, 1976. 19 p.
55. Filippova, 2012 – Filippova VV. The Image of the Horse in the Folklore and Traditional Culture of the Yakuts. *Discussion*. 2012; 2, pp. 33–35.
56. Khudyakov, 1969 – Khudyakov IA. *Brief Description of the Verkhoyansk Okrug*. Leningrad: Nauka Publ., Leningrad Branch; 1969. 437 p.
57. Yakovlev, 1992 – Yakovlev VF. *Serge: (hitting post)*. Yakutsk: City Publ.; 1992, Part 1. 63 p.
58. Yakovlev, 1993 – Yakovlev VF. *Serge: (hitting post)*. Yakutsk: City Publ.; 1993, Part 2. 78 p.

59. Yakovlev, 2005 – Yakovlev VF. *Ysyakh: Tuymaada – Elley – Ys Khatyn*. Yakutsk: Sakhapoligraphizdat; 2005. 182 p.

60. Yakuts, 2012 – Alekseev NA., Romanova EN., Sokolova ZP. (eds.) *Yakuts (Sakha)*. Moscow: Nauka Publ., 2012. 599 p.

Об авторе

Лугинова Оксана Афанасьевна, научный сотрудник сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

About the author

Oksana A. Luginova, researcher of the “Linguofolkloristics” sector of the Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 10.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 31.03.2026

Принята к публикации / Accepted 20.04.2026

Научная статья

УДК 398.224(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-195-208



ОБРАЗ ВЛАДЫКИ НИЖНЕГО МИРА В ЭПОСЕ ОЛОНХО: АНАЛИЗ СТАТИЧЕСКИХ И ДИНАМИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ

А. А. Оконешникова (Борисова)

Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: harantaby@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена комплексному исследованию образа владыки Нижнего мира Арсан Дуолай в эпосе олонхо. Актуальность работы обусловлена недостаточной изученностью данного персонажа в отечественной фольклористике, несмотря на обилие его упоминаний в текстах и этнографических источниках, а также растущим интересом креативных индустрий (кино, мультипликация, цифровое искусство) к архаическим мифологическим системам. Цель исследования – реконструкция семантического ядра образа через выявление его устойчивых (статических) и функциональных (динамических) признаков. Материалом послужил обширный корпус текстов олонхо, включающий ранние записи дореволюционного периода и публикации XX–XXI вв. Методологическая база сочетает структурно-семантический подход Л. Н. Виноградовой и модель анализа статических и динамических признаков М. Т. Сатанар. В ходе анализа статических характеристик (номинация, внешний облик, атрибуты, локус, социальный статус) выявлена высокая степень вариативности и синкретизм образа, проявляющийся в совмещении антропоморфных, зооморфных, орнитоморфных и природных черт. Установлено, что имя персонажа представляет собой целостную систему обозначений, отражающих его хтоническую природу; атрибуты (*адаба*, *арбабас*, *анабас*, *арбыйа*) несут семантику подчинения, ветхости и разрушительной силы. Локус Нижнего мира характеризуется как расширяющееся книзу пространство с зооморфными границами. Анализ динамических признаков позволил определить ключевые функции Арсан Дуолай в сюжете эпоса: верховный владыка и родоначальник племен абаасы, судья, регулятор межмировых переходов и, в отдельных случаях, помощник героя. Автор приходит к выводу, что образ характеризуется двойственной природой: в его основе лежит архаическое представление о сакральном божестве, обеспечивающем миропорядок, которое в процессе эволюции эпического сознания подверглось постепенной «демонизации». Полученные результаты уточняют место Арсан Дуолай в мировоззренческой системе саха и открывают перспективы для сравнительно-типологических и этимологических изысканий, а также для адаптации образа в современных креативных проектах.

Ключевые слова: мифологический образ, хтонический владыка, мифология саха, абаасы, нижний мир, олонхо, статические признаки, динамические признаки, Арсан Дуолай, структурно-семантический анализ

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Оконешникова (Борисова) А. А. Образ владыки Нижнего мира в эпосе олонхо: анализ статических и динамических признаков. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 195–208. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-195-208>

Original article

The image of the ruler of the lower world in the Olonkho epic: an analysis of static and dynamic features

Anastasia A. Okoneshnikova (Borisova)

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia
e-mail: harantaby@mail.ru

Abstract. The article presents a comprehensive study of the image of Arsan Duolai, the ruler of the Lower World in the Olonkho epic. The relevance of the work is due to the insufficient study of this character in Russian folklore studies, despite the abundance of references to him in texts and ethnographic sources, as well as the growing interest of creative industries (cinema, animation, digital art) in archaic mythological systems. The aim of the study is to reconstruct the semantic core of the image by identifying its stable (static) and functional (dynamic) features. The material comprises a vast corpus of Olonkho texts, including early records from the pre-revolutionary period and publications of the 20th–21st centuries. The methodological framework combines the structural-semantic approach of L.N. Vinogradova and the model of static and dynamic feature analysis proposed by M.T. Satanar. The analysis of static characteristics (naming, appearance, attributes, locus, social status) reveals a high degree of variability and syncretism of the image, manifested in the combination of anthropomorphic, zoomorphic, ornithomorphic, and natural features. It is established that the character's name represents an integral system of designations reflecting his chthonic nature; the attributes (adaҕа, arbaҕас, анаҕас, arbyia) carry the semantics of subordination, dilapidation, and destructive power. The locus of the Lower World is characterized as a downward-expanding space with zoomorphic boundaries. The analysis of dynamic features identifies the key functions of Arsan Duolai in the epic narrative: supreme ruler and progenitor of the Abaasy tribes, judge, regulator of interworld transitions, and, in some cases, helper of the hero. The author concludes that the image is characterized by a dual nature: its basis is an archaic idea of a sacred deity ensuring world order, which in the process of the evolution of epic consciousness underwent gradual “demonization”. The results obtained clarify the place of Arsan Duolai in the Sakha worldview system and open up prospects for further comparative-typological and etymological research, as well as for the adaptation of the image in contemporary creative projects.

Keywords: mythological image, chthonic ruler, Sakha mythology, Abaasy, Lower World, Olonkho, static features, dynamic features, Arsan Duolai, structural-semantic analysis

Financing: The study was carried out within the framework of the research project of North-Eastern Federal University “Cultural universals and regional-local uniqueness of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, technology of popularization”.

For citation: Okoneshnikova (Borisova), A. A. The Image of the Ruler of the Lower World in the Olonkho Epic: An Analysis of Static and Dynamic Features. *Eposovedenie*, 2026, 2(42), pp. 195–208 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-195-208>

Введение

По утверждению В. Я. Проппа, основы образов «историчны, но историчны они не сами по себе, а исторично их возникновение, и оно должно быть объяснено» (Пропп, 2000: 17). Следовательно, за фантастическим обликом фольклорного персонажа необходимо увидеть культурный и исторический субстрат, породивший его. А. Ф. Лосев дополняет эту мысль, отмечая, что «мифическое сознание оперирует только с реальными объектами, максимально конкретными и сущими явлениями» [Лосев, 2001: 51]. Значит, любой, даже самый фантастический элемент в эпосе, имеет корни в реальном опыте и мировоззрении народа, являясь способом осмысления и структурирования окружающей действительности.

В настоящей работе объектом изучения выступает мифологический образ Арсан Дуолай, который известен как родоначальник и владыка всех обитателей Нижнего мира – чудовищ *абааһы* ‘абаасы’. Несмотря на обилие упоминаний в текстах олонхо, а также в этнографических материалах, этот образ до сих пор не был предметом специального изучения. Его фигура

демонстрирует удивительную вариативность в номинации, атрибутике и функциях. Подобная гетерогенность свидетельствует о глубокой архаике и многослойности персонажа, формировавшегося на протяжении длительного историко-культурного периода.

Актуальность исследования обусловлена стремительным развитием цифровых технологий, искусственного интеллекта и виртуализации культуры, которые активно обращаются к архаическим пластам, мифологическим образам и эпическому наследию. В современных условиях эти культурные формы становятся востребованным ресурсом креативных индустрий (кино, мультипликация, иллюстрация, цифровое искусство и др.). Эпос олонхо представляет собой уникальный корпус мифологических представлений и богатый пантеон персонажей, среди которых особое место занимает образ Арсан Дуолай. Вместе с тем, значение подобных образов не исчерпывается их востребованностью в массовой культуре. В условиях углубляющегося экологического кризиса особую ценность приобретает архаическое восприятие мира как сакрального и одушевленного пространства.

Целью настоящей статьи является комплексное исследование образа Арсан Дуолай, направленное на реконструкцию его мифологического ядра. Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи: 1) выявить основные признаки образа в его статическом описании; 3) определить функциональные характеристики образа в сюжетной динамике.

Материалом исследования послужили тексты эпоса олонхо, зафиксированные в различные исторические периоды. В работе привлечены как ранние записи эпических текстов, так и поздние публикации, что позволяет выявить устойчивые и вариативные признаки образа Арсан Дуолай в динамике его исторического развития. К числу ранних источников относятся тексты, опубликованные в серии «Образцы народной литературы якутов» под редакцией Э. К. Пекарского (на якутском языке); записи, сделанные С. В. Ястремским во время Якутской экспедиции 1894–1896 гг. и переведенные на русский язык; записи, выполненные И. А. Худяковым в годы его верхоянской ссылки 1867–1874 гг. (на якутском языке); а также олонхо, опубликованное в журнале «Живая старина» 1890–1891 гг. В. Л. Приклонским (на русском языке).

Поздний корпус источников составляют тексты олонхо, изданные в XX–XXI вв.: «Улуу Даарын», «Ханалас Боотур (Ханалас Боотур)», «Мюлдью Бёгё (Мүлдү Бөҕө)», «Даадар Хара», «Кыыс Дэбилэй», «Уол Дуолан бухатыыр», «Уол Эр Соботох», «Алып Хара икки Ала Туйгун икки», «Юелэн Кыырдыт (Үөлэн Кыырдыт)», «Дьырыбына Дьырылыатта», «Кюн Тэгиэримэ (Күн Тэгиэримэ)», «Сылгы уола Дырай бухатыыр», «Нюргун Бёгё (Ньургун Бөҕө)», «Кыыс Нюргустай Куо (Кыыс Ньургустай Куо)», «Мюлдьюет Бёгё (Мүлдүйөт Бөҕө)», «Модун Эр Соботох», «Кёр Буурай (Көр Буурай)», «Кюн Мёньюрен (Күн Мөнүрүн)», «Уол Дугуй бухатыыр».

В рамках современного эпосоведения продуктивным является подход, предполагающий анализ персонажа через совокупность его устойчивых и функционально активных признаков. В частности, в работах М. Т. Сатанар предложена модель рассмотрения эпических образов через призму семантических признаков статики и динамики, позволяющая выявить как устойчивые характеристики персонажа, так и его функциональную активность в структуре эпоса (Сатанар, 2025: 259–262). Данный подход представляется особенно перспективным при анализе сложных и многослойных образов, сформировавшихся на стыке различных мифологических представлений. Дополнительно в исследовании применяется структурно-семантический метод Л. Н. Виноградовой, согласно которому статические характеристики (имя, внешний облик, атрибуты, локус, социальный статус, родословная) образуют идентифицирующее ядро мифологического персонажа (Виноградова, 2000). Сочетание этого метода с моделью статических и динамических признаков позволяет провести комплексный анализ образа Арсан Дуолай.

Статические признаки образа

Номинации имени. В соответствии с методологическим подходом, принятым в современной фольклористике и разработанным в трудах Л. Н. Виноградовой [Виноградова, 2000],

статические характеристики мифологического образа включают признаки, фиксируемые в его описательной репрезентации: имя, внешний облик, атрибуты, локус, социальный статус и родословную. Именно эта совокупность признаков формирует идентифицирующее «ядро» персонажа, позволяющее установить его семантическую природу независимо от вариативности сюжетного функционирования. Одной из наиболее показательных особенностей образа Арсан Дуолай является вариативность его номинации. В текстах олонхо фиксируются различные формы имени: Арсан Дуолай, Ардьан Дуолай (Ардьан Дуолай), Арсаан Дуолай, Арсын Дуолай, Арсаан Туонай.

Наряду с этим персонаж может обозначаться и другими именами, раскрывающими отдельные стороны его семантики. В некоторых сюжетах олонхо в имени владыки Нижнего мира имеется компонент *буор* ‘земля’, ‘почва’, ‘прах’, указывающий на его хтоническую природу. Так, в ряде ранних текстов он представлен как *Буор Мангалай* (Буор Мангалай) (Васильев, 1985: 264; Оросин, 1947: 166; Хаан Дьаргыстай, 2016: 265) или *Буор Маџалай* (Буор Магалай) (Тойон Ньургун, 1908: 83), где *мангалай* / *маџалай* ‘живот’, ‘брюхо’ формирует образ «земли-утробы», подчеркивая связь с глубинными слоями мира и идеей порождения. В олонхо «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивый Кулун Куллустуур») встречается имя *Буор Сүргэй* (Васильев, 1985: 264), где глагольная основа *сүргэй*- ‘яростно рыть, взрывать землю’ переносит акцент на разрушительное действие. В поздних текстах появляется номинация *Буор Моһойдоон тойон* (Горохов, 2016: 140). Так, в олонхо «Элик Ботур Ньыгыл Ботур икки» («Элик Ботур и Нигыл Ботур») главу Нижнего мира зовут *Адаџа Буурай тойон* (Адага Буурай Тойон) (Пекарский, 1910: 359), в олонхо «Оџонньордоох эмээхсин» («Старик со старухой») *Адам Буурай тойон* (Худяков, 1913: 70), в «Модун Эр Соџотох» (Могучий Эр Соготох) *Арбыйа Тойон* (Каратаев, 1996: 165). Также имеются номинации, указывающие на зооморфный тип образа *Атыыр Арсан Дуолай* (Васильев, 1985: 264), *Арсаан Дуолай Ат Биис* (Александров, 2022: 226).

В качестве дополнительного материала можно рассмотреть таблицу имен и эпитетов *абааны* ‘абаасы’ Нижнего мира по сведениям исследователей религиозных верований саха (Алексеев, 1975: 196–197):

Аджарай Бёгё (Н. Ф. Остолопов, 1806)

Арсан Дуолай тойон (А. Слепцов, 1886)

Аллараа оџонньор (В. Л. Серошевский, 1896)

Адаџалаах Ала Буурай Тойон, Арсан Дуолай (А. Е. Кулаковский, 1923)

Арсан Дуолай Буор Мангалай Луо Хаан (В. М. Ионов, 1894–1896)

Арсан Дуолай (П. А. Ойунский, 1930)

Арсан Дуолай (А. А. Попов, 1949)

Таким образом, анализ номинативного комплекса показывает, что имя Арсан Дуолай представляет собой не устойчивую форму, а вариативную систему обозначений, отражающую различные семантические аспекты образа. В зависимости от контекста в нем актуализируются представления: о земле как порождающей основе; о подземном мире как пространстве разрушения; о зооморфных характеристиках персонажа. Сочетание этих значений свидетельствует о глубокой арханке образа и его формировании в результате наслоения разнотадияльных мифологических представлений, выступая важнейшим элементом в реконструкции семантического ядра образа Арсан Дуолай.

Внешний облик. Портрет Арсан Дуолай в текстах олонхо характеризуется значительной вариативностью и неустойчивостью, особенно в ранних записях, где персонаж зачастую лишь упоминается без развернутого описания. Однако в отдельных сюжетах сохраняются яркие и выразительные фрагменты портретной характеристики. Так, в северной традиции олонхо «Хаан Дьаргыстай» («Хаан Джаргыстай») он описан как существо, напоминающее лягушку: *төбөтүн оройунан аньахтаах, аһын чанчыгынан харахтаах* – ‘со ртом на макушке, с глазами на висках’ (Худяков, 2016: 20).

В олонхо «Ала Булкун» обнаруживается гиперболизация отдельных частей тела: *Хонгуруутун ортоугар отут алта баай ыял / сайылаан да тахсар, кыстаан да олорор / кэтирги хонгуруулаах / арсыын туора тиистээх* [Захаров, 1994: 274] – ‘на его переносице и летом отдыхают, и зимой живут тридцать шесть богатых семей. С широченной переносицей и кривыми зубами в аршин’¹. В сюжетах олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» и «Улкуньу Улан» Арсан Дуолай предстает как *абыс хос бастаах* ‘восьмиголовое существо’. Уже эти примеры свидетельствуют о том, что описание внешности не закреплено жестко и варьируется в зависимости от традиции и сюжета.

В поздних текстах наблюдается тенденция к стабилизации образа, при которой закрепляются отдельные устойчивые признаки. В большинстве случаев акцент переносится на клыки, рога и хвост, что отчетливо видно в эпических формулах. Например: *Дьулайыттан үүммүт, / Тутум муостаах, / Эмэхэтиттэн үүммүт, / Ассыын кутуруктаах, / Абыс ардай аһылаах / Арсан Дуолай абааһы биһин атамаана* (Шараборин-Кумаарап, 2008: 9) – ‘С темени выросшими короткими рогами, с крестца выросшим хвостом в аршин, с восемью торчащими клыками – Арсан Дуолай, атаман племени абаасы’.

В другом тексте: *Адаар муостаах, / Арсыын тиистээх, / Агара кутуруктаах, / Ан хомуһуннаах / Арсан Дуолай оёонньор* (Попов, 2009: 26) – ‘С изогнутыми рогами, с зубами длинной в аршин, с крючковатым хвостом, обладающий магической силой старик Арсан Дуолай’.

Еще один пример усиливает устрашающую, чудовищную характеристику образа: *Ардьайбыт аһылаах, / Арбайбыт баттахтаах, / Арбийа тыгырахтаах, / Алдьахайдаах айахтаах, / Арыллааннаах күэмэйдээх...* (Алексеев, 2014: 34) – ‘С торчащими клыками, с всклокоченными волосами, с кривыми когтями, с пастью, несущей беду...’. В изображении образа особое место занимает описание огненного змеиного языка: *Сэттэ салаалаах / Уот мөбөй тылын / Былас таһааран кэбиспит* (Саввин, 2014: 90) – ‘Высунув свой семиветвистый огненный змеиный язык’.

Обозначаются асимметрия тела (напоминает паукообразное существо) и наличие орнитоморфных черт: *аллараа абыс атахтаах* ‘имеющий восемь ног’ (Яковлев, 2013: 38), *абыс атахтаах* ‘восьминогий’ (Бурнашев, 1993: 240), *агаардах харахтаах, адалба тыгырахтаах* ‘одноглазый, с железными когтями’ (Мартынов, 2010: 182), *анньыы курдук тумустаах, алта булас кутуруктаах, абаардыы харахтаах* ‘имеющий клюв, подобный пешне, хвост в шесть маховых саженей, одноглазый’ (Тагров, 2012: 66).

В отдельных случаях тело персонажа включает природные элементы: *арбаһыгар арыы мастаах, көхсүгэр көлүйэ күөллээх* (Лаптев, 2016: 34) – ‘имеющий на хребте лесок из деревьев, на спине – озерце’, что непосредственно указывает на его хтоническое происхождение и связь с природной стихией.

Таким образом, внешний облик Арсан Дуолай носит ярко выраженный синкретический характер: он объединяет антропоморфные, зооморфные, паукообразные, орнитоморфные и природные элементы, отражая ранние стадии мифологического мышления, в которых границы между человеком, животным и природой еще не были четко разграничены.

Атрибуты. К атрибутивным характеристикам образа относятся *буулаба, адаба, арбийа, анабас, арбабас*, которые формируют устойчивый комплекс предметных признаков, сопровождающих персонажа и выполняющих важную семантическую функцию. В ранних текстах фиксируется атрибут *буулаба* ‘яро (бычий хомут)’: *буулабатын кэттэ кэппитинэн үөскээбит Буор Маҕалай тойон* (Пекарский, 1908: 106) – ‘с ярмом на спине рожденный, владыка Буор Маҕалай’. Данный элемент указывает на связь персонажа с образом скота и земледельческой (или хозяйственной) символикой, однако в контексте образа владыки Нижнего мира приобретает инвентаризованное значение: яро выступает знаком тяжести, подчиненности и принудительной силы. Сходную семантику несет атрибут *адаба* ‘колодка для животных’. Так, *адабатын*

¹ Здесь и далее перевод автора

адаґаламмытынан төрөөбүт Адаґа Буурай тойон (Пекарский, 1910: 359) – ‘с колодкой на ногах родившийся господин Адаґа Бурай’ или *Адаґалаах Ала Буурай тойон* ‘господин Ала Буурай с колодками на ногах’ (Пекарский, 1910: 381). В олонхо «Нюргун Ботур Стремительный» атрибут *адаґа* фиксируется в номинации жены Арсан Дуолай – *Адаґалаах Ала Буурай эмээхсин* ‘Старуха Ала Буурай с колодками на ногах’. Распространение атрибута и на женский персонаж, возможно, указывает на устойчивость данного признака внутри всей системы образов абаасы. П. А. Ойунский предположил, что описание *адаґалаах* означает «родившаяся с деревянными колодками на ногах, что совпадает с деревянными колодками китайских женщин» (Ойунский, 1962: 163).

Далее, в поздних опубликованных текстах наблюдается развитие атрибутивной системы. Наряду с *адаґа*, активно функционирует атрибут *арбаґас* ‘ветхая доха с поношенным, полинявшим мехом’, который встречается в эпических формулах, описывающих мотив рождения персонажа: *арбаґаһын кэппитинэн төрөөбүт* ‘родился, надев свою ветхую доху’ (Федоров, 2012: 52–53), *арбаґаһын бүрүнэн төрөөбүт, адаґатын кэппитинэн кэлбит* ‘родился, укутавшись в свою ветхую доху, пришел в этот мир, уже будучи в своей колодке’ (Бурнашев, 2013: 26), *арбаґаһын бүрүммүтүнэн төрөөбүт, адаґатын кэппитинэн айыллыбыт* ‘родившийся, укутавшись в свою ветхую доху, сотворенный, уже надев свою колодку’ (Попов, 2009: 26), также наличествуют следующие атрибуты: *адаґатын кэппит*, *арбаґаһын бүрүммүт* ‘надел свою колодку, укутался в свою ветхую доху’ (Бурнашев, 1993: 38), *адаґалаалаах-арбаґастаах* ‘с ветхой дохой, колодкой’ (там же: 124).

Данный атрибут имеет семантику изношенности, старости, неопрятности и деградации, что соотносится с образом Нижнего мира как пространства распада и утраты жизненной силы. Также может быть интерпретирован как отражение зооморфной семантики образа. Дополнительно *арбаґас* используется как мера роста *арбаґастаах киһи саґа* ‘размером с человека в ветхой дохе’ (Абрамов, 2011: 178), что указывает на его связь с представлением о гипертрофированной телесности.

С этим комплексом связан атрибут *анаґас / аныґас*, который обозначает либо «клыки хищного зверя, либо медвежонка» (БТСЯЯ, 2004: 462). Оба значения соотносятся с зооморфной природой образа. В эпических формулах отмечается: *анаґаһа үүммүтүнэн үөскээбит* ‘родился уже с выросшими клыками’ (Федоров, 2012: 52–53), а также *аныґаһын үүннэрэн үөскээбит, арбыйа баттах, атара кутурук* ‘рожденный с развитыми клыками, с косматыми волосами’ (Яковлев, 2013: 38). Как видно, указанные признаки выступают органической частью тела персонажа, подчеркивая его звериную сущность и усиливая семантику агрессии и хищности.

В текстах иногда встречается атрибут *арбыйа* ‘тесло, т. е. инструмент древних якутов для долбления лодок, деревянной посуды: железная часть и ручка как у топора, но с поперечным направлением лезвия’ (БТСЯЯ, 2004: 542): *арбаґаһын бүрүммүтүнэн төрөөбүт, аллараа арсан арбыйалаах, чизпэр тиистээх, адаґалаах* ‘родившийся, укутавшись в свою ветхую доху, с теслом внизу, с зубами-щепками, с колодкой на ногах’ (Кардашевский, 2014). Деталь *арбыйа* сохранен в имени владыки Арбыйа Тойон (Каратаев, 1996: 165). Включение такого предмета в структуру образа усиливает семантику механического разрушения, дробления и расчленения. В сочетании с другими признаками (клыки, хвост, когти) *арбыйа* дополняет образ Арсан Дуолай как носителя разрушительной силы.

Локализация. В текстах олонхо локус образа отличается высокой степенью устойчивости: во всех сюжетах персонаж неизменно связан с подземным пространством. Для обозначения Нижнего мира используются элементы *үтүгэн* или *үөдэн*, которые выступают ключевыми номинативными маркерами глубинного и замкнутого пространства. Эпические формулы типа *хаһытаатар хаталдьыйбат, үөгүлээтэр өндөлдүйбэт, кэтиэлээтэр кэдэлдьыйбэт, кэңириир кэтит үтүгэн түгэбэр* ‘Не прогибающийся, даже если [на него] крикнуть / Не колышущийся, даже если [его] обругать / Не сгибающийся, даже если [перед ним] умолять /

[Находящийся] на дне расширяющегося широкого Нижнего мира (Үтүгэн)’ (Васильев, 1985), кэйбэлдыйбэт кэтит үтүгэнгэ ‘в не колышущемся (не колеблющемся) широком Нижнем мире (Үтүгэн)’ (Худяков, 2016: 20), үс бүүрүктээх дьөлөркөй үөдэнин түгэбэр ‘на дне дыржавой преисподней с тремя завесами’ (Образцы..., 1909: 265), түгэбэ биллибэт үс ньүкэнг үөдэн түгэбэр дойдулаах (Оросин, 1947) и т. д. фиксируют не только место обитания, но и его предельную локализацию, дно, глубину.

Развернутые описания, представленные, например, в олонхо «Улуу Даарын» («Великий Даарын»), позволяют реконструировать семантику данного локуса: *Үктээтэр өбүллүбэт, / Баттаатар матальдьыйбат, / Тэбистэр тэйгэльдьыйбэт, / Сэттэ биттэхтээх, / Түөрт сын-дырыыстаах, / Тэйгэйэн түһэр / Нэс үтүгэн түгэбинээби / Имик-самык уоттаах, / Иип-саап аһылыктаах, / Ибир-сабыр кэпсэтиилээх, / Иирээннээх ийэ ууһа, Айахтаах аҕа ууһа, / Оботтоох улууһа, / Нэрэлээх нэһилиэгэ Алла былас аһыылаах / Ап Дьаарай Тойон Аймаҕа* (Шараборин-Кумаарап, 2008) – Наступишь – не прогнётся, / Надавишь – не пошатнётся, / Ударишь – не отпрянет. / С семью проклятиями, / С четырьмя извилинами судьбы, / Срываясь вниз с небес, / В недрах тёмной бездны, / Где теплится тусклый свет, Где питаются распрями, Где шепчутся зловеще, / Где род матерей раздираем ссорами, / Где род отцов – одна пасть, / Где улус, алчущий добычи, / Где наслег, несущий лишь распри, / Род Ап Дьаарай Тойона, / У которого пасть разверзнута на сажень (Шараборин-Кумаарап, 2008).

Примечательно, что Нижний мир описывается как расширяющееся книзу пространство. А. Е. Кулаковский приводил определение его формы: *үрдэ үмүрүк, орто то кудумньулаах, түгэбэ дэлбиһэх* ‘вверх сузившийся, середина расширяющаяся книзу, низ более широкий’, уподобляя эту структуру конусообразной урассе (Кулаковский, 1979: 12). В современных исследованиях М. Т. Сатанар, В. В. Илларионова такая модель вписывается в геометрическую картину мира, где Верхний мир имеет форму пирамиды, Средний – усеченной пирамиды, а нижний – опрокинутого конуса (Сатанар, 2018: 478). В более поздних текстах олонхо фиксируется влияние христианской демонологии, что проявляется в появлении понятия *аат* ‘ад’: *аллараа аат дьабын дойдутугар* (Ядрихинский, 2019: 38), *аллараа бөбө сирдээх, аат түгэбэ дайдылаах* (Говоров, 2010).

В ряде текстов подземный мир описывается как болотистое, вязкое пространство, наполненное тиной, грязью и огненными элементами. К примеру, *түп гынар харана хаайыы сиригтэн, ообуй орус бадараанныыр исик бадылҕах дойдутуттан үс сиринэн өбүргээннээх кутаа Уот Байаҕал сиригтэн* – ‘из места со скрипом открывающейся темницы, из страны болотистой топи, где вязнет в тине и паук, из страны пламенеющего Огненного моря’ (Оросин, 1947: 109). Дополнительную экспрессивность придают гиперболизированные образы фауны: черви, жуки, рыбы и другие существа, достигающие гигантских размеров: *‘Тингэнэ ынах саҕа / Дьэбэнэ кыһыл чизрбэлээх, / Кунан орус саҕа / Тон хара чохулаах, / Тыһы тый сар / Тыһымыт хара балыктаах...’* – ‘Где водятся красные черви размером с годовалую корову, где ползают черные жуки величиной с быка-трехлетка, где плавает черная рыба размером с четырехгодовалую корову’ (Федоров, 2012: 53) или *‘Абыс илии ардайдаммыт, / Түөрт илии түүүнүктэммит, / Сэттэ илии симэһиннэммит, / Тобус илии тордохтоммут, / Өһөх бөлөх Өлбөөркөй күннээх, / Бадык-будук, / Бадыа-будуо халлааннаах, / Күөрт ыт Күөнүн курдук, / Күрэнэ дьэллигэн ыйдаах, / Тингэнэ сүөһү саҕа чизрбэлээх, / Кунан орус саҕа хомурдуостаах, / Кытыт сылгы саҕа кымырдаҕастаах, Баайтаһын биэ саҕа баҕалаах, / Абыс уон абыс бэттэхтээх’* – ‘с червями размером со скотин-годовалок, с жуками размером с быка-трехлетка, с муравьями величиной с жеребца; с лягушками [в ядовитых железах], [размером] с кобылицу-байтасах’ (Алексеев, 2014: 229).

Особое значение имеет зооморфная ипостась входа в Нижний мир. Вход в подземный мир описывается как горло быка (Пекарский, 1909: 250; Бурнашев, 2013: 234; Оросин, 1947: 122). В некоторых случаях переход в Нижний мир связан с изменением статуса и природы героя.

Например, в олонхо «Хаан Дьаргыстай» переход главного героя в Нижний мир сопровождается сложным ритуалом: герой попадает в страну Нижнего мира верхом на сине-пегом быке, по прибытии забивает его, приносит жертву духам-иччи² земли, и облачившись в его шкуру продолжает путь для встречи с Арсан Дуолай (Худяков, 2016: 179).

Итак, локализация Арсан Дуолай представляет собой сложный семантический комплекс, включающий представление о глубине, природной деформации, зооморфных границах. В целом, характеристики локуса Арсан Дуолай позволяют рассматривать Нижний мир не только как место действия, но и как важнейший элемент, раскрывающий сущность самого персонажа.

Социальное положение. Статус Арсан Дуолай в текстах олонхо отличается устойчивостью и семантической насыщенностью. Персонаж неизменно наделяется высшим статусом, что выражается в его определениях *офонньор* ‘старец’ и *тойон* ‘глава’. Далее, ключевым элементом его социального статуса является функция владыки множественных племенных объединений *абааһы*. Наиболее часто встречается формула *сүүрбэ сэттэ биис ууһа* ‘двадцать семь племен’. К примеру, *сүүрбэ сэттэ биийин ууһун тойоно буолбут Ардьан Дуолай Буор Мангалай офонньор* – ‘Ставший господином двадцати семи племен-родов Ардьан Дуолай Буор Мангалай старик’ (Оросин, 1947: 106), *аллараа үөкэн-экэн Арсан Дуолай Буор Магалай үс бүүрүктээх дьөлөркөй үөдэнин түгэбэр түһэрэннэр сүүрбэ сэттэ биис ууһун кэримэр кэритэн таһаарбыттара* – ‘спустив на дно трехслойной зияющей бездны Нижнего прародителя Арсан Дуолай Буор Магалай, совершили обряд проводов-кэритии двадцати семи племен’ (Пекарский, 1909: 265). В текстах олонхо встречаются также *абыс биис ууһа* ‘восемь племен’: *аллараабы дайдыга адаарыйар абыс биийин ууһа Адам Буурай тойон* ‘в Нижнем мире пребывающий господин восьми племен родов’, который может варьироваться с шестью племенами: *абыс хараҕалаах алдьархайдаах аллараа дойдум алта биийин ууһун туллар туттааҕа, аҕата-ийэтэ буолбут* – ‘ставший опорой-стержнем, отцом-матерью шести племен-родов моего бедственного Нижнего мира, имеющего восемь засовов’ (Саввин, 2012: 85).

Особую роль играет и развернутая система родословных формул, включающих указания на роды, улусы и линии происхождения: *этэн туран балыырдаах, истэн туран мэлдьэхтээх, көрдөрбүтүнэн туран сүтэриилээх, Букур Сидьин нэһилиэктээх, Дьуон Дьабаан улуустаах* – ‘Сказанное извращающий, услышанное отрицающий, на глазах исчезающий, из наслег Букур Сидьин, из улуса Дьуон Дьаган’ (Пекарский, 1908: 83), *Аан Дараһы биийин ууһун атамаана* ‘атаман из рода Аан Дарасы’ (Худяков, 2016: 21), *Ап-Дьаарай аҕатын ууһа, / Аман биийин ууһа, / Ангырык-мөнгүрүк / Ийэтин ууһа, / Аар-таар нэһилиэгин, / Улаханнара буолбут, / Арсан Дуолай офонньор* – ‘Из отцовского рода Ап Дьарай, из рода Аман, из материнского рода Ангырык-Мёнгюрюк’ (Саввин, 2012: 43–44), *Иирээннээх ийэ ууһа, / Айахтаах аҕа ууһа, / Оботтоох улууһа, / Нэрэлээх нэһилиэгэ / Алла былас аһылаах Ап Дьаарай Тойон Аймаҕа* – ‘Из склочного материнского рода, из отцовского рода пожирающих, из улуса алчных, из наслег Нэрэлээх, из племени Ап Дьаарай Тойона с клыками длиной в маховую сажень’ (Худяков, 2016: 59).

В целом, анализ статических характеристик показывает, что образ Арсан Дуолай формируется как сложный многослойный комплекс признаков, включающий хтоническую семантику имени, синкретический внешний облик, развитую систему атрибутов, устойчивый подземный локус и высокий социальный статус. Совокупность этих признаков свидетельствует о глубокой архаике образа и его формировании в результате длительного историко-культурного процесса.

Динамические признаки образа

В отличие от статических характеристик, отражающих описательные признаки персонажа, динамические характеристики фиксируют его функциональную роль в эпическом сюжете. Именно в динамике наиболее полно проявляется семантическая направленность образа,

² Иччи – по народному поверью: особый род существ, пребывающих в определенных предметах и явлениях природы, духи-хозяева по верованию якутов, все предметы и явления природы, влияющие на благосостояние человека: реки, вода, лес, горы, перевалы и т. д. имеют свой дух иччи, который требует жертвоприношения себе.

поскольку через действия, взаимодействия и сюжетные позиции персонажа раскрывается его место в мифологической системе.

В отличие от статических признаков, фиксирующих описательные характеристики образа, динамические признаки позволяют выявить его функциональную направленность в структуре эпического сюжета. Именно в сюжетной деятельности наиболее полно раскрывается семантика персонажа, поскольку через действия, решения и формы взаимодействия с другими героями проявляется его место в мифологической системе.

В текстах олонхо Арсан Дуолай, несмотря на высокий статус владыки Нижнего мира, сравнительно редко выступает как непосредственно действующее лицо. Чаще всего он упоминается как верховный глава мира *абаасы*, тогда как активными участниками конфликтов становятся его подчиненные. Его власть носит не частный, а всеобъемлющий характер: он не просто принадлежит Нижнему миру, но организует и возглавляет его. Эта функция проявляется даже в тех текстах, где персонаж не участвует непосредственно в действии, поскольку само упоминание его имени задает иерархическую структуру мира *абаасы*.

С обозначенной функцией тесно связана функция *родоначальника*. Во многих текстах Арсан Дуолай выступает как отец, прародитель или глава многочисленных родов и племен Нижнего мира. В данном случае его образ выходит за рамки индивидуального демонического персонажа и приобретает черты фигуры, стоящей у истоков целого мифологического сообщества. Функция родоначальника подчеркивает древность и сакральную значимость образа, сближая его не только с враждебными силами, но и с культурно значимыми моделями происхождения: *аллараа абыс ууһун абата буолбут 'ставший отцом восьми племен Нижнего мира'* (Романов, 2013).

В ряде текстов отчетливо реализуется функция *судьи*. Особенно ярко она представлена в олонхо «Хаан Дьаргыстай», где Арсан Дуолай разбирает спорную ситуацию, вызванную ложным доносом, и наказывает виновного. В данном тексте развивается сюжет, связанный с конфликтом между мирами, вызванным ложными доносами богатыря абааһы Ытык Кыйбырдаан. Главный герой Хаан Дьаргыстай отправляется в Нижний мир, чтобы донести правду до его владыки (Худяков, 2016: 179). Важно отметить, что Арсан Дуолай в этой ситуации не защищает своего подчиненного, а, напротив, выносит справедливое решение, приказывая: *убайа турар уокка быраһын, кини маннык хопчут буолбат буоллун!* ‘бросьте его в огонь за ябедничество, чтобы он больше не был таким доносчиком’ (Худяков, 2016: 180). Здесь он выступает как хранитель внутреннего порядка Нижнего мира и как носитель высшей справедливости в пределах своей космической сферы. Существенно, что его судебная функция направлена не только против героев Среднего мира, но и против собственных подчиненных, если они нарушают установленный порядок.

Более того, его отношение к герою Среднего мира лишено враждебности: он называет Хаан Дьаргыстай *оом* ‘дитя мое’, тем самым устанавливая особую форму взаимодействия, выходящую за рамки противостояния. После суда над виновным Арсан Дуолай помогает герою вернуться в Средний мир и благословляет его со словами: *оом, киһи хара буол, киһи төрдө буол* – ‘дитя мое, стань человеком, будь прародителем людей’ (Худяков, 2016: 181). Так, судебная функция в отдельных случаях переходит в функцию *помощника героя*. В такой роли персонаж выходит за рамки образа враждебного владыки и приобретает черты посредника между мирами, способного не только карать, но и содействовать. Подобная функция особенно важна, поскольку указывает на остатки более древнего, не до конца дифференцированного представления о владыке потустороннего мира как о фигуре одновременно опасной и справедливой. Еще один примечательный пример находим в тексте олонхо «Юелэн Нюрюйэ», где Арсан Дуолай выступает как высшая инстанция, санкционирующая исход конфликта: в ответ на выход абааһы в Средний мир, что закрепляет достигнутое равновесие (Сатанар, 2024: 80).

В отдельных текстах за образом Арсан Дуолай просматривается также способность причинять вред или осуществлять вредительство. В ранней записи В. Л. Приклонского «Улкумньу

Улан» он выступает как чудовищное существо, заманивающее и пожирающее богатырей айыы (Приклонский, 1890: 170). Здесь выражена его способность к разрушению и уничтожению через мотив пожирания.

Таким образом, к числу основных способностей Арсан Дуолай можно отнести способность судить и наказывать, способность регулировать переход между мирами, а также способность причинять вред и уничтожать. Сочетание этих способностей подчеркивает двойственную природу образа – образ выступает не только как носитель разрушительного начала, но и как высшая инстанция порядка внутри Нижнего мира.

Особо показателен в этом отношении образ, представленный в раннем олонхо «Ала Булкун», где статус Арсан Дуолай приобретает выраженность сакральной окраски. В тексте он характеризуется следующим образом: *Аллараангы дойду ахтар бөбө айыыта, / Саныыр бөбө танарата, / Үнсэр бөбө суута, / Үнсэр бөбө муоһа...* (Захаров, 1994: 274) – ‘Айыы Нижнего мира, которого все упоминают, бог, о котором все думают, суд, к которому обращаются, рог, которому поклоняются’.

Этнографические данные также подтверждают особый статус персонажа. По сведениям А. А. Попова, саха избегали прямо называть владыку Нижнего мира, используя эвфемизмы: *бытыктаах* (букв. ‘бородач’), *куһабан сыттаах* ‘дурно пахнущий’, *күлүгэ суох* ‘не имеющий тени’. При Арсай Дуолай, согласно описаниям, находится писарь, записывающий души умерших в особые книги. Эти данные сближают образ Арсан Дуолай с функцией повелителя загробного мира и хранителя судеб умерших, что выводит его за рамки чисто демонического персонажа и приближает к образу судьи.

Таким образом, к основным функциональным характеристикам Арсан Дуолай относятся функции владыки Нижнего мира, родоначальника племен абааһы, судьи, помощника героя, вредителя и разрушителя. Такая функциональная неоднозначность свидетельствует о многослойности образа и о наложении в нем разнотадимальных мифологических представлений. С одной стороны, Арсан Дуолай выступает как архаическая фигура порядка, суда и высшей власти в пределах нижнего космического пространства, с другой, сохраняет черты антагониста, связанного с хаосом, пожиранием и угрозой для Среднего мира.

Заключение

Проведенный анализ статических и динамических признаков образа Арсан Дуолай позволяет рассматривать его как сложный, многослойный мифологический образ, сформированный в результате длительного историко-культурного развития. На уровне статических характеристик образ определяется совокупностью устойчивых признаков, включающих вариативность номинаций, синкретический внешний облик, развитую систему атрибутов, устойчивую локализацию в Нижнем мире и высокий социальный статус.

В динамическом аспекте образ Арсан Дуолай раскрывается через совокупность функций, среди которых ключевыми являются функции владыки Нижнего мира, родоначальника племен абааһы, судьи, регулятора межмировых переходов границ, помощника героя, а также вредителя и разрушителя. При этом особое значение приобретает его судебная функция, которая выводит данный персонаж за пределы однозначно «демонического», и позволяет рассматривать его как фигуру, обеспечивающую внутреннюю организацию и равновесие миров.

Совокупность статических и динамических признаков свидетельствует о двойственной природе образа Арсан Дуолай. Судя по ряду архаических черт, в наиболее раннем слое он, вероятно, представлял собой сакральную фигуру божественного характера, связанную с функциями владыки и хранителя миропорядка. В дальнейшем, по мере развития мифологических представлений и дифференциации космической структуры мира, происходит постепенная демонизация образа: он закрепляется за Нижним миром и приобретает черты антагониста, связанного с хаосом и разрушением. Тем не менее, даже в поздних текстах сохраняются следы его первоначального статуса, проявляющиеся в функциях судьи, арбитра и носителя

высшей власти, что свидетельствует о многослойности и неоднородности неоднозначности его семантики.

В перспективе представляется целесообразным продолжение исследований в сторону реконструкции генезиса образа Арсан Дуолай, с привлечением сравнительно-типологического материала, этнографических данных и более широкого корпуса эпических текстов, что позволит выявить глубинные мифологические истоки и этапы эволюции данного персонажа.

Литература

1. Абрамов, 2011 – Абрамов Н.А. *Ньургун Бөбө*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2011. 509 с. (на якутском яз.)
2. Александров, 2022 – Александров Н.С. *Көр Буурай = Кёр Буурай*: олонхо. Якутск: Дани-Алмас, 2022. 620 с. (на якутском и рус. яз.)
3. Алексеев, 2014 – Алексеев А.Н. *Хангалас Боотур*: олонхо. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. 320 с. (на якутском яз.)
4. Алексеев, 1975 – Алексеев Н.А. *Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.* Новосибирск: Наука, 1975. 197 с.
5. БТСЯЯ, 2004 – Большой толковый словарь якутского языка. Т. 1. Новосибирск: Наука, 2004. 680 с.
6. Бурнашев, 2013 – Бурнашев И.И. *Сылгы уола Дыырай Бэргэн = Сын лошади Богатырь Дыырай*. Якутск: Изд. дом СВФУ, 2013. (на якутском и рус. яз.)
7. Бурнашев, 1993 – Бурнашев Н.П. Кыыс Дэбилэйэ. В кн.: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Изд-во Наука, 1993. 326 с. (на якутском и рус. яз.)
8. Васильев, 1985 – Васильев В.Н. *Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Стротивый Кулун Куллу-стуур*. М.: Наука, 1985. 605 с. (на якутском яз.)
9. Виноградова, 2000 – Виноградова Л.Н. *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция сла-вян*. М.: Индрик, 2000. 431 с.
10. Говоров, 2010 – Говоров Д.М. *Мүлдьү Бөбө = Непобедимый Мюльдэю Бёгё*. Якутск: Бичик, 2010. 477 с. (на якутском и рус. яз.)
11. Горохов, 2016 – Горохов М.Н. *Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр = Девушка богатырь Кыыдааннаах*. Дьокуускай: Изд-во Бичик, 2016. 205 с. (на якутском яз.)
12. Яковлев, 2013 – Яковлев Н.П. *Даадар Хара*: олонхо. Якутск: Изд. дом СВФУ, 2013. 296 с. (на якут-ском яз.)
13. Захаров, 1994 – Захаров Т.В. *Ала-Булкун*: якутское олонхо. Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. 101 с.
14. Каратаев, 1996 – Каратаев В.О. *Модун Эр Сомотох = Могучий Эр Соготох*. Новосибирск: Наука, 1996. 440 с.
15. Кардашевский, 2014 – Кардашевский Е.И. *Уол Дугуй бухатыыр = Богатырь Уол Дугуй*: олонхо. Дьокуускай: Медиа-холдинг Якутия, 2014. 208 с. (на якутском яз.)
16. Кулаковский, 1979 – Кулаковский А.Е. *Научные труды*. Якутск: Книжное изд-во, 1979. 484 с.
17. Лаптев, 2016 – Лаптев В.Е. *Күн Мөнгүрүөн = Орто Халыма олонхолоро*. Дьокуускай: Бичик, 2016. 278 с. (на якутском яз.)
18. Лосев, 2001 – Лосев А.Ф. *Диалектика мифа*. М.: Мысль, 2001. 558 с.
19. Мартынов, 2010 – Мартынов М.З. *Уол Дуолан бухатыыр*. Дьокуускай: Бичик, 2010. 243 с.
20. Ойуунускай, 1962 – Ойуунускай П.А. *Айымньылар: сэттэ томнаах. Т. 7: Ахтыылар, этиилэр, ыстатыйалар, кэпсээннэр*. Якутск: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1962. 220 с. (на якутском яз.)
21. Оросин, 1947 – Оросин К.Г. *Ньургун Боотур Стремительный = Дьулуруйар Ньургун Боотур*. Якутск: Изд-во Госиздат ЯАССР, 1947. 409 с.
22. Пекарский, 1908 – Пекарский Э.К. Тойон Ньургун-бухатыыр. В кн.: Образцы народной литературы якутов. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1908. Вып. II, Т. 1. С. 84–118. (на якутском яз.)
23. Пекарский, 1909 – Пекарский Э.К. *Күл-күл Бөбө оҕонньор, Силирикон эмээхсин икки*. В кн.: Об-разцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Типография Императорской Ака-демии наук, 1909. Ч. 1, вып. 3. С. 195–280. (на якутском яз.)
24. Пекарский, 1910 – Пекарский Э.К. Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки. В кн.: Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1910. Ч. 1, вып. 4. С. 311–395. (на якутском яз.)

25. Попов, 2009 – Попов В.Н. – Бочоох. *Уөлэн Кыырдьыт = Юёлэн Кыырджыт*. Дьокуускай: Изд-во Сайдам, 2009. 224 с. (на якутском яз.)
26. Приклонский, 1890 – Приклонский В.Л. Якутские народные поверья и сказки. В кн.: Живая старина. 1890. Вып. I. С. 169–176.
27. Пропп, 2000 – Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. М.: Изд-во Лабиринт, 2000. 335 с.
28. Романов, 2013 – Романов П.Г. *Кыыс Ньургустай Куо*: олонхо. Якутск: Алаас, 2013. 152 с. (на якутском яз.)
29. Саввин, 2012 – Саввин М.И. *Мүлдьүөт Бөбө*. Дьокуускай: Изд-во Бичик, 2012. (на якутском яз.)
30. Сатанар, 2024 – Сатанар М.Т. Сюжет олонхо «Юёлэн Нюрюйэ» в свете пространственной организации эпического мироздания. *Эпосоведение*. 2024, 4 (36), С. 74–83. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
31. Сатанар, 2025 – Сатанар М.Т. Образ верховного бога якутского пантеона божеств в эпосе олонхо: семантические признаки статики и динамики. *Новые исследования Тувы*. 2025, 2, С. 258–279. <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.15>
32. Сатанар, 2018 – Сатанар М.Т., Илларионов В.В. Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса). *Российский гуманитарный журнал*. 2018, 6(7), С. 471–481. <https://doi.org/10.15643/libartus-2018.6.4>
33. Тагров, 2012 – Тагров Н.Г. *Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соботох = Неустовый Эр Соготох*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. 368 с. (на якутском яз.)
34. Федоров, 2012 – Федоров К.Л. *Күн Тэгийэримэ*: олонхо. Дьокуускай: Изд-во Бичик, 2012. 231 с. (на якутском яз.)
35. Худяков, 1913 – Худяков И.А. *Обонньордоох эмээхсин = Старик со старухой*. Образцы народной литературы якутов. Вып. 1: Сказки. СПб.: Тип. Императорской Академии наук. 1913. С. 55–70.
36. Худяков, 2016 – Худяков И.А. *Хаан Дьаргыстай = Хаан Джаргыстай*. Дьокуускай: Алаас, 2016. 200 с. (на якутском яз.)
37. Шараборин-Кумаарап, 2008 – Шараборин-Кумаарап М.Т. *Улуу Даарын бухатыыр*: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2008. 270 с. (на якутском яз.)
38. Ядрихинский, 2019 – Ядрихинский П.Я. *Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка богатырь Дьырыбына Дьырылыатта*. Якутск: Изд-во Көмүөл, 2019. 512 с. (на якутском и рус. яз.)

References

1. Abramov, 2011 – Abramov NA. Nurgun Bögö: Olonkho. Yakutsk: Bichik Publ.; 2011. 509 p. (In Yakut)
2. Aleksandrov, 2022 – Aleksandrov NS. *Kyer Buurai: Olonkho*. Yakutsk: Dani-Alaas Publ.; 2022. 620 p. (in Yakut and Russian)
3. Alekseev, 2014 – Alekseev AN. *Khangalas Bootur: Olonkho*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2014. 320 p. (in Yakut)
4. Alekseev, 1975 – Alekseev NA. *Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1975. 197 p. (in Russian)
5. GEDYL, 2004 – Great Explanatory Dictionary of the Yakut Language. Vol. 1. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2004. 680 p. (in Russian)
6. Burnashev, 2013 – Burnashev II. *Son of a Horse Bogatyr Dyyrai*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2013. (In Yakut and Russian)
7. Burnashev, 1993 – Burnashev NP. *Kyys Debiliye*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1993. 326 p. (in Yakut and Russian) (Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East).
8. Vasilev, 1985 – Vasilev VN. *Obstinate Kulun Kullustuur*. Moscow: Nauka Publ.; 1985. 605 p. (in Yakut)
9. Vinogradova, 2000 – Vinogradova LN. *Folk Demonology and Myth-Ritual Tradition of the Slavs*. Moscow: Indrik Publ.; 2000. 431 p. (in Russian)
10. Govorov, 2010 – Govorov DM. *Invincible Muldju Bege*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2010. 477 p. (In Yakut and Russian)
11. Gorokhov, 2016 – Gorokhov MN. *Maiden Warrior Kyydaannaakh*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2016. 205 p. (in Yakut)
12. Yakovlev, 2013 – Yakovlev NP. *Daadar Khara: Olonkho*. Yakutsk: Izd. dom SVFU; 2013. 296 p. (In Yakut)

13. Zakharov, 1994 – Zakharov TV. *Ala-Bulkun: Yakut Olonkho*. Yakutsk: Sakhapoligrafizdat; 1994. 101 p. (in Russian)
14. Karataev, 1996 – Karataev VO. *Mighty Er Sogotokh*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1996. 440 p. (In Yakut and Russian)
15. Kardashevskiy, 2014 – Kardashevskiy EI. *Bogatyr Uol Dugui: Olonkho*. Yakutsk: Media-kholding Yakutiya Publ.; 2014. 208 p. (in Yakut)
16. Kulakovskiy, 1979 – Kulakovskiy AE. *Scientific works*. Yakutsk: Book Publ. House; 1979. 484 p. (in Russian)
17. Laptev, 2016 – Laptev VE. *Kun Menuruen: Middle Kolyma Olonkhos*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2016. 278 p. (in Yakut)
18. Losev, 2001 – Losev AF. *The Dialectic of Myth*. Moscow: Mysl' Publ.; 2001. 558 p. (in Russian)
19. Martynov, 2010 – Martynov MZ. *Uol Duolan bukhatyyr*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2010. 243 p. (in Yakut)
20. Oyunsky, 1962 – Oyunsky PA. *Works: in 7 volumes. Vol. 7: Memoirs, Speeches, Articles, Stories*. Yakutsk: Yakut Book Publ. House; 1962. 220 p. (in Yakut)
21. Orosin, 1947 – Orosin KG. *Nurgun Bootur the Swift*. Yakutsk: Gosizdat YaASSR; 1947. 409 p. (in Yakut and Russian)
22. Pekarskiy, 1908 – Pekarskiy EK. *Toyon Nurgun-bukhatyyr*. In: Samples of the Folk Literature of the Yakuts. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1908. Issue 2, Vol. 1, pp. 84–118. (in Yakut)
23. Pekarskiy, 1909 – Pekarskiy E.K. *The old man Kyul-Kyul and the old woman Silirikeen*. In: Samples of the Folk Literature of the Yakuts collected by E.K. Pekarsky. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1909. Part 1, Issue 3, pp. 195–280. (in Yakut)
24. Pekarskiy, 1910 – Pekarskiy EK. *Elik Bootur N'ygyt Bootur Ikki*. In: Samples of the Folk Literature of the Yakuts collected by E.K. Pekarsky. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1910. Part 1, Issue 4, pp. 311–395. (in Yakut)
25. Popov, 2009 – Popov VN. – Bochookh. *Yuelen Kyrdzhyt*. Yakutsk: Izd-vo Saidam; 2009. 224 p. (in Yakut)
26. Priklonskiy, 1890 – Priklonskiy VL. *Yakut Folk Beliefs and Tales*. In: *Zhivaya starina*. 1890. Issue I, pp. 169–176. (in Russian)
27. Propp, 2000 – Propp VYa. *Historical Roots of the Wondertale*. Moscow: Labirint Publ.; 2000. 335 p. (in Russian)
28. Romanov, 2013 – Romanov PG. *Kyys Nurgustai Kuo: Olonkho*. Yakutsk: Alaas Publ.; 2013. 152 p. (in Yakut)
29. Savvin, 2012 – Savvin MI. *Muldjuet Bege*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2012. (in Yakut)
30. Satanar, 2024 – Satanar MT. The plot of the Yuelen Nyuryuye olonkho in the light of the spatial organization of the epic universe. *Eposovedenie*. 2024, 4(36), pp. 74–83 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
31. Satanar, 2025 – Satanar MT. The Image of the Supreme god of the Yakut Pantheon of Deities in the Olonkho epic: semantic signs of statics and dynamics. *The New Research of Tuva*. 2025; 2, pp. 258–279 (in Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.15>
32. Satanar, 2018 – Satanar MT., Illarionov VV. Sakha world model semantics considered in terms of geometry of forms (based on Yakut folklore material). *Liberal Arts in Russia*. 2018; 6(7), pp. 471–481 (in Russian). <https://doi.org/10.15643/libartrus-2018.6.4>
33. Tagrov, 2012 – Tagrov NG. *Furious Er Sogotokh*. Yakutsk: NEFU Publ. House; 2012. 368 p. (in Yakut)
34. Fedorov, 2012 – Fedorov KL. *Kun Tegierime: Olonkho*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2012. 231 p. (in Yakut)
35. Khudyakov, 1913 – Khudyakov IA. The Old Man and the Old Woman. In: *Samples of the Folk Literature of the Yakuts*. Vol. 1: Folk tales. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1913, p. 55. (in Yakut and Russian)
36. Khudyakov, 2016 – Khudyakov IA. *Khaan Dzhangystai*. Yakutsk: Alaas Publ.; 2016. 200 p. (in Yakut)
37. Sharaborin-Kumaarap, 2008 – Sharaborin-Kumaarap MT. *Uluu Daaryn Bukhatyyr: Olonkho*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2008. 270 p. (in Yakut)
38. Yadrikhinskiy, 2019 – Yadrikhinskiy PYa. *Maiden Warrior D'yrybyna D'yrylyatta*. Yakutsk: Kemuel Publ.; 2019. 512 p. (in Yakut and Russian)

Об авторе

Оконешникова (Борисова) Анастасия Анатольевна, младший научный сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова», ORCID: 0000-0003-2212-5288, e-mail: harantaby@mail.ru

About the author

Anastasia A. Okoneshnikova (Borisova), Junior Researcher, Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University (Yakutsk, Russia), ORCID: 0000-0003-2212-5288, e-mail: harantaby@mail.ru

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 28.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 18.05.2026

Принята к публикации / Accepted 08.06.2026

РЕЦЕНЗИЯ

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-209-213

**РЕЦЕНЗИЯ на кн.: Закирова И. Г., Фазлутдинов И. И. Мифы татар.
От верховных Тенгри и Кудай до Сабантуя и проводов льда.
М.: Манн, Иванов и Фербер, 2026. 224 с.
(Серия «Мифы от и до. Россия»).**

И. К. Фазлутдинов

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия
e-mail: fazlutdinov75@mail.ru



Изучение татарской мифологии как самостоятельной научной дисциплины своими корнями восходит к статье выдающегося просветителя Каюма Насыри «Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства», опубликованной в 1880 г. на русском языке в VI томе «Записок Императорского Русского географического общества» со вступительным словом профессора В. Григорьева (Насыров, 1880). Здесь ученый впервые делает попытку классификации татарских мифологических образов, разделяя их на две большие группы: «чудесные существа, обитающие под водой» и «чудесные существа, живущие на земле», и даёт подробное описание каждой из них (Насыри, 200: 241–270). По словам учёного-фольклориста Фатиха Урманче, эта работа стала «первым научным трудом, посвящённым татарским мифам во второй половине XIX века» (Урманче, 2008: 3). «Значение этого труда – первого серьёзного и достоверного источника по языческой мифологии татарского народа – до сих пор не получило должной оценки», – подчёркивает исследователь (там же).

В дальнейшем положения, выдвинутые Каюмом Насыри, были развиты в трудах Я. Д. Коблова, Н. Исанбета и А. Рахима, но до конца XX в. все они носили фрагментарный характер, рассматривая мифологию как часть татарского фольклора, как его отдельный жанр, а не как самостоятельный объект исследования.

Лишь конце XX – начале XXI вв. изучение татарской мифологии получило второе дыхание. Появились фундаментальные труды выдающегося ученого Ф. И. Урманче (2008, 2009, 2011) и талантливого писателя-мифолога Г. Х. Гильманова (1996, 1999). По исследуемой

области гуманитарного знания в общем ее значении была защищена кандидатская диссертация Л. А. Кариевой (1999), а применительно к различным видам и жанрам татарской литературы и фольклора появились монографические диссертационные исследования М. Х. Бакирова (1999), Л. Х. Давлетшиной (2005), Ф. М. Валиуллиной (2005), К. Н. Гафиуллиной (2005) и др. И, наконец, издание в 2021 г. I тома «Мифология» 25-томного академического свода «Татарское народное творчество» (2021) послужило своеобразным признанием мифологии как самостоятельной гуманитарной дисциплины, отражающей как картину мира в сознании татарского народа, так и образ его мышления. Во вступительной статье к тому Л. Х. Давлетшина провела тщательный анализ этапов становления татарской мифологии, ее иерархии, пантеона богов и божеств, связи с народными обрядами и обычаями, что явилось новым словом в истории татарской гуманитарной науки (Татарское народное творчество, 2021: 10–60).

Публикация в популярной серии издательства «Миф» «Мифы от и до. Россия» книги «Мифы татар: от верховных Тенгри и Кудай до Сабантуя и проводов льда» (Закирова, Фазлутдинов, 2026) стало долгожданным событием для всех, кто интересуется мифологией народов России. Авторы – известный татарский ученый и популяризатор фольклора Ильсеяр Закирова и её ученик, молодой кандидат филологических наук Ильназ Фазлутдинов предприняли амбициозную попытку системно представить татарскую мифологическую традицию широкому читателю. Рецензируемая книга представляет собой первое в постсоветский период системное изложение татарской мифологии в формате научно-популярного повествования, ориентированного на широкую аудиторию, но при этом сохраняющего строгий академический фундамент.

Структура книги строго продумана и следует хронологически-типологическому принципу: от архаических космогонических мифов до поздних календарных обрядовых комплексов. Первые три главы посвящены доисламскому пласту: тенгрианским представлениям о верховных божествах (Тенгре, Кудай, Жир-Су, Умай), мифам о происхождении мира и человека, а также демонологии (албасты, убыр, шурале, дию). Особую ценность представляет детальный анализ дуальной модели «верх/низ» в татарской космологии, где авторы убедительно показывают сохранение тенгрианских элементов в исламизированном сознании вплоть до начала XXI в.

Структура работы охватывает путь от Тенгри и Кудая, олицетворяющих тайны мироздания, до современных фольклорных практик (проводы льда, гусиная помощь, обрядовые праздники Сабантуя и Джиеен). Каждая из 4 глав прослеживает путь развития архаических мифологических сюжетов, связанных с той или иной стороной древнего бытия, их трансформацию в современном татарском фольклоре, топонимике и обрядовой поэзии.

Авторами достигнут удачный баланс между научной достоверностью и увлекательным повествованием. Они опираются на широкий круг источников: от арабографических рукописей и записей миссионеров X–XII вв. до полевых материалов, собранных в последние десятилетия. Использование доселе неопубликованных фондов Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ и личных записей И. Г. Закировой в ходе комплексных экспедиций по местам компактного проживания татар, начиная от сибирских просторов и заканчивая Прикамьем и Приуральем, придает работе особую научную ценность. При этом научный аппарат вынесен в конец книги и не перегружает основной текст – приём, оправданный научно-популярным характером серии.

Исследование убедительно демонстрирует поликонфессиональный и полиэтнический характер татарской мифологии. Здесь соседствуют тенгрианские реминисценции (культы Неба, Воды, Земли, Воздуха, образы Умай-матери, Шурале, Албасты и др. персонажей низшей мифологии в поздних интерпретациях), исламские наслоения (джинны, пэри, фэрештэ (ангелы), интернациональные образы, восходящие к финно-угорским и славянским народам (су анасы – водяная, йорт иясе – домовый, урман иясе – леший и др.). Авторы избегают упрощённой дихотомии «языческое – доисламское – исламское». Вместо этого предлагается модель много-слойного синкретизма, в котором тенгрианские элементы (культ Неба-Тенгри, Умай-матери как

покровительницы деторождения, сакральность белого цвета) продолжают функционировать в исламской обрядовой среде, не вступая в открытый конфликт с монотеизмом. Как показывают авторы, эти пласты в современной полиэтнической и поликонфессиональной среде органично сосуществуют и трансформируются.

Отдельный интерес вызывают разделы о женских божествах и персонажах (Умай, Су анасы, Юха-кыз, Биби-Сеске). Авторы тонко раскрывают гендерный аспект татарской демонологии. Впервые в популярной литературе акцентируется амбивалентность женских духов: они выступают одновременно как источники опасности и как хранительницы плодородия и деторождения. Это одна из немногих работ на русском языке, где тема женского в татарской мифологии получает столь подробное и деликатное освещение, что позволяет преодолеть традиционный для советской фольклористики мужской дискурс и вписать татарский материал в международные исследования по гендерным аспектам мировой мифологии.

Особое значение имеют наблюдения авторов, посвящённые календарной мифологии в ее связи с обрядовым фольклором. Здесь авторы впервые в отечественной науке дают целостное описание мифологического комплекса Сабантуя – от архаических представлений о «пробуждении земли» до поздних спортивно-игровых форм. Особо следует отметить реконструкцию обряда «Боз озату» (проводы льда), практически исчезнувшего к 1980-х гг., но восстановленного по записям 1930–1950-х гг. и полевым материалам 2010-х. Авторы убедительно демонстрируют, что за, казалось бы, развлекательными элементами (катание с горы на шурах, ритуальное «топление» чучела) стоит сложная система представлений о сезонном обновлении мира, имеющая параллели в тюркских традициях от Алтая до Балкан (Закирова, Фазлутдинов, 2026: 157–161).

Иллюстративный ряд (более 80 цветных и чёрно-белых фотографий, картосхемы распространения сюжетов, рисунки информантов) существенно повышает научную и эстетическую ценность издания. Карты особенно ценны: они наглядно показывают ареалы бытования отдельных мифологических мотивов и позволяют проследить пути миграции сюжетов в волго-уральском регионе.

Критические замечания носят скорее характер пожеланий. Во-первых, в работе практически отсутствует сравнительный материал по мифологии соседних народов (башкир, чувашей, марийцев), что могло бы выявить как общие индоевропейско-тюркские элементы, так и локальную татарскую специфику.

Во-вторых, нужно отметить недостаточную репрезентацию мифологии крышен – субэтнической группы татар-христиан. Упоминания о керемете и отдельных синкретических культах носят эпизодический характер, тогда как крышенская традиция представляет уникальный случай христианско-языческого синтеза в волго-уральском регионе. Впрочем, вышеперечисленные замечания обусловлены и форматом серии. Объём в 224 страницы объективно не позволяет глубоко раскрыть все сюжеты.

Таким образом, перечисленные замечания никоим образом не умаляют главного достоинства книги: она заполняет вопиющий пробел в отечественной этнологии и фольклористике. До настоящего момента не существовало ни одного издания, которое бы с равной степенью компетентности и доступности представляло татарскую мифологическую традицию во всём её многообразии – от архаики до современности. Работа успешно сочетает научную строгость с доступностью изложения, что делает её ценным пособием для преподавателей, студентов-гуманитариев, краеведов и широкого круга читателей, интересующихся этнокультурным разнообразием России.

На взгляд рецензента, книга Закирова И. Г. и Фазлутдинов И. И. «Мифы татар. От верховных Тенгри и Кудай до Сабантуя и проводов льда» безусловно станет настольной для специалистов по тюркской мифологии, преподавателей вузов, читающих курсы по фольклору и этнологии народов России, а также для всех, кто интересуется духовной культурой татарского народа. Издание задаёт новый стандарт качества научно-популярной литературы в области гуманитарного

знания о регионах России и, хочется верить, служит достойным продолжением серии аналогичных исследований «Мифы от и до. Россия».

Литература

1. Насыров, 1880 – Насыров К.А. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства. В кн.: *Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. VI.* СПб.; 1880: 241–270.
2. Насыйри, 2005 – Насыйри К. Казан татарларының тормышында Ислам дине йогынтысыннан тыш барлыкка килгән ышанулар һәм гореф-гадәтләр. Кит.: *Каюм Насыйри. Сайланма әсәрләр. 4 томда. Т. 3.* Төзүчесе, гарәп графикасындагы аерым текстларны гамәлдәге язуга күчерүче һәм кереш мәкалә авторы Хужиахмәт Мәхмүтов. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 2005: 253–268 (на татарском яз.).
3. Урманче, 2008 – Урманче Ф.И. *Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек. 3 томда. Т. 1 (А–Г).* Казан: Мәгариф; 2008: 303 (на татарском яз.).
4. Урманче, 2009 – Урманче Ф.И. *Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек. 3 томда. Т. 2 (Д–С).* Казан: Мәгариф; 2009: 343 (на татарском яз.).
5. Урманче, 2011 – Урманче Ф.И. *Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек. 3 томда. Т. 3 (С–Я).* Казан: Мәгариф; 2011: 199 (на татарском яз.).
6. Гильманов, 1996 – *Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. Беренче китап.* Галимжан Гыйльманов хикәяләвендә. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 1996: 388 (на татарском яз.).
7. Гильманов, 1999 – *Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. Икенче китап.* Галимжан Гыйльманов хикәяләвендә. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 1999: 432 (на татарском яз.).
8. Кариева, 1999 – Кариева Л.А. Татарская мифология (в историко-сравнительном и типологическом аспекте): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань. 1999: 34.
9. Бакиров, 1999 – Бакиров М.Х. Генезис и древнейшие формы общетюркской поэзии: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Казань. 1999: 98.
10. Давлетшина, 2005 – Давлетшина Л.Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX – начала XXI веков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань. 2005: 22.
11. Валиуллина, 2005 – Валиуллина Ф.М. Национально-мифологические и религиозные мотивы в дастане «Идегей»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань. 2005: 24.
12. Гафиуллина, 2005 – Гафиуллина К.Н. Национально-мифологические основы поэтики татарской народной песни: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань. 2005: 26.
13. Татарское народное творчество, 2021 – *Татар халык иҗаты: 25 томда. Т. 1: Мифология.* Томны төзүче, текстларны, искәрмә һәм аңлатмаларны әзерләүче, кереш сүз авторы Л.Х. Дәүләтшина; фәнни мөхәррире М.Х. Бакиров. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 2021: 511 (на татарском яз.).
14. Закирова, Фазлутдинов, 2026 – Закирова И.Г., Фазлутдинов И.И. *Мифы татар. От верховных Тенгри и Кудай до Сабантүя и проводов льда.* Науч. ред. Д.М. Исхаков. М.: МИФ; 2026: 224.

References

1. Nasyrov, 1880 – Nasyrov K.A. Beliefs and rituals of the Kazan Tatars, formed apart from the influence of Sunni Mohammedanism on their life. In: *Notes of the Imperial Russian Geographical Society on the Department of Ethnography. Vol. VI.* St. Petersburg; 1880: 241–270 (in Russian).
2. Nasīri, 2005 – Nasīri K. Beliefs and customs of the Kazan Tatars formed outside the influence of Islam on their life. In: *Kayum Nasīri. Selected works: In 4 volumes. Vol. 3.* Comp., transl. of individual texts from Arabic script to current writing, and preface by Khuziakhmät Makhmütov. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005: 253–268 (in Tatar).
3. Uрманче, 2008 – Uрманче F.I. *Tatar mythology: Encyclopedic dictionary.* In 3 volumes. Vol. 1 (A–G). Kazan: Magarif Publ.; 2008: 303 (in Tatar).
4. Uрманче, 2009 – Uрманче F.I. *Tatar mythology: Encyclopedic dictionary.* In 3 volumes. Vol. 2 (D–S). Kazan: Magarif Publ.; 2009: 343 (in Tatar).

5. Urmanche, 2011 – Urmanche FI. *Tatar mythology: Encyclopedic dictionary*. In 3 volumes. Vol. 3 (S–Ya). Kazan: Magarif Publ.; 2011: 199 (in Tatar).
6. Gilmanov, 1996 – *Tatar myths: Spirits, beliefs, superstitions, fortunes, charms, proverbs, customs. First book*. In the narration of Galimzhan Gilmanov. Kazan: Tatar Book Publishing House; 1996: 388.
7. Gilmanov, 1999 – *Tatar myths: Spirits, beliefs, superstitions, fortunes, charms, proverbs, customs. Second book*. In the narration of Galimzhan Gilmanov. Kazan: Tatar Book Publishing House; 1999: 432.
8. Karieva, 1999 – Karieva LA. Tatar mythology (in historical-comparative and typological aspects): Summary of Candidate's dissertation (Philology). Kazan. 1999: 34 (in Russian).
9. Bakirov, 1999 – Bakirov MKh. Genesis and ancient forms of common Turkic poetry: Summary of Doctor's dissertation (Philology). Kazan. 1999: 98 (in Russian).
10. Davletshina, 2005 – Davletshina LKh. Mythologism in Tatar prose of the late 20th – early 21st centuries: Summary of Candidate's dissertation (Philology). Kazan. 2005: 22 (in Russian).
11. Valiullina, 2005 – Valiullina FM. National-mythological and religious motifs in the dastan “Idegei”: Summary of Candidate's dissertation (Philology). Kazan. 2005: 24 (in Russian).
12. Gafiullina, 2005 – Gafiullina KN. National-mythological foundations of the poetics of Tatar folk songs: Summary of Candidate's dissertation (Philology). Kazan. 2005: 26 (in Russian).
13. Tatar folk art, 2021 – *Tatar folk art: In 25 volumes. Vol. 1: Mythology*. Comp., preface and comm. by L.Kh. Davletshina; ed. M.Kh. Bakirov. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2021: 511 (in Tatar).
14. Zakirova, Fazlutdinov, 2026 – Zakirova IG., Fazlutdinov II., Iskhakov DM. (eds.). *Myths of the Tatars. From the supreme Tengri and Kuday to Sabantuy and the seeing off of ice*. Moscow: MIF Publ.; 2026: 224 (in Russian).

Сведения об авторе

Фазлутдинов Ильдус Камилович, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры татарской филологии и культуры Института гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВО «Уфимский университет науки и технологий», ORCID: 0000-0002-6491-9863, Scopus ID: 59490914700, SPIN-код: 6526-8740, e-mail: fazlutdinov75@mail.ru.

About the author

Ildus K. Fazlutdinov, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor of the Department of Tatar Philology and Culture of the Ufa University of Science and Technology, ORCID: 0000-0002-6491-9863, Scopus ID: 59490914700, SPIN-code: 6526-8740, e-mail: fazlutdinov75@mail.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 2 (41) 2025

Технический редактор *В.И. Харабаева*
Компьютерная верстка *Л.М. Винокурова*
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 15.06.2026. Формат 70х108/16.
Усл.-печ. л. 18,72. Уч.-изд.л. 18,97. Тираж экз. Заказ №.

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