

СЕРИЯ «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»

научного рецензируемого журнала

«ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М. К. АММОСОВА»

Электронное научное периодическое 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)
4 (04) 2016

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

Е. И. Михайлова, академик РАО, д. п. н.

Члены международного редакционного совета:

Л. Г. Гольдфарб, проф., Национальный институт неврологических заболеваний (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, г. Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Soosam, Южная Корея; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея

Члены редакционной коллегии:

А. Н. Алексеев, д. и. н., проф.; *А. А. Бурцев*, д. филол. н., проф.; *А. И. Гоголев*, д. и. н., проф.; *П. В. Гоголев*, к. ю. н., доцент; *А. И. Голиков*, д. п. н., проф.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *А. А. Кугаевский*, к. э. н., доцент; *О. А. Мельничук*, д. филол. н., доцент; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *А. П. Оконешикова*, д. психол. н., проф.; *А. А. Охлопкова*, д. т. н., проф.; *П. Г. Петрова*, д. м. н., проф.; *С. М. Петрова*, д. п. н., проф.; *А. С. Саввинов*, д. филос. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Ю. И. Трофимцев*, д. т. н., проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.; *В. Ю. Фридовский*, д. г.-м. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Заместитель главного редактора, редактор серии: *В. Н. Иванов*, д. и. н., проф.Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., 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; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Л. И. Егорова*, к. и. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *А. М. Сулейманов*, д. филол. н., проф., Башкортостан, РФ; *О. А. Тогузаков*, д. филос. н., проф., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ruНИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № ФС77-65138 выдано 28 марта 2016 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

THE SERIES «EPIC STUDIES»

of scientific peer-reviewed journal

«VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY NAMED AFTER M. K. AMMOISOV»

Electronic scientific 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»

4 (04) 2016

«VESTNIK NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

E. I. Mikhailova, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Members of the international editorial board:

L. G. Goldfarb, Prof., The National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington; *S. A. Karabasov*, Prof., The Queen Mary University of London, Great Britain; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russia; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *J.-H. Cho*, Prof., The Myongji University, South Korea

Members of the editorial board:

A. N. Alekseev, Dr. Sci. History, Prof.; *A. A. Burtsev*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *A. I. Gogolev*, Dr. Sci. History, Prof.; *P. V. Gogolev*, Cand. Sci. Law, Asst Prof.; *A. I. Golikov*, Dr. Sci. Pedagogics, Asst Prof.; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *A. A. Kugaevskiy*, Cand. Sci. Economics, Asst Prof.; *O. A. Melnichuk*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *A. P. Okoneshnikova*, Dr. Sci. Psychology, Prof.; *A. A. Okhlopko*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *P. G. Petrova*, Dr. Sci. Medicine, Prof.; *S. M. Petrova*, Dr. Sci. Education, *A. S. Savvinov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *Yu. I. Trofimtsev*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. Yu. Fridovskiy*, Dr. Sci. Geology & Mineralogy, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

Deputy Chief Editor, editor of the series: *V. N. Ivanov*, Dr. Sci. History, prof.

Production editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Kalmikia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *L. I. Egorova*, Cand. Sci. History, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst Prof., NEFU, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *[A. M. Suleimanov]*, Dr. Sci. Philology, Prof., Bashkortostan, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, PhD in ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China.

Founder and publisher address: the North-Eastern Federal University, Belinskogo 58 st., Yakutsk, 677000

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭИ № ФЦ77-65138 on March, 28, 2016 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Санжеева Л. Ц.</i> Символизм основных образов бурятской Гэсэриады.....	5
<i>Аширов А. А.</i> Мотивы мира в узбекских народных эпических сказаниях.....	13
<i>Бакчиев Т. А.</i> Роль живого сказывания эпоса «Манас» в жизни общества.....	19
<i>Федорова Л. В.</i> Эпос о Кесаре Лингском как источник в исследовании религий тенгри и бон.....	31
<i>Соегов М.</i> Существовали ли у туркменских сказочных персонажей древнейшие доисторические прототипы	40
<i>Алексеев И. Е.</i> О t-формулах повествования олонхо	47
<i>Борисов Ю. П.</i> Устойчивые конструкции в олонхо «Эрис халлаан уола Эр соботох» Г. Ф. Никулина.....	52
<i>Шапошникова В. И., Павлова А. Е.</i> Эмбриональная рифма в олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»	63
<i>Илларионова Т. В.</i> Сюжетосложение абыйской эпической традиции.....	69
<i>Анисимов Р. Н.</i> Сравнительный анализ эпических антропонимов вилуйского региона.....	74
<i>Иванов В. Н.</i> Кулаковский и олонхо	92

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>Винокуров В. В.</i> Представления о судьбе в якутском героическом эпосе Олонхо.....	96
--	----

ХРОНИКА

<i>Обоюкова В. В.</i> Научные мероприятия 2016 года по проблемам эпоса.....	103
---	-----

CONTENT

PHILOLOGICAL SCIENCES

<i>Sanzheeva L. Ts.</i> Symbolism of the main images in the Buryat Geseriade	5
<i>Ashirov A. A.</i> Motives of peace in Uzbek national epic folk tales	13
<i>Bakchiev T. A.</i> Role of the “Manas” of epic narration in life of society	19
<i>Fedorova L. V.</i> The epic of King Kesar of Ling as source in investigation of Tengri and Bon religions	31
<i>Soegov M.</i> On existence of an ancient prehistoric prototypes among fantastic characters in the Turkmen fairytales	40
<i>Alexeev I. E.</i> On t-formulas in olonkho narration	47
<i>Borisov Yu. P.</i> Stable phrases in olonkho “Eris khallaan uola Er Sogotokh” by G. F. Nikulin.....	52
<i>Shaposhnikova V. I., Pavlova A. E.</i> Embryonic rhyme in olonkho “Nyurgun Bootur the Swift” by K. G. Orosin.....	63
<i>Illarionova T. V.</i> Plot composition of Abyisky epic tradition.....	69
<i>Anisimov R. N.</i> Comparative analysis of epic anthroponyms of Vilyuisky region	74
<i>Ivanov V. N.</i> Kulakovsky and Olonkho	92

PHILOSOPHICAL SCIENCES

<i>Vinokurov V. V.</i> Representations of destiny in the Yakut heroic epos Olonkho	96
--	----

CHRONICLE

<i>Oboyukova V. V.</i> Scientific events in 2016 for the epic problems	103
--	-----

— ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=512.31)

Л. Ц. Санжеева

СИМВОЛИЗМ ОСНОВНЫХ ОБРАЗОВ БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЫ

В статье исследованы такие универсальные константы традиционной культуры, как природа, ее стихии: небо, земля, огонь, вода, гора, дерево. Особое внимание уделено их символическому содержанию и отражению в эпической картине мира бурят. Выявлены национальное своеобразие и функциональные особенности природных концептов в бурятских улигерах о Гэсэре, записанных от известных бурятских сказителей Альфора Васильева, Пеохона Петрова, Маншуда Имегенова, Парамона Дмитриева. В ходе исследования улигерных текстов показана модель мира бурят и их далеких предков. Она представлена такими универсальными образами, как небо, земля, огонь, вода, гора, дерево и др. Иллюстративный материал свидетельствует о том, что между этими природными стихиями присутствуют свои, особенные соотношения, создающие основу национального мировидения бурят. В приведенных примерах почитания и поклонения этим символам прослеживаются древнейшие религиозные, исторические, культурные, социальные традиции бурятского народа. Изученные эпические тексты подтверждают мысль о том, что древние традиции и ритуалы экологичны по содержанию. Показана неразрывная связь человека с окружающим миром, трепетное отношение людей к родной природе. Последнее позволяет говорить об аксиологическом содержании и дидактическом потенциале рассматриваемых культов. В этом заключается основная цель данной работы.

Ключевые слова: эпос, эпическая картина мира, духовная культура, символизм улигерных образов, природные стихии, земля, небо, огонь, вода, дерево, гора.

L. Ts. Sanzheeva

Symbolism of the main images in the Buryat Geseriade

The article studies such universal constants of traditional culture as nature and its elements: heaven, earth, fire, water, mountain and tree. Special attention is paid to their symbolic content and reflection in the epic world picture of Buryats. The national identity and functional peculiarities of natural concepts in the Buryat uligers about Geser recorded from the famous narrators Alfor Vasiliev, Peokhan Petrov, Manshud Emegenov, Paramon Dmitriev, are revealed. The study of uliger texts shows the world model of the Buryat people and their ancestors. It is represented by such universal images as the heaven, the earth, the fire, the water, the mountain, the tree, and others. The illustrative material proves the presence of peculiar relations among these natural elements and they all create the basis of the national worldview of Buryats. The given examples of veneration and worship of these symbols reveal the ancient religious, historical, cultural, and social traditions of the Buryat people. The analysis of the epic texts proves the idea that ancient traditions and rituals are of eco-friendly content. The epos shows the inseparable connection of man with the surrounding world, reverent attitude of people towards mother nature. The latter allows to speak about the axiological content and didactic potential of the cults considered in the paper. Actually this is the main purpose of this work.

Keywords: epos, epic world picture, spiritual culture, symbolism of uliger images, nature elements, the earth, the heaven, the fire, the water, the tree, the mountain.

САНЖЕЕВА Лариса Цырендоржиевна – д. филол. н., доцент, зав. каф. английской филологии Института филологии и массовых коммуникаций (ИФМК) Бурятского государственного университета.

E-mail: lsanzhe@mail.ru

SANZHEEVA Larisa Tsyrendorzhievna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the English Philology Department, Institute of Philology and Mass Communications, Buryat State University.

E-mail: lsanzhe@mail.ru

Введение

Очевиден тот факт, что произведения фольклора, и в особенности его основополагающий жанр – героический эпос, на протяжении своей тысячелетней истории служили своего рода сводом знаний, благодаря которому каждое новое поколение получало представление о предшественниках, их жизненных, духовных ориентирах, взаимоотношениях с окружающим миром. Актуальность исследований этнокультурного характера через анализ текстов, в нашем случае эпических, подтверждается существованием герменевтического подхода к описанию культуры, древних народных традиций. Суть этого подхода заключается в том, что культура рассматривается как совокупность текстов, представляющих собой вместилище информации, результат культурных достижений определенного этноса.

В каждой культуре модель мира составляется из целого ряда универсальных концептов и констант культуры (таких, как пространство, время, измерение, причина, сущность стихий, нравственные понятия, любовь и т. п.), но у каждого народа между этими концептами присутствуют свои, особенные, соотношения, создающие основу национального мировидения.

Объектом данной статьи являются основные образы бурятской Гэсэриады – природа, ее стихии: небо, земля, огонь, вода, гора, дерево, отмечается их символичность в традиционной культуре монголоязычных народов. Исследование проведено в рамках антропоцентрической парадигмы, где человек познает мир через осознание своего места в нем, его отношение к культурным константам, в нашем случае к огню. Иллюстративный материал приводится из эпических сказаний бурят о народном защитнике Гэсэре (улигеры, записанные от известных бурятских сказителей Альфора Васильева, Пеохона Петрова, Маншуда Имегенова, Парамона Дмитриева).

Национальное своеобразие и функциональные особенности природных образов в бурятских улигерах о Гэсэре

Известно, что среди разнообразных жанров традиционного бурятского фольклора особое место занимает народный героический эпос «Гэсэр», один из самых крупных и популярных образцов культурного наследия бурят. Как отмечают исследователи эпоса, своеобразие бурятской Гэсэриады заключается в значимости, знаковости ее содержания и завершенности художественной формы. Об этом в свое время писал выдающийся бурятский ученый-эпосовед А. И. Уланов: «... эпос – явление коллективное, он возник как легенда, как «идеал общины» [1, с. 18]. Эпос зафиксировал и по-прежнему (хотя сегодня неизмеримо в меньшей степени, чем в древности) отражает коллективную, народную жизнь во всех ее проявлениях, в том числе в духовном и практическом: традиции, обычаи, ритуалы, воззрения, идеалы.

По справедливому замечанию Б. Н. Путилова, «...героический эпос, зарождаясь в недрах мифологического синкретизма, развивается от форм архаических к реально-историческим, проходя на этом длительном пути ряд закономерных стадий» [2, с. 205]. Данное утверждение вполне применимо и к бурятскому эпосу. Нерасчлененно-целостное мышление первобытного человека создавало мифы как единственное и абсолютное видение и понимание мира. Синкретизм подобного типа мышления был основан на ритуально символическом отображении действительности.

По мнению большинства исследователей фольклора бурят, Гэсэриада является монументальным эпическим произведением, которое занимает особое место в общественной, культурной жизни бурятского народа. Это своего рода знаковый код монгольских народов, элемент его самоидентификации. В основе эпоса лежит поэтическая трансформация действительности в ее устремленности к идеалу, стремление воссоздать жизнь в соответствии с народным пониманием прекрасного, с народным эстетическим идеалом, для выражения конкретного содержания которого найдена глубоко образная, живо воздействующая на слушателей форма. В эпосе народ сохранил все ценное и непреходящее, что составляет его духовное и нравственное достояние. Это уникальное по своей поэтике произведение устного народного творчества бурят, его жанровая поэтика представляет собой систему правил, в соответствии с которыми отдельные единицы разного уровня выстраиваются в единое целое, динамически соотносясь друг с другом, подчиняют себе организацию всего произведения, его смысл.

Исследование Гэсэриады актуально в настоящее время, когда возникают серьезные экологические и нравственные проблемы, оно способствует решению многих проблем духовного,

психолого-образовательного, воспитательного, познавательного плана, отношения к окружающему миру, способов его восприятия. Одним из достоинств эпоса является то, что он учит бережному отношению к природе и ее составляющим. С таким планом содержания тесно связана его поэтика, т. е. план выражения, который вносит свою лепту в художественно-эстетическое видение мира, природы, помогает увидеть ее красоту, что делает человека духовно чище, возвышеннее.

Примечательно, что образ природы является одним из основных элементов в поэтике, сюжете и композиции эпоса. В эпическом тексте, благодаря улигершинам, раскрывается связь эпической образности с жизненным опытом человека, с его жизнью в пространстве природы. Все неживое в эпосе оживотворено, иногда персонифицировано. Можно сказать, что природа изображается как антропоморфная сущность, а люди как опредмеченные сущности.



Рис. 1. Гэсэр-хан (Художник Н. К. Рерих, 1941 г.)

Древние традиции и ритуалы экологичны по содержанию, они помогали человеку выживать в суровых условиях жизни. Образы природы являются источником вдохновения сказителей, также как и героические персонажи, олицетворяющие добро и борющиеся со злом в разных его проявлениях на благо своего рода. Красоту и эстетику человек заимствовал у природы, напротив, конфликт с природой приводит к неисчислимым бедствиям, которые трудно прогнозировать точно.

Природа есть начало самоорганизующееся, и человек не может высчитать все параметры, т. к. многое в ней находится за пределами человеческих возможностей, да и развитие могло пойти по одной или другой модели. Исследования специалистов как естественных, так и гуманитарных наук, подтверждают мысль о взаимозависимости природы, человека и культуры как важных составляющих мироздания, целесообразности их гармоничного совместного существования. В бурятском эпосе (в описании героев, их речи, поступках и действиях, взаимоотношениях друг с другом, почитании древних культов и т. д.) находим прямое подтверждение вышесказанному.

Вышеозначенные подходы в какой-то степени смыкаются с буддийскими и мифологическими представлениями о близкой связи человека и природы у разных народов, в частности монгольских, включая бурятский этнос. Так, в бурятских мифах, преданиях и эпосе человек тесно связан с природными стихиями и объектами. Известен мотив рождения из растрескавшегося камня. Архетип небесного отцовского начала иногда связан с соляной тематикой:

золотой столб в дымовом отверстии юрты ассоциируется с зачатием сына. «В своих древнейших пластах героический эпос монгольских народов сумел донести до нас некоторые реликтовые формы идеологических представлений доклассового общества, которые существовали в виде мифов, легендарных рассказов о предках родов и племен. В развитии всех этих форм нашел отражение процесс, который можно было бы назвать мифологическим превращением первичного хаоса в упорядоченный космос» [3, с. 114-115]. Земля понимается как место формирования и обитания первичных человеческих общностей. Объекты Земли – определенные рощи, холмы, скалы, пещеры до сих пор представляют собой места поклонения. Природная среда и ее значение в жизнедеятельности людей огромны.

Предки бурят-монголов поклонялись огню. Существует много молитв огню. Одна из них начинается так: «Мать Ут, царица огня, сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах (гор) Хангай-хана и Бурхату-хана! Ты, которая зародилась при отделении неба от земли, произошла от стопы матери Этугэн и создана царем тэнгриев! Мать Ут, коей отец – твердая сталь, мать – кремь, предки – ильмовые деревья, которой блеск достигает до неба и проникает сквозь землю» [4, с. 75]. По мнению С. Ш. Чагдурова, культ огня тесно связан с кресалом и кремнем, а еще ранее «до отделения неба от земли» – с ильмовыми деревьями. Кресалом, огнивом, которые являются творением человека, высекался огонь от кремня (творения природы).

«Сакрализация и обрядовое почитание природных сил устанавливаются в основном по косвенным материалам национальных и мировых религий, поскольку в них уже нет автономного религиозного культа природы как такового, но устойчиво сохраняется его значимость в духовных ценностях народа до настоящего времени в массовых обычаях, пережитках древнего культового отношения к земле, водным источникам, деревьям, солнцу, луне, небу» [5, с. 68-69].

Благодаря природе, огню из рода выделяется не только добытчик, а «хранитель огня, жрец и предсказатель погоды, победы, поражения, знахарь; зарождаются зачатки религий... Современные изыскания ученых реставрируют древнейшее мировоззрение протобурят-монголов, которые в эпоху палеолита и неолита обладали вербальным, семантическим полем, аурой и не отделяли себя от природы, животного и растительного мира, информационного Поля, Разума, Бога, Тенгрия, духов и хозяев местности, движения во времени и пространстве» [6, с. 59].

Действительно, в бурятских мифах, легендах и эпических сказаниях прослеживается тесная связь человека с природой, ее обожествление, настоятельная потребность в коэволюции человека и природы. Эпос содержит много названий ветров, природных стихий, флоры и фауны, которые вступают в тесное взаимодействие друг с другом и человеком. Симметрия золотого сечения в бурятском эпосе в большинстве случаев связана с психофизической природой степняка, которая ощущается в стиховом ритме, размеренном и степенно-солидном в унисон с природой, вселенной и великой степью, несколько однообразной и монотонной, но величественной на взгляд рожденного здесь степного кочевника. Естественно, что картины симметрии, под сказанные природой и обрамленные в стиховую форму, являются вторичными, искусственно созданными человеком, поэтому пропорция золотого сечения в Гэсэриаде колеблется в определенном диапазоне. Этим Гэсэриада отличается от более «окультуренных» произведений эпохи Возрождения и других эпох, когда теоретический канон был уже как бы «отлит» по взаимной договоренности людей, посвятивших себя искусству.

Гэсэриаду по праву можно считать носителем золотой пропорции, и сам принцип золотого сечения характеризуется такими чертами, как исконная анонимность, синкретическая целостность, устойчивость, ненавязчивый способ передачи информации, протоэкологичность, духовность. Природное начало проглядывает повсюду, также и в стихосложении эпоса, ведь в ритмике стиха ощущается поступь, скажем, коня, верблюда (ср. бадаг – нога), разные виды движения животных (рысь, галоп, поднятие на дыбы) связаны с завязкой, нагнетанием и кульминацией действия в эпическом произведении.

Как отмечает Е. О. Хундаева, в бурятском эпосе показана развернутая картина возникновения мироздания, раскрыто всеобъемлющее значение основополагающих начал макрокосма: хаос, мировой океан, первостихии, триединство универсума, с которых начинается изложение вопросов антропогенеза [7, с. 6]. В бурятском эпосе интерпретация этих философских проблем представлена в полном объеме.

Эпос входит в современную картину мира в эпоху глобализации с четкой эпически образной парадигмой возникновения Вселенной, Земли, Человека, божеств и хтонических существ, парадигмы отношений людей с природными силами, обеспечения физического и духовного существования, связи целого с частью и части с целым (холизм), содружества корпоративных сил в функционировании Вселенной (синергетика). В этом, безусловно, прослеживается знаковый характер эпоса бурят, его вклад в общечеловеческое культурное наследие.

Архаические мифы и легенды свидетельствуют о том, что древние люди воспринимали водную стихию, впрочем, как и небо и землю, как реальное, живое существо, водные и другие объекты имели своих духов, им приносили жертвы в знак почитания. Столь же серьезно, как к существам, наделенным разумом и способностью сознательно действовать, относились в древности к животным, растениям, горам и прочим предметам окружающего мира. Так, в бурятском эпосе Гэсэр борется с пестрым тигром, с чудовищем Орголи, хозяином тайги, уничтожает сорок величиной с корову, волков, медведей, также на его пути встают и другие противники, которых он укрощает – *Агын уула*, *Эдир зандан Модон* и др. [8]. В древности для человека вообще было характерным значительное расширение границ одушевленности, антропоморфирование природы, вера в одухотворенность всех её элементов. На это их наталкивала сама жизнь, жизненный опыт наших далеких предков.

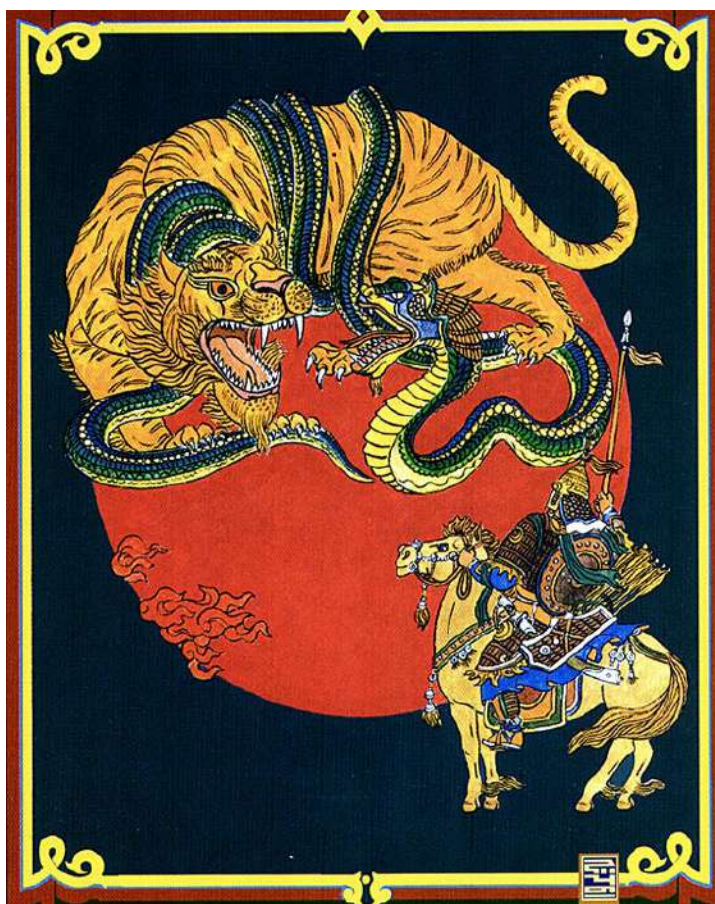


Рис. 2. Последний бой (Художник Ч. Б. Шонхоров)

В бурятской Гэсэриаде также прослеживаются отголоски мифов, восходящих к глубокой древности. Наиболее ярко представлен миф о сотворении всего живого в варианте Альфора Васильева «Абай Гэсэр Богдо хан» [9]. А исходит этот акт от женского божества – *Эхэ ехэ Бурхан* – Великой Матери-Богини, в образе которой подразумевается некий космический разум, начало начал, хотя и не совсем ясно, откуда она сама произошла.

Следует отметить, что миф о сотворении мира зачастую оказывается в центре духовного наследия многих народов и стран. Ещё в глубокой древности люди пытались понять, как же всё началось, как зародилась жизнь. По мнению А. М. Сагалаева, смутные догадки древних не укладывались в конкретные рамки времени и пространства, сама эпоха творения выступала как образец мироздания, как его непререкаемый идеал и авторитет [10, с. 25]. Наши далекие предки, пытаясь сформулировать свои неясные предположения, облекали их в некие словесные формы, постепенно приобретавшие особый и чаще всего магический смысл.

Символы древней мифологии универсальные во всем мире: гора, озеро и дерево – как бы взаимодополняли друг друга, выступая в качестве основных объектов реального и возможного, земного и фантастического. Этот же магический треугольник (*Сүмбэр уула, Һун далай, Алта-мунгун уляаһан*), воплощая в себя образ мифической Вселенной, обнаруживается и в шаманских текстах и рисунках. Если рассматривать данные символы в отдельности, то гора символизирует центр мира; дерево, растущее у подножия горы, ассоциируется с некой вертикалью, которая связывает Землю с Небом; первичный океан (водная стихия) обладает двойственной характеристикой: с одной стороны, – это чистое, созидательное начало, некий «строительный материал», из которого все создается (к примеру, в Гэсэриаде утка приносит в своем клюве кусок глины; из этого куса Богиня создает земную твердь), с другой стороны, океан – всегда нечто неизведанное, таинственное, беспредельное. Двойственное отношение людей к водной стихии объясняется, конечно, ее непредсказуемостью. В совокупности же (именно так и следует воспринимать эти три основных составляющих модели мира), они издревле воплощают в себе понятие родины для каждого из нас. В эпосе историческую землю-родину бурят можно усмотреть в описаниях *Алтая* и *Хухэя*, в картинах целебных источников (аршанов), родового кургана Гэсэра (добууна). Герои охотятся на горных вершинах *Алтая*, по северным склонам *Хухэя* пасутся их стада, набираются сил перед походами кони Гэсэра и его баторов. Эти горные системы выступают естественным центром кочевков героя и его соплеменников, и вокруг этих мест разворачиваются все события.

У древних тюрков священная Земля-Вода (т. е. гора и озеро или океан) была одним из главных божеств, наряду с Небом-Тенгри (персонифицированное небесное божество) и Умай (божественная супруга Неба-Тенгри). Последняя олицетворяла женское, плодородящее начало. Кстати, в архаичном мифе бурят речь идет о «серебряном отцовском столбе» (бахана), который встречает в океане «золотое материнское лоно» (умай). Т. е. здесь явно прослеживаются параллели в древнем обычае почитания матери-земли, а точнее Хозяйки Земли-Воды, как покровительницы деторождения, в образе которой отражена плодородящая сила всей земли. В этом смысле интересно упоминание Молочного озера в бурятских улигерах:

– Эсэгэ хүүе гомойлгоо ло болоо хада-
һүмэр уула шэргэхэ юм гэхүй дуулаа һам
Эхэ хүүе гомойлгоо болходоо -
һүн далай ширгэхэл гэхүй дуулаа һам.

– Слышал я: если обидеть отца,
Рухнет Сумэр-гора,
Слышал я: если обидеть мать,
Высохнет Молочное Море.

[11, строки 10575-10580].

В данном случае, *һун далай* «молочное озеро» воспринимается как всеобъемлющий священный источник, как нечто вселенское. В приведенном эпизоде оно названо «молочным» не случайно, т. к. молоко – это символ чистоты, святости у всех скотоводческих народов Центральной Азии. Оно символизирует прообраз будущей жизни (т. е. зарождение всего живого). Примечательны в этом смысле легенды бурят о своих древних предках (тотемах), которые также связаны с водной стихией (например, легенда о Буха-нойоне, вышедшем из озера, или о рыбе-налиме, которую нашли в прибрежной щели Байкала шаманки Асуйхан и Хусэхэн). В разных вариантах улигеров родина Гэсэра также расположена вблизи этого священного моря. В вариантах Маншуда Имегенова и Альфора Васильева упоминается *һун ехэ далай* – «Великое «молочное озеро», а у Парамона Дмитриева, Папы Тушемилова и Пеохона Петрова ему, по-видимому, соответствует гидроним *Мүнхэ (мүнхү) ехэ далай* – «Вечное великое море». Так, в «Гэсэре» Парамона Дмитриева говорится:

Хатан ехэ голоор
Бэлшээри даран түрэбэ,
Моорэн ехэ голоор
һуудал даран түрэбэ.
Мүнхэ ехэ далайгаар
Уһалуур хэжэ түрэбэ,
Мунгэшэ ехэ уулын
Хормойдо һууба гэхэ.
Гушан гурбан баатартая
Гурбан зуун хушуушадтая
Абай Гэсэр нэрэтэй боложо,
Амаржа һуушаба - ла.

[12, строки 1735-1745].

По долине реки Хатан
Пастбище установив, родился.
По долине реки Моорэн
Стойбище установив, родился.
По Вечному великому морю
Водопой установив, родился.
И стал жить у подножия
Великой Серебряной горы.
С тридцатью тремя баторами,
С тремя сотнями дружинников,
Называясь именем Абай Гэсэр,
Испытывая благоденствие.

[Пер. наш].

Из молочного озера или вечного моря жизнь как бы перетекает (переносится) на землю, и этот священный источник неиссякаем. И земным отражением озера жизни становится чаша, из которой кропят молоком во время жертвоприношения в знак глубокого уважения и почитания духов святых предков. Отголоски этого древнего обычая прослеживаются в эпосе.

Доброе, созидательное начало водной стихии также обнаруживается в эпизодах, когда вода выступает как средство исцеления, очищения, воскресения улигерных героев. Дело в том, что целебные источники-аршаны издревле почитались всеми монгольскими народами. Их чистая, незамерзающая вода, действительно, обладает чудодейственными свойствами. Люди преподносили жертвенную пищу, поклонялись хозяевам этих источников. В эпосе же, где многое объясняется единством реального и фантастического, героини (жены, сестры – хухэ, бабушка Гэсэра) пользуются природными дарами, чтобы исцелить, воскресить главного героя. Так, в эпизоде спасения Гэсэра его земная жена *Санхан Гоохон* использует не магические чары, не волшебные свойства, а оmyвает его водой из девяти родников, окуливает можжевельником великой тайги.

Заключение

В целом в тексте Гэсэриады встречается упоминание многих древних традиций и обычаев почитания священных культов бурят-монголов: огня, домашнего очага, мировой горы, мирового дерева, культов неба и космических сил. Каждый из них может стать объектом отдельного исследования.

Основным элементом эпоса является образ природы. Это не случайно. В улигерах акцентируется идея о неразрывной связи человека с окружающим миром, трепетного отношения людей к родной природе. Утверждение о том, что необходим поиск гармонии во всем: с природой, с окружающими, с самим собой, вполне применимо и к современному обществу. На первый план выдвигается отношение «человек-природа» или «человек в природе, биосфере», а не «природа для человека». В этом особая роль отводится мировым религиям, шаманизму, как истинно природной религии, и устному народному творчеству как неотъемлемой составляющей духовной жизни народа. На этом фоне обращение к культурным ценностям своего народа, а именно одним из таковых является бурятский эпос, представляется весьма приоритетным и актуальным.

Литература

1. Уланов А. И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1963. – 219 с.
2. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Л.: Наука, 1988. – 225 с.
3. Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. Опыт сравнительно-исторического исследования древнего словарного фонда. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 270 с.
4. Банзаров Д. Собрание сочинений. – М.: Изд. АН СССР, 1955. – 476 с.
5. Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. Центра, 1999. – 160 с.
6. Баяртуев Б. Д. Предыстория литературы бурят-монголов. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – 224 с.

7. Хундаева Е. О. Бурятский эпос о Гэсэре: связи и поэтика. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 166 с.
8. Абай Гэсэр. Запись И. Н. Мадасона со слов Пеохона Петрова. – Улан-Удэ, 1960. – 314 с.
9. Абай Гэсэр Богдо хаан. Бурядадай морин ульгэр. Запись С. П. Балдаева от сказителя Альфора Васильева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – 517 с.
10. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1992. – 177 с.
11. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. Запись Ц. Жамцарано от сказителя Маншуда Имегенова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.
12. Гэсэр. Запись Д. Д. Хилтухина от сказителя П. Д. Дмитриева // Мат-лы по бурятскому фольклору. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1953. Вып. 1. (на бурят. яз.)

References

1. Ulanov A. I. Burjatskij geroicheskiy jepos. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1963. – 219 s.
2. Putilov B. N. Geroicheskiy jepos i dejstvitel'nost'. – L.: Nauka, 1988. – 225 s.
3. Chagdurov S. Sh. Proishozhdenie Gjesjeriady. Opyt sravnitel'no-istoricheskogo issledovanija drevnego slovarnogo fonda. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1980. – 270 s.
4. Banzarov D. Sobranie sochinenij. – M.: Izd. AN SSSR, 1955. – 476 s.
5. Gerasimova K. M. Obrjady zashhity zhizni v buddizme Central'noj Azii. – Ulan-Udje: Izd-vo Burjat. nauch. Centra, 1999. – 160 s.
6. Bajartuev B. D. Predystoriya literatury burjat-mongolov. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2001. – 224 s.
7. Hundaeva E. O. Burjatskij jepos o Gjesjere: svjazi i pojetika. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1999. – 166 s.
8. Abaj Gjesjer. Zapis' I. N. Madasona so slov Peohona Petrova. – Ulan-Udje, 1960. – 314 s.
9. Abaj Gjesjer Bogdo haan. Burjaadaj morin ul'gjer. Zapis' S. P. Baldaeva ot skazitelja Al'fora Vasil'eva. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 1995. – 517 s.
10. Sagalaev A. M. Altaj v zerkale mifa. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1992. – 177 s.
11. Abaj Gjesjer Moguchij. Burjatskij geroicheskiy jepos. Zapis' C. Zhamcarano ot skazitelja Manshuda Imegenova. – M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1995. – 526 s.
12. Gjesjer. Zapis' D. D. Hiltuhina ot skazitelja P. D. Dmitrieva // Mat-ly po burjatskomu fol'kloru. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1953. Vyp. 1. (na burjat. jaz.)



УДК 398.21(=512.133)

А. А. Аширов

МОТИВЫ МИРА В УЗБЕКСКИХ НАРОДНЫХ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Данная статья посвящена анализу узбекских народных сказок. Материалы по узбекскому народному устному творчеству, в частности, образы, связанные с мотивом мира широко распространенные среди народа, освещены с точки зрения этнофольклористики.

В статье проанализированы бытовые проблемы, противоречивые ситуации и междоусобицы, а также народные решения этих проблем, о которых повествуется в таких известных среди узбеков сказках, как «Герой», «Фархад и Ширин», «Богатырь Рустам», «Умная девица» и «Мудрая мать».

В статье автор с помощью этнофольклорных материалов показывает, что узбеки различные спорные и противоречивые вопросы как в рамках небольшой общины, так и в масштабах всего государства традиционно стремились решать на основе взаимосогласия. Даже в периоды самых сложных социально-экономических потрясений главной своей ценностью простой народ считал мир и согласие и всеми средствами пытался обеспечить их сохранность. По мнению автора статьи, миролюбие и толерантность являются характерными особенностями психологического портрета (национального менталитета) узбеков.

Кроме того в статье автор интерпретирует анализы образов, связанных с мотивом мира в таком узбекском эпосе как Алпамыш, а также в таких исторических легендах, как «Ширак».

Ключевые слова: сказка, жизненные сказки, сказки о животных, волшебные сказки, общественно-бытовые сказки, узбеки, эпос, устное народное творчество, мир, добро и зло, Алпамыш и Барчин, Ширак.

А. А. Ashirov

Motives of peace in Uzbek national epic folk tales

The article is dedicated to the analysis of Uzbek national fairy tales. Materials on the Uzbek national oral creativity particularly the images associated with the motives of peace which widespread among the people are covered in terms of ethnofolklore.

The article analyzes the problems of everyday life, conflicting situations and civil strife as well as the popular solution of these problems which are narrated in such well-known among the Uzbeks tales as “Hero”, “Farhad and Shirin”, “Bogatyir Rustam”, “Umnaya devitsa” and “Mudraya mat”.

With the help of ethnofolklore materials the author shows that the Uzbeks traditionally sought to decide various contentious and controversial issues in the framework of a small community and throughout the state on the basis of mutual agreement. Even in the most difficult periods of socio-economic upheavals the main value for common people was peace and harmony, so they tried to save it by all means. According to author peace and tolerance are characteristic feature of psychological portrait (national mentality) of Uzbeks.

Also the author interprets the analysis of images associated with the motive of peace in such Uzbek epic as “Alpamysh” as well as in the historical legends as “Shirak”.

Keywords: fairy tale, life fairy tales, fairy tales about animals, wonder fairy tales, social fairy tales, Uzbeks, epos, national folklore, peace, the good and the bad, Alpamysh and Barchin, Shirak.

Введение

У узбеков, равно как и у многих других народов нашей планеты, одной из главных ценностей традиционно считались спокойствие и мир. Это, в частности, отражают многочисленные выражения такие, как «Тинч элнинг боги гуллар» (букв.: «У мирного народа – цветущие сады»),

АШИРОВ Адхамжон Азимбаевич – д. и. н., проф., зав. отделом «Этнология и антропология» Института истории при Национальном университете Узбекистана имени Мирзо Улугбека.

E-mail: adhashirov@yandex.ru

ASHIROV Adhamjon Azimbaevich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the department “Ethnology and Anthropology”, Institute of History at Mirzo Ulugbek National University of Uzbekistan.

E-mail: adhashirov@yandex.ru

«Тинчлик бўлса, юз миллат тил топишар» (букв.: «В мире и согласии представители сотни народов смогут найти общий язык»). Спокойствие в семье, доме, государстве считалось важнейшим духовным богатством. Мирная жизнь в представлении народа являлась неизменным спутником стабильности и благополучия. Именно поэтому утро, начатое в мире и спокойствии, принято встречать у узбеков с благодарностью.

Основываясь на народной мудрости «Бир кун жанжал, уруш бўлган уйдан қирқ кун барака қочади» (букв.: В результате одного дня ссор, благополучие и успех избегают нас в течении сорока дней), различные спорные и противоречивые вопросы как в рамках небольшой общины, так и в масштабах всего государства узбеки традиционно стремились решать на основе взаимосогласия, без излишней горячности и в рамках здравого смысла.

Данный факт находит широкое подтверждение, в частности, в устном народном творчестве. В рамках настоящей статьи мы предпримем попытку более детально рассмотреть проявления мотивов мира и согласия в различных образцах (жанрах) устного народного фольклора таких, как сказки, легенды и эпические поэмы (*дастаны*).

Как известно, устное народное творчество является выразителем многовекового опыта народа, его исторических, философских и эстетических традиций, а также духовных и психологических особенностей. Устный народный фольклор узбеков представлен такими разнохарактерными жанрами, как сказки, эпические поэмы, песни, легенды, пословицы, загадки и др. В процессе своей перманентной эволюции, переходя из поколения в поколение, указанные жанры обогащались новыми элементами и приобретали несколько иное качественное содержание.

Одним из наиболее популярных жанров устного народного творчества узбеков являются сказки (*эртақлар*), представляющие собой гармоничное совмещение реальных и вымышленных событий, имеющих отношение к повседневной действительности.

История изучения узбекских сказок

Первое систематическое и планомерное собирание узбекских фольклорных произведений началось в 20-х гг. XX в. Однако за короткое время узбекская фольклористика достигла известной зрелости, смогла поставить и большей частью разрешить целый ряд принципиальных вопросов, связанных с национальной спецификой узбекского фольклора. Этому во многом способствовали работы узбекских ученых-фольклористов – М. Афзалова [1, с. 395], Б. Каримова, Х. Зарифова, К. Имамова [2, с. 62-96]. В этот ряд смело можно поставить и монографию Г. Джалалова «Узбекский народный сказочный эпос» [3, с. 271].

Узбекский фольклорист Буюк Каримов издал сборник узбекских народных сказок. Впоследствии он был переведен на русский язык. В дальнейшем выпускаются новые сборники, в той или иной мере являющиеся переизданием сборника Буюка Каримова [4, с. 4]. В 1972 г. под редакцией М. Афзалова было издано 2-томное издание узбекских народных сказок [4].

В начале XXI века в Узбекистане было издано двухтомное полное издание узбекских сказок на узбекском языке [5, с. 356].

Жанры и классификации узбекских сказок

Как и в других жанрах народного фольклора в сказках характерно прослеживаются события истории народа, а также его воззрения и духовные стремления.

Разнообразны по своему содержанию бытовые сказки. В них отражены лучшие стороны жизни узбекского народа: его ум, труд мужество, гуманность, дружба и др. положительные качества [1, с. 5].

Простота изложения сказок делает их доступными и популярными для всех групп населения вне зависимости от возраста и интеллектуальных потребностей. Основной сюжет сказок основан на борьбе *Добра и Зла*, в котором неизменно побеждает Добро. Яркие и гиперболизированные описания событий и героев учат человека различать эти категории, а неизменная победа добрых сил пробуждает у слушателя веру в справедливость и стимулирует его стремление к духовному совершенству. В этом смысле сказки имеют важное воспитательное значение, способствуют расширению кругозора и формированию этических норм. В зависимости от идейного содержания, сюжета и композиции, манере изложения и стиля, характера конфликта и функциям, узбекские народные сказки можно условно классифицировать по следующим группам: жизненные сказки, сказки о животных, волшебные сказки и общественно-бытовые сказки [2, с. 67].

В идейной основе *волшебно-мифологических сказок* лежат различные семейные и общественные конфликты. В таких сказках обычно герой, спасая прекрасную девушку из лап дракона или же добравшись до неё из далекой страны сквозь массу испытаний, достигает счастливой жизни. Характерной чертой таких сказок является также обладание отдельными одушевленными и неодушевленными персонажами мифической (волшебной) силой. Такой предмет или животное существенно обогащают сюжет необычными событиями и явлениями. Такие предметы, как меч, кольцо, горящий камень, зеркало, гребень и др. спасают их обладателей от нападения ведьм, драконов и прочих существ, в свою очередь молоток, тыква, дерево, нож, мифические птицы (Семург, **соловей**, Анко и Хумо), выступая на стороне добрых сил, помогают герою сказки одолеть темные силы и установить мир.

В целом, узбекские народные сказки, как и сказки других народов мира, возвеличивают (воспевают) такие качества, как знания, труд, дружба, героизм, доброта, сострадание, самопожертвование, любовь и т. п., посредством которых достигаются мир и согласие.

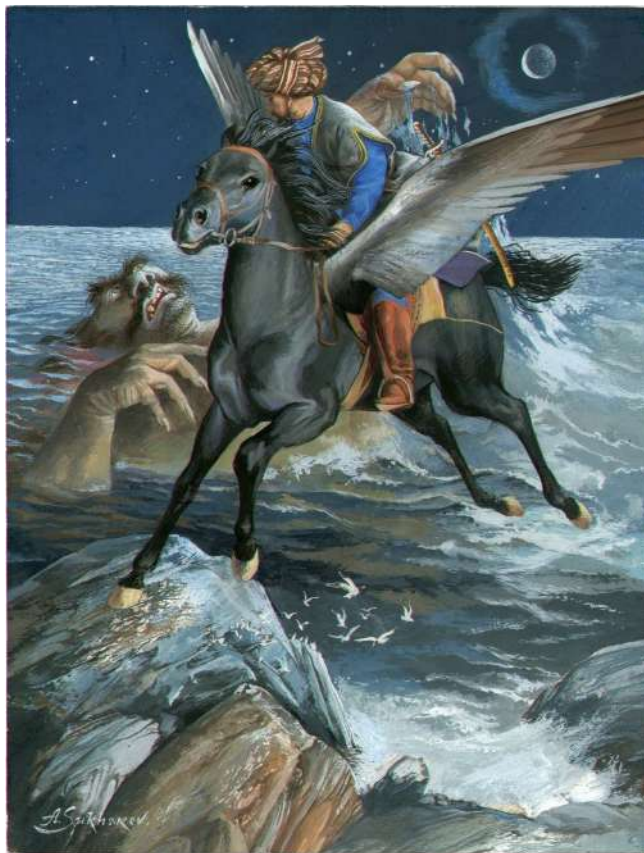


Рис. 1. Из серии «Узбекские народные сказки» (Художник А. А. Сухарев)

Мотивы мира и согласия в узбекских народных сказках

Герои сказок предотвращают массовые сражения и серьезные противоречия при помощи личных единоборств, состязаний в исполнении песен, выполнения различных условий или желаний, а также битв с какими-либо мифическими персонажами (дивами, драконами, ведьмами и проч.).

Так, события узбекской народной сказки «*Қахрамон*» («Герой») происходят в древнем мифическом городе Мира, защищенном от напастей и воздействий темных сил. Этот город охраняют многочисленные батыры (богатыри), самым младшим и сильным из которых является богатырь по имени Кахрамон. В дальнейшем, Кахрамон не только огораживает свой город, но и спасает соседнее государство, правителем которого являлся Забун-шах, от происков злых

дивов. В течение сорока дней и ночей он ожесточенно сражался с главным дивом Аквоном, разрубил тело дива и тем самым остановил нашествие темных сил. В награду за это Забуншах выдал за него замуж свою красавицу-дочь Зубайду. Сказка завершается словами о том, что молодые прожили всю свою дальнейшую жизнь в мире и согласии [5, с. 72-77]. В целом, похожий сюжет, когда герой сказки проходит через различные испытания и события в борьбе за установление мира и согласия в стране и в народе, встречается в ряде узбекских сказок, в частности в «*Пахлавон Рустам*» («Богатырь Рустам»), «*Кенжа Ботир*» («Младший Батыр»), «*Бектимир Ботир*», «*Зафаршоҳ*» (Шах Зафар), «*Доно қиз*» («Мудрая девушка»), «*Фарҳод ва Ширин*» (Фархад и Ширин), «*Қирон Ботир*» (Богатырь Киран).

В сказке «*Фархад и Ширин*» царевич Фархад для того, чтобы добиться любви прекрасной царевны Малики, выполняет ее желание – разрезает гору и пускает воду на поля. В результате он добился любви прекрасной Ширин. Именно исполнение какого-либо условия является одним из важнейших элементов сказки [5, с. 98].

В сказке «*Богатырь Рустам*» единоличное сражение между богатырем из Афрасиаба Рустамом и военачальником войска Забилистана Сухробом предотвращает крупное сражение между этими странами. В народном эпосе «Алпомиш» богатырь Алпомиш отправился на землю калмыков для спасения красавицы Барчин. Богатырь Коражон вместе с 90 воинами, дабы умертвить Алпомиша, поджидают его в пути. Однако, встреча заканчивается единоборством двух богатырей. Алпомиш, вышедший победителем в этой битве, предлагает Коражану дружбу. В дальнейшем богатыри, уже объединив усилия, начинают бороться со злом [6, с. 88].

В другой популярной узбекской сказке «Мудрая девушка» рассказывается о том, как дочь бедного старика, благодаря остроумным ответам на сложные вопросы правителя, сохраняет мир и спокойствие для своего народа. Согласно сюжету сказки, правитель государства поручает своим приближенным найти ответы на следующие вопросы: «Что на свете слаще самого сладкого?» и «Что на свете горше самого горького?» и отводит срок в 40 дней. Ответы, которые были представлены мудрецами и приближенными не удовлетворили падишаха. К завершению срока, установленного падишахом, некоторые из его приближенных, опасаясь расправы правителя, стали покидать страну. Именно в этот период простая девушка дает следующие ответы на вопросы: «слаще самого сладкого – ребенок», а «горше самого горького – смерть». Эти ответы приводят в восхищении правителя, и он оставляет свой народ в мире и спокойствии. В данной сказке можно выявить две характерные особенности: во-первых, тот факт, что остроумные ответы на вопросы правителя, гарантировавшие мир и спокойствие народу, были даны не придворными мудрецами и чиновниками, а выходцем из простого народа, во-вторых, традиционно высокое положение, которое занимала женщина не только в семье, но и в обществе в целом.

Свидетельства об уважительном отношении к женщине, в частности к матери, мы встречаем также в сказке «*Мудрая мать*» («*Донишманд она*»). Согласно ее содержанию, правитель одного государства царевич Сухроб с детских лет увлекался военным делом и вырос искусным всадником. Вскоре у него возникли разногласия с правителем соседнего государства, и он направил свои войска на войну. Узнав об этом, мать царевича отправилась на место предстоящей битвы, дабы предотвратить ее и спасти жизнь своему ребенку. Непосредственно перед началом битвы, когда войска обеих правителей стояли в готовности начать сражение, отчаявшаяся мать бросила между войсками свой головной платок, как предвестник того, какими горестями обернется это сражение для тысячи матерей. Увидев это, воины прекратили подготовку к битве, а два правителя вынуждены были заключить мир. Таким образом, не только образ женщины-матери, но даже ее слова и предметы, связанные с ней, традиционно являлись у узбекского народа священными понятиями.

В узбекской народной легенде «*Гулдурсун*» воспевается героическая борьба народа против иноземных захватчиков. Как гласит данная легенда, на месте расположения развалин Гулдурсун в Хорезме в период домонгольского нашествия существовал большой и цветущий город Гулистон. Когда многочисленное монгольское войско подошло к городу, его жители, возглавляемые мудрым правителем, оказали нападающим достойное сопротивление. Не имея возможности захватить город с ходу, монголы начали длительную осаду. Несмотря на голод и болезни, жители города продолжали удерживать город. Между тем, голод начался и среди осаждающих.

Тогда, жители города, накормив досыта зерном стадо коров, выгнали их за пределы города. Увидев это, монгольские военачальники посчитали, что в городе еще имеются достаточно продовольствия и приняли решение снять осаду. Однако, именно в этот момент, любимая дочь правителя Гулдурсин решила пойти на измену и раскрыла врагу тайные пути проникновения в город. В результате, Гулистон был захвачен, а государство подвергнуто разгрому. Таким образом, в данной легенде можно проследить, с одной стороны, героическую борьбу народа за свободу, с другой – напутствие о том, как в результате действий нерадивых детей подвергаются разрухе семьи и целые государства.

Широкое распространение среди узбеков имеет также легенда о подвиге пастуха Ширака. Действия легенды разворачиваются в период похода правителя Ахеменидской державы Дария I в Среднюю Азию для покорения сакских племен.

Во время обсуждения предводителями саков Саксфорта, Омарга и Тамарис совместных военных действий против завоевателей в их лагерь приходит пастух по имени Ширак. Получив со стороны сакских предводителей гарантии того, что члены его семьи будут в случае его смерти обеспечены самым необходимым, Ширак излагает свой план нейтрализации войска Дария. Получив согласие, он отрезает себе нос, уши и наносит ранения на теле. После чего отправляется в лагерь персов и убеждает тех, что таким образом с ним расправились его соплеменники, и он горит желанием отомстить им. Взяв на себя роль проводника, Ширак после 7 дней пути заводит войско Дария в безводные пустыни и тем самым обрекает последних на гибель. Перед смертью Ширак произнес следующие слова: «Я в одиночку одержал победу, так как для отвращения бедствий от своего народа и страны погубил врагов». Таким образом, сакский пастух Ширак, ценой своей жизни предотвратил кровопролитную битву и спас свой народ от бедствий. Данная легенда возмечает такие понятия, как любовь к Родине, самопожертвование и сохранение мира для своего народа.

У узбеков, как и у некоторых других тюркских народов, с древности была распространена традиция, когда различные спорные моменты и серьезные разногласия между племенами, родами, семьями, группами и людьми решались посредством единоборств между представителями противоборствующих сторон. По результатам проведенной схватки, сторонники уступившего борца признавали свое поражение. Данная традиция помогала избежать кровопролитных сражений. Как уже отмечалось выше, такой способ решения разногласий использовался и в тех случаях, когда, например, на руку девушки претендовало двое или несколько мужчин. В таких случаях устраивались личные поединки между кандидатами, либо же они исполняли условия девушки. Красочное описание данной традиции приводится в одном из уникальнейших образцов устного народного творчества узбекского народа – эпосе «Алпомиш». Согласно данному произведению, богатырь Алпомиш, а также 90 других батыров проходят ряд испытаний, дабы добиться руки красавицы Барчин. Следует отметить, что Алпомиш и Барчин являлись детьми Бойбўри и Бойсари, предводителей 16 родов племени кунграт, которые проживали в государстве Бойсун. С детства они росли вместе. Однако вскоре между их родителями возникли разногласия, в результате которых Бойсари (отец Барчин) вынужден был переселиться на земли калмыков. Здесь Барчин становится объектом любви предводителя калмыков Тойчи-хана. Последний попытается силой получить Барчин, в результате чего между ним и Бойсари возникнет вражда. Тогда Барчин будет вынуждена установить следующие условия для богатырей, жаждущих её руки – попасть из лука в монету с расстояния в тысячу шагов, победить в конных скачках и в соревнованиях по борьбе. Выполнивший все перечисленные условия и возьмет ее в жены. Главным герой эпоса и возлюбленный Барчин Алпомиш сможет пройти все испытания при помощи своего отца Бойчибора и друга Коражана и получить руку красавицы. Таким образом, описанная сцена является характерным примером того, как традиция организации различных единоборств помогала избежать массовых кровопролитий. Примечательным является также и то, что Алпомиш, выполнив все испытания, не только добился своей возлюбленной, но и способствовал объединению некогда разрозненных родов.

Нередко в сказках повествуется о том, как какие-либо положительные события способствуют объединению различных стран. Причиной таких объединений преимущественно выступают любовь и брак молодых представителей правящих домов этих стран. Так, в узбекском народном

дастане «Гул и Навруз» («Гул ва Наврӯз») рассказывается о том, как в результате искренней любви принцессы Гул и царевича Навруза, происходит объединение 4 стран – *Адан, Яман, Гул и Навруз*. Из этого следует, что чистая и искренняя любовь двух сердец выступает фактором объединения народов и государств.

Таким образом, основным сюжетом узбекских народных сказок является борьба *Добра со Злом*, хорошего и плохого, в которых неизменным победителем выступают первые. В идейной основе большинства сказок лежит стремление к достижению мира, спокойствия и благополучия для своих близких и народа. В этом отношении, весьма важно воспитательное значение узбекских народных сказок, способствующих проявлению в человеке таких качеств, как патриотизм, толерантность и гуманизм. Именно поэтому, те нравственные нормы, которые закладываются в нас в раннем детстве в процессе знакомства с народными сказками, сохраняются в определенной мере на протяжении всей последующей жизни и формируют моральный и психологический облик человека.

Заключение

В целом, в представлениях узбекского народа под понятием мира понималась спокойная жизнь под мирным небом, здоровье родителей и благополучие детей. Поэтому каждое утро, начавшееся в мире и согласии, принято встречать узбеками с благодарностью. В силу традиционно крепких общинных традиций у узбеков, интересы семьи, близких, общины и, в целом, народа ставились человеком зачастую выше личных интересов. Именно поэтому мир и спокойствие в народе и в государстве традиционно считались наивысшей ценностью. Это, пожалуй, является национальной характерной чертой узбекского народа.

Литература

1. Афзалов М. И. Ўзбек халқ эртаклари ҳақида. – Тошкент: Фан, 1964. – 246 с. (на узб. яз.)
2. Имомов К. Ўзбек халқ эртаклари / Ўзбек фольклорининг эпик жанрлари. – Ташкент: Фан, 1981. – 62-96 с. (на узб. яз.)
3. Джалалов Г. А. Узбекский народный сказочный эпос. – Ташкент: Фан, 1980. – 271 с.
4. Афзалов М. А. и др. Узбекские народные сказки. Том 1. – Ташкент: Издательство литературы и искусства, 1972. – 246 с.
5. Ўзбек халқ эртаклари. 1-2 том. – Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 2007. – 356 с. (на узб. яз.)
6. Алпамыш: узбекский народный эпос. – Л.: Советский писатель, Ленинградское отделение, 1982. – 348 с.

References

1. Afzalov M. I. Ўzbek halk jertaklari haqida. – Toshkent: Fan, 1964. – 246 s. (na uzb. jaz.)
2. Imomov K. Ўzbek halk jertaklari / Ўzbek fol'klorining jepik zhanrlari. – Tashkent: Fan, 1981. – 62-96 s. (na uzb. jaz.)
3. Dzhalalov G. A. Uzbekskij narodnyj skazochnyj jepos. – Tashkent: Fan, 1980. – 271 s.
4. Afzalov M. A. i dr. Uzbekskie narodnye skazki. Tom 1. – Tashkent: Izdatel'stvo literatury i iskusstva, 1972. – 246 s.
5. Ўzbek halk jertaklari. 1-2 tom. – Toshkent: Adabijot va san'at nashrijoti, 2007. – 356 s. (na uzb. jaz.)
6. Alpamysh: uzbekskij narodnyj jepos. – L.: Sovetskij pisatel', Leningradskoe otdelenie, 1982. – 348 s.



УДК 398.224(=512.154)

Т. А. Бакчиев

РОЛЬ ЖИВОГО СКАЗЫВАНИЯ ЭПОСА «МАНАС» В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

Актуальность данного исследования обусловлена теми проблемами, которые касаются сказительской деятельности как части традиционной культуры кыргызов. Исследование связано с научно-исследовательским проектом «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», инициированным Общественным фондом «Миротворческий Центр» («Кыргыз ёзёгү»), где было осуществлено ряд научных экспериментов по воздействию живого сказывания эпоса «Манас» на человека и применялись основные методы социологии, биохимии, биомagnetизма, психологии и нейрофизиологии. На основе результатов экспериментов даются рекомендации по сохранению и развитию традиционного сказывания эпоса «Манас» и применению этого феномена в повседневной жизни как части традиционной культуры и народных знаний, в выполнении консолидирующих факторов в формировании идентичности кыргызского народа. Результаты исследования позволят расширить возможности дальнейшего изучения сказительства как части эпосоведения.

Ключевые слова: эпос, сказание, сказитель, сказительство, живое сказывание, способности сказителей, традиционная культура, эпосоведение, манасоведение, результаты экспериментов.

T. A. Bakchiev

Role of the “Manas” of epic narration in life of society

The relevance of the investigation is caused by problems which concern narration activity as part of Kyrgyz traditional culture. The investigation is associated with research project “Spirit in work: “Manas” epos narration” initiated by Social fund “Peacemaking center” (“Кыргыз ёзёгү”). A number of scientific experiments in influence of “Manas” epos narration to man were accomplished and main methods of sociology, biochemistry, biomagnetism, psychology and neurophysiology were used. Based on the results of the experiments there are recommendations for the preservation and development of traditional “Manas” epic and application of this phenomenon in everyday life as part of the traditional culture and traditional knowledge in the implementation of a consolidating factor in shaping the identity of the Kyrgyz people. Investigation results will expand study a potential of narration as the part of epic studies.

Keywords: epos, narrative, narrator, narration, live narration, narrator’s abilities, traditional culture, epic studies, studies of Manas, results of investigation.

Введение

В условиях кочевого образа жизни кыргызы сконцентрировались в основном на поэтическом искусстве, т. к. вера в трансцендентную силу поэтического текста у них существовала всегда. Прежде всего это было обусловлено потребностями кочевого образа жизни. Кыргызское поэтическое слово – это связывающая нить между прошлым и настоящим. Это национальная память, национальный стержень, национально-генетический код, хранящий информацию о прошлом.

БАКЧИЕВ Талантаалы Алымбекович – к. филол. н., доцент, президент Международной ассоциации манасологов, сказитель эпоса «Манас» – манасчы, член Национального Союза писателей Кыргызской Республики.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

BAKCHIEV Talantaaly Alymbekovich – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor, President of International Association of manasologists, narrator of Manas epos – manaschi, member of National Union of Writers of Kyrgyz Republic.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

Трансцендентные функции сказителей

Как правильно заметил К. Райхл, «роль певца, безусловно, не сводится к простому развлечению слушателей, а его рассказ не просто занимательная история: воздействие сказителя на аудиторию вполне реально, он владеет духовной силой, которая наделяет его властью над слушателями» [1, с. 54].

Жизнь показывает: процесс сказывания требует более широкого рассмотрения. И в этом отношении Е. Е. Ямаева совершила определенный прорыв в эпосоведении, рассматривая лечебные функции алтайского эпоса: «Хотя эпос воспринимается, прежде всего как произведение устного народного творчества, и художественно-эстетическое начало в нем преобладает, так же, как и развлекательная функция, направленная на удовлетворение эстетических потребностей общества, только этим его роль не ограничивается. Как произведение искусства высочайшего уровня, обладающее занимательностью сюжета, красочностью и богатством языка, исполняемое непревзойденными мастерами слова, оно в скрытой или явной форме имеет отчетливо выраженный ритуализированный характер, проявляющийся в различных аспектах – и в самой сюжетике, и в использовании его в различных ритуальных целях. В описании состояния и поведения певца-сказителя, предвещающего его выступление, в котором он совершает действия, настраивающие не только его самого к вдохновенному исполнению, но и публику. В сущности, мы уже затронули проблему ритуала, точнее ритуализированного поведения исполнителя. Но и само эпическое произведение выполняет ритуальные функции» [2, с. 141].

Известный кыргызский сказитель Тыныбек Жапый уулу (1846-1902) неоднократно повторял своим ученикам об особенностях эпоса «Манас»: «Святость «Манаса» велика. Кто обладает сказительским даром, тот обладает всеми другими необычными способностями. Но для этого он должен сказывать точно и не искажать «Манас», чтобы и слушателям было приятно слушать, ведь их надежда заключается именно в этом, и манасчы должен её оправдать» [3, с. 56].

К. Рахматуллин отмечает, что: «Сказители «Манаса» так же, как и шаманы, и муллы, исполняли еще функции лекаря» [4, с. 95]. Опираясь на информацию о сказителе Кельдибеке Барыбоз уулу (1790-1880), которая сохранилась в памяти народа, К. Рахматуллин пишет, что «когда он начинал исполнять «Манас», поднимался сильный ветер, тряслась земля, и скот, находящийся на пастбищах, сам прибегал в айыл. Интересно также, что в воспоминаниях народа манасчы Кельдибек одновременно был знахарем, чем-то вроде шамана, посещал больных, особенно женщин после родов, пел им отдельные эпизоды «Манаса», и этот ритуал имел целебные свойства. В другой легенде манап Осмон из рода Эсенгул пригласил Кельдибека исполнить «Манас», после чего, жена Осмона якобы забеременела и родила сына» [4, с. 80].

Со слов односельчанина Тыныбека Жапый уулу Матаалы: «Тыныбек обладал неимоверными способностями. Однажды я как его табунщик пожаловался о нехватке сена и сказал, что уже нечем кормить табуны. Время было уже почти весеннее, но на улице еще лежал толстый слой снега. И тогда Тыныбек попросил меня подготовить к вечеру большую юрту, пригласить туда людей, побольше заготовить дров и привезти туда молодую кобылу для жертвоприношения. Я, конечно же, удивился. Я ему говорю о нехватке сена, а он мне о какой-то кобыле и юрте. И все же я сделал так, как он сказал. Вечером он приехал. И сразу же, сойдя с лошади, вошел в юрту. Не сказав ни слова приглашенным, сел на почетное место и попросил заколоть ту кобылу, которую я подготовил. Потом он прочел вечерний намаз (молитву – *Б. Т.*), и попросил никому не выходить из юрты, а сам начал сказывать «Манас». Долго он сказывал. И вдруг остановился. Сидевшие в юрте увлеклись его исполнением до такой степени, что не заметили, как он остановил свой сказ. Затем, вместе со всеми поужинав, попросил всех выйти на улицу и посмотреть, что там произошло. Когда мы по его просьбе вышли, то увидели, что время уже было к рассвету, а на земле ни одной снежинки. Оказывается ночью прошелся сильный ветер и унес снег. Вот так он спас свои табуны и спас людей от затянувшейся зимы» [3, с. 53].

А. Заркунов, обращаясь к творчеству Тыныбека Жапый уулу, пишет: «Тыныбек мог с помощью сказывания «Манаса» вылечить скот от всякой болезни, людей от недуга, помогал женщинам при родах. Он часто благословлял бездетных, после чего у них появлялся ребенок. Однажды, когда Тыныбек возвращался из соседнего айыла верхом на лошади, у дороги его поджидала молодая пара и, увидев его, стала кланяться. Но Тыныбек не обратил на них внимания, так как

с ним были еще несколько человек, и прошел мимо. Но джигит, который кланялся, догнав его, стал умолять: «Дорогой дядя сказитель, мы специально приехали к Вам из далекого селения, три дня мы добирались сюда. С утра Вас ждем. Мы слышали, что Вы помогаете людям. Помогите и нам. Разрешите нам послушать ваш «Манас». Три года прошло, как мы поженились, но до сих пор моя супруга не может родить ребенка». И тогда Тыныбек сказал: «Хорошо, сынок. Я только что исполнил «Манас» в соседнем айыле. Эпизод был о Кошое, который благословлял Каныкей. Я пока не остыл, и дух Манаса еще во мне. Считайте, что это я вам исполнил «Манас» и возвращайтесь обратно домой. Я вас благословляю. А все остальное будет зависеть от самого Бога. Будем ждать, милые мои». Молодые супруги не поняли Тыныбека и даже обиделись. И тогда джигит, снова догнав Тыныбека, приподнес ему связку с подарком. Тыныбек усмехнулся: «Я знал, что ты это сделаешь, еще при первой встрече. Пусть твоя супруга спрячет этот узелок, и когда у тебя родится ребенок, ты подаришь его тому, кто первый эту весть тебе скажет». Через два года после этого случая, у молодых родился сын. Джигит в знак благодарности приехал к Тыныбеку и подарил скакуна. Сам Тыныбек за свое благословение никогда вознаграждений не брал. Он считал, что если он будет брать вознаграждения, то слова его благословений потеряют силу» [3, с. 54-56].

Ученик Тыныбека Сарырчы (настоящее имя – Бекбоо) тоже обладал необычными способностями: «По расположению звезд, по состоянию Солнца и Луны он мог прогнозировать погоду за год вперед» [3, с. 87].

Ученик другого известного кыргызского сказителя Сагымбая Орозбакова (1867-1930) Шапак Ырысмендеев (1863-1956) вспоминает, что когда настигала повальная болезнь скота, очень часто приглашали Сагымбая: «Он собирал весь скот в один сарай и начинал сказывать «Манас». И тогда болезнь резко приостанавливалась. И таких случаев предостаточно. Также, с помощью сказывания «Манаса» он мог вылечить больных людей, помочь женщинам во время родов» [5, с. 74].

Особым даром обладал и Шаабай Азизов (19(24)27-2004) так же, как и его отец Азиз (1870-1970). Мы не раз были свидетелями тех случаев, когда Шаабай Азизов лечил людей не только в момент исполнения эпоса «Манас», но и в обычное время. Он имел способность предсказывать будущее, ориентируясь по звездам, мог заранее предсказать погоду. Прикосновением руки он мог снять головную или зубную боль. Кубанычбек Алмабеков, супруга которого является двоюродной сестрой Шаабая Азизова, рассказал нам историю, связанную со сказителем: «Это произошло 1 декабря 1962 года. В тот день моя теща Узакова Турум (1923-2014) родила девочку. И у нее началось послеродовое кровотечение (кырг. *кара басу*). Тёще было все хуже и хуже. Тогда на помощь позвали Азиза, он стал камлать, но через несколько часов уставший Азиз неожиданно приостановил процесс: «Я уже не могу и сил моих больше не хватает. Срочно позовите сына (Азиз никогда не называл своего сына Шаабая по имени – Б. Т.)! Только он может спасти ее! Видимо, я уже стар для таких дел (Азизу Омурову тогда было 92 года. – Б. Т.)». Кровотечение все еще не останавливалось. Когда пришел Шаабай, он всю ночь напролет стал сказывать «Манас». И лишь к утру, когда теща пришла в себя, он остановил сказ. Таким образом, Шаабай спас мою тещу от смерти» (Публикуется по записи: зап. Т. А. Бакчиевым 24 февраля 2015 г. в городе Бишкек от К. Алмабекова).

Шаабай Азизов обладал еще одной способностью – предсказывать будущее. 2 ноября 1998 г. я провожал Шаабая Азизова в Каракол. Перед этим мы вместе участвовали на республиканском конкурсе сказителей в столице республики, и на следующий день, как это я делал всегда по долгу своего статуса, должен был его проводить на малую родину. Перед отъездом на автовокзал города Бишкек, когда мы уже попрощались, он очень кратко, но твердо шепнул мне в ухо: «30-го числа к тебе придет известие от Сулаймана. Повторяю, 30-го!». В течение нескольких дней я думал и никак не мог понять смысл этих слов. Я стал анализировать каждое его слово, поскольку я знал, что мой наставник – Шаабай Азизов словами не разбрасывается и просто так говорить не станет. Из его слов я выбрал несколько ключевых: *тридцать, известие, Сулайман*. Но через некоторое время я забыл об этих словах своего наставника. И вспомнил лишь тогда, когда действительно 30 ноября этого же года мне сообщили о смерти моего дяди. И тот, кто мне эту крайне неприятную весть сообщил, был мой односельчанин по имени Сулайман. Вскоре во

время очередной встречи с наставником в Караколе я рассказал ему о случившемся и спросил: «Как вы об этом могли знать заранее?», на что он ответил: «Ты многое пока еще не понимаешь. Придет время, когда и ты будешь обладать этой способностью. И это еще не все. Я за одну ночь могу побывать в тех местах, где бывал Манас и даже в Китае, и на Саянах, и на Алтае. А то, как бы я сказывал, не видя эти места воочию. Манасчы – это тебе не певец обычных песен и частушек. Знай это и помни, о чем я тебе сказал!» (Публикуется по записи: зап. Т. А. Бакчиевым 3 декабря 1998 г. в городе Каракол от Ш. Азизова).

Другой случай, связанный с Шаабам Азизовым, который произошел через несколько месяцев – 1 августа 1999 г.: мы вместе с голландским исследователем-манасоведом Ниенке ван дер Хейде (ныне доктор антропологии Лейденского университета) приехали на родину Шаабая Азизова в село Уч-Кайнар Ак-Суйского района. У Ниенке было несколько вопросов, касающихся ее исследования. Она хотела задать их сказителю. Мы долго сидели за столом и беседовали с наставником. Ниенке, пользуясь случаем, задала ему несколько вопросов. Лишь к вечеру мы вышли во двор, чтобы подышать свежим воздухом. И тут я задал ему вопрос, которому я давно не мог найти ответа, а точнее попросил его рассказать о звездах Чолпон (планета Венера) и Болпон (планета Меркурий). Он рассказал о них и даже объяснил их значение, исходя из кыргызского мировоззрения. И тут же он сказал следующее: «Я уже неделю, как не могу обнаружить на небе Чолпон. Ведь эта звезда – покровитель нашего народа. Не дай Бог, что-то случится с нашим народом». Я был заинтригован. И сразу понял, что в этих словах, которые он не договаривает, кроется еще что-то. И поэтому попросил его объяснить: «Что Вы имеете в виду? Что за беда?» Он строго посмотрев на меня, ответил: «Об этом мы узнаем примерно через месяц. Если бы я только знал, что это за беда. Но, к сожалению, она случится».

Ровно через месяц по государственному телевидению Кыргызстана сообщили о баткенских событиях на юге страны. О том, что группа вооруженных боевиков, ворвавшись на территорию Кыргызстана, устроила прорыв государственной границы, где погибли десятки солдат, офицеров и представители мирного населения.

Из слов свидетелей-односельчан и тех, кто хорошо его знал, мы часто слышали, что Шаабай Азизов обладал редкой способностью. Несколько раз мы ощутили это и на себе. Но случай, связанный с баткенскими событиями, касающийся всей страны и всего народа, не оставил нас равнодушным. Тем более это предсказание было связано не с отдельным человеком, а как мы видим, оно имело глобальные последствия, по крайней мере, в масштабах целого народа и государства.

Сказительница второй части трилогии эпос «Манас» «Семетей» Сейдана Молдокеева (1920–2006) оказывала помощь всем тем, кто обращался к ней с разными недугами или же с проблемами в жизни. Мы часто виделись с ней на разных культурных мероприятиях, и даже там к ней обращались люди, которые знали ее, и просили благословения и помощи.

Нельзя не сказать и об особенностях Мамбета Чокморова (1876–1973), который всю свою жизнь посвятил служению «Манасу» и своему народу. По словам его сына К. Мамбетова: «Отец лечил больных, применяя способы народного целительства. К нам домой приезжали из райцентра, области, некоторые даже из Тянь-Шаня, Чуйской долины. И они избавлялись от своих недугов. Как лечил их отец? Некоторых из них он просто поглаживал по голове, другим давал пить воду, третьим в рот клал масло.

Отец обладал еще одним даром. В прежние времена роженицам, которые мучаются из-за нападков злых духов албарсты (в кырг. *вредоносное существо в облике уродливой женщины, крадет внутренние органы роженицы*. – Б. Т.), помогала молитва. У отца была бумага с такой молитвой. Он рассказывал, каким образом ему достался тот листок. Как-то одна женщина сильно измучилась в родовых схватках, и ее родственники решили вызвать двух молдо (рус. *мулла*. – Б. Т.), дервиша Майтыка и моего отца как манасчы. Молдо Мадрейин был старшим братом отца, он знал суры «Корана» наизусть. С ним вместе пришел молдо узбекской национальности по имени Маткерим. Как рассказывал отец, вечером семья пациентки уложили нас спать в правом крыле юрты.

Прошло много времени, и я вдруг увидел, как с верхнего остова юрты (кырг. *түндүк*. – Б. Т.) спустилось к огню нечто слизистое, напоминающее послед коровы. Смотрю, оно превратилось

в резвого козленка, затем – в озирающегося по сторонам и облизывающегося теленка. Наконец он стал женщиной, которая, подойдя к роженице, засунула руку ей за пазуху. В этот момент я подскочил к ней сзади и схватил за волосы. Вроде в руке ничего нет, но все же не стал разжимать пальцы. Она начала читать какую-то молитву, а я – свою. Она стала дуть на меня так сильно, что я три раза отлетел к остову юрты и три раза снова опустился на пол. Пальцы сжал еще крепче. Тогда она превратилась в большую страшного вида бабу. «Макен (ласкательная форма от Мамбет. – прим. ред.), милый, никогда больше не появлюсь там, где будешь ты. Детям твоим обещаю то-то, тебе самому еще то-то», – старалась она меня обмануть. Я не соглашался. Тут она вынула откуда-то из-под затылка бумагу, на которой было записано заклинание, и отдала её мне. Только так она нашла себе спасение. После этого роженица избавилась от невыносимых мук» [6, с. 81-82].

Еще об одном случае из жизни Мамбета Чокморова рассказал нам его сын: «Однажды на пастбище Арчалуу он вдохновенно сказывал «Манас». Народу вокруг юрты много – большинство желающих внимать его искусству не умещалось в ней. Тут он неожиданно остановился и, обратившись к слушателям, предупредил: «Ко мне кто-то спешит, когда подоспел, пустите его в юрту». Затем он продолжил божественное сказание. Через некоторое время действительно прискакал человек и, спрыгнув с коня, забежал в юрту: «Да стану вашей жертвой, люди добрые! Позвольте дяде Мамбету поехать со мной. Жена старшего брата не может родить, видимо, на нее напала злая сила албарсты». Дядя Мамбет тут же приостановился и сообщил: «Она родила благополучно, у неё сын. Езжай обратно». И снова вернулся в мир Манаса, увлекая за собой всех нас. Тот гонец долго не хотел уезжать, а когда все же решил послушаться манасчы и вернулся к своим, убедился, что действительно произошло счастливое событие» [6, с. 83].

Н. Усенова отмечает, что «одним из феноменальных свойств кыргызских сказителей является предсказывание будущего, умение магической силой слова дать больным людям веру в их выздоровление, что свидетельствовало о тончайшем психологическом воздействии на человека. Эмоциональные повествования эпоса часто способствовали излечению больных, даже изменению энергетики помещений, влиянию на погоду» [7, с. 80].

Не раз и Е. Е. Ямаева была свидетельницей многосторонней деятельности алтайского сказителя. Об этом она пишет в своей работе: «Летом 1986 г. мне приходилось подолгу работать с Алексеем Григорьевичем Калкиным. Частью его многосторонней деятельности было и исполнение эпоса в лечебных целях. Пациенткой была молодая женщина, испытывавшая сильный стресс. Когда ее родители обратились к А. Г. Калкину как к шаману за помощью, он сказал, что «можно было бы спеть сказание» (*«кайлап болуш болор бо кёрёйин»* – «попробуем кай, может будет какая польза»). Перед началом исполнения эпоса был заколот жертвенный баран. Утром были совершены соответствующие угощения духов («угощение духу – хозяину огня» – *оттын ээзин кундулегени*, – «кормление духов – хозяев местности» – *чачылгы эткени*). Следует также отметить, что во время этого обряда я наблюдала за гаданием на бараньей лопатке, которое совершил А. Г. Калкин. Вместе с тем я могу констатировать, настолько точно, правдиво предсказывал великий сказитель и шаман, насколько верно он мог сказать о случившемся или о том, что ожидает человека, поскольку впоследствии каждый из участников судьбоносного происшествия признался, что было именно так, как сказал А. Г. Калкин» [2, с. 142].

В. В. Илларионов отмечает: «Якуты были убеждены, что слова имеют волшебные свойства, благодаря которым олонхосут может воздействовать не только на людей, но и на духов. Считалось, что олонхосут, певец-тойуксут или запевала осуохая могли победить в состязании даже духов Верхнего мира. Вера в магическую силу слова отразилась в преданиях, где повествуется о том, как олонхосут благодаря сказительскому искусству спас соплеменников от оспы и эпидемий» [8, с. 44].

Научные эксперименты, проведенные по воздействию живого исполнения эпоса «Манас» на человека

Учитывая эти и другие сведения о деятельности сказителей мы хотели бы предоставить результаты тех научных исследований, которые были проведены в 2011 г. в рамках научно-исследовательского проекта «Дух в действии: сказывание эпоса «Манас», инициированного Общественным фондом «Миротворческий Центр» в области социологии, психологии, нейро-

физиологии, биохимии и биомагнетизма с целью выявления уровня воздействия живого исполнения эпоса «Манас» на человека.

1. Результаты социологического опроса:

А) На вопрос *об осведомленности респондентов об эпосе «Манас»* 50 % опрошенных отметили, что они узнали о нем в юношеском возрасте, 38 % – в раннем возрасте, и только 12 % респондентов отметили, что впервые столкнулись с этим в среднем или зрелом возрасте;

Б) На вопрос *об осведомленности респондентов о самих сказителях эпоса «Манас»* лишь 2 % опрошенных не смогли назвать имен сказителей. Среди названных имен наиболее популярными являлись: Саякбай Каралаев (1894-1971) – 35 %; каждый пятый отметил Сагымбая Орозбакова; Уркаша Мамбеталиева (1934-2011) назвали 13 %, Талантаалы Бакчиева (1971 г.р.) – 8 %. И далее идут такие имена, как Дёёлётбек Сыдыков (1983 г.р.), Жусуп Мамай (1918-2014) и т. д. 41 % респондентов слышали о женщинах-сказителях. 57 % респондентов считают, что сказительство свойственно лишь мужчинам;

В) На вопрос *об отношении респондентов к эпосу «Манас»* 58 % респондентов уверены, что дух Манаса поддерживает и покровительствует им. 85 % респондентов указали, что эпос «Манас» и сам образ Манаса, его дух необходимо использовать в формировании национальной идеологии страны. 46 % ответили, что Манас – это священное. 81 % респондентов положительно отнеслись к тому, если бы их дети получили сказительский дар. 46 % респондентов против использования образа Манаса в бизнесе;

Г) На вопрос *о восприятии живого исполнения эпоса «Манас» сказителями* участники отметили: повышение энергетики – 1 %, ощущение Духа Манаса – 20 %, желание плакать – 8 %, уверенность и гордость – 5 %, представление перед глазами героев – 4 %, попадание в иной мир – 0,5 %, погружение в особое состояние – 6 %, душевное облегчение – 26 %, духовное облегчение – 12 %, внутреннее вдохновение – 9 %.

Д) На вопрос, *какая форма передачи эпоса «Манас» вам больше нравится*, 66 % респондентов ответили, что предпочитают сказительскую живую форму, 31 % – печатную форму.

Ж) На вопрос, *чьё исполнение эпоса «Манас» вам больше нравится*, 54,1 % отметили исполнение Саякбая Каралаева, у 18,4 % – нет ответа, 8,7 % – исполнение Талантаалы Бакчиева, 4,3 % – исполнение Уркаша Мамбеталиева и т. д. На вопрос, *почему нравится исполнение именно этого сказителя*, больше половины опрошенных считают, что сказители хорошо, доступно, понятно исполняют эпос «Манас». Одна пятая часть отметила дар с рождения, а исполнение – «звучное». Около одной четвертой части считают, что сказители исполняют «от всего сердца» и слушателям «просто нравится».

Данное исследование проводилось по всей территории Кыргызстана, в нем принимали участие 600 респондентов. Из них 51,5 % составляли мужчины и 48,5 % – женщины, 34 % респондентов имеют образование, одна третья часть – полное среднее образование, ученая степень у 2 % опрошенных, 12 % имеют незаконченное высшее образование и 14 % респондентов – среднее профессиональное. Треть участников опроса – студенты и учащиеся, 29 % – служащие и специалисты, 9 % – руководители и 5 % – безработные. Средний возраст респондентов – 34 года, самому молодому – 12 лет, а самый старший в возрасте – 82 года [9, с. 71-87].

2. Результаты биохимического эксперимента:

Эксперименты, проводимые в заданной группе, показали, что до прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» концентрация глюкозы в крови у всех испытуемых была в норме. После прослушивания эпоса «Манас» концентрация крови у испытуемых изменилась. А именно, полученные данные разделились на три группы:

Группа (А): Выраженное повышение концентрации глюкозы в крови;

Группа (Б): Наличие тенденции к повышению концентрации глюкозы в крови;

Группа (В): Снижение концентрации глюкозы в крови.

В первый день эксперимента в группе (А) было зафиксировано значительное повышение концентрации глюкозы в крови, т. е. до эксперимента $M=5,7$ ммоль/л., после $M=6,8$ ммоль/л. В группе (Б) наблюдалась тенденция к повышению, где до эксперимента $M=5,2$ ммоль/л., а после $M=5,7$ ммоль/л. У группы (В) произошло снижение концентрации глюкозы в крови: до эксперимента $M=6,4$ ммоль/л., после $M=5,9$ ммоль/л.

На второй день эксперимента в группе (А) наблюдалось повышение концентрации глюкозы в крови, до эксперимента $M=5,0$ ммоль/л., после $M=5,7$ ммоль/л. В группе (Б) наблюдалась тенденция к повышению концентрации глюкозы, до эксперимента $M=4,8$ ммоль/л., после $M=5,0$ ммоль/л. В группе (В) было очевидное снижение показателей, до эксперимента $M=6,4$ ммоль/л., после $M=5,8$ ммоль/л.

На третий день эксперимента, в общем, наблюдалось резкое повышение уровня сахара в крови. В группе (А) показатели до эксперимента $M=5,2$ ммоль/л., после $M=6,2$ ммоль/л. В группе (Б) тенденция была отмечена к повышению, до эксперимента $M=5,2$ ммоль/л., после $M=5,6$ ммоль/л.

Показатели первого сказителя (Талантаалы Бакчиев) оказались следующими: первый день – до выступления $M=4,9$ ммоль/л., после выступления $M=6,5$ ммоль/л.; второй день – до выступления $M=4,7$ ммоль/л., конечная $M=6,8$ ммоль/л.; третий день – до выступления $M=5,2$ ммоль/л., конечная $M=6,1$ ммоль/л.

Показатели второго сказителя (Дёёлётбек Сыдыков) оказались следующими: первый день – до сказывания $M=7,0$ ммоль/л., после выступления $M=6,6$ ммоль/л.; второй день – до сказывания $M=5,3$ ммоль/л., конечная $M=5,8$ ммоль/л.; третий день – до сказывания $M=5,5$ ммоль/л., конечная $M=7,0$ ммоль/л. [9, с. 89-97].

3. *Результаты биомагнитного эксперимента (показатели сказителей и слушателей до и после живого исполнения эпоса «Манас»):*

Замеры прирожденных сказителей и слушателей живого исполнения эпоса «Манас» проводились в ходе двух сеансов живого исполнения эпоса «Манас». Были также сделаны замеры параметров металлического предмета (монеты 5 сом), размещенного возле сказителей.

Технические ограничения измерителя:

- (1) Диапазон частот установлен в пределах от 5 Гц до 400 кГц;
- (2) Полосы частот, в которых измеряется среднеквадратичное значение напряженности электрического поля и плотности магнитного потока: полоса 1 – от 5 Гц до 2000 Гц; полоса 2 – от 2кГц до 400 кГц;
- (3) Диапазон среднеквадратичных значений и напряженности электрического поля: в полосе 1 – от 8 В/м до 100 В/м; в полосе 2 – от 0,8 В/м до 10 В/м;
- (4) Диапазон среднеквадратичных значений плотности магнитного потока: в полосе 1 – от 0,08 мкТл до 1 мкТл; в полосе 2 – от ВнТл до 100 нТл.

Измеритель ЭМП (электромагнитного поля), согласно своей технической инструкции, измеряет параметры электромагнитного поля от источника в трех измерениях – вдоль осей X, Y и Z. Специалистами установлено, что силовые линии биополя человека, находящегося в вертикальном положении, располагаются перпендикулярно его телу, в горизонтальной плоскости – параллельно плоскости Земли (кроме участков геомагнитных полюсов).

В связи с этим замеры биополей испытуемых проводились также в трех измерениях:

- По направлению перпендикулярно ($>$ – координата «X») к телу человека, находящегося в вертикальном сидячем положении;
- В направлении к испытуемому (Δ – координата «Z»);
- По направлению вниз (V – координата «Y»).

Первый сказитель эпоса «Манас» (Талантаалы Бакчиев) выступал на протяжении 20 минут с эпизодом эпоса «Бегство Алмамбета от Кёкчё». В соответствии с показаниями измерителя параметров ЭМП разница в излучениях биомагнитного поля данного сказителя до и после живого исполнения эпизода из эпоса «Манас»:

Обозначение	$>$	Δ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IV (I)	-	-	-
IV (II)	+2	+1	-

Второй сказитель (Дёёлётбек Сыдыков) выступил на протяжении 15 минут, продолжив чтение фрагмента из эпоса «Бегство Алмамбета от Кёкчё». В соответствии с показателями измерителя параметров ЭМП разница в излучениях биомагнитного поля данного сказителя до и после живого исполнения эпизода из эпоса «Манас»:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IB (I)	+0,07	-	-
IB (II)	+1	-	+1

Слушатель (1) – женщина средних лет при прослушивании живого исполнения эпоса «Манас» показала следующие параметры:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IB (I)	-0,05	-	-0,04
IB (II)	-	-	-

Слушатель (2) – молодая девушка при прослушивании живого исполнения эпоса «Манас» показала следующие параметры:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IB (I)	-	-	-
IB (II)	+1	-	-

Слушатель (3) – мужчина средних лет при прослушивании живого исполнения эпоса «Манас» показал следующие параметры:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IB (I)	-	-	-
IB (II)	-1	-	-

Во время экспериментов наблюдалось мощное повышение параметров электромагнитного поля у обоих манасчы. В то же время у всех трех слушателей наблюдалось понижение параметров биомагнитного поля.

Вывод: усиление напряженности показателей ЭМП биополя манасчы во время выступления связано с повышением трансово-эмоционального состояния во время исполнения фрагментов эпоса «Манас», сопровождающегося большим спектром эмоций таких, как поучительные наставления, осуждение, горестный плач, переживания и др. Изначально данное состояние сказителя предполагалось как возможный результат. Это и было подтверждено с помощью прибора. Усиление напряженности было столь мощным, что по шкале измерителя наблюдалось повышение значений ЭМП не в сотых долях, как обычно, и даже не в десятичных долях, а в целых значениях. Отсюда можно сделать вывод о том, что манасчы во время исполнения переживает сильнейший всплеск активности нервно-эмоциональной функции организма. Замеры проводились на уровне грудной клетки, а не на уровне головы, чтобы максимально исключить показания лишь нервно-мыслительной деятельности головного мозга и изучить изменения в показаниях общего электромагнитного фона организма.

У слушателей наблюдалось устойчивое снижение ЭМП организма. Измеритель показал состояние организма близкое к медитативному, предполагающему глубокое замкнутое внутреннее мыслительное состояние с максимальным автономным «отключением» от происходящего во внешней среде.

Результаты замеров металлической монеты при выступлении Талантаалы Бакчиева.

До живого исполнения эпоса «Манас»:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	0	0	0
IE (II)	0,05	0,04	0,05
IV (I)	0,02	0,01	0
IV (II)	0	0	0

После живого исполнения эпоса «Манас»:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	0	0	0
IE (II)	0,04	0,04	0,04
IV (I)	0,01	0,02	0
IV (II)	2	0	0

Итоговая таблица:

Обозначение	>	Λ	V
IE (I)	-	-	-
IE (II)	-	-	-
IV (I)	-	-	-
IV (II)	+2	-	-

При проведении эксперимента наблюдалось ярко выраженное изменение параметров электромагнитного поля у металлического предмета в диапазоне среднеквадратичных значений плотности магнитного потока от 8 нТл до 100 нТл.

Вывод: живое исполнение эпоса «Манас» вызвало воздействие на предмет, выраженное повышением значений ЭМП небольшой металлической монеты, расположенной в момент живого исполнения эпоса в непосредственной близости со сказителем.

Во время выступления манасчы у слушателей наблюдается состояние организма близкое к медитативному. Таким образом, вполне возможно, что сказание эпоса «Манас» для слушателей является способом погружения в глубокое замкнутое внутреннее отрешенное состояние с максимальным «отключением» от происходящего во внешней среде. Возможно и то, что живое исполнение эпоса «Манас» в кыргызской культуре выполняет функцию коллективной духовной практики, целью которой является достижение умиротворения, обуздания ума и просветления.

Было бы интересно посмотреть влияние живого исполнения эпоса «Манас» на состояние и поведение 3-5 летних детей и домашних животных, на показатели спортсменов на соревнованиях, на состояние и развитие растений [9, с. 98-108].

4. *Результаты психологического воздействия на слушателей живого исполнения эпоса «Манас»:*

Элементы эксперимента, проведенного со сказителями: До начала исполнения эпоса «Манас» проводилось обследование для выявления особенностей личности манасчы, наиболее часто используемых им стратегий для этого (экспресс-диагностика функций полушарий, рисуночные тесты) – 60-90 минут. А в процессе исполнения эпоса фиксировались элементы установления связи со слушателями и взаимодействие с ними.

Элементы эксперимента со слушателями: Заполнение карты – 3 минуты; экспресс-диагностика функций полушарий – 3 минуты; психологически-геометрический тест – 2 минуты;

рисуночные тесты – 12 минут (всего 20 минут на каждого слушателя, а их всего было 493 человека). Исследование сказителей: более сложно и поэтому требовалось 60-150 минут до начала исследования одноразово и было изложено описательно без использования специальных карт, ввиду малочисленности носителей (всего 10 человек, из них более детально – 2 человека).

1) Мимика, жесты, позы и др. элементы невербального поведения свидетельствовали о нахождении слушателей во время прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» в состоянии транса разной глубины;

2) Показатели самооценки здоровья в среднем у всех слушателей повысились от 3,75 баллов перед началом живого исполнения эпоса «Манас» до 4,12 баллов после выступления сказителя. Показатели самооценки самочувствия повысились у них в среднем от 3,8 баллов до 4,21 после слушания выступления сказителя. Показатели настроения повысились в среднем от 4,05 баллов до начала живого исполнения эпоса «Манас» до 4,47 баллов после окончания слушания сказителя.

3) У сказителя эпоса «Манас» во время живого исполнения выявлены явные признаки вхождения в состояние транса разной глубины, умение контролировать свое состояние и состояние слушателей. Сказитель в одно и то же время и режиссер, и актер, и соавтор сказания, ибо каждый сказитель исполняет только ему предназначенным образом и творчески дополняет основной сюжет такими элементами, которые ему кажутся необходимыми.

4) Слушатели также легко входят в состояние транса разной глубины, ярко реагируют на поведение сказителя. Никто из них не отвлекается на посторонние раздражители, все захвачено сюжетом исполняемого эпизода из эпоса «Манас». Показатели всех тестов самооценки (здоровья, самочувствия, настроения) у слушателей повысились за время слушания.

5) Сказитель и слушатели во время живого исполнения эпоса «Манас» представляют собой единое целое, живой организм, существующий на период выступления манасчы. Это достигается за счет умелого присоединения сказителей к слушателям за счет использования территории, голоса, невербального поведения, текста и сюжета эпоса «Манас» [9, с. 109-139].

5. Результаты нейрофизиологического эксперимента:

1) *Физиологические показатели при экстренно измененной среде (ЭИС) – живом сказывании эпоса «Манас» (ЖСЭМ):* По заданным физиологическим показателям (давление), у 14-ти испытуемых значительных изменений не наблюдалось. У 5-ти испытуемых наблюдались изменения показателей:

А) слушатель 16 лет – снижение показателей от 143/71 до 118/82;

Б) слушатели 27 и 32 года – незначительное снижение показателей;

В) слушатели 51 и 58 лет – значительное повышение показателей.

Подобные колебания показателей у отдельных групп участников эксперимента указывают на то, что, у отдельной категории слушателей существует некоторое влияние живого исполнения эпоса «Манас» на их физиологическое состояние. Однако для более точных научных заключений мы рекомендовали бы (для будущих исследований) провести измерение заданных показателей в период более длительного времени с учетом возрастных и половых показателей.

2) *Психологические показатели при экстренно измененной среде (ЭИС) – живом сказывании эпоса «Манас» (ЖСЭМ):*

А) Определение доминирующего типа памяти (слуховая и зрительная) показал, что из 19 слушателей слуховая память у 47 % (n=9) достоверно повышается. Коэффициент запоминания (Кз) от 42 % после прослушивания живого исполнения эпоса «Манас» до 56 %, а у 36,8 % (n=7) этот показатель увеличивается до 10 % контроля после прослушивания;

Б) Определение устойчивости внимания было сосредоточено на определении общей картины длительности сосредоточенности с помощью цифровых таблиц (Шульге), т. к. другие важные показатели внимания (такие как продуктивность, успешность, концентрация внимания) исследуются еще с помощью другого метода корректурной пробы. По 1 методу до прослушивания эпоса из 18 слушателей 50 % (n=9) показали устойчивое внимание. После прослушивания эпоса «Манас» у 17 % (n=3) слушателей повысилась работоспособность. В результате, 67 % (n=12) тестируемых показали устойчивое внимание, и лишь у 33 % (n=6) слушателей – неустойчивое внимание. Для исследования показателей внимания в настоящем эксперименте также применялся метод корректурной пробы.

Основываясь на результатах, описанных в первоначальных исследованиях, можно заключить, что после прослушивания эпоса «Манас» у испытуемых значительно изменились показатели памяти и целого ряда показателей. Так, наблюдается улучшение слуховой и зрительной памяти, также после прослушивания эпоса «Манас» опосредованная память продуктивнее, чем непосредственная память. Возможно, звуковой раздражитель положительно влияет на ассоциативные связи головного мозга. Живое исполнение эпоса «Манас» также повлияло на повышение работоспособности и внимания слушателей.

Данный психофизиологический анализ помогает нам познать психологические процессы переработки информации при воздействии живого исполнения эпоса «Манас». Необходимо отметить, что глубокие физиологические изменения, происходящие на основе этих психологических процессов, требуют более глубокого и конкретного изучения физиологических показателей, отражающих функциональное состояние испытуемых слушателей [9, с. 140-151].

Заключение

«Предположение о том, что феномен живого исполнения эпоса обладает некой сверхъестественной силой и может влиять на состояние человека, уже многие десятилетия будоражит умы сказителей, истинных почитателей и просто интересующихся традиционной культурой лиц. Наследственная передача сказительского дара, изменение состояния человека во время и после прослушивания живого исполнения эпоса, измененное состояние самого сказителя во время исполнения эпоса – все это является внешними индикаторами влияния феномена живого исполнения эпоса на человека. На научном уровне все эти явления пока еще не изучены. А между тем, возникает множество вопросов о природе и воздействии феномена живого исполнения эпоса на человека. Что есть феномен живого исполнения эпоса? Заложен ли эпос в генетическую память народа-автора? Какие физиологические процессы протекают в организме человека при исполнении или при прослушивании эпоса? И, конечно же, такие предположения и вопросы могут быть адекватно исследованы только в междисциплинарном ключе» [9, с. 88]. К сожалению, в настоящее время существуют разные мнения, которые либо дискредитируют, либо мифологизируют сказительскую деятельность. Следует отметить, что живое исполнение эпоса в том числе и кыргызского героического эпоса «Манас» – это прежде всего духовный опыт. И на наш взгляд здесь не должно быть споров. При исполнении эпоса сказителями происходят физиологические и биохимические процессы. И измененное состояние сознания слушателя и сказителя при прослушивании и при исполнении эпоса является природным явлением. Учитывая сведения сказителей, свидетельства их близких людей, результаты экспериментов и исследований в области социологии, психологии, нейрофизиологии, биохимии и биомagnetизма, мы пришли к следующему мнению, что сам процесс живого исполнения эпоса является не только эстетическим действием, но и имеет в себе ритуализированный характер и выполняет определенные функции: 1) гармонизирует духовную составляющую слушателя, вводя его в трансовое состояние; 2) воздействует на окружающую среду и погоду; 3) исцеляет слушателей от разных болезней; 4) дает возможность предвидеть будущее; 5) дает возможность путешествовать в других измерениях и пространствах.

Литература

1. Райхл К. Тюркский эпос: традиция, формы, поэтическая структура / пер. с англ. В. Трейстер под ред. Д. А. Функа. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
2. Ямаева Е. Е. Духовная культура алтайцев: Эпос. Миф. Ритуал: автореф. дис. ... докт. истор. наук. – Горно-Алтайск, 2002. – 262 с.
3. Заркунов А. Жапый уулу Тыныбек. «Манас», «Семетей» эпосунан. А. Заркунов жалпы ред. Астында. – Бишкек: Кут-Бер, 2012. – 476 с. (на кыргыз. яз.)
4. Рахматуллин К. А. Творчество манасчи // «Манас» героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Илим, 1968. – С. 75-147.
5. Абдырахманов Ы. Улуу манасчы Сагынбай Орозбаковдун өмүр баяны // Улуу манасчы Сагынбай. – Бишкек: Ала-Тоо, 1992. – 143 с. (на кыргыз. яз.)

6. Мамбетов К. Мой отец Мамбет был смотрителем мазара Манжылы-Ата // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. Культурно-исследовательский центр «Айгине». – Бишкек, 2009. – 432 с.
7. Усенова Н. Э. Эпос «Манас» как мнемоническая культура кыргызов: автореф. дис. ... канд. культурологии. – Бишкек, 2014. – 27 с.
8. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
9. Бакчиев Т., Абдрасулов С., Раимбердиева И. и др. Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития. Ч.1. – Бишкек, 2012. – 200 с.

References

1. Rajhl K. Tjurkskij jepos: tradicija, formy, pojeticheskaja struktura / per. s angl. V. Trejster pod red. D. A. Funka. – М.: Vost. lit., 2008. – 383 s. (Issledovanija po fol'kloru i mifologii Vostoka).
2. Jamaeva E. E. Duhovnaja kul'tura altajcev: Jepos. Mif. Ritual: avtoref. dis. ... dokt. istor. nauk. – Gorno-Altajsk, 2002. – 262 s.
3. Zarkunov A. Zhapyj uulu Tynybek. «Manas», «Semetej» jeposunan. A. Zarkunov zhalpy red. Astynda. – Bishkek: Kut-Ber, 2012. – 476 s. (na kyrgyz. jaz.)
4. Rahmatullin K. A. Tvorchestvo manaschi // «Manas» geroicheskij jepos kirgizskogo naroda. – Frunze: Ilim, 1968. – S. 75-147.
5. Abdyrahmanov Y. Uлуу manaschy Sagynbaj Orozbakovdun ɵmyr bajany // Uлуу manaschy Sagynbaj. – Bishkek: Ala-Too, 1992. – 143 s. (na kyrgyz. jaz.)
6. Mambetov K. Moj otec Mambet byl smotritelem mazara Manzhyly-Ata // Svjatye mesta Issyk-Kulja: palomничество, dar, masterstvo. Kul'turno-issledovatel'skij centr «Ajgine». – Bishkek, 2009. – 432 s.
7. Usenova N. Je. Jepos «Manas» kak mnemonicheskaja kul'tura kyrgyzov: avtoref. dis. ... kand. kul'turologii. – Bishkek, 2014. – 27 s.
8. Illarionov V. V. Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho. – Novosibirsk: Nauka, 2006. – 191 s.
9. Bakchiev T., Abdrasulov S., Raimberdieva I. i dr. Kyrgyzskaja matrica. Mehanizmy duhovnogo samosohranenija i razvitija. Ch.1. – Bishkek, 2012. – 200 s.



УДК 398.224(515)

Л. В. Федорова

ЭПОС О КЕСАРЕ ЛИНГСКОМ КАК ИСТОЧНИК В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИЙ ТЕНГРИ И БОН

В статье дается краткий обзор работ участников комплексных международных экспедиций в Тибет 2000-2004 гг. со сравнительным обзором эпосов и небесных религий тюрков, монголов и тибетцев. Даются гипотезы и выводы участников экспедиций, в основном использующих материалы Ю. Н. Рериха.

Автором на материале статьи Ю. Н. Рериха «The Epic of King Kesar of Ling» (Эпос о Царе Кесаре Лингском), опубликованного в 1942 г. в периодическом издании Индии в журнале Бенгальского Королевского Азиатского общества (The Journal of the Royal Asiatic Society, JRAS), которая затем вошла в том избранных трудов ученого, посмертно изданного Институтом народов Азии АН СССР в 1967 г. в Москве, рассматривается положение о связи эпоса о Кесаре с добуддийской небесной религией тибетцев бон. В сравнении с ними комплекса выводов приводимых авторов в еще ностратическом прошлом местом возникновения и центром распространения изначальных концептов культа Тенгри и небесной религии Бон указываются области Гималайского Каракорума.

Ключевые слова: Тибет, Центральная Азия, Каракорум, Уддияна, Кесара, Гэсэр, Нюргун, Манас, Кезер, олонхо, древние индоевропейцы, пратюрки, прамонголы, якуты, скифо-сибирская и древнетюркская эпохи, мифология якутов, тенгри, бон.

L. V. Fedorova

The epic of King Kesar of Ling as source in investigation of Tengri and Bon religions

The article gives brief review on complex international expedition participant's work to Tibet in 2002-2004 with comparative review of of Turkic, Mongolian and Tibetan epics and religions. Hypothesis and conclusions of the participants of expedition based on the materials of Yu. N. Rerikh are given in the article.

The author considers position of Kesar epos connection with Bon prebuddhistic celestial religion of Tibetan on the basis of Yu. N. Rerikh's article "The Epic of King Kesar of Ling" published in 1942 in Indian periodical the Journal of the Royal Asiatic Society, JRAS. Then the article was included in the selects of Rerikh and published posthumously by Institute of Asian peoples of Academy of Sciences of USSR in 1967 in Moscow. In comparison with them the complex findings cited authors in another Nostratic last place of origin and center of the spread of the original concept of the cult of Tengri and celestial Bon religion identifies areas of the Himalayan Karakorum.

Keywords: Tibet, Central Asia, Karakorum, Uddiyana, Kesar, Geser, Nyurgun, Manas, Kezer, olonkho, Old Indoeuropeans, pre-Turkic, pre-Mongolian, Yakut, Scythian-Siberian and Old Turkic epochs, Yakut mythology, Tengri, Bon.

Введение

В 2000-2004 гг. Фонд «Лена-Евразия» организовал и осуществил несколько проектов по реализации комплексных экспедиций в районы Тибет (КНР), Синьцзян-Уйгурии, а также Индию, Непал. В составе экспедиций участвовали известные деятели науки, культуры и искусства из республик России и Кыргызстана. Среди них такие известные ученые, как фольклористы И. Б. Молдобаев из Кыргызстана, Б. Б. Оконов из Калмыкии, С. М. Орус-оол из Тувы, А. М. Сулейма-

ФЕДОРОВА Лена Валерьевна – к. полит. н., директор Международного Фонда исследования Тенгри, заместитель директора Театра Олонхо Республики Саха (Якутия).

E-mail: tengrikonferens@mail.ru

FEDOROVA Lena Valeryevna – Candidate of Political Sciences, Director of International Fund of Tengri investigations, assistant director of Olonkho theatre of Republic of Sakha (Yakutia).

E-mail: tengrikonferens@mail.ru

нов из Башкортостана, В. В. Илларионов, В. М. Никифоров, С. Д. Мухоплева, Н. А. Дьяконова из Якутии, этнографы А. И. Гоголев, Н. А. Алексеев, С. И. Петрова из Якутии, С. П. Тюхтенева из Горного Алтая, филолог Г. Г. Левин из Якутии, а также политологи М. В. Романова из Бурятии и Л. В. Федорова из Якутии.

Целью экспедиций был сбор материалов, в т. ч. и по великому эпосу центрально-азиатских скотоводов о Кесаре-Гэсэре, распространенному по всей длине горно-степных районов Евразии – от Тибетского нагорья до Байкала. Позднее силами участников этих проектов в 2007 г. в Якутске было инициировано и организовано проведение I Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». С того момента эта конференция состоялась два раза в Монголии, по одному разу в Туве и Болгарии. В 2017 г. проведение очередной VI конференции планируется в Казахстане. В 2011 г. постоянные участники этих конференций учредили Международный Фонд Исследования Тенгри (МФИТ). Целью деятельности этого Фонда является комплексное изучение феномена Тенгри, где основным источником признано эпическое наследие народов Евразии.

В этой связи, участникам указанных экспедиций и конференций интересен один из выводов работы Ю. Н. Рериха «The Epic of King Kesar of Ling» (Эпос о Царе Кесаре Лингском), опубликованной в 1942 г. в периодическом издании Индии в журнале Бенгальского Королевского Азиатского общества (The Journal of the Royal Asiatic Society, JRAS), которая затем вошла в том избранных трудов ученого, посмертно изданного Институтом народов Азии АН СССР в 1967 г. в Москве [1, с. 181-215], а именно положение о связи эпоса о Кесаре с добуддийской небесной религией тибетцев бон.

Сравнительное изучение эпоса о царе Кесаре Лингском с другими эпосами народов Евразии

В целом востоковеды ленинградской школы Ю. Н. Рерих, С. А. Козин, Ц. Дамдинсурэн и др. внесли большой вклад в становлении мирового гэсэроведения. Ю. Н. Рерих первым из ученых-европейцев, обладая достаточным лингвистическим опытом, получил возможность в XX в. записать повествования сказителей о герое тибетского эпоса о Кесаре («Гэсэриада»). Монголовед С. А. Козин издал переводы и комментарии монгольского эпоса «Гэсэриада» в 1935 г. В начале 50-х гг. XX в. монгольский ученый-лингвист Ц. Дамдинсурэн собрал монгольские версии «Сказания о Гэсэре» и написал труд «Исторические корни Гэсэриады» [2]. На сегодняшний день известен эпический цикл устных и письменных сказаний о Гэсэр-хане в прозаических версиях тибетского¹ и монгольского народов, а также в бурятских стихотворных версиях «Гэсэриады» (полное название – «Повесть о Гэсэр-хане, владыке десяти стран света»). Работу Ю. Н. Рериха «Сказание о царе Кесаре Лингском» впервые в полном объеме на русский язык перевела и опубликовала его ученица В. С. Дылыкова-Парфионович [3].



Рис. 1. Кесар из Линга (Художник Лянь Руй Ван)

¹ Ксилограф тибетской поэмы о Гэсэре из личной библиотеки Ю. Н. Рерих подарил известному синологу и тибетологу XX в., крупнейшему исследователю «Гэсэриады» Рольфу Альфреду Штайну (Штайну).

Поскольку экспедиции Фонда «Лена-Евразия» состоялись в Тибете, участники в своих работах апеллируют к трудам Ю. Н. Рериха о Кесаре. Так, известный манасовед И. Б. Молдобаев в своей статье отмечает, что «представляется возможность сравнительного изучения эпоса «Гэсэр» с другими сказаниями центральноазиатских народов, в частности с известным кыргызским героическим эпосом «Манас» [4]. Он пишет, что «говоря о тибетских сказителях, Ю. Н. Рерих отмечал, что они знают эпос наизусть «и часто поют в состоянии своеобразного транса», такими были и кыргызские сказители манасчи в еще недалеком прошлом. В настоящее время таких сказителей как в Кыргызстане, так и в Тибете почти не осталось. В этом мы имели случай убедиться, побывав в некоторых районах Тибета осенью 2001 г. Встречающиеся изредка сказители рассказывают сегодня «Гэсэра» по книгам» [4].

Он находит параллели между «Манасом» и «Гэсэром» в размерах эпосов, их сюжетах, манере исполнения, современного состояния сказительской традиции, географических названиях и т. д. В частности он пишет, что в «Манасе» упоминаются Тибет, Гималаи и др. соседние районы. Например, Ю. Н. Рерих в своем исследовании называет озеро Куку-Нор по-кыргызски Коко-Ноор. Это название вместе с пустыней Гоби упоминается и в эпосе «Манас». Он также подметил еще одно сходство – упоминание носорога в обоих эпосах. Ю. Н. Рерих писал: «В монгольском тексте мы также находим тибетские название единорога (носорога) – серу... ». В «Манасе» носороги (по-кыргызски керик) участвуют в боевых действиях. И. Б. Молдобаев, отмечая в своей статье об этом, пишет, что в эпосе «Манас» носороги применяются в бою [4]. Также он предположил связь между названиями священного озера Манасаровар (Manasagowar) в Тибете, реки Манас в Синьцзян Уйгурии и озера Манас в Горном Алтае и с именем кыргызского богатыря Манас. Также, он пишет – «отмечая случаи сходства в эпосах «Гэсэр» и «Манас», мы не можем не отметить почитание белого цвета. В «Манасе» даже боевое одеяние воина называется «ак олпок». Слово «ак» означает «белый», а вторая часть – «олпок» – маньчжурского происхождения и означает «латы» [4]. Также подчеркнул общее в обоих сказаниях и в почитании коня, превращения героя в образ другого персонажа или животное. Любопытно и то, что, анализируя различные издания эпоса разными авторами, ученый обратил внимание на название страны Пар-Пурум из надписи в Хошо-Цайдаме в Северной Монголии. Он отмечает, что страна Пар-Пурум упомянута в этой надписи вместе с Тибетом и словом Киргиз [4]. Далее он отмечает, что древние кыргызы действительно имели связи с Тибетом. Известно, что брат Барс-бега, кагана кыргызов начала VIII в., был послан в Тибет и не вернулся. В целом, И. Б. Молдобаев считает, что сравнительное изучение исторических основ «Гэсэра» и «Манаса» позволило бы решить немало вопросов, связанных с этногенезом и этнокультурными связями кыргызов и других центральноазиатских народов с древним населением Тибета.

Еще один участник, фольклорист из Тувы С. М. Орус-оол в своей статье «По дорогам Тибета» обстоятельно описала будни, мероприятия экспедиции 2001 г. по Тибету и Синьцзян-Уйгурии, где отразила и свои фольклорно-этнографические наблюдения [5, с. 102-157]. Она также отмечает труд Ю. Н. Рериха, где он родиной Гэсэриады считает Тибет и откуда она проникла в монгольский и тюркские миры. С. М. Орус-оол пишет, что если монгольская версия переведена С. А. Козиным на русский язык и издана в 1935 г., то тувинская – «Сказание о благородном Кезер-Мергене, владыке десяти стран света, победителе темных сил» – опубликована Д. С. Куларом в 1955 и 1974 гг. в Кызыле на языке оригинала [5]. С. М. Орус-оол приводит мнение С. Ю. Неклюдова о том, что тувинская версия полностью зависима от монгольского книжного свода, но не от ксилографа, а от какой-то неизвестной рукописной редакции, т. к. компоновка глав в ней, по его мнению, представлена другая [5].

Из якутских фольклористов С. Д. Мухоплева, участник экспедиции по Тибету 2000 г., пишет, что в олонховедении традиция сравнительного изучения зародилась в 50-60-х гг. прошлого столетия [6]. Олонхо изучается в сопоставлении с иностадиальными по отношению к нему эпосами народов Европы. В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, В. М. Гацак, Б. Н. Путилов в своих известных монографических трудах красной нитью проводят мысль о том, что история эпоса едина. Они указали, что для восстановления древнейших этапов развития эпоса целесообразно использовать раннестадийный эпический материал народов Сибири, в т. ч. якутский героический эпос Олонхо. Олонхо в орбиту сравнительно-типологических изысканий Гэсэриады

было привлечено благодаря И. В. Пухову и С. Ю. Неклюдову. И. В. Пухов, сопоставляя олонхо с эхирит-булагатской версией бурятского «Гэсэра» (вариант знаменитого улигершина Маншута Имегенова, изданный в 1961 г.) [7], показал, что героический эпос двух народов имеет сходжения не только в стилистике, сюжетно-композиционном строении, изображении образов персонажей, но и на уровне лексики. В отличие от первого автора С. Ю. Неклюдов сравнивал монгольскую версию «Гэсэра» только с группой олонхо о защитниках племени *айыы* [8]. Он, оперируя олонхо о Нюргуне, выявил сходность образов не только главных героев: тибет-монгольского Гэсэра (в его наиболее архаической ипостаси ниспосланного с неба «культурного героя») и якутского Нюргуна, которого боги спускают на землю в целях очищения ее от чертей – *абаасы*, но и «небесных сестер» Гэсэра и «сестер – небесных удаганок» Нюргуна [8, с. 258].

Сама С. Д. Мухоплева сопоставила некоторые сюжеты тибетского и якутского эпосов [6]: «В героических эпосах двух ныне далеких друг от друга по языку и территориально народов разрабатываются две основные темы: женитьба героя и защита от врагов. События в них в целом строятся и развиваются в биографическом плане, с рождения героя и до его последнего подвига, окончательно устанавливающего счастье и мир на земле. Эти две общие темы в эпосе тибетцев и якутов разрабатываются своеобразно. В олонхо эпические действия разворачиваются во всех трех сферах мира: верхнем, среднем и нижнем. В силу этого Нюргуна, рожденного в верхнем мире, вместе с родной сестрой, или в одном варианте – одного, спускают в средний мир малолетним мальчиком. Оттого он имеет только небесных родителей и носит лишь одно имя». В тибетском эпосе персонажи уже не путешествуют свободно по трем мирам. Хотя в эпосе говорится о трех подразделениях или сферах мира (небесах, мире людей, подземном мире или мире нагов) [9, с. 56-87]. Здесь на смену шаманской мифологии приходит буддийская вера в перерождение души. Вследствие этого Кесару необходимы и земная мать для перерождения на земле и второе имя. Эпические герои – Кесар / Нюргун, появляются на «земле» по воле богов в целях защиты народа Линга / племени *айыы*. Мотив просьбы людей Линга и *айыы* спустить им царя / защитника находит свое развитие лишь в западнотибетской версии Кесара и в самозаписи олонхо К. Г. Оросина (сюжет № 66) [8].



Рис. 2. Богатырь Среднего мира в пути (Художник В. С. Карамзин, 1969 г.)

Этот мотив в якутском эпосе только обозначен, а в тибетском – развернут в отдельный сюжет, рассказывающий о происхождении страны Линг. Его содержание в изложении Ю. Н. Рериha таково: «В древние времена жила супружеская пара, владевшая небольшим участком земли. На этой земле росла только трава, которая постепенно стала высокой, как деревья, и принесла плоды. Плоды сложили в амбар, где они превратились в червяков. Червяки начали поедать друг друга, и в конце концов остался только один червяк, который превратился в мальчика, ставшего

затем могучим охотником. Он убил демона с девятью головами, а из его тела сотворил страну Линг. Затем он женился на восемнадцати девушках, которые стали матерями восемнадцати пабо, героев Линга. ... Однажды Пэлье (один из восемнадцати пабо – С. М.) пас коз и увидел, как белая птица борется с черной. Он сразу же понял, что черная птица – воплощение демона и убил ее камнем из пращи. Тогда белая птица превратилась в Индру, который пообещал юноше выполнить любую его просьбу. Пэлье попросил, чтобы один из сыновей Индры был послан в страну Линг. ... Выполняя просьбу, Индра отправил в Линг своего младшего сына Дондупа / Дончупа (Кесара – С. М.)» [6].

Данный сюжет о превращении червяка в мальчика, ставшего затем могучим охотником, создателем страны Линг и прародителем его людей не имеет своих аналогов в якутском фольклоре, но его весьма любопытно сравнить с этнографическими фактами якутской действительности, точнее с обычаям, описанным еще И. А. Худяковым [10]. «Если во время своего замужества женщина не рождает детей, то из желания иметь потомство она прибегает к следующему средству: она отправляется одна в лес к *арык мас*, лиственнице, густо сросшейся кверху, что бывает редко. Под этим деревом стелют чисто белую кобылью шкуру с головой и лапами. На нее она становится *чороон* с кумысом и затем, сидя на той же шкуре, говорит: «... Дух сросшейся сверху лиственницы! Создай и дай (мне) ребенка, назначенного (для того), чтобы завещать ему мой дом и огонь, чтобы похоронить мои кости, имеющие быть заветными». Если дух дерева (*арык иччитэ*) дает (дитя), то дерево станет скрипеть и на конскую шкуру падает червь, женщина берет его, проглатывает и от этого становится беременной. Дерево же это (*арык*) высыхает с одного раза» [10, с. 164-165]. В сюжете сказания о Кесаре нет логической связи между супружеской парой, червем и плодоносящей травой. Якутский материал, на взгляд С. Д. Мухомовой, помогает восстановить эту связь, раскрывает тайну чудесного превращения червяка в мальчика.

В целом, начало сравнительному изучению религиозных верований якутов в рамках тюркских народов Сибири положили монографические труды участника Непальской экспедиции 2003 г., известного якутского этнографа Н. А. Алексеева [11]. Приведенные в его работах сравнительные материалы убедительно свидетельствуют о значительной близости, однотипности существовавших у тюркских народов религиозных верований. Н. А. Алексеев указывает, что причина этого не только в единстве тюркского этноса. Некоторые примеры, как он полагает, свидетельствуют об усвоении тюрками Сибири каких-то верований, характерных для древнейшего населения Евразии.

Также, один из участников экспедиции по Тибету и Синьцзян-Уйгурии 2001 г., известный якутский историк А. И. Гоголев в своей работе «Индоевропейские связи в формировании древнетюркской культуры (на этнокультурных и языковых материалах)» [12], используя языковые, археолого-этнографические, фольклорные и частично антропологические материалы по ирано-язычным, древнетюркским племенам Южной Сибири и современной Северо-Западной Монголии преимущественно на уровне I тыс. до н. э., аргументированно доказал роль скифо-сибирской эпохи в культурогенезе древних тюрков.

В указанной работе он отмечает, что в пратюркское время прослеживаются контакты с китайцами (эпоха позднелавноязычного и среднеязычного языков), выявляются контакты с индоевропейскими языками – тохарским, причем, как считают Э. Р. Тенишев и А. В. Дыбо, массированное заимствование происходило скорее из пратюркского в новотохарский и иранский. Основная часть древних иранизмов «имеет не пратюркский, а межатюркский характер, т. е. заимствования происходили уже раздельно в разделенные диалекты» [12, с. 67], т. е. на протяжении I тыс. н. э. При этом анализ лексики тюркских, в особенности древнейшего их пласта, свидетельствует о том, что большое число скотоводческих терминов заимствовано тюрками из индоевропейских, главным образом из иранских языков. Но некоторые из них, видимо, следует отнести к древней мезолитической эпохе ностратической языковой общности.

Лексические параллели можно было бы датировать второй половиной II тыс. – середины I тыс. до н. э., т. к. санскрит, своеобразная латынь Индостана, оформляется с середины I тыс. до н. э. на базе ведийского языка, временем становления которого считается вторая половина II тыс. до н. э., язык культовой поэзии, религиозно-философской комментарской прозы [14, с. 8]. В свою очередь, ведийский восходит к древнейшему индоевропейскому праязыку. При этом якутские аналоги санскритских лексем, как отмечалось выше, почти целиком относятся к

архаической лексике эпоса и ритуальных песен, многие из них в обыденной речи уже вышли из употребления [15, с. 8]. Е. С. Сидоров писал: «Бесписьменный тюркский праязык не мог перенимать слова из письменного классического санскрита. Заимствования могли произойти на уровне праязыков: ведийского или, вернее доведийского древнеиндийского (древнеиндоевропейского) и какого-то древнейшего тюркского праязыка» [12, с. 68]. В этом его убедило большое количество дравидийских слов в санскрите со ссылкой на труд Т. Барроу, где приводится список в 108 слов дравидийских заимствований в санскрите [16]. А начало языковых контактов между индоариями и дравидийцами относится, по крайней мере, к XV-XIII вв. до н. э. [17, с. 79].

Зоной древнейших контактов этими исследователями и другими признаются Пенджаб или районы Северо-Западной Индии. «Источником санскритско-якутских сходжений, – делает вывод Е. С. Сидоров, – мы считаем тюркский праязык – язык сюнну. Время – I тысячелетия до н. э.» [12, с. 68]. Ранние якутско-иранские, якутско-ведийские языковые заимствования в пратюркской среде, сохранившиеся в якутском языке, находят частично подтверждение в предположении иммуногенетика В. В. Фефеловой о наличии общего древнего предка у якутов и хинди Индостана в лице древних ариев. Дело в том, что В. В. Фефелова обнаружила в составе крови этих народов общие антигены HLA-A7 и HLA-B17. В этом плане тюркоязычные предки якутов, возможно, представляли часть пратюркской общности, сохранившей следы древних контактов с индоиранскими языками в эпоху скифо-сибирского периода или еще до этого. По мнению В. В. Фефеловой, древний европеоидный пласт («арийский») принимал участие в этногенезе якутов, «но в настоящее время скрыт более поздним монголоидным наслоением...» [18, с. 11].

А. И. Гоголев пишет, что древнетюркские религиозно-мифологические представления известны в основном из эпиграфических записей, имеют центрально-азиатскую основу, условно обобщенные термином *тенгрианство* (культ неба). В частности, он отмечает: «М. Ряснен считал слово *Tenri* китайским заимствованием. Того же мнения придерживался и Г. И. Рамstedt [12, с. 70]. У современных тюркских народов Южной Сибири концептуальная основа древнетюркской религии сохранилась, хотя в их мифологиях влияние индоевропейской мифологии четко не проявляется. Другое дело у якутов, у которых в религиозно-мифологических представлениях сохранились целые сюжетные фрагменты мифологии древних индоевропейцев. Так, в частности, в мифологии народа саха создателями Вселенной выступает триада богов, что является довольно распространенным мотивом в индоевропейской мифологии. Мир, сотворенный триадой богов, состоял в начале из неба, которое было как маленькое кольцо, и Земли, похожей на большой четырехугольный коврик» [12, с. 70]. В Южной Сибири, особой скифо-сибирской провинции, культ коня и солнца, как вскользь отмечалось выше, получил широкое распространение в VII-IV вв. до н. э. Поэтому конь в верованиях тюркоязычных народов Сибири занимает большое место. Причем среди них, по утверждению Л. П. Потапова, культ коня лучше всего сохранился у якутов. «В нем наблюдаются многие черты, уже либо полностью исчезнувшие из данного культа у народов Саяно-Алтая, либо оставшиеся у них в столь ослабленном виде, что понять их можно лишь при помощи якутского материала» [19, с. 165].

В олонхо Вселенная уподобляется прекрасному жеребцу в расцвете сил – *айгыр силик*. Близкие представления зафиксированы у древних ариев – ночное небо отождествляли с черным конем, украшенным жемчужинами. В древнеиндийских текстах пишется о том, что из частей тела, принесенного в жертву первородного коня, произошли элементы Вселенной. Вообще следует отметить, что конь у древних индоевропейцев являлся зооморфным образом всего Космоса [20, с. 31]. В якутском эпосе древнее божество в образе коня-неба называется *түөрт атахтаах түргэн айыы* «быстрейшее четырехное божество-творец». На основе этих данных становится понятным значение одного интересного обряда, описанного в «Ригведе»: чтобы получить царское достоинство и могущество, ведийский царь на год выпускал на волю своего лучшего жеребца белой масти. Близкий к нему обряд – *ызык, ыдык* «посланный от бога» – существовал у тюркоязычных народов Южной Сибири и монголов. У якутов он назывался *ытык сылгы* «священный конь», предназначенный небесным божествам. Кроме того, якуты в старину боже-ству солнца *Юрюнг Айыы тойону*, а у алтайцев – *Ульгэну*, выбирали в жертву белую лошадь. Древний аналог этого обряда существовал у персов, которые приносили в жертву боже-ству солнца *Митра* белых коней [21, с. 13-14].

Возможно, пишет А. И. Гоголев, якутско-индоиранские культурные, религиозно-мифологические параллели можно объяснить типологическими аспектами. Тем не менее, он считает, что большинство параллелей (в том числе языковые) говорят о том, что скифо-сибирская эпоха, возможно, через переходное гунно-сарматское время, оказала существенное влияние на формирование древнетюркской культуры. Учитывая факт близости сакского с языком авестийских иранцев, можно подчеркнуть его близость и с языком ведических ариев. Возможно, поэтому в якутской культуре и языке сохранились некоторые субстратные элементы, по всей вероятности, возникшие еще в эпоху общеарийской общности. В связи с этим уместно привести мнение академика О. Н. Бетлингга о том, что «ослабление основы, аналогично санскритскому..., в высшей степени излюблено в якутском языке» (он являлся санскритологом) [22, с. 55]. А по мнению академика В. В. Радлова, первоначально язык саха принадлежал к какому-то неизвестному языку нетюркского происхождения [23, с. 56-57]. С этим согласна и часть современных тюркологов: «Следует учесть, – пишут они, – особенности якутской фонетики, развивавшиеся в условиях иноязычной, нетюркской среды» [13, с. 328-329]. В целом вывод А. И. Гоголева в этой работе – скифо-сибирская эпоха являлась частью древней индоевропейской общности Евразии, представляла ответвление древней индоиранской этнокультуры.

Дополнительные подтверждения этого положения дает анализ работ Ю. Н. Рериха, трудов ленинградских востоковедов Б. Н. Кузнецова [24] и Л. Н. Гумилева [25], связанных с историей тибетцев, религии бон. В этой связи, здесь можно привести дополнения к обоснованию этого положения. Например, древние предки современных тюркоязычных и монголоязычных народов, создавшие систему культа Неба-Тенгри (*Тэнгэр, Дээр, Тигир, Тангра, Танра, Танара, Чинли, Ченри, Юрюнг Аар Айыы Тойон, Ах Кудай, Курбустан, Хайракаан*), как и бонцы, устраивали большие небесные моления. Обращаясь к Небу, они производили магические действия, произносили молитвы и клятвы. При этом надо отметить, что основатель бона Шенраб считается эманацией света, его божеством покровителем является «Белый свет».

Л. Н. Гумилев, как и Б. И. Кузнецов, считает, что Шенраб из Шаншуна – выходец племени арийского происхождения. Первым предшественником Шенраба был в отдаленные времена Тогйал Екхен, проповедовавший учение живым существам, мучимых гордыней, страхом, гневом, завистью, темнотой ума, и которых, в свою очередь, могут подавить бонские боги – бог-жрец Белый свет и др. Согласно бонской космологии, мир устроен из трех сфер: небесной области богов, земной – людей и нижней – водяных духов. Мистическое дерево прорастает сквозь три вселенные и является путем, по которому миры соотносятся между собой. Аналогично устроено мироздание и в якутском олонхо.

Дополняя к этому, можно подчеркнуть, что с религией бон связана и традиция проведения специальных церемоний и мистерий, связанных с Гэсэром. В Монголии некоторые монастыри школы гелукпа обычно устраивали специальные «мистерии» для Кесара, или *Гэсэрин цам* [25]. Такие мистерии *цам* проводились на шестой месяц года в бывшем Далай Чоинхор Ван хошуне и в монастыре Илагулсан Гэгэн в Западной Монголии. Ламы, участники этих цамов-мистерий, представляли 32 воинов – спутников царя Кесара, одетых в доспехи (монг. *хуяк*, як. *куйах*).

Известно, что существуют театральные представления подвигов царя Кесара среди монголов-сычуань в провинции Ганьсу. На скачках, называемых *Дзон-гьеб шамбэ*, или «мчаться галопом позади крепости», устраиваемых в Лхасе за дворцом Потала, всадники (тиб. *тапа*), одетые в древние тибетские доспехи и вооруженные луком и стрелами, говорят, представляют воинов царя Кесара [25]. В Западном Тибете праздник проводится весной и называется на наречии кунавари «Праздником Кесара». В Ладаке он называется *Да-пхангче*, или «пускание стрелы» (также может переводиться как «стрельба из лука»). Во время праздника поются «песни Линга», или *Линглу*, и мужское население развлекает себя стрельбой из лука. Вокруг полей проходят процессии, чтобы освятить их. *Обо*, или алтари, украшают свежими веточками и возжигают пучок из кедра. В якутском олонхо аналогичные мистерии проводятся в честь встречи, проводов Нюргуна. В целом, это традиционные обряды кропления кумыса *ысыах*, проводимые в дни летнего солнцестояния, тоже в шестом месяце – июне в честь *Юрюнг Аар Айыы Тойон* (Господа Белого Творца), духов праведных предков – верхних *айыы*. К слову, сегодня в Якутии ежегодно в дни летнего солнцестояния на государственном уровне

проводятся праздники *Ысыах Олонхо* с небесными религиозными обрядами и театрализованными мистериями по сюжетам олонхо.

Так вот, в олонхо у Нюргуна также 32 *боотуров*-спутников, которых он вызволяет из плена, выводит из глубокого ущелья [26]. Все они обитатели среднего мира, долины *Кюн Ёркён* (Луча Солнца), созвучного с названием мифической тайной долины *Оргенекон*, откуда вышли схоронившиеся от врагов героические предки тюрков и монголов. А также с тибетским названием *Оргьен* древней страны *Уддияна* (санскр). В тибетских источниках Уддияна располагалась к западу от Уя (Центрального Тибета) в Свате. По мнению Б. И. Кузнецова и других исследователей, Уддияна включала в себя восточную часть Афганистана и долину Сват в Пакистане, территорию между современными Афганистаном и Индией. Из существующих в наши дни названий созвучно с названиями сомона Ёргён в аймаке, Дорноговь в юго-восточной Монголии, города Ургенч – центра Хорезмской области Узбекистана, административного центра Кёнеургенч Дашогузского вelaya Туркменистана.

Заключение

Опираясь на выводы этих и других материалов, анализе материалов экспедиций, автор данной статьи в своих работах «Евразийство и стремление к древнейшей или новой религиозности универсальных идей» [27], «Сакральное в идеологии евразийства» [28] и др. исследовала культурные и исторические связи небесного культа Тенгри с небесным культом религии бон. В целом общий вывод исследований таков: местом возникновения и центром распространения культа Тенгри и небесной религии бон могут быть области Гималайского Каракорума, охватывающие прилегающие районы современных Тибета, Памира, Гиндукуша, Кунь-луня. Эти районы – место контактов древних прапредков большинства современных народов Евразии в ностратическом прошлом.

Литература

1. Рерих Ю. Н. Избранные труды. – М.: Наука, 1967. – 574 с. (на англ. яз.)
2. Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 239 с.
3. Рерих Ю. Н. Сказание о царе Кесаре Лингском / Перевод В. С. Дылыковой-Парфионович. URL: http://www.icr.su/upload/49_Nasledie_.pdf (дата обращения: 21.06.2016).
4. Молдобаев И. Б. К вопросу о сравнительном изучении эпосов «Гесэр» и «Манас» в свете трудов Ю. Н. Рериха. URL: <http://tengrifund.ru/k-voprosu-o-sravnitelnom-izuchenii-eposov-geser-i-manas-v-svete-trudov-yu-n-rerixa.html> (дата обращения: 21.06.2016).
5. Орус-оол С. М. По дорогам Тибета / В поисках прародины. – М.: Стерх, 2003. – 240 с.
6. Мухомлева С. Д. К вопросу сравнительного изучения эпоса и религии народа саха. URL: <http://tengrifund.ru/k-voprosu-sravnitelnogo-izucheniya-eposa-i-religii-naroda-saxa.html> (дата обращения: 21.06.2016).
7. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 12-63.
8. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
9. Рерих Ю. Н. Сказание о царе Кесаре Лингском // Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. – Самара: ИД «Агни», 1999. – 371 с.
10. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 372 с.
11. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 317 с.
12. Гоголев А.И. Индоевропейские связи в формировании древнетюркской культуры (на этнокультурных и языковых материалах) // Вестник Северо-Восточного Федерального Университета им. М.К. Аммосова. – Якутск, 2015. – вып.1, т. 12., 2015. – 64-74 с.
13. Елизаренкова Т. Я. Ведийский язык. – М.: Наука, 1987. – 181 с.
14. Барроу Т. Санскрит / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1976. – 411 с.
15. Бонгард-Левин Г. М., Гуров Н. В. Древнейшая этнокультурная история народов Индостана: итоги, проблемы, задачи исследования // Древний Восток. Этнокультурные связи. – М., 1988. – 90 с.
16. Фефелова В. В., Высоцкая Г. С. Изучение распространения антигенов системы HLA у коренных народностей Сибири как основа для анализа этногенеза популяций. Препринт ВЦ СО РАН. № 12. – Красноярск, 1987. – 17 с.
17. Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л., 1977. – 164-178 с.

18. Акишев А. К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата, 1987. – 176 с.
19. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Научно-популярное издание. – Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 2002. – 104 с.
20. Бетлинг О. Н. О языке якутов / Пер. с нем. В. И. Рассадина. – Новосибирск, 1989. – 646 с.
21. Radlobb W. Die jakutische spvache in ihrem Veren Veralnisseru den turksprachen. Abteulunq history.- filol., T.VIII, No.7.spx.: Kaiser-lichen. Akad. Wissenschaft, 1908. – 56-57 S. (на нем. яз.)
22. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). – СПб.: Евразия, 1998. – 352 с.
23. Гумилев Л. Н. Древний Тибет. – М.: Изд. «ДИ-ДИК», 1996. – 559 с.
24. Эргис Г. У. Олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» – Вып. 1. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с.
25. Федорова Л. В. Евразийство и стремление к древнейшей или новой религиозности универсальных идей. – Якутск: ИД СВФУ им. М. К. Аммосова, 2012. – 256 с.
26. Федорова Л. В. Сакральное в идеологии евразийства: Монография. – София, Болгария: Общеболгарский Фонд «ТАНГРА ТанНакРа» издательский дом, 2015. – 127 с.

References

1. Rerih Ju. N. Izbrannye trudy. – М.: Nauka, 1967. – S. 181-215 (na angl. jaz.).
2. Damdinsurjen C. Istoricheskie korni Gjesjeriady. – М.: Izd-vo AN SSSR, 1957. – 239 s.
3. Rerih Ju. N. Skazanie o care Kjesare Lingskom. Perevod V. S. Dylykovej-Parfionovich. Jel. resurs: http://www.icr.su/upload/49_Nasledie_.pdf [21.06.2016]
4. Moldobaev I. B. K voprosu o sravnitel'nom izuchenii jeposov «Gesjer» i «Manas» v svete trudov Ju.N.Rerih Jel. resurs: <http://tengrifund.ru/k-voprosu-o-sravnitelnom-izuchenii-eposov-geser-i-manas-v-svete-trudov-yu-n-rerih.html> [21.06.2016]
5. Orus-ool S. M. Po dorogam Tibeta. – V poiskah prarodiny. – М.: Sterh. 2003. – 240 s.
6. Muhopleva S. D. K voprosu sravnitel'nogo izuchenija jeposa i religii naroda saha. Jel. resurs: <http://tengrifund.ru/k-voprosu-sravnitelnogo-izucheniya-eposa-i-religii-naroda-saxa.html> [21.06.2016]
7. Puhov I. V. Geroicheskij jepos tjurko-mongol'skih narodov Sibiri. Obshhnost', shodstva, razlichija. Tipologija narodnogo jeposa. – М., 1975. – 12-63 с.
8. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – М., 1980. – 375 s.
9. Rerih Ju. N. Skazanie o care Kjesare Lingskom // Tibet i Central'naja Azija: Stat'i, lekci, perevody. – Samara, 1999. – 371 с.
10. Hudjakov I. A. Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga. – L., 1969. – 372 s.
11. Alekseev N. A. Rannie formy religii tjurkojazychnyh narodov Sibiri. – Novosibirsk, 1980. – 317 s.
12. Gogolev A. I. Indoevropskie svjazi v formirovanii drevnetjurkskoj kul'tury (na jetnokul'turnyh i jazykovyh materialah) // Vestnik Severo-Vostochnogo Federal'nogo Universiteta im. M.K. Ammosova. – Jakutsk, 2015. – Vyp. 1, t. 12., 2015. – 64-74 s.
13. Elizarenkova T. Ja. Vedijskij jazyk. – М.: Nauka, 1987. – 181 s.
14. Barrou T. Sanskrit / Per.s angl. – М.: Progress, 1976. – 411 s.
15. Bongard-Levin G. M., Gurov N. V. Drevnejshaja jetnokul'turnaja istorija narodov Indostana: itogi, problemy, zadachi issledovanija//Drevnij Vostok. Jetnokul'turnye svjazi. – М., 1988. – 90 s.
16. Fefelova V. V., Vysockaja G. S. Izuchenie rasprostraneniya antigenov sistemy HLA u korenyh narodnostej Sibiri kak osnova dlja analiza jetnogeneza populjacij. Preprint VC SO RAN. № 12. – Krasnojarsk, 1987. – 17 s.
17. Potapov L. P. Kon' v verovanijah i jepose narodov Sajano-Altaja // Fol'klor i jetnografija. Svjazi fol'klora s drevnimi predstavlenijami i obrjadami. – L., 1977. – 164-178 s.
18. Akishev A. K. Iskusstvo i mifologija sakov. – Alma-Ata, 1987. – 176 s.
19. Gogolev A. I. Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' jakutov. Nauchno-populjarnoe izdanie. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo gos. un-ta, 2002. – 104 s.
20. Betlingk O. N. O jazyke jakutov / Per. s nem. V. I. Rassadina. – Novosibirsk, 1989. – 646 s.
21. Radlobb W. Die jakutische spvache in ihrem Veren Veralnisseru den turksprachen. Abteulunq history.- filol., T.VIII, No.7.spx.: Kaiser-lichen. Akad. Wissenschaft, 1908. – 56-57 s. (na nem. jaz.)
22. Kuznecov B. I. Drevnij Iran i Tibet (Istorija religii bon). – SPb.: Evrazija, 1998 – 352 s.
23. Gumilev L. N. Drevnij Tibet. – М.: Изд. «ДИ-ДИК», 1996/ – 559 с.
24. Jergis G. U. Oлонхо К. Г. Оросина «Njurgun Bootur Stremitel'nyj» – Vyp. 1. – Jakutsk: Gosizdat JaASSR, 1947. – 410 s.
25. Fedorova L. V. Evrazijstvo i stremlenie k drevnejšej ili novoj religioznosti universal'nyh idej. – Jakutsk: ID SVFU im. M. K. Ammosova, 2012. – 256 s.
26. Fedorova L. V. Sakral'noe v ideologii evrazijstva / Monografija. – Sofija, Bolgarija: Obshhebolgarskij Fond "TANGRA TanNakRa" izdatel'skij dom, 2015. – 127 s.

СУЩЕСТВОВАЛИ ЛИ У ТУРКМЕНСКИХ СКАЗОЧНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ ДРЕВНЕЙШИЕ ДОИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОТОТИПЫ¹

В данной статье сказочный эпос рассматривается как сугубо специфический жанр устного народного творчества, в котором сохранились в форме фантастических образов сведения доисторических эпох, когда человечество еще находилось на заре своего зарождения и последующего исторического развития. Как утверждает автор, тогда фантазия людей была не такой, как стала в последующем, и ограничилась в основном вокруг увиденного и не выходила за пределы ежедневного. Автор на основе проведенного анализа выдвигает новый взгляд, согласно которому прототипом образа ужасных существ – «дэвов» из туркменских фантастических сказок служили неандертальцы, которые представляли боковую ветвь в развитии человечества, своеобразного тупика. По мнению автора, сказочные «пери» – существа неземной красоты являются образом тех пришельцев-инопланетянок, которые навестили Землю в эпоху совместного существования неандертальцев и кроманьонцев – прямых предков современного человека. Эти взгляды автора статьи можно принять как новую гипотезу для разгадки возникновения отдельных сказочных образов. А также статья призвана привлечь внимание других специалистов, которые интересуются доисторическими и внеземными цивилизациями.

Ключевые слова: специфика сказочного эпоса, сказочные персонажи, дэвы, пери, прототип, неандертальцы, кроманьонцы, инопланетянки, гипотеза, дискуссия.

Muradgeldi Soyegov

On existence of an ancient prehistoric prototypes among fantastic characters in the Turkmen fairytales

In this article the fabulous epic is regarded as highly specific genre of folklore which have been preserved in the form of fantastic images of details of prehistoric eras when humanity was still at the dawn of its inception and subsequent historical development. In the author's opinion at that time imagination of people was not the same as was the later and was limited mainly around what he saw and did not go beyond the everyday. On the basis of the analysis the author is pushed a new perspective according to which the prototype image of horrible creatures - "devs" from the Turkmen fantastic tales were the Neanderthals who represented the side branch in the development of humanity. According to the author, the fabulous "peri" are creatures of unearthly beauty and represent an image of the aliens who visited the Earth in the era of coexistence between Neanderthals and Cro-Magnons who are the direct ancestors of modern humans. These views of the author can be taken as a new hypothesis for the origin of certain fantastic images. And the article is intended to draw the attention of other professionals who are interested in prehistoric and extraterrestrial civilizations.

Keywords: specificity of the fantastic epos, fantastic characters, devs, peri, prototype, Neanderthals, Cro-Magnons, aliens, hypothesis, discussion.

¹ Публикуется в порядке дискуссии

СОЕГОВ Мурадгелди – д. филол. н., проф., действительный член (академик) Академии наук Туркменистана, г. н. с. Национального института рукописей Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад.

E-mail: msyegov@gmail.com

SOYEGOV Muradgeldi – Doctor of Philological Sciences, Professor, Full member (Academician) of Academy of Sciences of Turkmenistan, Main Research Assistant of National institute of manuscripts of Turkmenistan Academy of Sciences, Ashgabat.

E-mail: msyegov@gmail.com

Введение

Произведения фольклора впитали в себя богатую народную фантазию разных эпох человеческой истории, и плюс к этому отдельные из них сохранили по канонам своих внутренних жанров события доисторических эпох, когда фантазия людей была не такой, как стала в последующем, и ограничилась в основном вокруг увиденного и не выходила за пределы ежедневного. Одним из таких специфических жанров, по мнению автора статьи, являются народные сказки, особенно фантастические.

Ужасные дэвы – это неандертальцы, а красавицы-пери являются пришельцами-инопланетянками

Совершенно права составительница и переводчица сборника туркменских народных сказок «Проданный сон» на русский язык И. В. Стеблева, когда в своем предисловии пишет, что если в иранском фольклоре дэв – это чудовище, обросшее шерстью, с рогами, огромными глазами и носом, с когтями на руках, ногах и коленях, с копытами и хвостом, то дэв туркменской сказки воспринимается скорее как человек, только огромный, прожорливый и глупый. Несмотря на свою физическую силу, дэв характеризуется в сказках добродушно. Он неповоротлив, часто труслив, его легко обмануть и убить. Для нас значимо еще одно замечание автора предисловия к этим сказкам, что рассказчику нет надобности всякий раз описывать наружность дэва, т. к. предполагается, что туркменским слушателям она хорошо известна [1].

Так дэв показан в сказке «Караджа-батыр», включенной в тот же сборник под номером 20:

Вдруг глядит – налетели тучи, вершины деревьев зашумели, закачались. Через некоторое время деревья затрепали, стали ломаться, задрожала земля, и загрохотали камни. Юноша испугался, но не подал вида, взял себя в руки и остался сидеть на месте, продолжая есть. Дэв пришел и понял, что в его дом попал чужой человек. Испугался дэв: «Как бы этот человек не оказался очень сильным, ведь я не знаю его». От страха он готов был убежать. Забрался дэв на гору, сел и закричал юноше:

– Эй, парень, выйди, я погляжу на тебя!

А юноша, не обращая на него внимания, продолжал спокойно есть. Дэв, не зная, как быть, подошел наконец к тому камню, что был у входа, и уселся на него. Смотрит дэв, а юноша сидит и ест. Стал дэв задавать юноше вопросы, но тот ему ничего не отвечал. Тогда дэв притащил одного из тех людей и на глазах у юноши разорвал его пополам. Но и тут юноша не перестал есть, только отшвырнул в сторону тело разорванного человека.

Через некоторое время юноша перестал есть, взял лук и стрелы и собрался выходить. Дэв вскочил и убежал к горе, а юноша подошел к выходу и сказал:

– Не бойся, дэв-ага, подойди ко мне.

Но дэв от страха не решался. Скорчившись и весь дрожа, он сказал:

– О, юноша, если ты не поклянешься именем святого, я не подойду к тебе.

Тогда юноша сказал:

– Подойди, ага, я не причиню тебе вреда. Давай померяемся силами: забросим этот камень в небо.

Дэв подошел и сказал:

– Бросай ты, а я погляжу.

Юноша бросил камень вверх, поймал его одной рукой и положил на землю. Потом бросил дэв. Камень упал вниз, попал дэву в голову и размогзил ее. После этого освободил юноша связанных людей, поделил между ними все добро дэва и отпустил их.

Еще ознакомимся с небольшим отрывком из сказки «Три сына падишаха» за номером 22 из того же сборника, где человек (главный герой сказки) также легко побеждает дэва – подобного себе существа в схватке-двоеборье:

Дэв решил ухватить Маммедджана за пояс и ударить оземь. Подошел он к Маммедджану, схватил его за пояс, крикнул: «Хоп!» – и хотел было поднять, но не смог даже сдвинуть с места. «Ого, как это может быть?» – удивился дэв. И снова он схватил и попытался поднять Маммедджана, и опять ему это не удалось.

– Что же это за человек! – воскликнул дэв. – Я непременно должен его побороть! – И он ударил Маммедджана кулаком по голове. Но и тут дэв лишь ушиб свой кулак, который стал сильно болеть.

Затем пришла очередь Маммедджана.

– Ну, друг Маммедджан, теперь твоя очередь, – сказал дэв.

Маммедджан схватил дэва за пояс, поднял его и ударил о землю. Дэв разбился насмерть.

Для проведения краткого сравнения отметим, что дэв (див) в иранских сказках и Авесте (daēva) впоследствии был демонизирован, а в индуизме (deva), наоборот, был обожествлен.

Теперь плавно переходим со сказки, одного из жанров древнего фольклора, к последним достижениям археологической науки. Опытный туркменский археолог и историк Хемра Юсупов в своей докторской монографии, подготовленной сначала для защиты и затем изданной в виде отдельной книги в 1997 г. (до этого он успел защитить докторскую диссертацию в МГУ в форме научного доклада), используя результаты проведенных до него исследований и своих собственных разработок, пишет, что времени появления нового вида людей – «хомо эректус» (человек выпрямленный, прямоходящий, или питекантроп) соответствует особая культура – ашельская. Ашель завершился в Средней Азии примерно на рубеже 80-75 тыс. лет назад. Отсюда начинается эпоха среднего палеолита, или мустье. Она связана с человеком неандертальского типа. В пещере Тешик-Таш (Южный Узбекистан) были найдены остатки скелета и почти полный череп неандертальца [2, с. 10].

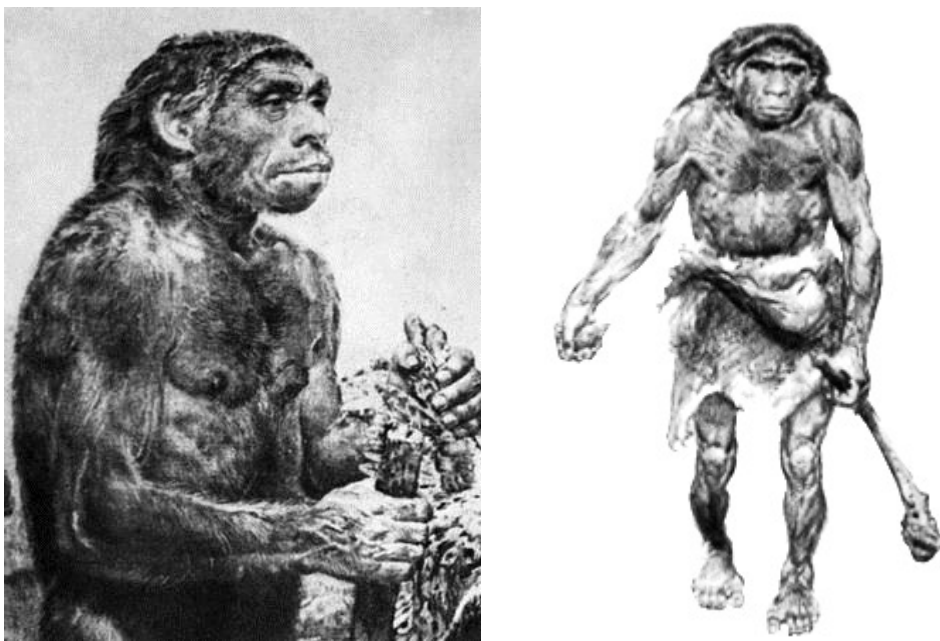


Рис. 1, 2. Хрестоматийные виды неандертальцев, выполненные современными художниками на основе реконструкций остатков их костей (археологических находок)

Далее ученый сообщает, что неандертальцы отличались мощным скелетом и большой физической силой. Конец неандертальской эпохи относится к рубежу 35–30 тыс. лет назад. С этого времени широко расселяются современные люди – «хомо сапиенс», человек разумный, или кроманьонцы. Неандертальцы и кроманьонцы долго существовали одновременно. Среди ученых имеет распространение взгляд, согласно которому неандертальцы оказались боковой ветвью в развитии человечества, своеобразным тупиком [2, с. 11]. Стоп! Не здесь ли ключ и сама разгадка поставленного нами вопроса в заголовке раздела о прототипе человекоподобного дэва – персонажа туркменских народных сказок?!

Ознакомившись со статьями «Почему погибло первое человечество» Эльмира Гусейнова из Парижа, узнаем, что неандертальцы были настоящие крепыши. Мужчины весили около 90 кг, это был настоящий сгусток мышц. Руки и ноги их были несколько по-иному устроены: более короткими были у них предплечья и голени [3]. От себя добавим: примерно так, как у дэва из туркменских сказок. Далее автор из Парижа сообщает, что исследователи из мюнхенского

университета в 1997 г. проанализировали АДН останков самого первого неандертальца, найденных еще в 1856 г. Возраст находки составляет 50 тыс. лет. Изучение 328 выявленных нуклеотидных цепочек привели к сенсационному выводу: различия в генах между неандертальцами и современным человеком слишком велики, чтобы считать их родственниками. Эти данные были в 1999 г. подкреплены аналогичными исследованиями останков, найденных на Кавказе, в Грузии. Университетские ученые из Цюриха сравнили черепа двухлетнего неандертальца и соответствующего по возрасту маленького кроманьонца, т. е. современного человека. Вывод был однозначен: черепные кости детей двух видов формировались совершенно по-разному, что свидетельствует о принципиальном различии в генофонде обоих рас. На основании этих данных ряд американских и европейских исследователей пришли к выводу о том, что неандертальцы не были ни предками, ни родственниками современного человека. Это были два различных биологических вида, произошедших от разных ветвей древних гоминидов. Согласно видовым законам, они не могли смешиваться и давать общее потомство. Неандертальцы, следовательно, представляли собой особый вид разумных существ, порожденный ходом эволюции жизни на Земле. Они были особым человечеством, самостоятельно выстроившим свою культуру и уничтоженным кроманьонцами – нашими предками в борьбе за выживание [3].

В туркменских сказках практически отсутствует сведение о потомках, рожденных от дэва и человека-женщины, хотя часто встречаются случаи похищения дэвами девушек у людей. Очень единичны сказки, в которых говорится о сыне дэва, рожденного от человека-женщины, но эти персонажи являются крайне эпизодичными. Может быть, в результате совокупления неандертальцев с кроманьонцами рождались потомки, которые дальше не имели своего потомства, как лошак – помесь жеребца и ослицы или мул – помесь осла с кобылой. С этим обстоятельством, наверное, следует объяснить факты, приведенные в цитированной выше книге Х. Юсупова, о найденных доисторических скелетах со смешанными признаками, т. е. присущих неандертальцам и кроманьонцам в отдельности [2, с. 11].

В отличие от сказок туркменские народные эпосы (дестаны), являясь большими по своему объему, по содержанию бывают героическими, любовными и любовно-героическими. В них проза сочетается со стихами. Самый большой по объему эпос «Гёр-оглы» (например, издание этого туркменского эпоса в Турции осуществлено в восьми томах), являясь по основному содержанию героическим, имеет главы, рассказывающие о любовных приключениях героев.

В этой связи отдельной строкой укажем, что туркменский героический эпос «Гёр-оглы», как и якутский эпос Олонхо, включен во всемирный список нематериальной культуры как шедевр устного наследия, имеющий непреходящее значение для всего человечества. В списке ученых-гуманитариев, подписавших в свое время письмо-обращение в ЮНЕСКО по данному вопросу, фамилия автора настоящих строк стоит вторым, после фамилии А. Аширова – директора Национального института рукописей АН Туркменистана.

Возвращаясь непосредственно к теме статьи, отметим, что обычно в эпосах встречаются главы с мотивами наподобие фантастических сказок, использованные при создании в эпосе дополнительных сюжетных линий. Одной из таких глав является «Женитьба Гёр-оглы», которую академик Б. А. Каррыев (профессор по туркменскому фольклору в годы моей учебы в университете) в своей статье, посвященной подготовленному тогда к изданию русскому переводу эпоса, называл «Богатырской свадьбой Гёр-оглы» [4, с. 43-51]. Посредством этой информации хотим перейти к следующему разделу нашей работы, т. е. вопросу о прототипе – красивых, нечеловеческих существ в основном женского пола. Жена Гёр-оглы, главного героя одноименного эпоса, также была пери – девушка неземной красоты.

И. В. Стеблева характеризует их такими чертами: в туркменской сказке пери – это красивая девушка, обычно попавшая в плен к дэву, иногда наделенная магической силой, а иногда и нет. В каком бы качестве пери ни фигурировали, как волшебницы или как просто красивые девушки, они всегда помогают герою и поэтому олицетворяют собой доброе начало в сказке [1]. Создание образов пери в туркменских сказках мы склонны связывать с появлением на Земле еще в доисторические времена пришельцев-инопланетян, хотя достоверными сведениями о них современная наука не располагает.

Не исключено, что пришельцы свои временные владения (лагерь) на Земле охраняли от нападения тогдашних людей, может быть, даже тех же неандертальцев и кроманьонцев – двух видов одновременно существовавшего в той эпохе человека, при помощи высокотехнологических роботов в форме драконов, легко создаваемых пришельцами для устрашения землян в форме знакомых им громадных змей, может быть, двуногих динозавров с большими хвостами как у крокодилов. Примерно такой образ «аждарха» (дракон) вырисовывается при ознакомлении с туркменскими фантастическими сказками, в которых обычно второстепенным персонажем выступает это двух- или многоголовое чудовище. Гёр-оглы достигает страну своей возлюбленной Ага-юнус, которую увидел во сне, обезвредив (убив) страшного аждарху (дракона). Инопланетяне использовали сновидение, скорее всего, как один из способов воздействия на психику землян при помощи своих технических средств гипнотизирования через расстояния. Если это было самом деле так, то в эпосе гипнотизированный главный герой (в действительности его реальный прототип) обращается к искусственному чудовищу-аждархе сначала мирно с просьбой-песней, которая начинается со строками: *Gudrat bilen bina bolan aždarda, / Bent eýleme perizadyň ýoluny!* ‘Ты, аждарха, постройка-чудовище, / Не стой преградой на моем пути к пери!’ [5, с. 81].

Страна Ага-юнус находится в горах Каф (Kap dagy), опоясывающих, по древнему народному предположению, кольцом Землю и держащих небесный свод, а также являющихся обиталищем сверхъестественных существ. Отметим, что согласно старым рассказам, горы Каф являются тем единственным местом Земли, куда не достигла вода во времена Всемирного потопа. Отца Ага-юнус зовут Джахан-шах (*Jahanşa*), что дословно означает «Властелин Земли». Родственники Ага-юнус в лице ее няньки не хотят выдать ее за Гёр-оглы, утверждая: «Ты пери, а он из рода людского. Пери из огня рождены, а люди из праха. Так что же ты, рожденная из огня, считаешь ровней себя человека, рожденного из праха?». Но Ага-юнус неодолежима в своей любви к Гёр-оглы, которого впервые увидела тоже во сне: «Хотя и рожден он из праха, но для взора моего он жарче огня и всего другого» [4, с. 47]. Из этого диалога можем сделать вывод о том, что по происхождению пришельцы-инопланетяне и люди земли резко отличались друг от друга, хотя и те, и другие были разумными существами. Следует также предположить, что коллективные и индивидуальные аппараты придвижения пришельцев в глазах землян всегда (особенно ночью) сверкали яркими светами. Наверное, тогда пришельцы были не только намного умнее, но и красивее, чем земляне, особенно женщины-инопланетянки в роде Ага-юнус.

Жаль, что в рисунках современных художников, как правило, инопланетяне выглядят ужасно уродливыми. Это результат догадки о том, что они слишком умные, чем наши люди, и технологически ушли далеко вперед в сравнении с землянами, и поэтому у них голова должна быть большая, если не громадная, по отношению к остальному телу. Но вряд ли удастся когда-нибудь доказать прямую связь увеличения размера головы-мозга в будущем (если это случится на самом деле) с развитием технологии, пусть даже невидимых раньше масштабах. Это – во-первых. Во-вторых, не исключено, что инопланетяне были вынуждены ходить по Земле, надев на голову специальный скафандр, из-за непригодного для них воздуха тогдашней земной атмосферы.

Став женой Гёр-оглы, пери Ага-юнус, глядя на ногти своих рук (высокочастотный монитор), предсказывает близкое будущее, предстоящее в личной судьбе Гёр-оглы. Такую картину наблюдаем, в частности, в главе эпоса, названной «Хармандяли». Ага-юнус и в остальных главах выступает не только как обычная жена главного героя, она – умная советница Гёр-оглы во всех его делах и начинаниях. Когда он пренебрегает ее советами, его настигают большие неудачи и неприятности. В отличие от древнегреческих богов, которые женятся не только на женщин-богинь, но и на женщин-людей, и в обоих случаях от них появляются дети (боги или полубоги), туркменские пери при замужестве с людьми не способны забеременеть и рожать от них детей. Поэтому главный герой нашего эпоса Гёр-оглы умирает бездетным. В отдельных туркменских сказках встречаются исключения из общего правила, скорее всего, из-за допущенных путаниц со стороны позднейших сказителей-сказочников.

Красавицы-перы живут по человеческим меркам неизмеримо долго, при этом сохраняя свою красивую молодость и не теряя девственности. В последнем показателе перы напоминают гурий (*hüýr*) из рая (*jennet, behişt*). Когда постаревший Гёр-оглы, достигнув отведенного ему возраста (120 лет), собирается умереть, его жена-перы Ага-юнус, не терявшая за эти годы прежнюю



Рис. 3. Куклы-инопланетянки в исполнении современных дизайнеров

молодость и красоту, возвращается к своим, вернее, улетает, превращаясь в голубя. Превращение пери в голубя и наоборот является одной из характерных деталей туркменских сказок. Мы связываем его исторические корни с существованием у пришельцев-инопланетян индивидуальных двукрылых летающих аппаратов (транспортных средств) белого и голубого (*gögerçin*) цвета похожие на голубей, на которых они передвигались по небу (воздуху) с остановками на нужном участке Земли и выходом наружу. Это нашло свое отражение в туркменских сказках в виде превращения пери в голубя и наоборот.

В череде длинной человеческой истории, которая таит много тайн, загадок и открытий для исследователей, пришельцы-инопланетяне не только дружили с землянами, также враждовали с ними. Не исключено, что они были из разных планет галактики или вселенной и с разным уровнем биотехнологического развития. В последствии пришельцы-инопланетяне, способные продвигаться очень быстро и незаметно и по земле, и по воздуху (по небесам), отражались в мифологии и религии народов Земли как в образах добрых ангелов и архангелов, так и в образах злых демонов и бесов, именуемых позже в разных языках по-разному при помощи исконных или заимствованных слов.

Заключение

С этой статьей мы завершаем публикацию на страницах нового журнала по эпосоведению отдельную серию своих работ, состоящую из трех статей, включая настоящую, в которых были изложены наиболее дискуссионные наши взгляды, вытекающие из проведенного анализа туркменского фольклорного эпоса [6; 7]. По существу, мы попытались внести на широкое обсуждение новые гипотезы для разрешения уже имеющих, а также вновь выявленных научных проблем. Эти гипотезы могут быть использованы в отношении соответствующих произведений устного фольклора всех остальных родственных тюркских народов, и поэтому ждем в будущем отклики на них со стороны специалистов-фольклористов и других читателей, интересующихся конкретными вопросами затронутых нами проблем.

Что касается выводов, вытекающих непосредственно из материалов самой этой статьи, надеемся на то, что наряду с фольклористами ими будут интересоваться ученые-археологи для сравнения с уже найденными останками неандертальцев и кроманьонцев, а также – те, кто специализируются по внеземным цивилизациям, ищущие и поверившие обязательно находить подлинные следы, оставленные на Земле действительно представителями этих цивилизаций.

Литература

1. Проданный сон. Туркменские народные сказки. – М.: Наука, 1969. – 574 с. [Электронный ресурс]. URL: http://librebook.ru/prodannyi_son (дата обращения 17.09.2015).
2. Юсупов Х. Страницы истории Туркменистана с древнейших времен до арабского завоевания. – М.: «Ориент-Пресс», 1997. – 184 с.

3. Почему погибло первое человечество. Первый геноцид на Земле произошел 30 000 лет назад. Эльмир Гусейнов, Париж. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bibliotekar.ru/gen.htm> (дата обращения 22.06.2016).
4. Карриев Б. А. Богатырская свадьба Гер-оглы // Известия АН Туркм. ССР. Серия общ. наук, № 3. – Ашхабад (Туркменистан), 1977. – 43-51 с.
5. Героглы. Туркменхалк эпосы. – Ашгабат: “Туркменистан”, 1980. – 640 с. (на туркм. яз.).
6. Соегов М. К вопросу об историзме эпического фольклора (по маршрутам древнего Шелкового пути) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Соегов-Мурадгелди.pdf> (дата обращения 05.04.2016).
7. Соегов М. Многообещающий подход к сказочному эпосу в его сравнительном изучении (на примере народных сказок туркмен и индейцев Америки) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/07/Соегов.pdf> (дата обращения 30.06.2016).

References

1. Prodannyj son. Turkmenskie narodnye skazki. – М.: Nauka, 1969. – 574 s. [Jelektronnyj resurs]. URL: http://librebook.ru/prodannyi_son (data obrashhenija 17.09.2015).
2. Jusupov H. Stranicy istorii Turkmenistana s drevnejshih vremen do arabskogo zavoevanija. – М.: “Orient-Press”, 1997. – 184 с.
3. Pochemu pogiblo pervoe chelovechestvo. Pervyj genocid na Zemle proizoshel 30 000 let nazad. Jel'mir Gusejnov, Parizh. [Jelektronnyj resurs] URL: <http://www.bibliotekar.ru/gen.htm> (data obrashhenija 22.06.2016).
4. Karryev B. A. Bogatyrskaja svad'ba Ger-ogly // Izvestija AN Turkm. SSR. Serija obshh. nauk, № 3. – Ashhabad (Turkmenistan), 1977. – 43–51 с.
5. Gerogly. Tyrkmenhalk jeposy. – Ashgabat: “Tyrkmenistan”, 1980. – 640 s. (na turkm. jaz.)
6. Soegov M. K voprosu ob istorizme jepicheskogo fol'klora (po marshrutam drevnego Shelkovogo puti) // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M.K. Ammosova: Serija Jeposovedenie. 2016. № 1 [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Soegov-Muradgeldi.pdf> (data obrashhenija 05.04.2016).
7. Soegov M. Mnogoobeshhajushhij podhod k skazochnomu jeposu v ego sravnitel'nom izuchenii (na primere narodnyh skazok turkmen i indejcev Ameriki) // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M.K. Ammosova: Serija Jeposovedenie. 2016. № 2 [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/07/Soegov.pdf> (data obrashhenija 30.06.2016).



О Т-ФОРМУЛАХ ПОВЕСТВОВАНИЯ ОЛОНХО

В статье рассматриваются *t* (временные) формулы повествования олонхо как первопричина непрерывно протекающих изменений в повествовании. О *t*-формулах повествования олонхо специальных разработок еще нет. Поэтому данная тема представляется актуальной.

В текстах олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» («Строптивный Кулун Куллустуур») сказителя И. Г. Тимофеева-Теплоухова, помимо собственно мифопоэтических, эпических структур, функционируют еще такие синтаксические фигуры, у которых *t* (временные) формулы выражаются постфиксами предикативности, отражающими своеобразный семантический пласт эпического повествования. Языковыми средствами образования *t*-формул олонхо являются постфиксы сказуемости (*P*), служебные слова и показатели дополнения (*Obj*), обстоятельства (*Adv*). В данном тексте олонхо выявлено более 400 примеров с *t*-формулами, которые в этой работе рассматриваются в девяти временных группах (*t*-формула с содержанием «давно прошедшего времени», с совершившимся действием в прошлом, но к моменту повествования передающиеся посредством *P* в форме прошедше-настоящего времени, с компонентами *-эр эбит*, *-лаах эбит*, составного *P*, у которых констатируются совершившиеся в прошлом факты, действия, события, с аналитическими *P*, показывающими прошедшие действия, события в форме настоящего времени и др.).

Ключевые слова: *t* (временная) формула, текст олонхо, типологический аспект, постфиксы сказуемости, служебные слова, дополнение, обстоятельство, мифопоэтический контекст, семантический пласт, временные группы.

I. E. Alexeev

On *t*-formulas in olonkho narration

The article considers *t* (temporary) formulas as the root cause of the constantly occurring changes in the narrative. There are no special developments yet on *t*-formulas of the olonkho narration. Therefore, the theme is actual today.

Olonkho «Kuruubai Khaannaakh Kulun Kulustuur» by I. G. Timofeeva-Teploukhova besides mythopoetical and epic structures bears such syntax figures that have *t*-formulas expressed by predicativeness postfix reflecting special semantic layer of epic narration. Language means of olonkho *t*-formulas are postfixes of predicate (*P*), function words, indices of object (*Obj*) and adverbial modifier (*Adv*). We found out more than 400 examples with *t*-formulas in the olonkho text considered in 9 temporal groups (*t*-formulas with a grade of “long past time” a committed action in the past but transmitted through the *P* in the present tense by the time of the narration, with components *-эр эбит*, *-лаах эбит* of compound *P* that state the accomplished facts, acts, events in the past with analytic *P* indicating the past actions, events in the present tense etc.).

Keywords: *t* (temporary) formula, olonkho text, typological aspect, postfixes of predicate, function words, object, adverbial modifier, mythopoetic context, semantic plast, temporal groups.

Введение

В олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» (далее КХКК) [1] («Строптивный Кулун Куллустуур» [2]) сказителя И. Г. Тимофеева-Теплоухова *t* (временные)-формулы, как и в других жанрах фольклора, содержат коммуникативный фактор речевой деятельности человека, становясь первопричиной непрерывно протекающих изменений в повествовании. В типологическом

АЛЕКСЕЕВ Иван Егорович – д. филол. н., проф. каф. якутского языка ИЯКН СВ РФ СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: khomusujb@mail.ru

ALEXEEV Ivan Egorovich – Doctor of Philological Sciences, professor of Yakut language chair, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: khomusujb@mail.ru



Рис. 1. Олонхосут И. Г. Тимофеев-Теплоухов

аспекте t-формулы текста олонхо превосходят интеррогативные и побудительные типы, и они реализуются как коммуниканты, сообщающие о происходивших событиях, действиях в олонхо.

Языковых средств образования t-формулы олонхо множество. Это – разнообразие постфиксов сказуемости (P), служебные слова и показатели дополнения (Ovj), обстоятельства (Adv). А подлежащее (S), позиционно разноместное в тексте, выражается, чаще всего, составными элементами ($\dot{S}$) типа Ала Мулгун Бухатыр, Толомон Ньургустай, Алаатыяр Ала Ньургун Тойон, Чысыйяр Тысы Хотой Хотун и т. д. А в конструкциях предложения с t-формулами определение (Att) становится наиболее гибким компонентом, выступающим в различных модификациях.

О t-формулах повествования олонхо специальных разработок еще нет. Поэтому общим теоретическим ориентиром в этой работе послужили труды Н. С. Трубецкого [2], В. А. Гречко [3], Л. Р. Зиндера [4] и якутоведов Е. И. Убрятовой [5], Н. Е. Петрова [6], Е. И. Коркиной [7], Л. Л. Габышевой [8].

Временные группы с t-формулой

Из текста олонхо «КХКК» выбрано более 400 примеров с t-формулами, которые в этой работе рассматриваются в девяти временных группах.

Формирующим структуру предложения с t-формулой выступает сказуемое (P), которое, чаще всего, бывает составной ($\dot{P}$) и носит сложную семантическую нагрузку, характерную языку олонхо с мифопоэтическим контекстом времени и пространства.

1. t-формула с содержанием «давно прошедшего времени». Изначальное предложение «КХКК», состоящее из 23 строк с переплетенными Adj и Att, завершается $\dot{P}$: *үөскээбитэ эбитэ үһү* ‘народился, говорят, когда-то’. t-формула $\dot{P}$ усложненного синтаксического построения вслед за определением составного $\dot{S}$ (Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур) и раскрытием элементов Att с постфиксами -*лаах* (*кыыллаах*, *аттаах*) взаимодействует с инициальным Adv, от которого исходит t-мотив: *былыргы дьыл быдан мындаатыгар* ‘на далекой вершине давних лет’.

В других синтаксических построениях, помимо понятия давно прошедшего времени, ключевые слова *эбит*, *эбитэ үһү*, *суоҕа эбитэ үһү* совместно с Att (-*быт*) компонентами констатируются в реальных событиях, действиях с участием $\dot{S}$.

Например:

Көрө-истэ күлүмүрдээбит,
Санара-инэрэ самалдьыйбыт,
Этэ-тыына мэтэлдьыйбит,
Көрөртөн сүөл үчүгэй
Балыс дьахтар диэн
Кыккырачы суоҕа эбитэ үһү

Со взором сияющим,
На слово приветливой,
С голосом грудным,
С походкой плавной –
Такой прекрасной!

[2, с. 12].

[1, с. 16].

2. t-формулы с совершившимся действием в прошлом, но к моменту повествования передаются посредством $\dot{P}$ в форме прошедше-настоящего времени: *олорор буолан хаалбыттар*, *долгус гыммата*, *ыадас гына түстэ*, *хатыйан барда* и др.

Например:

Дайбаан сүүрдэбинэ –
Икки харытын тыаһа
Умсаах кус

Когда она, размахивая руками
Бежала,
Слышался такой шум

Кынатын тыаһын курдук
Кытыгырас буолбут,
Тэбинэн сүүрдэбинэ –
Тилэбин тыаһа
Куртуйах улар
Кынатын тыаһын курдук
Тилигирэс буолбут

Словно крыльями (машет) утка-нырок,
Когда она бежала
Стуча пятками,
Слышался такой шум
Словно крыльями (машет) тетерев-косач
[2, с. 109].

[1, с. 123].

Здесь t-формула «сүүрдэбинэ ... буолбут» с повторяющимся сегментом сүүрдэбинэ раскрывает суть прошедшего действия как реализующегося в настоящее время (тилигирэс буолбут).

3. t-формулы с разноместными Р и $\dot{P}$ в формате множественного числа, такие как S-Овј-Р-Овј-Р [1, с. 39] призваны определить точное время протекания повествуемого события. Это достигается посредством постфиксов *-быт+а*, *-та (-ла, -да)* давно прошедших событий, действий. Однако в этих t-формулах прошедшие по форме действия передаются структурой предложения в форме настоящего времени.

Например:

Икки өлүү оҕуһа,
Уһуутаһа-уһуутаһа
Суптурута түһэн түһэннэр,
Муостара тумулугар тийээн,
Суптурута түһээри гына-гына,
Уһуутуу-уһуутуу кэннилэринэн
Хаамсар буолан хаалбыттар

Два черных быка гибели
С фырканием, с ревом
Пытались насквозь прободать,
Пока не иступали рога свои
Порывались еще боднуть,
Но могли только назад пятиться
Задыхаясь и отфыркиваясь

[1, с. 106].

[2, с. 93].

4. t-формулы с аналитическими $\dot{P}$ (*көрөн турда, көтөн түстэ, ыадас гына түстэ, хатыйсан барда* и др.) отображают по структуре только что прошедшее действие в повествовании сказителя.

Например:

Тонмут буору
Тобугун харабар диэри үктээн,
Үс төгүл күн диэки холоруктанан
Көлүөһэнэн аһыллар
Ааны тэлэйэ баттаан,
Дьэиэ иһигэр *ыадас гына түстэ*

В мерзлую глину
До ямок коленных чашечек вдавливаясь
Трижды по ходу солнца
Покрутившись на верхушке
Настежь распахнул дверь
И ввалился в дом, ступая в развалку

[1, с. 62].

[2, с. 53].

5. t-формулы с компонентами *-эр эбит*, *-лаах эбит* составного Р, у которых совершившиеся в прошлом факты, действия, события передаются модально-синтаксическими средствами повествования с семантикой настоящего времени.

Например:

Тоҕус толугу толомон бухатыыр
Тохсунньу ый туолар кизэһиттэн
Тоҕус эргэтэ буолуобар диэри
Уларыппат дьыл-хаан олуурдаах эбит

И девяти могучим богатырям
Второй половины девятого месяца
У двери дома ... тяжелый засов
Что его не сдвинуть

[1, с. 14].

[2, с. 10].

6. t-формулы с показателями $\dot{P}$, у которых постфиксы *-лаах*, *-лаах+а* (*сурахтаах, бадахтаах, диэбит бааргын* и др.) выступают как повествование о неопределенных, точно не подтвержденных, но возможных действиях в олонхо.

Например:

Сэтгэ ини-бии буоланнар
Сэлэлээх кулун курдук сизэтиһэннэр
Үрүөлээх кулун курдук үөрдүһэннэр,
Харабалаах кулун курдук ханыылаһан
Үөскээбит сурахтаахтара

[1, с. 108].

Их семь братьев,
Словно жеребята, привязанные
Кучно, как жеребята в намордниках,
Как жеребята к одной веревке пристегнутые
По слухам, росли они вместе

[2, с. 94].

7. t-формулы с синтаксическими средствами –*лар* настоящего времени (*буолан көстөр, көрөн олорор, кыйдаан киллэрдилэр* и др.) передают совершающиеся действия, события по семантике настоящего времени.

Например:

Таарыйбыттарын таннары үктээн,
Түбэспиттэрин түннэри үктээн,
Туох ааттаах от-мас түбэспитин
Кулуһун туоһун курдук
Үлтү үктээн кумалаан истилэр

[1, с. 107].

Все, к чему прикасались они
Перевертывалось;
Все, что под ноги им попадалось
[Опрокидывалось].
Какие бы ни встречали деревья, травы
Все крушили, порежили

[2, с. 93].

8. t-формулы с постфиксами *-м, -ым, -бын, -быт* выражают повествование сказителя устами героя олонхо о только что завершившихся и протекающих событиях, действиях (*-им буолла, -ан иһэбин* и др.).

Например:

Ичээн дьахтар төрөөммүн
Игнэстэр күнүм буолла,
Удабан дьахтар төрөөммүн
Умсан эрэбин,
Арбабастаах дьахтар төрөөммүн
Алдьанан эрэбин:
Өлөр мүлчүркэйим дьэ буолла

[1, с. 75].

Мне, ставшей ясновидящей,
Пришло время исчезнуть;
Мне, родившейся шаманкой,
Придется пропасть;
Мне, рожденной в шаманском наряде,
Придется погибнуть!
Пришел мой смертный час!

[2, с. 65].

9. t-формулы с синтаксическими средствами выражения будущего времени (*-лар+a, -ыабым (уобум), буолсум* и др.) поясняют, предполагают, догадываются об еще не совершившихся действиях, событиях.

Например:

Ыалдьан көрөн ыалдьары билбэт этим,
Ыалдьар бөбө ыксары буолар эбит;
Өлөн көрөн өлөрү билбэт этим –
Өлөр бөбө күчүмэбэй буолсу

[1, с. 117].

Не болел я, болезни не знал,
Сильная боль жестокой бывает,
оказывается;
Не умирал я, смерти не знал,
Бывает ужасна смерть, оказывается

[2, с. 103].

Заключение

Таким образом, t-формула олонхо – это синтаксический компонент, у которого структурно-семантический облик соотнесен с разновидностями временных показателей структуры повествования. В текстах олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» t-формулы, помимо того, что являются синтаксическими средствами, вскрывают семантические ресурсы эпического повествования.

В якутском эпосоведении определены сюжетные, структурные, а также поэтические формулы (Н. В. Емельянов, И. В. Пухов, П. Н. Дмитриев и др.), в которых t-формулы являются стержневыми, составляющими для исследования всей структуры временных понятий мифопоэтического текста Олонхо.

Статья подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-34-00027.

Литература

1. Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур : якут. олонхо / [сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов ; зап. В. Н. Васильев ; отв. ред. А. С. Мирбадалев]. – М.: Наука, ред. вост. лит., 1985. – 605 с. (на якутском яз.).
2. Стрoптивый Кулун Куллустуур : олонхо / [зап. В. Н. Васильева со слов сказителя И. Г. Тимофеева-Теплоухова]. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2014. – 280 с.
3. Трубецкой Н. С. Основы фонологии. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – 372 с.
4. Гречко В. А. Теория языкознания. – М.: Высшая школа, 2003. – 373 с.
5. Зиндер Л. Р. Общая фонетика. – М.: Высшая школа, 1979. – 312 с.
6. Убрятова Е. И. Избранные труды. Исследования по тюркским языкам. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 2011. – 280 с.
7. Петров Н. Е. Синтаксические средства выражения модальности в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1999. – 284 с.
8. Коркина Е. И. Наклонения глагола в якутском языке. – М.: Наука, 1970. – 304 с.
9. Габышева Л. Л. Фольклорный текст. Семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 140 с.

References

1. Kuruubaj Haannaah Kulun Kullustuur : jakut. olonho / [skazitel' I. G. Timofeev-Teplouhov ; zap. V. N. Vasil'ev ; otv. red. A. S. Mirbadalev]. – M.: Nauka, red. vost. lit., 1985. – 605 s. (na jakutskom jazyke)
2. Stroptivij Kulun Kullustuur : olonho / [zap. V. N. Vasil'eva so slov skazitelja I. G. Timofeeva-Teplouhova]. – Jakutsk: Izdat. dom SVFU, 2014. – 280 s.
3. Trubeckoj N. S. Osnovy fonologii. – M.: Izd-vo inostrannoj literatury, 1960. – 372 s.
4. Grechko V. A. Teorija jazykoznanija. – M.: Vysshaja shkola, 2003. – 373 s.
5. Zinder L. R. Obshhaja fonetika. – M.: Vysshaja shkola, 1979. – 312 s.
6. Ubrjatova E. I. Izbrannye trudy. Issledovanija po tjurkskim jazykam. – Novosibirsk: Izd-vo NGU, 2011. – 280 s.
7. Petrov N. E. Sintaksicheskie sredstva vyrazhenija modal'nosti v jakutskom jazyke. – Novosibirsk: Nauka, 1999. – 284 s.
8. Korkina E. I. Naklonenija glagola v jakutskom jazyke. – M.: Nauka, 1970. – 304 s.
9. Gabysheva L. L. Fol'klornyj tekst. Semioticheskie mehanizmy ustnoj pamjati. – Novosibirsk: Nauka, 2009. – 140 s.



УСТОЙЧИВЫЕ КОНСТРУКЦИИ В ОЛОНХО «ЭРИС ХАЛЛААН УОЛА ЭР СОГОТОХ» Г. Ф. НИКУЛИНА

Статья посвящена выявлению и описанию устойчивых конструкций в тексте олонхо, записанного от яркого представителя северной сказительской традиции Г. Ф. Никулина (Абыйский район) фольклористом А. А. Саввиным. В ходе исследования выявлено, что в тексте сохраняются традиционные типические места, которые характерны для всех текстов олонхо, а также содержатся новые эпические формулы, в которых ярко выражен идиостиль олонхосута. Устойчивые конструкции не являются закрепленными за каким-то одним отдельным видом, а имеют свойство переходить из одного вида в другой. При этом особое значение приобретают конструкции, содержащие в себе диалектизмы и диалектные выражения. Благодаря им создаются новые вариации типических мест и эпических периодов. Другой особенностью устойчивых конструкций в исследуемом тексте является то, что через соотносительность (стройность) и соответствие их элементов и членов относительно друг к другу (подверженность к параллелизму) может быть выявлено мастерство олонхосута. Из всего сказанного устанавливается, что олонхо Г. Ф. Никулина представляет собой в структурном отношении не законченный полностью текст (на что также указывает его скромный по сравнению с другими олонхо объем и наличие минимального количества эпических периодов), а момент зарождения эпического произведения, один из его этапов становления, что также подтверждается комментариями самого Г. Ф. Никулина о том, что он начал активно заниматься исполнением олонхо только первый год. Однако, данная гипотеза требует дополнительных исследований с разных аспектов вопроса.

Ключевые слова: ритмико-синтаксический параллелизм, эпическая формула, типическое (общие) место (*loci communes*), эпический период, анадиплосис (подхват), сюжет, олонхо, идиостиль, вариация, интертекстуальность, темпоральность.

Yu. P. Borisov

Stable phrases in olonkho “Eris khallaan uola Er Sogotokh” by G. F. Nikulin

The article is dedicated to detection and description of stable phrases in olonkho text recorded from prominent representative of northern narrative tradition G. F. Nikulin (Abyisky district) by folklorist A. A. Savvin. The research detected that typical places peculiar to all olonkho texts are saved in its texts and there are new epic formulas where individual style of olonkhosut is demonstrated. Stable phrases are not assigned to some special shape and have a property to transfer from one shape into another. However, these phrases including dialectisms and dialectic phrases have particular significance. Thanks to them there are new variations of typical places and epic period. Another peculiarity of stable phrases in investigating text is that through interrelationship and its elements' and members' accordance towards each other the skill of an olonkhosut is detected. It is clear from the foregoing that G. F. Nikulin's olonkho presents structurally not finished text (it is indicated by his small text content according to other and availability of minimal epic periods). The moment of an epic text incipience is one of his becoming stage that proves out by G. F. Nikulin comments that he begun to perform olonkho only a year. However, this hypothesis requests additional investigations from different aspects.

Keywords: rhythmic syntax parallelism, epic formula, typical place (*loci communes*), epic period, anadiplosis, plot, olonkho, individual style, variation, intertextuality, temporality.

Введение

Устойчивые конструкции представляют собой основные структурообразующие элементы эпического текста, которые показывают ее иерархические уровни. Таковыми, по мнению исследователей, являются в композиционном отношении: эпические периоды (тирады) [1; 2; 3] и

БОРИСОВ Юрий Петрович – зав. сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yurii Petrovich – Head of sector “Epic heritage and modernity”, Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-East Federal University.

E-mail: olonhoman@mail.ru

типические (общие) места или *loci communes* [4, 5, 6, 7]. В свою очередь типические (общие) места нередко состоят из эпических формул [1, 8, 9, 10, 11] или типических формул [5] и поэтических формул [12], последние два термина по сути те же самые эпические формулы. Также В. М. Жирмунским и В. В. Илларионовым убедительно доказано, что эпические формулы в основе своей состоят из ритмико-синтаксических параллелизмов [1, 10]. Кроме того, А. В. Кудяровым установлено, что в состав устойчивых конструкций эпоса также входит анадиплосис (подхват) [13].

Рассматриваемое нами олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» было записано собирателем фольклора А. А. Саввиным, научным сотрудником ИЯЛИ со слов сказителя Гаврила Федоровича Никулина – Хабыытта (1903-1967) 21 апреля 1940 г. в Майорском наслеге Абыйского района. Текст хранится в Научном архиве Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова – Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 57.

Как отмечает фольклорист А. А. Саввин, Г. Ф. Никулин является представителем сказительской династии, т. к. его отец и старший брат тоже были олонхосутами. Исполняемый им репертуар был перенят от родного старшего брата. В момент записи данного олонхо ему было 37 лет, при этом олонхосут сам отмечал, что начал заниматься сказительством сравнительно недавно – всего четыре года, и активно выступает только первый год [14, с. 57].

Известно, что в репертуаре сказителя было четыре олонхо: 1. «Алын Хара икки, Ала Туйгун икки» (Алын Хара и Ала Туйгун); 2. «Сюютюк Сюютюкюйээн бухатыыр» (Богатырь Сюютюк Сюютюкюйээн); 3. «Эр бэрдэ Мэрили Бэргэн» (Мэрили Бэргэн); 4. «Эрис халлаан уола Эр Соготох» (Эр Соготох) [15, с. 63].

Из вышеупомянутого репертуара были записаны только два текста олонхо: «Эрис халлаан уола Эр Соготох» А. А. Саввиным (Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 104. Л. 57.) и «Алын Хара икки, Ала Туйгун икки» Г. М. Васильевым (Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 83. Л. 95). В настоящее время ни один из них не опубликован.

Как отмечают исследователи, олонхо с главным героем по имени Эр Соготох широко распространено повсюду, где живут якуты. В названии олонхо основное значение несет слово *эр*, представляющий первый компонент двусоставного имени, – «муж, мужчина», а *соготох* – «одинокый, одиночество, один». В сочетании *эр соготох* – «одинокый мужчина», «человек, не имеющий родственников» [16, с. 24].

Исследователями установлено, что главная сюжетная тема этих олонхо отвечает на вопросы: откуда произошел человек Среднего мира, кто такие первопредки племени *ураангхай саха* и как они жили (их взаимоотношения друг с другом). Схема сюжетного развития олонхо строится в основном по следующим друг за другом последовательным эпическим мотивам, которые и составляют стройную структуру эпического повествования [16, с. 25].

Сюжет исследуемого олонхо был рассмотрен Н. В. Емельяновым и, исходя из названия, тематики и развития сюжета, причислен к группе олонхо о мужах-одиночках – богатырях родоначальниках племени *ураангхай саха*: «Герои этой группы – одинокие люди, первые и единственные жители Среднего мира. Олонхо об Эр Соготохе в сравнении с другими сказаниями имеют слабые намеки на циклизацию. Здесь в основном раскрывается значение имени и эпитета героя, т. е. раскрывается о многострадальной жизни и о подвиге одинокого мужа, первого человека Среднего мира. Однако каждое олонхо имеет свое идейно-тематическое содержание и свой сюжет» [17, с. 8].

Н. В. Емельянов также писал: «Большой интерес представляет мотив строительства героем своего жилища. Более подробно этот мотив отражен в олонхо «Эр Соготох» Г. Ф. Никулина (№ 23). Первый человек Среднего мира при помощи каменного топора сооружает себе огромную юрту, вымаливает у божеств скот, добывает огонь и устраивает праздник *ысыах*. Наличие такого мотива позволило Е. М. Мелетинскому и И. В. Пухову сблизить образ Эр Соготоха-строителя с образом культурного героя» [17, с. 9].

Вышеприведенное наблюдение Н. В. Емельянов развил в монографии «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени», где он подробно и поэтапно рассмотрел схему сюжета, персонажей и образы олонхо и сравнил их с преданиями о первопредках Омогой Баайе и Эр Соготохе Эллэй Боотуре. В результате чего установил, что между данными произведениями фольклора

наблюдается только общая сюжетная тема: одинокий герой становится родоначальником племени *ураанхай саха*, причем в его образе черты героического богатыря, первопредка людей *айыы аймага* сочетаются здесь с чертами мифологического культурного героя – первого на земле человека. Кроме того, ученый частично выявил и описал некоторые стилистические особенности текста как: диалектные слова и выражения, фразеологизмы, запевы песнопений – и пришел к следующему выводу: «Олонхо Г. Ф. Никулина имеет характерные особенности, присущие эпической традиции северных якутов. Однако эти отличия относятся больше к языку, нежели к сюжету, образам, мотивам, т. е. жанровые признаки олонхо остаются в основном в рамках общек якутской эпической традиции» [18, с. 76].

Рукопись исследуемого нами олонхо представляет собой сплошной прозаический текст, записанный с двух сторон листа (рис. 1), всего 95 страниц рукописного текста. Также в нем содержатся комментарии к словам и их сочетаниям в количестве 126 единиц. Кроме того, рукопись оснащена биографическими сведениями о Г. Ф. Никулине.

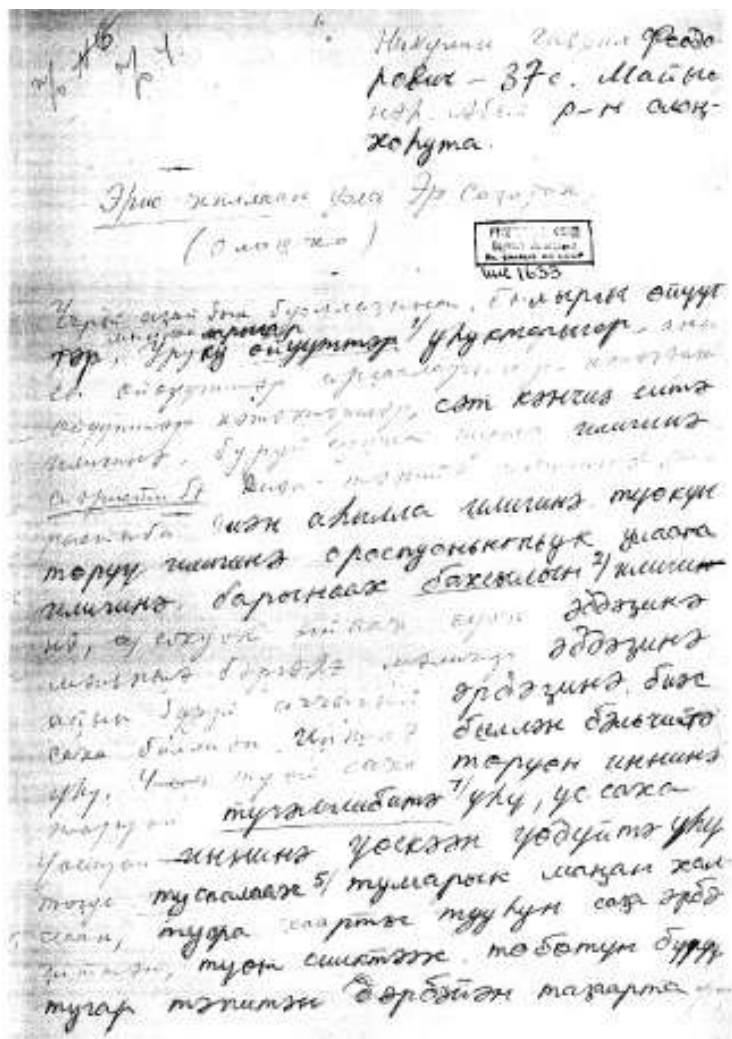


Рис. 1. Рукопись текста олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» Г. Ф. Никулина, лист 1.

Для удобства работы рукопись была набрана в машинописный текст и разделена на стихотворные строки. В результате чего получилось 78 страниц машинописного текста (шрифт Times New Roman, размер шрифта 14, интервал 1) и 3347 стихотворных строк¹. Здесь следует

¹ Данное разделение является условной, при издании текста может не совпадать количество строк.

отметить, что наличие множества устойчивых конструкций значительно упростило разделение текста на стихотворные строки.

Анализ устойчивых конструкций в олонхо Г. Ф. Никулина

Из текста олонхо нами выявлено всего 310 единиц устойчивых конструкций (с учетом повторяющихся несколько раз). По каждому из них была составлена картотека. Примеры, включенные в данную статью, были переведены нами подстрочным способом и оснащены порядковым номером следования в картотеке.

Как показывает материал картотеки, олонхосут в рассматриваемом тексте использует все известные устойчивые сочетания, свойственные эпосу олонхо, как: анадиплосис, ритмико-синтаксические параллелизмы (далее в тексте РСП), эпические формулы, типические места и периоды. Наиболее распространенными из них являются ритмико-синтаксические параллелизмы, которые охватывают все примеры и являются не только устойчивыми конструкциями – эпическими формулами, но и выступают в качестве самого принципа организации других видов конструкций.

Рассмотрим особо интересные примеры использования сказителем в тексте устойчивых конструкций:

1. Анадиплосис

1.1. *Үчүгэй аҕайдык буоллабына* ‘хорошо так сказать’ является излюбленным идиостилистическим выражением олонхосута. Даже зачин в олонхо начинается с этой конструкции, а не формулой эпического времени как в других олонхо. Развязка олонхо тоже начинается с нее. В тексте сказитель данное выражение употребляет 19 раз с незначительными вариациями, например: *Арай үчүгэй аҕайдык буоллабына* ‘если хорошо так сказать’, *Арай үчүгэй аҕайдык маныха буоллабына* ‘если хорошо так сказать к тому времени’, *Дьэ арай үчүгэй аҕайдык буоллабына* ‘наконец если хорошо так сказать’, *Дьэ үчүгэй аҕайдык буоллабына* ‘если наконец хорошо так сказать’.

Данное выражение используется сразу же после завершения предыдущей формулы или периода и соединяет ее с последующим предложением. Например:

Бу буолан баран
Манньык санааны ылынна!
Арай учугэй аҕайдык буоллабына
Тура экириэтэбэ...

После этого
Такую мысль принял!
Если хорошо так сказать
Вскочил быстро...

[14, № 277].

[Пер. наш].

Как видно, подхват закрепляет единую нить повествования, позволяя последовательно переходить от одного описания к другому, обеспечивает их сочетаемость. Однако, в отличие от анадиплосиса в других олонхо, где конец стиха подхватывается и повторяется в начале следующего стиха или фразы, здесь просматривается сплошной повтор цельной конструкции в качестве вставки, что является особенностью творчества олонхосута Г. Ф. Никулина.

1.2. *Биир диэн билбэтэбэ эбитэ үһү!* ‘совсем не знал, оказывается’ в тексте олонхо является одним из наиболее повторяющихся выражений и используется 15 раз с незначительными вариациями: *Биир диэн билбэт* ‘совсем не знает’, *Биир диэн билбэтэбэ үһү* ‘совсем не знает оказывается’. При этом, имеет особенность выступать иногда в виде компонента в составе РСП эпической формулы или эпического периода¹, иногда в качестве члена анадиплосиса. Например:

Үөскээн-төрүүн үөдүйбүтүн
Биир диэн билбэтэбэ эбитэ үһү!
Арай үчүгэй аҕайдык буоллабына...

Как родился-появился
Совсем не знал оказывается!
Если хорошо так сказать...

[14, № 6].

[Пер. наш].

В данном конкретном случае, рассматриваемая конструкция является предыдущим членом подхвата. Пример является фрагментом периода, где описываются рассуждения богатыря о своем происхождении.

¹ См. следующие примеры.

II. Типические места

В тексте олонхо содержатся общеизвестные эпические формулы являющиеся типическими местами:

II.1. Формула эпического времени:

Былыргы өйүүттэр мыннааларыгар
Урукку өйүүттэр уһуктарыгар,
Аныгы өйүүттэр арбааларыгар,
Кэнэбэски өйүүттэр кэтэхтэригэр...

[14, № 1]

На вершине древних веков,
На хребте старых веков,
Задолго до современных веков,
До наступления будущих веков...

[Пер. наш].

Как видно из примера, эпическое время передается посредством четырехчленного РСП. При этом темпоральность раскрывается противопоставлением первых двух членов по отношению к последним двум, которое выражено подбором структурообразующих лексических единиц-антонимов: *былыргы* 'древний', *урукку* 'старый' и *аныгы* 'современный, новый', *кэнэбэски* 'будущий, грядущий'. Кроме того, в составе РСП дословно повторяется лексема, содержащая в себе тему эпической формулы: *өйүүттэр* 'послезавтра'. Данное слово по комментарию эпосоветда А. А. Саввина употреблена в значении «век», однако, по толкованию Н. В. Емельянова употребляется в значении «день». Здесь, на наш взгляд, исходя из контекста РСП, правомерно использовать первое значение.

II.2. Формула описания богатыря:

Суллаабыт тиит сотолоох,
Хастаабыт тиит харылаах,
Баай тиит былчыннаах,
Уола тиит уллуктаах...

[14, № 203].

Голени будто очищенные стволы лиственницы,
Руки будто окоренные стволы лиственницы,
Мускулы будто богатое дерево,
Ступни будто молодые лиственницы...

[Пер. наш].

В данном примере описывается внешний облик богатыря Эр Соготох. В тексте олонхо используется только два раза, при вариации изменению не подвергается, передается в точности так же, как и в приведенном примере. Данная формула образована сочетанием двух двучленных самостоятельных параллелизмов, которые соединены дословно повторяющимся словом *тиит* 'лиственница'. Вариации рассматриваемой формулы являются особо устойчивыми и характерными для всех олонхо.

II.3. Формула «богатырь в гневе»:

Уордайбытын омурда,
Кыһырбытын кыйдаата

[14, № 202].

Гнев свой погасил,
Злость свою прогнал

[Пер. наш].

В основе данной эпической формулы лежит двучленный РСП, образованный сочетанием синонимичных лексем. При этом, в его составе содержится диалектизм *омурда* в значении *умулларда* 'погасил'. Вариация этой формулы: *Кыһырбыккын кыйдаа, уордайбыккын убарыт* 'Злость свою прогони, гнев свой убавь' широко используются в олонхо центральных и вилуйских районов.

II.4. Формула описания битвы:

Ириэнэх сири иэрчэхтэринэн
Ибили оймоотулар,
Тон сири тобуттарынан
Тобулу оймоотулар

[14, № 157].

Землю сырую бедрами своими
Затоптали нещадно,
Землю мерзлую коленями своими
Продавили беспощадно

[Пер. наш].

Как видно, пример составлен на основе двучленного РСП, который образован аналитическим противопоставлением членов относительно друг к другу. Следует отметить, что подобные

формулы встречаются почти во всех олонхо, тем самым, данная эпическая формула является интертекстуальной конструкцией.

При этом, в данном конкретном случае олонхосутом опущены элементы РСП, обозначающие меру: *дылы, диэри* (например, в олонхо В. О. Каратаева: *Ириэнэх сири / Иэрчэхтэрин харабар диэри / Илдьи тэпсибиттэрэ, / Тонг сири / Тобуктарын харабар диэри / Тобулута үктээбиттэрэ...* / 'Талую землю / до бедер своих истоптали, / в месиво превратили, / Мерзлую землю / до коленных чашек / всю истоптали ...')» [16, с. 176-177]). Поэтому сказитель вместо них видоизменил формы обязательных лексем – контекстных синонимов: *иэрчэх* 'бедра' и *тобук* 'колени'.

III. Эпические формулы

Кроме общеизвестных эпических формул, в тексте также содержатся индивидуальные формулы:

III.1. Формула эпического времени:

Түөкүн төрүү илигинэ,
Ороспуонньук улаата илигинэ,
Барынаак бахсылы илигинэ...

[14, № 4].

Когда мошенник еще не родился,
Когда разбойник еще не вырос,
Когда каторжник еще не появился...

[Пер. наш].

В данном случае, чтобы передать эпическое время, сказитель использовал эпическую формулу, которая образована на основе РСП дословным повторением лексической единицы, являющейся частицей со значением неосуществленности, отрицания, отсутствия чего-либо: *илигинэ* 'до', которая в сочетании с синонимами: *төрүү / улаата / бахсылы* 'рождаться / вырасти / появиться', *түөкүн / ороспуонньук / баранаак* 'букв. мошенник / разбойник / каторжник', отмечает эпическую темпоральность. При этом элементы подобраны по принципу аллитерации.

III.2. Формулы, описывающие происхождение богатыря:

Аталытан төрөппүт аҕатын
Биир диэн билбэтэ эбитэ үһү,
Күөһэлитэн төрөппүт
Көбөй хатын ийэлээбин
Биир диэн билбэтэ эбитэ үһү

[14, № 8].

Зачавшего отца родного
Совсем не знал он
Рожавшую лежа в муках
Достопочтенную госпожу мать родную
Совсем не знал он

[Пер. наш].

Как видно из примера, эпическая формула образована двучленным РСП. При этом члены относительно друг к другу не совпадают: первый состоит из двух стихотворных строк, а второй – из трех. На наш взгляд, это происходит, потому что рассматриваемая формула сказителем еще до конца не доработана. На незавершенность формулы указывает отсутствие соответствующего параллельного определения в лексеме *аҕатын* 'отца своего' в первом члене, которое содержится в параллельной лексеме *ийэтин* 'мать свою' во втором: *Көбөй хатын* 'достопочтенная госпожа'.

В следующей формуле можно обнаружить объяснение самого олонхосута о происхождении богатыря Эр Соготох:

Симэлийдэр буоллар
Сиртэн тыыннаах үһү,
Бытарыйдар буоллар
Буортан тыыннаах үһү!

[14, № 10].

Говорят, душа его исчезающая
Произошла от земли,
Говорят, тело его рассыпающееся
Произошло от почвы!

[Пер. наш].

Данный двучленный РСП образован дословным повторением лексем: *буоллар* (частица, со значением модальности), *тыыннаах үһү* 'живой'. При этом остальные компоненты подобраны из контекстных синонимов: *симэлийдэр* 'исчезающая' / *бытарыйдар* 'рассыпающееся', *сиртэн* 'из земли' / *буортан* 'из почвы'. Тем самым, данная формула является устойчивой, т. к. члены полностью соответствуют друг другу, урегулированы.

III.3. Формула, описывающая постройку жилья:

Тобус өргөстөөх
Толомон манган күнүм сыддыга,
Туналыччы тыктын диэн,
Тобус сирийнэн тобуллабаастаах,
Сүлүүдэ таас түннүгү ууруннаба,
Сэттэ өргөстөөх
Тэлэмэн манган күнүм сырдыга,
Тэгириччи тыктын диэн,
Сэттэ сирийнэн тэһиттэбэстээх,
Сиэркилэ таас түннүгүн ууруннаба!

С девятью острием
Свет солнца белого
Чтобы ослепительно освещало,
На девяти местах прорубил
И поставил слюдяные окна,
С семьёю острием
Свет солнца белого
Чтобы все кругом освещало
На семи местах прорубил
И поставил зеркальные окна!

[14, № 16].

[Пер. наш].

В формуле описывается момент постройки богатырского жилища-*балаган*, в котором олонхосут аргументирует зачем именно герой решил прорубить окна. Формула передается перечислительным двучленным РСП, где члены раскрываются последовательно, посредством числительных: *тобус* 'девять', *сэттэ* 'семь'.

Эта формула относится к культурным действиям персонажа и является очень редким в олонхо. Об этом Н. В. Емельянов утверждал: «Мотив возведения дома встречается в якутском эпосе очень редко. Вскользь он упоминался во втором олонхо из публикации В. Л. Приклонского, здесь же развернут в довольно пространный рассказ» [18, с. 60].

III.4. Формула «добывание огня»:

Хататтаах саппый да ханна да суох,
Уот диэн олоччу суох,
Кытарар диэн кылбаччы суох эбит

Мешочка-саппый с огнем нигде не было,
Огня совсем не было,
Краснеющего совершенно не было

[14, № 30].

[Пер. наш].

Как видно из примера, в нем описывается отсутствие предметов добывания огня. Эта формула также обозначает культурное действие персонажа. Здесь формула состоит из трехчленного РСП, примечательно, что в третьем члене в качестве параллельного синонима лексемы *уот* 'огонь' выступает диалектизм *кытарар* в значении «огонь», что добавляет формуле особую красочность.

III.5. Формула, описывающая богатырский алаас:

Кырбый кыыл
Кырылаан-кырылаан
Кырытын булбат
Кыйдам-хайдам
Сыһыылаах эбит,
Тонобос кыыл
Торулаан-торулаан,
Торумун булбат
Торбо томоон
Томтордоох эбит

Птица кобчик,
Пролетая долго-долго,
Края не достигает,
Равнины ровные
Имеет, оказывается,
Позвоночное животное,
Бегая быстро-быстро,
Не достигает конца,
Красивые словно шелковые
Пригорки имеет, оказывается

[14, № 22].

[Пер. наш].

В эпической формуле описываются богатырские владения, которые не имеют ни конца, ни края. Формула реализуется по принципу двучленного РСП. Составляющие каждого члена отвечают друг к другу. Отличие данной формулы от подобных в других олонхо, заключается в том, что в ней описание осуществляется не общепринятыми понятиями, а индивидуальными, а именно оппозицией: *кырбый кыыл* / *тонобос кыыл* 'птица кобчик / позвоночное животное', в котором семантическое несоответствие между ядер членов объясняется главенствующим принципом аллитерации при ее создании.

III.6. Формула, описывающая богатство богатыря:

Хара тыа маһын кытары
Ханыылаһан үөскээбит,
Хангыл сүүрүк сүөһүтүн,
Хатын ураҕас
Хампы барыар дылы
Хамыйан киирдэ.
Үөл тыа маһын кытары
Үтүрүһэн үөскээбит,
Үргүүк сүүрүк сүөһүтүн буоллабына,
Үөл ураҕас
Үлтү барыар дылы
Үүрэн түрүйэн киирдэ

С деревьями темного леса
На пару рожденный, бесчисленный
Резво скачущий скот свой
Березовой жердью
Беспощадно ударяя,
Пригнал в стойло.
С деревьями хвойного леса
Толкаясь рожденный,
А пугливый скот свой, бессчётный
Лиственничной жердью
Нешадно ударяя,
Пригнал в загон

[14, № 34].

[Пер. наш].

Особенностью данной формулы является то, что в ней описывается, как рогатый и конный скот богатыря, выпрошенный у божеств *айыы*, был выращен сам по себе и беспризорно блуждал в лесах. Богатырь Эр Соготох, будучи первым человеком, придумал загон для скота и собрал их. Рассматриваемая эпическая формула также реализуется по принципу двучленного РСП. Здесь основополагающее значение имеют дословно повторяющиеся слова и словосочетания: *тыа маһын кытары* 'вместе с деревьями леса' / *үөскээбит* 'рожденный' / *сүүрүк сүөһүтүн* 'резвый скот' / *ураҕас* 'жердь' / *барыар дылы* букв. 'до' / *киирдэ* 'зашел'. Однако, симметрия РСП нарушена во втором члене вставкой дополнительной лексемы, являющейся сопоставительным союзом: *буоллабына* (союз «а»).

III.7. Формула описания битвы:

Оргул сири омуһах онордулар,
Омуһах сири оргул онордулар,
Кураанах сири буоллабына
Куоҕас төруур куппул кутата онордулар

[14, № 159].

Из пригорков-оргул сделали овраги,
Из оврагов сделали пригорки-оргул,
Из поля чистого
Сделали трясину, где гагара откладывает

яйца

[Пер. наш].

Из примера видно, что формула состоит на основе трехчленного РСП, однако третий член РСП не согласован между первым и вторым членами и сочетается с ними только дословным повторением лексемы *сири* 'землю' и сказуемого: *онордулар* 'сделали'. На наш взгляд, это происходит потому, что эта формула еще достаточно не обработана сказителем. Кроме того, в составе формулы содержится диалектная реалья: *оргул сир* (по определению сказителя: *тыа ор-тотугар баар, кыра собус оһох буорун оннун курдук томтор сир* 'находящийся посреди леса маленький пригорок с размером развалин якутской печки').

IV. Эпические периоды

В исследуемом тексте имеются всего 12 эпических периодов, в которых описываются: средний мир, происхождение героя, жилище богатыря, местность богатырской битвы, богатырские сражения, имущество богатыря *абаасы*, воспоминания о похождениях старухи *Симэхсин*, угон скота.

Ввиду того, что эпические периоды охватывают очень длинные фразы (например, эпический период, описывающий происхождение богатыря, охватывает 58 стихотворных строк и содержит 6 соразмерных членов), рассмотрим один короткий, но яркий пример:

IV.1. Эпический период, описывающий происхождение богатыря:

Суоѳуллаах суорѳанга
Сууланан үөскээбитин,
Биир диэн билбэт,
Тэгирик тэллэххэ,
Чииллийэн үөскээбитин
Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!
Биччиктээх биһиккэ
Билэнэн үөскээбитин
Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!
Көмүстээх көльчөркөйгө,
Күөлэһийэн үөскээбитин,
Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!
Чааѳырдаах сампарыкка
Таралыйан үөскээбитин,
Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!
Чааѳырдаах чампарыкка
Таралыйан үөскээбитин
Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!

В красивом одеяле
Укутавшись лежать что такое
Совсем не знал,
В округлой постели
Долго лежать что такое
Совсем не знал оказывается!
В колыбели с росписью
Ее красоту ощущая лежать что такое
Совсем не знал оказывается!
В колыбели с позолоченным навесом
Лежать днями на пролет что такое
Совсем не знал оказывается!
Под красивым потолком
Валяться без дела что такое
Совсем не знал оказывается!
Под красивым сводом
Валяться без дела что такое
Совсем не знал оказывается!

[14, № 9].

[Пер. наш].

Как видно, олонхосут в рассматриваемом примере использовал принцип параллелизма и соединил шесть отдельных самостоятельных предложений в единый эпический период на основе тождественности их структурной формы и идентичности темы (происхождение богатыря). Кроме того, здесь основополагающее значение приобретает устойчивое выражение: *Биир диэн билбэтэѳэ эбитэ үһү!* ‘совсем не знал, оказывается’, которое повторяясь дословно в каждом члене, несет в себе функцию семантического ядра, на периферии которого подбираются дополняющие компоненты эпического периода. При этом, в пятом и шестом предложениях наблюдается абсолютная идентичность только с тем отличием, что в первом случае сказитель употребил диалектизм *сампарык* – производный от *чампарык* ‘навес, свод, потолок’.

Заключение

Текст олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» Г. Ф. Никулина состоит из 3347 стихотворных строк. В нем содержатся 310 единиц устойчивых конструкций (с учетом повторяющихся несколько раз), а именно: 34 анадиплосиса, 85 типических мест, 179 эпических формул (ритмико-синтаксических параллелизмов) и 12 эпических периодов.

Рассмотрев и проанализировав устойчивые конструкции в тексте, можно установить, что в нем сохраняются традиционные, интертекстуальные эпические формулы, являющиеся типическими местами, которые характерны для всех текстов олонхо. Однако, сказитель благодаря своему таланту и импровизаторскому мастерству видоизменяет и варьирует их, а также пользуется новыми собственными конструкциями, в которых ярко выражен идиостиль олонхосута. Здесь особое значение приобретают ритмико-синтаксический параллелизм и аллитерация, т. к. именно на их основе и по их принципу строятся все устойчивые конструкции (кроме анадиплосиса).

Другой особенностью устойчивых конструкций в исследуемом тексте является то, что через соотнесенность (стройность) и соответствие их элементов и членов относительно друг к другу (подверженность к параллелизму) можно установить мастерство олонхосута. Например, из эпических формул, описывающих происхождение богатыря и его богатства (см. в тексте статьи примеры 3.2, 3.6) явствует, что они обработаны не достаточно.

В творческом процессе создания олонхосутом устойчивых конструкций весомое значение приобретают диалектизмы и диалектные выражения. Благодаря им, олонхосут создает вариации типических мест: *эпическое время*, *богатырь в гневе*; эпических формул: *добывание огня*, *битва богатырей*; а также эпический период: *происхождение богатыря* и мн. др. Например, в эпическом периоде, описывающем происхождение богатыря, состоящем из 6 членов, дословно повторяются пятый и шестой члены лишь с той разницей, что в них употреблен один единственный диалектизм *сампарык* параллельно с эквивалентом *чампарык* ‘навес, свод’.

Устойчивые конструкции не являются закрепленными за каким-то одним отдельным видом, а имеют свойство переходить из одного вида в другой. Например, вариации устойчивых сочетаний: *Үчүгэй абайдык буоллабына* 'хорошо так сказать' и *Биир диэн билбэтэбэ эбитэ үһү!* 'совсем не знал, оказывается', являющиеся анадиплосисом, переходят в состав эпического периода.

Из всего сказанного следует, что олонхо Г. Ф. Никулина представляет собой в структурном отношении не законченный полностью текст (на что также указывает его скромный по сравнению с другими олонхо объем и наличие минимального количества эпических периодов), а момент зарождения эпического произведения, один из его этапов становления, что также подтверждается комментариями самого Г. Ф. Никулина о том, что он начал активно заниматься исполнением олонхо только первый год. Однако, данная гипотеза требует дополнительных исследований с разных аспектов вопроса.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 а.

Литература

1. Жирмунский В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Вопросы языкознания. – М.: Наука, 1968. – № 1. – С. 23-42.
2. Покатилова Н. В. Проблемы поэтики якутского олонхо: опыт анализа // Язык – миф – культура народов Сибири: сборник научных трудов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994. – 231 с.
3. Манчурина Л. Е. Стилеобразующие конструкции устного поэтического синтаксиса якутских алгысов: периоды // Вестник СВФУ им. М. К. Аммосова. – Якутск, 2010. – № 4. – С. 120-125.
4. Кидайш-Покровская Н. В., Мирбадалева А. И. Традиционные элементы стиля в эпическом тексте // Тектологическое изучение эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак, А. А. Петросян. – М.: Наука, 1971. – С. 64-96
5. Осовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – М.: Наука, 1979. – С. 199-252.
6. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири. Эксп. изд. – РАН, СО, Институт филологии. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
7. Илларионова Т. В. Тектология олонхо «Могучий Эр Соготох» сравнительный анализ contemporaneous записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
8. Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона; послесл. Б. Н. Путилова. Статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейнера. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.
9. Дмитриев П. Н. Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск, 1978. – 230 с.
10. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутров. – Якутск, 1982. – 128 с.
11. Габышева Л. Л. Фольклорный текст. Семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009 – 143 с.
12. Артеменко Е. Б. Фольклорная формульность и вариативность в аспекте текстообразования // Язык русского фольклора: Межвузовский сборник. – Петрозаводск, 1985. – С. 4-12
13. Кудияров А. В. Проблемы изучения художественного стиля эпоса сибирских народов // Фольклор, наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 114-150.
14. Никулин Г. Ф. Эрис халлаан уола Эр Соҕотох (Сын жесткого неба Эр Соготох) рукопись. – Научный архив НИИ Олонхо СВФУ. – Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 57. (на якутском яз.).
15. Герасимова Л. Н., Львова С. Д., Илларионов В. В., Васильев С. Е. Олонхосуты Якутии: справочник / [редкол.: гл. ред. проф. В. Н. Иванов и др.]. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 156 с.
16. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
17. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
18. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.

References

1. Zhirmunskij V. M. O nekotoryh problemah teorii tjurkskogo narodnogo stiha // Voprosy jazykoznanija. – M.: Nauka, 1968. – № 1. – S. 23-42.
2. Pokatilova N. V. Problemy pojetiki jakutskogo olonho: opyt analiza // Jazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri: sbornik nauchnyh trudov. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1994. – 231 s.
3. Manchurina L. E. Stileobrazujushhie konstrukcii ustnogo pojeticheskogo sintaksisa jakutskih algysov: periody // Vestnik SVFU im. M. K. Ammosova. – Jakutsk, 2010. – № 4. – S. 120-125.
4. Kidajsh-Pokrovskaja N. V., Mirbadaleva A. I. Tradicionnye jelementy stilja v jepicheskom teskte // Tekstologicheskoe izuchenie jeposa / Otiv. red. V. M. Gacak, A. A. Petrosjan. – M.: Nauka, 1971. – S. 64-96.
5. Ossoveckij I. A. Nekotorye nabljudenija nad jazykom stihotvornogo fol'klora // Oчерki po stilistike hudozhestvennoj rechi. – M.: Nauka, 1979. – S. 199-252.
6. Kuz'mina E. N. Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri. Jeksp. izd. – RAN, SO, Institut filologii. – Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2005. – 1383 s.
7. Illarionova T. V. Tekstologija olonho «Moguchij Jer Sogotoh» sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej. – Novosibirsk: Nauka, 2008. – 96 s.
8. Lord A. B. Skazitel' / Per. s angl. i komment. Ju. A. Klejnera i G. A. Levintona; poslesl. B. N. Putilova. Stat'i A. I. Zajceva, Ju. A. Klejnera. – M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1994. – 368 s.
9. Dmitriev P. N. Jepicheskie formuly v olonho // Jepicheskoe tvorcestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. – Jakutsk, 1978. – 230 s.
10. Illarionov V. V. Iskustvo jakutskih olonhosutov. – Jakutsk, 1982. – 128 s.
11. Gabysheva L. L. Fol'klornyj tekst. Semioticheskie mehanizmy ustnoj pamjati. – Novosibirsk: Nauka, 2009 – 143 s.
12. Artemenko E. B. Fol'klornaja formul'nost' i variativnost' v aspekte tekstoobrazovanija // Jazyk russkogo fol'klora: Mezhvuzovskij sbornik. – Petrozavodsk, 1985. – S. 4-12.
13. Kudijarov A. V. Problemy izuchenija hudozhestvennogo stilja jeposa sibirskih narodov // Fol'klor, nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. – Gorno-Altajsk, 1986. – S. 114-150.
14. Nikulin G. F. Jeris hallaan uola Jer Sogotoh (Syn zhestkogo neba Jer Sogotoh) rukopis'. – Nauchnyj arhiv NII Olonho SVFU. F. 1. Op. 1. Ed. hr. 3. L. 57. (na jakutskom jaz.).
15. Gerasimova L. N., L'vova S. D., Illarionov V. V., Vasil'ev S. E. Olonhosuty Jakutii: spravochnik / [redkol.: gl. red. prof. V. N. Ivanov i dr.]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 156 s.
16. Jakutskij geroicheskij jepos. «Moguchij Jer Sogotoh». – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996. – 440 s. – (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
17. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
18. Emel'janov N. V. Sjuzhety olonho o rodonachal'nikah plemeni. – M.: Nauka, 1990. – 208 s.



УДК 398.224(=512.157):801.6

В. И. Шапошникова, А. Е. Павлова

ЭМБРИОНАЛЬНАЯ РИФМА В ОЛОНХО К. Г. ОРОСИНА «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ»

Актуальность темы исследования вызвана отсутствием работ по выявлению способов передачи рифмы якутского олонхо на другие языки. Работа представляет ценность в области межъязыкового преобразования текста и сравнительно-сопоставительной лингвистики. Целью данной статьи является анализ эмбриональной рифмы олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина и способов ее перевода с якутского на русский и с русского на французский языки. Объектом исследования является олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный». Перевод на русский язык осуществил Г. У. Гермогенов – Эргис. Перевод на французский язык сделан Ж. Я. Карро через язык-посредник (русский). Предметом исследования является эмбриональная рифма в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный». Материалом в данной работе послужили тексты олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» и его переводы на русский и французский языки.

В данном тексте олонхо выявлены 1749 случаев употребления рифмообразующих элементов. Из них наиболее употребительными являются *-лаах, -ттан, -гар, -ан, саба, курдук, үһү* и *эбит*. В русском варианте перевода количество переведенных рифм составляет 62 %, а во французском варианте – 43 %. Анализ способов передачи эмбриональной рифмы выявил следующее: при переводе с якутского на русский язык были использованы грамматические трансформации (замена, перестановка), лексические (добавление, опущение), в ходе которых наблюдается потеря экспрессивности; при переводе с русского на французский язык были использованы следующие грамматические трансформации: перестановки, замены, добавления.

Есть моменты, когда предметное содержание формул в переводе сохраняется, но, на наш взгляд, из-за утраты правых рифм отрывки перестали восприниматься на слух как поэтические строки.

Ключевые слова: олонхо, эпическая формула, рифма, эмбриональная рифма, аффиксы, послелоги, модальная частица, переводческие трансформации, способы передачи.

V. I. Shaposhnikova, A. E. Pavlova

Embryonic rhyme in olonkho “Nyurgun Bootur the Swift” by K. G. Orosin

The relevance of the study is caused by the lack of work on the identification of ways of Yakut olonkho rhyme transfer into other languages. The work is valuable in the field of cross-language text conversion and comparative linguistics. The purpose of this article is an analysis of fetal rhyme of “Nyurgun Bootur the Swift” by K.G. Orosin and the methods of its translation from Yakut into Russian and from Russian into French. The object of the research is olonkho by K.G. Orosin “Nyurgun Bootur the Swift.” Russian translation was made by G. U. Germogenov – Ergis. Translation into French was made by Yankel Carro through intermediate language (Russian). The subject of the research is embryonic rhyme in epic formulas of K.G. Orosin olonkho “Nyurgun Bootur the Swift.” The material of this work was the text of K. G. Orosin “Nyurgun Bootur the Swift” and its translation into Russian and French. This olonkho identified 1749 cases of rhyme forming elements. The most common of them are *-laah*,

ШАПОШНИКОВА Валентина Иннокентьевна – доцент кафедры французской филологии Института зарубежной филологии и регионоведения СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: valentinachapeau@rambler.ru

SHAPOSHNIKOVA Valentina Innokentievna – Assistant Professor, NEFU, Institute of Foreign Philology and Regional Studies, Department of French Philology.

E-mail: valentinachapeau@rambler.ru

ПАВЛОВА Айталина Егоровна – магистрант кафедры французской филологии ИЗФиР СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: aita93.ru@mail.ru

PAVLOVA Aitalina Egorovna – graduate student of Department of French Philology, Institute of Foreign Philology and Regional Studies, NEFU.

E-mail: aita93.ru@mail.ru

-ttan, -gar, -an, saŋa, kurduk, ɣhy and ebit. In Russian translation the number of translated rhymes is 62 % and in the French version is 43 %. Analysis of ways of embryonic rhyme transfer revealed the following:

a) in the translation from Yakut into Russian language was used grammatical transformations (substitution, permutation), lexical (addition, omission) which indicates a loss of expressiveness;

b) in the translation from English into French was used the following grammatical transformations: permutation, substitution, addition.

There are some moments when the subject matter of the formulas in the translation is preserved and in our opinion it was because of the loss of the right rhyming the passages is no longer perceived by the ear as poetic lines.

Keywords: olonkho, epic formula, rhyme, rhyme embryonic, affixes, postpositions, modal particle, translation transformation methods of transmission.

Введение

Общетеоретические положения учения о рифме, не потерявшие своего значения и в современном литературоведении, были изложены в трудах Л. И. Тимофеева [1], В. М. Жирмунского [2], Ю. Н. Тынянова [3], В. Я. Брюсов [4] и др.

Большинство современных ученых изучает рифму как историческое и типологическое явление. Наиболее исследована ее фонетическая сторона как самая значимая для ее внутреннего строения. Рифма как типологическое явление во многих поэзиях имеет больше общего, чем различий. Чаще всего она отвечает общепринятому в стиховедении определению, данному еще В. М. Жирмунским: «Рифмой мы называем звуковой повтор в конце соответствующих ритмических групп (стиха, полустихия, периода), играющий организующую роль в строфической композиции стихотворения» [2, с. 65].

В народной поэзии часто встречаются так называемые эмбриональные рифмы. Эмбриональные образования рифмы в якутской народной поэзии тесно связаны с синтаксическим и морфологическим строем языка. Они представляют собой совпадение одинаковых морфологических признаков членов предложения, например, падежных окончаний, временных форм глагола, образующихся в результате синтаксического параллелизма, когда одна и та же поэтическая мысль выражается сходными оборотами речи [3, с. 153].

Все эти эмбриональные образования различных свободных элементов инструментовки возникают как бы стихийно, на фоне общего гармонического построения звуков поэтической речи. Несомненно, в народном стихосложении наряду с прочими элементами инструментовки рифма включает в себе некоторое и организующее начало. Она участвует и помогает в членении стихотворной речи на отдельные строки, если аллитерация фиксирует обычно начало стиха посредством анафоры, то рифма обозначает его концовку (эпифора). Вследствие этого стихотворная строка получает более четкую интонационную и ритмическую законченность. Ясно, что рифма, хотя и эмбриональная, в якутском народном стихосложении отнюдь не может рассматриваться как чисто внешнее, «случайное явление» [1, с. 9]. Она гораздо более органически связана с фонетико-морфологическим и синтаксическим строем якутского языка, имеет гораздо больше смысла и значения, чем это признавалось до сих пор.

В своей работе мы опираемся на труд Г. М. Васильева «Якутское стихосложение» [5]. Он рассматривает якутское стихосложение в тесной связи с фонетическим строем якутского языка и историческими этапами развития поэзии, ее видов и жанров. Народной стихотворной речи присуща довольно высокая звуковая организация, которая стала возможна на основе фонетического закона сингармонизма звуков и связанной с ним аллитерационно-ассонансной системы инструментовки фольклорного стиха.

Актуальность темы исследования вызвана отсутствием работ по выявлению способов передачи рифмы якутского олонхо на другие языки. Работа представляет ценность в области межкультурного преобразования текста и сравнительно-сопоставительной лингвистики.

Целью данной статьи является анализ эмбриональной рифмы олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина и способов ее перевода с якутского на русский и с русского на французский языки.

Объектом исследования является олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный». Перевод на русский язык осуществил Г. У. Гермогенов – Эргис. Перевод на французский язык сделан Ж. Я. Карро через язык-посредник (русский).

Предметом исследования является эмбриональная рифма в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный».

Материалом в данной работе послужили тексты олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» и его переводы на русский и французский языки.

Анализ эмбриональной рифмы в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»

Результат исследования эмбриональных рифм в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» выявил, что в данном тексте наиболее часто встречаются эмбриональные рифмы, созданные аффиксами **-лаах**, **-быт**, **-ан**, **-ун**, **-гар**, образованные от аффиксов существительных, имен прилагательных, деепричастий, послелогов **саба**, **курдук** и модальными частицами **үһү**, **эбит** (рис. 1).

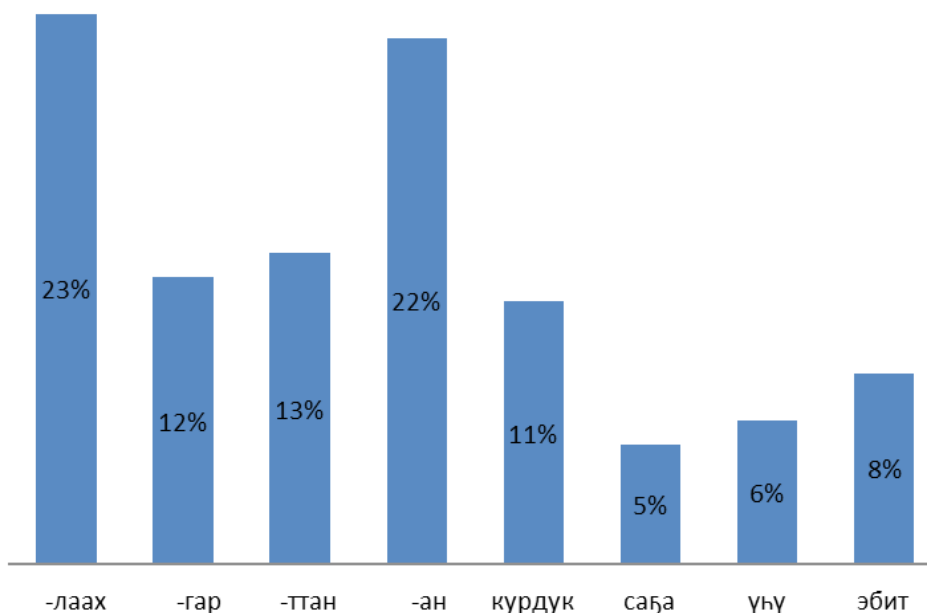


Рис. 1. Процентное соотношение средств образования эмбриональной рифмы в олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»

Как видно, самым высоким процентом частотности отличаются рифмы, образованные аффиксами **-лаах** (23 %) и **-ан** (22 %).

Определение, выраженное именем на **-лаах** (23 %), характеризует определяемое по признаку обладания предметом, сохраняет свою самостоятельность и может иметь свое собственное определение, нередко характеризует предмет по признаку вместилща, употребляются как показатель объема и размера.

Деепричастие на **-ан** (22 %) в данном олонхо выражает продолжительность, интенсивность и многократность действия.

Послелог **курдук** (11 %) и **саба** (5 %) в данном тексте олонхо используются в сравнительных оборотах, ими изобилуют формулы мироздания и благословения. Находясь в конце стиховых строк, они образуют эмбриональные рифмы.

Модальные частицы **үһү** (6 %) и **эбит** (8 %) в основном стоят в конце строки и употреблены в формулах мироздания и числа. **Үһү** выражает ссылку на чужую речь, на известность высказываемого текста и на чье-то мнение, а **эбит** выражает значение сослагательного наклонения, выражает достоверность, очевидность факта.

Одна из особенностей поэтического стиля олонхо это наличие очень большого количества словесных повторов и редифа, которые чередуются с рифмованными окончаниями и обычно стоят в конце стихотворной строки. В данном олонхо в роли редифа выступают модальные частицы, послелого и глаголы.

В эпических формулах данного олонхо употребляются рифмы с точным звуковым совпадением, созданные путем подбора пар из одних и тех же частей речи, стоящих в одинаковой грамматической форме. Основной массив эмбриональных рифм состоит из деепричастий, прилагательных и существительных, находящихся в одной и той же грамматической форме и имеющих одни и те же аффиксы.

Способы передачи эмбриональной рифмы в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» с якутского на русский язык

Анализ способов перевода эмбриональной рифмы выявил следующее:

Эмбриональные рифмы, которые передаются при переводе эпических формул олонхо с якутского на русский язык, составляют 62 % из общего количества использованных в якутском тексте.

При переводе с якутского на русский язык были использованы грамматические трансформации (замена, перестановка), лексические (добавление, опущение) (рис. 2).



Рис. 2. Способы передачи эмбриональной рифмы при переводе олонхо с якутского на русский язык

Наиболее эффективным способом перевода для сохранения эмбриональной рифмы с якутского на русский язык являются следующие способы:

Эмбриональная рифма	Способ перевода
-лаах	Предлог «с» + существительное в творительном падеже (кем? чем?)
-ттан	Существительное в родительном падеже (кого? чего?)
-гар	Предлоги «в», «на»+ сущ-е (где?)
-ан	Деепричастие с оконч-м -виһиһ

В основном ритм в переводе сохраняется благодаря повторяющимся фразам с однородным грамматическим построением в одинаковой форме, которые образуют рифмующиеся окончания. В переводе Г. У. Гермогенова – Эргис преобладают рифмы дактилические и начальные.

Способы передачи эмбриональной рифмы в эпических формулах олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» при переводе с русского на французский язык

Эмбриональные рифмы, которые передаются при переводе с русского текста эпических формул на французский язык составляет 43 % из использованных в русском тексте.

Ж. Я. Карро при переводе с русского на французский язык использовал следующие грамматические трансформации:

- перестановка, т. е. изменение расположения языковых элементов в тексте перевода по отношению к тексту оригинала, обусловленные различием в системе языков, а именно фиксированным порядком слов.
- замены (наиболее распространенный вид переводческой трансформации) форм слова, частей речи, членов предложения вызваны различием в строе языка, т. е. отсутствием артикля в русском языке;
- добавления лексических элементов, эксплицитно выражающих то, что выражено в оригинале, происходят в основном, в связи с различием в структуре предложения, необходимостью более развернутого выражения мысли, отсутствием аффиксальных форм во французском языке (рис. 3).

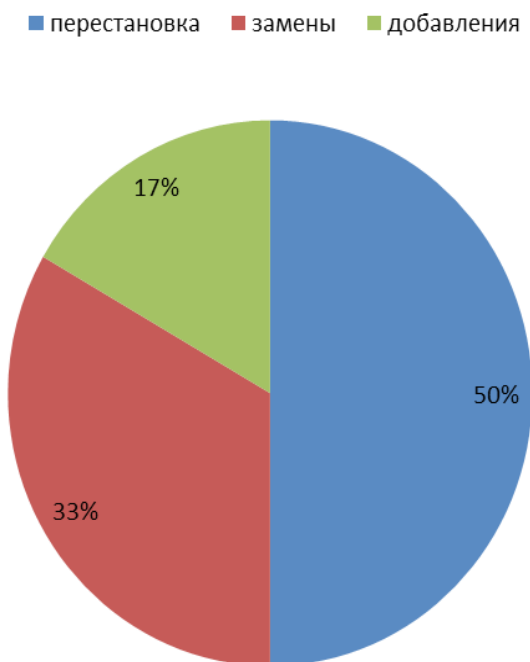


Рис. 3. Способы передачи эмбриональной рифмы при переводе олонхо с якутского на русский язык

Заключение

В результате данного анализа мы приходим к выводу, что наиболее употребительным способом перевода эмбриональных рифм на русский и французский языки является способ замены. Такая замена приводит к потере рифмы в текстах перевода и лишает текст олонхо некоторой поэтичности в сравнении с текстом оригинала. Потерю рифмы при переводе с якутского на русский язык можно объяснить тем, что, во-первых, перевод Г. У. Гермогенова – Эргис является научным переводом олонхо и, во-вторых, трудностями обусловленными различием в системе якутского и русского языков.

Потеря рифмы при переводе с русского на французский язык объясняется тем, что, во-первых, Ж. Я. Карро перевел текст не с оригинала (якутского языка), а с русского перевода, во-вторых, это был подстрочный перевод, и в-третьих, прозой смыслового подстрочника нельзя передать ритмы, размер и форму стихов подлинника.

Подводя итоги проделанной работы, нужно сказать, что способы передачи рифм, использованные Г. У. Гермогеновым – Эргис и Ж. Я. Карро в будущем помогут в поисках способов передачи рифмы с якутского на другие языки.

Литература

1. Тимофеев Л. И. Теория стиха. – М.: ГИХЛ, 1985. – 216 с.
2. Жирмунский В. М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
3. Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. – М.: Наука, 1977. – 576 с.
4. Брюсов В. Я. Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам [Электронный ресурс]. URL:http://royallib.com/book/bryusov_valeriy/opiti_po_metrike_i_ritmike_po_evfonii_i_sozvuchiyam_po_strofike_i_formam.html [Дата обращения 20.05.2016].
5. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск: Кн. изд-во, 1965. – 125 с.
6. Оросин К. Г. (перевод Г. У. Гермогенова – Эргис) Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Гос. Издат. ЯАССР, 1947. – 404 с.
7. Le Petit Larousse. Dictionnaire de la langue français. – Paris, Librairie Larousse, 1991. – 2106 с. (на франц. яз.).
8. Dictionnaire de la langue français. Le Petit Robert. – Paris, Dictionnaire Le Robert, 1995. – 2550 с. (на франц. яз.).
9. Karro.Y. Niourgoun le Yakoute, guerrier cèleste. Les guerriers cèlestes du pays Yakoute – Saxa. Paris, Gallimard, 1994. – 174 с. (на франц. яз.).
10. Большой толковый словарь якутского языка в 15 т./ Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2012. – 630 с.

References

1. Timofeev L. I. Teorija stiha. – M.: GIHL, 1985. – 216 s.
2. Zhirmunskij V. M. O tjurkskom narodnom stihe // Tjurkskij geroicheskij jepos. – L.: Nauka, 1974. – 727 s.
3. Tynjanov Ju. N. Pojetika. Istorija literatury. – M.: Nauka, 1977. – 576 s.
4. Brjusov V. Ja. Opyty po metrike i ritmike, po evfonii i sozvuchijam, po strofike i formam [Jelektronnyj resurs]. URL:http://royallib.com/book/bryusov_valeriy/opiti_po_metrike_i_ritmike_po_evfonii_i_sozvuchiyam_po_strofike_i_formam.html [Data obrascheniya 20.05.2016].
5. Vasil'ev G. M. Jakutskoe stihoslozhenie. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1965. – 125 s.
6. Orosin K. G. (perevod G. U. Jergis) Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk: Gos. Izdat. YASSR, 1947. – 404 s.
7. Le Petit Larousse. Dictionnaire de la langue français. – Paris, Librairie Larousse, 1991. – 2106 c. (na franc. jaz.).
8. Dictionnaire de la langue français. Le Petit Robert. – Paris, Dictionnaire Le Robert, 1995. – 2550 s. (na franc. jaz.).
9. Karro.Y. Niourgoun le Yakoute, guerrier cèleste. Les guerriers cèlestes du pays Yakoute – Saxa. Paris, Gallimard, 1994. – 174 s. (na franc. jaz.).
10. Bol'shoj tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka v 15 t./ Pod red. P. A. Slepcova. – Novosibirsk: Nauka, 2012. – 630 s.



УДК 398.224(=512.157)

Т. В. Илларионова

СЮЖЕТОСЛОЖЕНИЕ АБЫЙСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена анализу сюжетосложения абыйской эпической традиции олонхо. Для понимания особенностей поэтики эпоса важное значение имеет рассмотрение характерных признаков сюжетосложения. С целью выяснения сюжетно-композиционной природы абыйской эпической традиции проанализированы тексты вариантов олонхо «Эр Соготокх» в исполнении олонхосуттов Г. Ф. Никулина и Н. В. Слепцова. Эр Соготокх – популярный герой у якутских сказителей, которые из поколения в поколение создавали различные варианты об одиноком богатыре, родоначальнике племени *ураангхай саха*. Сюжетная структура олонхо состоит из экспозиции, завязки, развитие действия, развязки. Абыйская эпическая традиция относится к северной группе якутского героического эпоса, для которой характерны небольшой объем, сильное влияние сказки, слабая этническая идентификация. Олонхо, записанное со слов Н. В. Слепцова, создано под сильным влиянием мифа или сказки северных народов. Олонхо Г. Ф. Никулина имеет характерные особенности, присущие эпической традиции северных якутов, больше в лексике, нежели в сюжетно-образной системе, но жанровые признаки олонхо этого сказителя остаются преимущественно в рамках общезакутской эпической традиции. Рассмотренные тексты олонхо о богатыре Эр Соготокхе имеют своеобразный, только им присущий сюжет. Несмотря на идейно-тематическую общность вариантов, каждый из них сугубо индивидуален и отражает особенности той среды, в которой в процессе бытования развивалось повествовательное ядро, вобравшее в себя все сказительские традиции.

Ключевые слова: эпическая традиция, сюжет, композиция, олонхо, олонхосут, вариант, локальная традиция, экспозиция, завязка, развитие действия, развязка.

T. V. Illarionova

Plot composition of Abyisky epic tradition

This article analyzes plot composition of Abyisky epic tradition. In order to understand the features of poetics of the epic it is necessary to consider the characteristic features of plot. With the aim of clarifying the nature of plot composition of Abyisky epic tradition there were analyzed such olonkho texts as “Er Sogotokh” options by olonkhosuts G.F. Nikulin and N.V. Sleptsova. Air Sogotokh that is a popular character in the Yakut storytellers, who for generations have created different variants of a lone hero whose ancestor tribe uranngghay Saha. Subject of olonkho structure consists of exposure, ties, development of action, denouement. Abyisky epic tradition belongs to the northern group of the Yakut heroic epos which is characterized by small volume, strong influence of fairy tales and weak ethnic identity. Olonkho recorded with words of N.V. Sleptsova was created under the strong influence of the myth or fairy tales of northern peoples. Olonkho by G.F. Nikulin has the characteristics of an epic tradition of the northern Yakut people with more vocabulary than in the plot and imagery, but this genre feature of olonkho a storyteller remains mostly within Yakut epic tradition. Examination of the olonkho hero Er Sogotokh has peculiar plot that is typical of only them. In spite of the ideological and thematic common variants each of them is individual and reflects the characteristics of the environment in which the existence in the process of developing a narrative core, incorporate all tale tradition.

Keywords: epic tradition, story, composition, olonkho olonkhosut, version, the local tradition, the exposition, exposition, development activities interchange.

ИЛЛАРИОНОВА Туяра Васильевна – к. филол. н., доцент каф. фольклора и культуры Института языков и культур народов Северо-Востока РФ СВФУ.

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOVA Tuiyara Vasilyevna – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East, M. K. Ammosov NEFU.

E-mail: 445325@mail.ru

Введение

Якуты (самоназвание *саха*) – коренное население Якутии. По территории расселения их делят на амгинско-ленских (между реками Лена, Нижний Алдан и Амга, а также на левобережье Лены), вилкойских (в бассейне р. Виллой), олекминских (в бассейне р. Олекма) и северных (в тундровой зоне, бассейнах рек Анабар, Оленек, Колыма, Яна и Индигирка). Эпическую традицию якутов В. В. Илларионов делит на три группы: центральная, вилкойская и северная. А северная эпическая традиция делится на следующие подгруппы: верхоянская, колымская, абыйская, момско-оймяконская.

Для понимания особенностей поэтики эпоса важное значение имеет рассмотрение характерных признаков сюжетосложения. С целью выяснения сюжетно-композиционной природы абыйской эпической традиции проанализируем тексты олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» («Сын жестокого неба Эр Соготох»), записанный в апреле 1940 г. фольклористом А. А. Саввиным со слов Г. Ф. Никулина в Майорском наслеге Абыйского района [1], и «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» («Многострадальный Эр Соготох»), записанный Г. М. Васильевым от сказителя Н. В. Слепцова из Абыйского улуса в 1943 г. [2].

Олонхо Г. Ф. Никулина рассмотрено в монографии «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» Н. В. Емельянова [3]. В книге автор анализирует олонхо о родоначальниках племени *ураангхай* саха, которые по своей сюжетной тематике соответствуют историческим преданиям об основателях отдельных якутских родов. Во второй главе Н. В. Емельянов сопоставляет многообразие сюжетов олонхо об одиноком герое Эр Соготохе. Здесь описаны олонхо «Пеший богатырь Эр Соготох – родоначальник племени», опубликованное С. В. Ястремским, долганское олонхо П. Аксенова «Брат и сестра», олонхо «Сын жестокого неба Эр Соготох» Г. Ф. Никулина, олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» М. Н. Неустроева, олонхо «Многострадальный Эр Соготох, который ездит на вороном коне, мгновенно исчезающем из виду» Н. С. Скрыбыкина. Н. В. Емельянов охарактеризовал героя олонхо Г. Ф. Никулина как культурный герой. И сравнивает мотивы олонхо с мотивами исторических преданий о первопредках якутов Омогой Баай и Эр Соготох Элэй Боотур.

Композиция олонхо «Эр Соготох» в исполнении олонхосуттов Г. Ф. Никулина и Н. В. Слепцова

Одним из сюжетно-композиционных и жанровых признаков якутского эпоса является наличие пространной вступительной части, традиционной для всех олонхо. «Такой большой размер вступления становится понятным, если учесть, что между ним и действием олонхо существует прямая идейная связь: чем обширнее и величественнее страна и богаче ее люди, тем значительнее должны быть подвиги героя, защищающего их» [4, с. 49].

В экспозиции олонхо, наряду с описанием пейзажа, страны героя, жителей Среднего мира людей *айыы*, срединной земли значительное место отводится характеристике внешнего вида героя, его жилища, скота, происхождению и описанию священного дерева *Аал Луук Мас*, растущего на его земле. *Аал Луук Мас* является мифологическим олицетворением всех светлых начал Среднего мира, местом обитания духа-хозяйки земли. Оно есть «символ неувядającego плодородия земли и вечного расцвета жизни на ней» [5, с. 91]. Такая вступительная часть обязательна для всех олонхо.

«Вступительная часть олонхо – по мнению Н. В. Емельянова – обычно открывается зачином, в котором подчеркивается, что события, описываемые в олонхо, произошли в древние, незапамятные времена; сообщая об эпическом времени, зачин олонхо подготавливает слушателей к восприятию событий «давно минувших дней». Таков один из принципов построения эпических сказаний, дошедших до нас в устном бытовании» [6, с. 11].

В зачинах олонхо «Эр Соготох» Г. Ф. Никулина и Н. В. Слепцова говорится о том, что все, что происходит в олонхо, было в эпоху первотворения.

Вслед за традиционным зачином в этих олонхо последовательно идет описание Среднего мира, предназначенного для жизни племени *айыы аймага*, и где-то на нем поселяется одинокий герой по имени Эр Соготох (Одинокий Муж), не знающий своего происхождения.

В олонхо, исполненных Г. Ф. Никулиным и Н. В. Слепцовым, Эр Соготох также не знает своего происхождения, но здесь по сюжету он сам себе дает имя. Заметим, что из всех

известных нам олонхо это единственный случай самонаречения героя. В олонхо Эр Соготох наделяется функциями культурного героя. Герой олонхо сделанным им самим каменным топором рубит лес, строит дом и подворье; разжигает огонь, добывая его способом трения сухой березы; затем *Юрюнг Айыы Тойон* по его молению-просьбе спускает ему телят и жеребят, положивших начало огромным стадам рогатого скота и табунам лошадей. Эр Соготох из олонхо в исполнении абыйского сказителя Н. В. Слепцова также изготавливает из камня топор, ударом кремня высекает искру и разжигает костер. Как считал Е. М. Мелетинский, добывание огня является важнейшим подвигом культурного героя и, следовательно, Эр Соготох предстает перед нами как первопредок и культурный герой. В большинстве олонхо черты культурного героя проявляются уже в начале произведений. У Г. Ф. Никулина же только в середине повествования рассказывается, что герой сам изготавливает лук, из которого убивает своих противников. По мнению И. В. Пухова, когда-то в олонхо хозяйственная и культурная деятельность героя как первого человека и зачинателя жизни на земле, возможно, была представлена более значительной, чем в современных олонхо [4]. Черты культурного героя в образе первопредка-богатыря сохранились только в некоторых сказаниях в повествовательно-объясняющих частях сюжета и, видимо, утратились в связи с усилением поэтической героизации и идеализации главного героя олонхо.

В экспозиции олонхо Г. Ф. Никулина перед главным подвигом герой совершает путешествие по трем мирам, тем самым проверяет свои возможности в предстоящей борьбе с богатырями. Этот мотив можно отнести к мотиву закалки богатыря, своеобразного обряда посвящения.

Отличие от других эпосов, в вариантах олонхо «Эр Соготох» Г. Ф. Никулина и Н. В. Слепцова героическое детство богатыря не упоминается.

Завязкой олонхо Г. Ф. Никулина служит мотив приезда богатыря-*абаасы* Тимир Лыбырдаана с целью увести Эр Соготоха и женить его на своей сестре.

Схематически развитие действия сюжета олонхо можно представить следующим образом:

1. Эр Соготох живет одиноко, не зная своего происхождения.
2. Культурный герой.
3. Поиск равных себе по силе.
4. Приезд богатыря-*абаасы*, который предлагает Эр Соготоху жениться.
5. Сборы Эр Соготоха в богатырский поход:

а) выбор коня;
б) обращение к священному дереву родной земли, которое предсказывает благополучное возвращение героя.

6. Эр Соготох отправляется в поход вместе с богатырем-*абаасы*. Цель Эр Соготоха – жениться ба на дочери *абаасы*.

7. Препятствием на пути героя становится огненное море, которое *абаасы* легко преодолевает, как представитель темных сил. Эр Соготох по совету коня приносит жертву огненному морю: превратив три волоса из хвоста своего коня в трех лошадей, на них и переправляется.

8. Нижний мир. Герой ссорится с родителями женщины-*абаасы* Добун Куодар, пожелавшей выйти замуж за богатыря-*айыы*. Ссора происходит из-за того, что родители невесты в качестве калыма просили коня героя:

- а) Эр Соготох убивает родителей «невесты»;
- б) в единоборстве побеждает Железного Лыбырдаана.

9. Мнимую невесту Эр Соготох заставляет указать местожительство Оногой Баайя и превращает ее в пеня.

II Сюжетная линия – сватовство:

10. По совету коня Эр Соготох принимает облик мальчика-сироты и под видом этого мальчика входит в усадьбу Оногой Баайя.

11. Эр Соготох участвует в брачном испытании женихов. Претенденты на невесту соревнуются в стрельбе и скачках. Двух своих соперников герой побеждает в первом поединке.

12. Эр Соготох по совету коня похищает Ююс Юлбюрдээн.

13. Богатырь-*абаасы* Хара Суорун преследует Эр Соготоха и Ююс Юлбюрдээн.

14. Поединок богатыря-*абаасы* Хара Суорун и Эр Соготоха, победа Эр Соготоха.

15. Эр Соготох, после победы над богатырем-*абаасы* Хара Суоруном, с суженой Ююс Юлбюрдээн Куо возвращаются к ее родителям. Свадьба-пир.

16. Возвращение Эр Соготоха на родину с женой Ююс Юлбюрдээн Куо.

17. Мирная счастливая жизнь.

Активность женщин *айыы* и *абаасы* является, по-видимому, архаической чертой олонхо, восходящей ко временам матриархата. В олонхо Г. Ф. Никулина борьба богатыря-*айыы* против активной женщины, превращенной в *абаасы*, и ее родственников вводится в олонхо как одна сюжетная линия о первом подвиге богатыря перед сватовством. Второй поход Эр Соготоха – это его героическое сватовство. От плененной им Добун Куодар он узнает, что у родоначальника *айыы* Оногой Баайя есть дочь по имени Ююс Юлбюрдээн Куо и что к этой девушке сватаются три богатыря: из Нижнего, Среднего и Верхнего миров. Если перед первым походом Эр Соготох обращался к священному дереву, то на этот раз он свои слова адресует духу хозяину очага.

Эр Соготох, прибыв в страну *айыы*, навечно превращает женщину *абаасы* в черный пень, а появившегося без седока коня, который человеческим голосом сообщает о сильных соперниках, – в старую шкуру жеребенка. По совету коня он принимает облик мальчика-сироты, входит в усадьбу Оногой Баайя и выстрелом из лука убивает двоих соперников. Оставшийся в живых третий противник – небесный ключник Хара Суорун, не отказывается от сватовства к девушке *айыы*. Тогда Оногой Баай устраивает состязания, во время которых Эр Соготох по совету своего коня похищает Ююс Юлбюрдээн Куо. Узнав об этом, Хара Суорун преследует их. По свежим следам он быстро догоняет беглецов. Тогда Эр Соготох превращает девушку *айыы* в золотое колечко, кладет его в карман и вступает в битву с соперником. После победы над ним Эр Соготох с женой возвращаются к ее родителям. Они живут там три года, а потом уезжают в страну Эр Соготох.

А в олонхо Н. В. Слепцова завязкой становится поход Эр Соготоха с целью поиска своего исчезнувшего побратима Эрэли Мэргэна. Сам по себе поиск Эрэли Мэргэна сюжетно не развернут: герой не совершает героических подвигов, не преодолевает трудностей. Однако заявленный поход предопределяет будущее событие: женитьбу Эр Соготоха.

Завязка всех вариантов напрямую связана с поставленными в эпосе проблемами, а развитие действия дает представление о возможных путях их разрешения.

Основной мотив олонхо «Эр Соготох» в исполнении Н. В. Слепцова – это конфликт между Эр Соготохом и сыном Сабыйа Баайя из-за невесты, т. е. противоречие возникает между соплеменниками.

Сюжет олонхо завязывается со встречи и побратимства Эр Соготоха с Эрэли Мэргэном и исчезновением последнего. Эр Соготох отправляется на поиски побратима, и эти поиски приводят к женитьбе богатыря. Эрэли Мэргэн в олонхо фактически выступает как сват и выполняет функции свата.

Конь богатыря в олонхо является советчиком, предназначенным ему свыше, он велит Эр Соготоху взять щенка и тем самым жениться на девушке, превращенной в щенка, а не брать в жены красавиц-сестер Эрэли Мэргэна.

Эрэли Мэргэн, побратим героя, относится к девушке-щенку с благоговением, причиной которого является не любовь к животным, а нечто иное.

Эта девушка-щенок относится к другому миру, она – *абаасы*. Об этом можно догадываться по тому, что Эр Соготоха считают своим зятем и глава Нижнего мира Нэс Ютюген, и глава Верхнего мира Чэкэ Чуураан, и хозяин огненного моря Салбакыны Агыластай, которые никаких препятствий ему в пути не чинят, а называют Эр Соготоха счастливым человеком, взявшим в жены их дочь. Мотив перевоплощения девушки в щенка встречается и в олонхо «Сын лошади Дыырай Бёгё». Здесь жена-оборотень Айталы Куо не показывается своему мужу, но в его отсутствие в доме творятся чудеса. Однако в отличие от олонхо Н. В. Слепцова, перевоплощение героини объясняется тем, что девушка, не любя Дыырай Бёгё, превращается в щенка.

Подобные представления о женах животного происхождения могли возникнуть у тех народов, для которых охота составляла основной промысел: тотемные супруги приносят счастье своим мужьям.

Богатырь отказывается от сестер Эрэли Мэргэна по следующим причинам: во-первых, родственники побратимов относятся друг к другу как настоящие родственники и не вступают

между собою в брак; во-вторых, герой не женится на сестрах Эрэли Мэргэна по велению своего коня, который знает о происхождении невесты-щенка.

Сын Сабыйа Баайя – соперник Эр Соготоха, соплеменник, богатый человек. Борьба между богатырем и сыном богатого человека из-за женщины носит признаки классовой борьбы, отражение которых более свойственно сказке, нежели эпосу.

Развязкой олонхо служит благополучное возвращение Эр Соготоха и смерть Сабыйа Баайя, т. е. развязка, как всегда, оказывается благополучной для главного героя.

Заключение

Анализируемое нами олонхо Н. В. Слепцова «Эр Соготох» записано в Абыйском улусе, где живут, наряду с якутами, эвены и эвенки. Поэтому нет никакого сомнения, что олонхо подверглось влиянию их мифов и сказок, в которых не могли не отразиться охотничьи темы и мотивы. Исходя из всего этого, мы можем сказать, что олонхо, записанное со слов Н. В. Слепцова, создано под сильным влиянием мифа или сказки северных народов.

Олонхо, записанное со слов Г. Ф. Никулина, земляка Н. В. Слепцова, резко отличается от этого варианта. Можно предположить, что олонхо Г. Ф. Никулина имеет характерные особенности, присущие эпической традиции северных якутов, больше в лексике, нежели в сюжетно-образной системе, но жанровые признаки олонхо этого сказителя остаются преимущественно в рамках общекутской эпической традиции.

Композиция якутского олонхо связана с его жанровой спецификой. Олонхо, в отличие от других жанров, характеризуется устойчивостью композиционной структуры. Рассмотренные тексты олонхо о богатыре Эр Соготохе имеют своеобразный, только им присущий сюжет. Несмотря на идейно-тематическую общность всех вариантов, каждый из них сугубо индивидуален и отражает особенности той среды, в которой в процессе бытования развивалось повествовательное ядро, вобравшее в себя все сказительские традиции.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 а.

Литература

1. Эрис халлаан уола Эр Соготох. По записи А. А. Саввина, сделанной в 1940 г. со слов Г. Ф. Никулина, 27 лет, из Майорского наслега Абыйского района. – Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 108. Л. 57.
2. Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох. Записано со слов Н. В. Слепцова, олонхосута Абыйского района. – Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 8. Д. 62.
3. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
4. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
5. Васильев Г. М. Живой родник: Об устной поэзии якутов. – Якутск: Изд-во Якут. Филиала СО АН СССР, 1973. – 68 с.
6. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 246 с.

References

1. Jeris hallaan uola Jer Sogotoh. Po zapisi A. A. Savvina, sdellannoj v 1940 g. so slov G. F. Nikulina, 27 let, iz Majorskogo naslega Abyjskogo rajona. – Rukopisnyj fond IGIIPMNS SO RAN. F. 5. Op. 7. D. 108.
2. Jerjejdjejech-burujdaah Jer Sogotoh. Zapisano so slov N. V. Slepцова, olonhosuta Abyjskogo rajona. – Rukopisnyj fond IGIIPMNS SO RAN. F. 5. Op. 8. D. 62.
3. Emel'janov N. V. Sjuzhety olonho o rodonachal'nikah plemeni. – M.: Nauka, 1990. – 208 s.
4. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskiy jepos olonho: Osnovnye obrazy. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – 256 s.
5. Vasil'ev G. M. Zhivoj rodnik: Ob ustnoj poezii jakutov. – Jakutsk: izd-vo Jakut. Filiala SO AN SSSR, 1973. – 68 s.
6. Emel'janov N. V. Sjuzhety rannih tipov jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1983. – 246 s.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭПИЧЕСКИХ АНТРОПОНИМОВ ВИЛЮЙСКОГО РЕГИОНА

В данной статье предпринимается попытка сравнительного анализа эпических антропонимов (собственных имен) на материале репертуара олонхосутов Вилюйского региона Якутии. Всего выявлено 103 эпических имени олонхо Верхневилюйского (52) и Вилюйского улусов (51). Сравнительному анализу подвергаются 23 эпических антропонима, предварительно классифицированные по признаку распространения и бытования на региональном и локальном уровнях. На карте Якутии установлены ареалы бытования известных олонхо об Эр Соготохе, Эриэдэл Бэргэн, Кюн Эрили, Ого Тулааyah, Кыыс Джуурайа и др. Предположение академика П. А. Слепцова о том, что сущность олонхо имеет глубокие истоки в монголоязычном мире, в данной статье о собственных именах олонхо Верхневилюйского и Вилюйского улусов находит свое подтверждение, т. к. нами установлено, что в составе компонентов эпических антропонимов выявлены лексемы, имеющие прямые лексико-семантические параллели в монгольских языках, и в количественном отношении имеют солидное превосходство над тюркскими языками. Однако для соответствующего исследования необходимы более тщательные и глубокие этимологические экскурсы тех или иных устойчивых и архаичных компонентов собственных имен олонхо.

Ключевые слова: олонхо, якутский эпос, эпические антропонимы, собственные имена, эпические имена, региональные эпические традиции, локальные эпические традиции, этимология, компоненты-лексемы, лексико-семантические параллели.

R. N. Anisimov

Comparative analysis of epic anthroponyms of Vilyuisky region

The article attempts a comparative analysis of epic anthroponyms (personal names) based on the repertoire of olonkhosuts of Vilyuisky region of Yakutia. We found out total 103 epic names of olonkho in Verkhnevilyuisky (52) and Vilyuisky (51) districts. 23 epic anthroponyms previously classified on the basis of distribution and existence of the regional and local levels are subjected to comparative analysis. The area of existence of known olonkho of Er Sogotokh, Eriedel Bergen, Kyun Erili, Ogo Tulaayakh, Kyys Djuuraya and others are installed in Yakutia map. The suggestion of Academician P. A. Sleptsov that nature of olonkho has deep roots in Mongolian world, is confirmed in the article of personal names of olonkho in Verkhnevilyuisky and Vilyuisky districts, as we have found that tokens with direct lexical-semantic parallels in the Mongolian languages are revealed in composition of the components of epic anthroponyms, and in quantitative terms have a solid advantage over the Turkic languages. However more detailed and deeper etymological excursus of various stable and archaic components of olonkho personal names are necessary for relevant research.

Keywords: olonkho, Yakut epos, epic anthroponyms, personal names, regional epic traditions, local epic traditions, etymology, token-components, lexical-semantic parallels.

Введение

Олонхо дарит прекрасную возможность трансформировать эпическое наследие якутов из сферы интересов специалиста в плоскость обращения тяги к своим истокам. Эпосу уготована судьбой особая роль – сохранить наследие наших предков для потомков, преподнести в дар современному поколению сочный эпический язык, в котором скрыты нравственный и воспитательный потенциал, общечеловеческие духовные ценности, философский смысл жизни человека в целом, которые трудно переоценить.

АНИСИМОВ Руслан Николаевич – зам. директора НИИ Олонхо СВФУ имени М. К. Аммосова.

ANISIMOV Ruslan Nikolaevich – Deputy Director of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU.

В достижении этой особой миссии Институтом Олонхо начата работа над фундаментальным трудом «Энциклопедия Олонхо», где будут отражены основные систематизированные знания об якутском героическом эпосе Олонхо, в т. ч. будут включены антропонимы (эпические имена героев) олонхо.

Эпическим антропонимам якутского эпоса посвящена диссертация Н. И. Филипповой, где впервые в якутском языке дана комплексная лингвистическая характеристика собственных имен персонажей олонхо. Как отмечено автором в исследовании, антропонимы олонхо имеют особую структуру, отражающую историю народа, его социальные отношения, самобытную культуру, эстетические и этические воззрения. Они имеют свою упорядоченную иерархию, правила наречения и пространственно-временное воплощение [1, с. 5].

Н. И. Филиппова установила 203 имени персонажей олонхо, зарегистрированных в словаре Э. К. Пекарского. Это имена богатырей *айыы* и *абаасы*, жителей трех миров, различных духов и небожителей. Однако в большинстве случаев имена даны без определения значения, ограничиваясь пояснениями – быллинный герой, имя сказочного героя, имя *абаасы* в былинах, женское имя и т. д. [1, с. 8].

Вместе с тем Н. В. Емельяновым был составлен словарь персонажей олонхо, где включен материал из эпических имен 75 сюжетов якутских олонхо. Лингвофольклорист В. М. Никифоров предлагает продолжить начатую работу фольклориста Н. В. Емельянова созданием полного *Именника* – перечня имен положительных и отрицательных персонажей [2, с. 19].

Работы по языку олонхо Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова, П. А. Слепцова, Н. И. Филипповой, Л. Л. Габышевой и др. послужат главным фундаментом и серьезным подспорьем в составлении «Энциклопедии Олонхо». Ведь, как правило, энциклопедическое издание создается на базе научных достижений своего времени, на определенном историческом витке развития науки и знания. Однако, как верно подмечено ученым-энциклопедистом У. Г. Саитовым, создание региональных тематических энциклопедий невозможно без серьезных научных исследований [3, с. 8].

Поэтому, в частности, структуру и семантику антропонимов олонхо необходимо исследовать с применением сравнительно-исторического подхода, который позволяет исследователю учесть те сложные моменты, которые в позициях современного якутского языка не поддаются глубокому анализу. Только сравнивая с родственными языками, мы имеем возможность понять и определить те исторические процессы, которые происходили в зарождении олонхо. Как отметил академик П. А. Слепцов, одним из лексических единиц, которые обладают большой информативностью в решении вопроса генезиса олонхо, являются собственные имена олонхо [4, с. 332].

В контексте сравнительно-исторического изучения якутского эпоса олонхо весомым опытом работы являются монографии В. М. Никифорова [2, 5], где исследователем сделаны первые серьезные попытки изучить генезисные предпосылки якутского эпоса на основе сравнительно-исторического анализа эпических имен, выделены стадии эволюции эпической традиции, позволяющие установить связь между эпическим временем сказаний и историческим фактом.

Цель данной статьи – выявить основной корпус эпических антропонимов (собственных имен), зафиксированных в репертуаре олонхосутов Верхневилуйского и Вилуйского улусов, и на материале выявленного материала провести сравнительный анализ.

Так, всего выявлено 103 эпических имени олонхо Верхневилуйского (52) и Вилуйского улусов (51). Источником исследования послужили в основном приложения из монографии А. А. Кузьминой «Олонхо Вилуйского региона» [6] и полевые материалы, хранящиеся в Информационной базе НИИ Олонхо СВФУ.

В данной статье сравнительному анализу подвергаются 23 эпических антропонима, предварительно классифицированные по признаку распространения и бытования, исходя из положения, что «фольклорная традиционная культура в своем наполнении всегда региональна и локальна» [7, с. 156].

Антропонимы, распространенные в вилуйской, центральной, северной эпических традициях

«Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соҕотох»)

В 1938-1939 гг. во время Вилуйской фольклорно-диалектологической экспедиции С. И. Боло записал у олонхосута из Быраканского наслега Верхневилуйского улуса И. Г. Иванова

тексты якутских благопожеланий *алгыс*, шаманских камланий [8, с. 152]. Также он заполнил анкету олонхосута, где в репертуаре И. Г. Иванова были отмечены 14 названий олонхо [9, с. 131]. К сожалению, ни одно из этих олонхо И. Г. Иванова не было записано.

В этом списке встречается эпическое имя *Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох* (букв. Много-страдальный Муж Одинокий), который является одним из наиболее популярных богатырей якутского эпоса с архаичной семантикой. Якутское слово *эр* ‘муж, мужчина’ параллелен с древнетюркским *эр* ‘муж, мужчина; герой, богатырь’ [10, с. 175; 11, с. 99]. Якутская лексема *сого-тох* ‘одинокий, единственный’ по фоноструктуре имеет близость с древнетюркскими словами *йалбуз*, *йануз*, *дьангыс* в том же значении [12, т. 8, с. 493].

Как отмечает Н. В. Емельянов, *Эр Соготох* был известен виллюйским якутам и якутам Красноярского края, его знают также и долганы. Сказания об Эр Соготохе распространены среди якутов повсеместно [13, с. 3]. Среди олонхосутов рассматриваемого региона данное олонхо встречается еще у других сказителей (у Ф. Н. Тимофеева – Бизэчэрэ, Оросунский наслег Верхневиллюйского улуса, Т. П. Гоголева – Доропуун, Мастахский наслег Виллюйского улуса и др.).

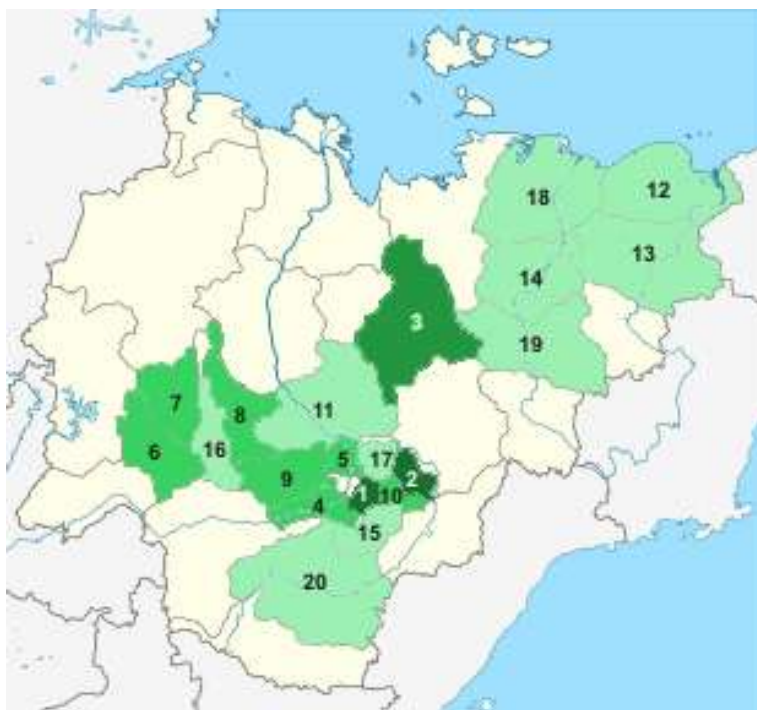


Рис. 1. Исполнители олонхо «Одинокий Муж Эр Соготох» в Якутии

Примечание: 1. Мегино-Кангаласский район – Н. А. Абрамов – Кынат, И. И. Беляев – Төлөбүр, И. И. Бурнашев – Тонг Суорун, П. П. Бурнашев – Кылыс Байбал, Н. Ф. Дмитриев, К. Н. Зыков – Кётөр Көстөкүөн, М. Н. Куприянов – Балаган Уола Миисэ, И. И. Попов, М. Е. Порядина – Баданг Маарыйа, Г. Н. Свинобоев – Хабыанна, Г. Н. Свинобоев – Ырыа Кириисэ, П. И. Скрябин – Аппайа, Е. И. Соловьев – Эмис Мөрөөх, Е. П. Яковлев. 2. Таттинский район – И. М. Давыдов – Дарыбыан, Е. Ф. Дедюкин – Ырыа Дөгөөннук, М. П. Жерготов, Н. П. Кияпиров – Килээпир Ньюкулай, А. И. Кириллова – Чонгоот Уйбаан Кыыса, И. Ф. Манчурин – Мёккүөн, А. Ф. Петров, К. Ф. Филатов, С. Р. Филатов. 3. Верхоянский район – М. Н. Горохов – Муойа, Е. Р. Горохов – Сытыкый, Д. А. Томская – Чаайка, И. Н. Потапов, А. И. Томский – Момоор, Р. С. Слепцов, П. Стручкова, Е. Г. Горохов – Чомогой. 4. Хангаласский район – Е. Копылов – Балыынгка Дьөгүөр, П. Г. Ефремов – Тогус Байбал, И. Н. Неустроев, М. И. Саввин – Ботуойа, М. И. Саввин – Чолбон, Тустуу Ёлөксөй. 5. Намский район – Бачы Баһылай – Василий, П. Л. Колесов, Я. Пестряков, А. И. Сивцев – Дьиибэ Бытык, К. В. Сивцев – Тойон Мурун, Сэмсэ Дайыла. 6. Сунтарский район – Я. С. Васильев – Тага Уола Ырдьанг Дьаакып, К. Л. Кириллин – Дьёёкүю Куонаан, П. Л. Кириллин – Кубагай Куонаан, К. М. Максимов – Сиздэрэй Силипиэн, М. Максимов. 7. Нюрбинский район – И. В. Егоров – Кырыан, А. Ф. Мухоплев – Буотта, Никифор – Дьүөдэйдэ, И. В. Федоров – Кэмпизт Уйбаан. 8. Виллюйский

район – Б. Алексеев, А. С. Васильев – Хоохура, Т. П. Гоголев – Олонхосут Доропуун, С. Еремеев – Дэдэгэс, В. О. Каратаев, С. Н. Каратаев – Дыгыйар. 9. Горный район – П. К. Жирков – Ёрёёх Бюётюр, В. М. Потопов – Мэскэй, Г. Д. Семенов – Кёлгён, Сутурук Микийиппэр, Чёсёнёёт Ёлэксёй. 10. Чурапчинский район – Г. Г. Иустинов / Устинов – Ньогуйаан Уола Олонхосут Киргизлэй, Н. П. Местников – Ньоодьуска Уола, И. Т. Трофимов – Сулумаата Уола, А. П. Трофимов – Кёнгдэй Ёлэксёй. 11. Кобяйский район – Буккаан-ныыр, И. А. Николаев – Куогас, Н. Г. Павлов – Чёмёкё. 12. Нижнеколымский район – К. В. Винокуров, С. Д. Волков, П. Н. Жирков. 13. Среднеколымский район – Н. А. Винокуров, П. Н. Назаров, И. В. Оконешников. 14. Абыйский район – Н. Ильяхов, Г. Ф. Никулин – Хабытта, К. И. Чирков. 15. Амгинский район – И. С. Скрыбыкин, Н. С. Скрыбыкин, Кёгёччёр Уола Бюётюр. 16. Верхневилуйский район – Ф. Н. Тимофеев – Бизчэрэ, И. Г. Иванов. 17. Усть-Алданский район – П. А. Охлопков – Наара Суох. 18. Аллаиховский район – И. Н. Ефимов. 19. Момский район – Д. М. Слепцов. 20. Алданский район – А. Прокопьев.

В НИИ Олонхо СВФУ создана информационная база олонхосутов, где зафиксированы основные сведения о жизни и творчестве сказителей, и охватывает период с XVII по XX вв. Используя данную базу, можно проследить ареал распространения известных олонхо, в т. ч. и сказания об *Эр Соготох*, эпическом родоначальнике племени *ураангхай саха*. На первой карте (рис. 1) обозначили районы (улусы) Якутии с именами олонхосутов, у которых в репертуаре имелось данное олонхо.

Как отметил академик А. П. Окладников, образ прародителя якутов Эр Соготох «является в глазах олонхосута первым человеком на земле, таким же, как Адам библейского сказания, но с той разницей, что образ библейского героя соответствует более поздней эпохе, когда возникает уже понятие человечества как целого, обнимающего все народы, а Эр Соготох якутского эпоса относится еще к тому этапу, когда понятие «человек» или, точнее, «настоящий человек» ограничивается только пределами собственного рода и племени» [14, с. 23].

В вилюйской эпической традиции существует вариант олонхо «Эр Соготох» под названием «Модун Эр Соготох», который по содержанию и развитию считается вилюйской версией сказаний о родоначальниках племени *ураангхай саха*.

Эпическое имя *Модун Эр Соготох*, соответственно, встречается в репертуарах олонхосутов Вилюйского, Кобяйского, Горного улусов, которые по своей территории являются соседними: А. С. Васильев – Хоохура, Т. П. Гоголев – Доропуун, С. Еремеев – Дэдэгэс, В. О. Каратаев (Вилюйский улус), Н. Г. Павлов – Чёмёкё (Куокуйский наслег Кобяйский улус), Чёсёнёёт Ёлэксёй, П. Л. Колесов (Горный улус).

Интересно заметить, что личное имя героя-прародителя Эр Соготох в других улусах Вилюйского региона (Верхневилуйский, Нюрбинский, Сунтарский) используется с эпитетом *Эрэйдэ-эх-буруйдаах* (букв. Многострадальный), без эпитета *Модун*.

Так, эпитет *модун* имеет два основных значения: 1. 'обладающий большой силой, мощный'; 2. 'отличающийся силой и твердостью духа, с несгибаемой волей к достижению чего-либо'. Якутское прилагательное *модун* сопоставляется с монг. *модун* 'дерево' [12, т. 6., с. 277].

«Эриэдэл Бэргэн»

В репертуаре олонхосута И. Г. Иванова (Быраканский наслег Верхневилуйского улуса) имеется отдельное олонхо «Эр Соготох Эриэдэл Бэргэн», где общеизвестное эпическое имя *Эр Соготох* совмещено с не менее устойчивым и древним антропонимом олонхо *Эриэдэл Бэргэн*. Соединение двух отдельных эпических имен предков *Эр Соготох* и *Эриэдэ(л) Бэргэн* в имя одного персонажа встречается также в репертуаре верхоянского олонхосута А. Н. Томской – Момоор «Эриэдэ Бэргэн Эр Соготох», жившей в местности Осохтоох Верхоянского округа в конце XVIII в. [15, с. 52].

Как замечает Н. И. Филиппова, эпическое имя *Эриэдэл Бэргэн* относится к кругу имен богатых *айыы*, в которых трудно выявить их семантику с позиций современного состояния якутского языка [1, с. 74]. В словаре Пекарского «*Эриэдэл Бэргэн* имя сказочного богатыря» [16, стб. 746] зафиксировано без этимологических и семантических справок.

Но вместе с тем лингвофольклорист В. М. Никифоров в своей монографии [2, с. 60] в комментариях к тексту олонхо «Эриэдэл Бэргэн», записанного и опубликованного А. Ф. Миддендорфом в 1878 г., раскрывает семантику *эриэдэл* как 'вспыльчивый' без должной интерпретации

и анализа. Лексема *бэргэн*, соответственно, ‘меткий стрелок’, «широко распространенный во всех тюрко-монгольских эпосах показатель богатирства» [1, с. 86].

Одноименное олонхо «Эриэдэл Бэргэн» встречается также в репертуаре у другого олонхосута В. Г. Степанова – Суор Басылай, жившего в местности Ыйылас Сургулукского наслега в конце XIX и начале XX вв., и в соседнем Вилуйском улусе у известного олонхосута С. Н. Каратаева – Дыгыйар. На следующей карте (рис. 2) показана распространенность в центральной (таттинской, усть-алданской, мегинской) и северной эпических традициях (верхоянской).



Рис. 2. Исполнители олонхо «Эриэдэл Бэргэн» в Якутии

Примечание: 1. Чурапчинский район – Г. А. Слепцов, А. В. Тимофеев, И. Г. Тимофеев-Теплоухов. 2. Усть-Алданский район – А. Охлопков – Омуос, П. А. Охлопков – Наара Суох. 3. Таттинский район – Н. Т. Болторин – Ыраах Ньукулай, С. Д. Догороев – Чыбахы Ойуун. 4. Верхневилуйский район – В. Г. Степанов – Суор Басылай, И. Г. Иванов. 5. Верхоянский район – А. Н. Томский, А. И. Томский – Мо-моор. 6. Вилуйский район – С. Н. Каратаев – Дыгыйар. 7. Мегино-Кангаласский район – М. Е. Порядина – Баданг Маарыйа.

Имя персонажа Эриэдэл Бэргэн богатыря *айыы* встречается либо упоминается во многих эпических сказаниях: в северной (булунской) сказительской традиции (С. М. Неустроева «Илэ Хара и Ала Хара»), в усть-алданской – в олонхо Н. П. Бурнашева «Кыыс Дэбэлийэ», в чурапчинской – И. Г. Тимофеева-Теплоухова «Эрэбил Бэргэн», в амгинской – олонхо Н. С. Скрыбыкина «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох».

«Бэриэт Бэргэн»

В репертуаре верхневилуйского олонхосута И. Г. Иванова (Быраканский наслег Верхневилуйского улуса) значится одноименное олонхо «Бэриэт Бэргэн», которое является распространённым эпическим сказанием преимущественно в центральной и вилуйской локальных эпических традициях (рис. 3). Якутское слово *бэриэт*, по-видимому, позаимствовано от русского ‘перед, вперед’ [16, стб. 746], и имя главного героя олонхо переводится как «Вперед Меткий» [17, с. 344].



Рис. 3. Исполнители олонхо «Бэриэт Бэргэн» в Якутии

Примечание: 1. Таттинский район – И. В. Слепцов – Сэрэбиэйдьит Лэгэнтэй, Ёймёкөөн Ёлөксёй, А. Д. Попов, Ф. Ф. Неустроев – Сюёкэ Сюёдэр, И. И. Алексеев – Тусалыыр Уйбаан, И. И. Алексеев, И. И. Алексеев – Тусалыыр Лэгэнтэй, М. И. Алексеев – Тусалыыр Мэхээлэ, И. В. Андросов – Солко Уйбаан, С. Е. Андросов – Куохтаан, Н. Т. Болторин – Ыраах Ньюкулай, Д. Е. Егоров – Миэлингсэсит Ойуун. 2. Нюрбинский район – Е. Н. Степанов – Мэкчиргэ, С. С. Семенов – Дырбыкы, А. Д. Илестяров – Илестээр, Е. Е. Иванов, А. И. Иванов, Н. И. Тихонов, Н. В. Васильев – Халымыр Хоносо, А. Д. Данилов – Мырбык, И. В. Федоров – Кэмпизт Уйбаан, Г. Д. Егоров – Хабыкка. 3. Горный район – М. М. Семенова-Потапова – Ыдагар Кыыса С. И. Максимов – Чокуур Сааба, П. Л. Колесов, Н. М. Захаров – Холуодьус, С. Г. Алексеев – Уустарабыс. 4. Мегино-Кангаласский район – В. Ф. Федоров – Манчаары, П. Ф. Петров – Тымтык, А. Д. Порядин, А. С. Порядин, Е. Е. Порядин – Багыйык, И. И. Бурнашев – Тонг Суорун, Н. И. Степанов – Нороой. 5. Вилюйский район – Т. П. Гоголев – Олонхосут Доропуун, Н. Т. Окошкин, А. Н. Николаев, С. Еремеев – Дэдэгэс. 6. Сунтарский район – Т. А. Аммосов – Багыр Тэрэппиин, С. Г. Егоров – Сэлээр Сэмэн, Е. П. Егорова. 7. Хангаласский район – М. И. Саввин – Ботуойа, М. И. Саввин – Чолбон, Е. И. Кардашевский. 8. Усть-Алданский район – П. А. Охлопков – Наара Суох, Н. Белолубский – Микичээ-нэп, С. Н. Ушницкий. 9. Верхневилуйский район – И. Г. Иванов, Ф. Н. Тимофеев – Бизчэрэ. 10. Амгинский район – М. Е. Новиков – Мэлээх Мэхээлэ, Т. В. Захаров – Чээбий. 11. Намский район – А. С. Попов. 12. Чурапчинский район – И. Я. Говоров – Сыгынык. 13. Кобяйский район – Н. Г. Павлов – Чёмёкё.

Как видно из карты, олонхо «Бэриэт Бэргэн» главным образом был распространен в центральных улусах Якутии среди олонхосутов таттинской и мегинской эпических традиций, а в вилюйской группе улусов – среди олонхосутов Горного, Вилюйского и Нюрбинского улусов. Также *Бэриэт Бэргэн* является часто встречаемым в различных олонхо эпизодическим персонажем, по материалам Н. В. Емельянова, он назван в 9 сюжетах олонхо [16, с. 344].

«Кюн Эрили бухатыыр» («Күн Эрили бухатыыр»)

Олонхо «Кюн Эрили бухатыыр» было известно в репертуаре олонхосута Ф. Н. Тимофеева – Бизчэрэ (Оросунский наслег Верхневилуйского улуса). В рассматриваемом репертуаре олонхосутов Вилюйского улуса не зафиксировано. Однако олонхо «Кюн Эрили бухатыыр» исполнялось олонхосутами соседнего Нюрбинского улуса (А. М. Герасимов – Тутум Охоноосой, И. Н. Гуляев – Хачаччы Баанньата, В. Н. Яковлев – Туттуукап и др.)

Как известно, эпическое сказание «Кюн Эрили бухатыыр» бытовало в центральной и виллюйской эпических традициях, также было известно в репертуаре олонхосутов, живших в северо-восточной части Якутии – в Верхоянском и Оймяконском улусах (рис. 4).



Рис. 4. Исполнители олонхо «Кюн Эрили» в Якутии

Примечание: 1. Мегино-Кангаласский район – В. Ф. Федоров – Манчаары, И. И. Беляев – Тёлэбюр, Н. Ф. Дмитриев, Г. С. Кычкин – Хабыаннаа, И. М. Макаров – Сырааннаах, М. В. Свинобоев – Ыкыыча, Н. И. Степанов – Ноорой. 2. Нюрбинский район – А. М. Герасимов – Тутум Охоноосой, И. Н. Гуляев – Хачаччы Баанньата, В. Н. Яковлев – Туттуукап. 3. Верхоянский район – Куоркуур Мэхээлэ, И. Т. Горохов – Адырыын, К. А. Попов, Г. Н. Слепцов – Уйгурдаанап, Р. Васильев. 4. Оймяконский район – Н. П. Атласов – Дардай, Е. А. Слепцов. 5. Верхневиллюйский район – Ф. Н. Тимофеев – Бизчэрэ. 6. Сунтарский район – И. Г. Петров – Сырааннаах. 7. Усть-Алданский район – П. М. Пухов – Боко Борокуоппай. 8. Горный район – Н. М. Тарасов. 9. Чурапчинский район – Хойтосун.

Так, имя главного героя *Эрили* образовано от корневой основы *эр* ‘муж, мужчина’ с присоединением имяобразующего аффикса + (*и*)*ли* = *эрили*. Часть имени *Кюн* ‘солнце, солнечный’ используется, как правило, в именах положительных персонажей – героев и героинь племени *айыы*, родоначальников *ураанхай саха*, а также в именах небесных удаганок и сынов неба.

«Ого Тулаайах бухатыыр» («Оҕо Тулаайах бухатыыр»)

С. И. Боло в анкете олонхосута И. Г. Иванова (Быраканский наслег Верхневиллюйского улуса) записал название одного из распространенных олонхо в якутской эпике «Ого Тулаайах бухатыыр». Эпическое имя героя *Ого Тулаайах* (Сирота-Ребенок) фиксируется в репертуаре олонхосутов северного, центрального, виллюйского эпических традиций. Как видно на карте (рис. 5), олонхо «Ого Тулаайах бухатыыр» имеет широкий ареал бытования в таких улусах, как Таттинский, Верхневиллюйский, Нюрбинский, Виллюйский, Усть-Алданский.

Якутская лексема *ого* ‘дитя, ребенок’ имеет прямую лексическую параллель с тюрк. *чаҕа* ‘маленький мальчик, ребенок, дитя’ [16, стб. 1779], также с монг. *өкин* и с халх. *охинг* ‘дочь, девочка, ребёнок’ [12, т. 7, с. 204]. Вместе с тем в современных тюркских языках наиболее распространенной формой обозначения ‘дитя, ребенок’ являются лексемы **bala* и **bebe* [18, с. 307], которые по фоноструктурному признаку не имеют лексическую параллель в якутском языке.

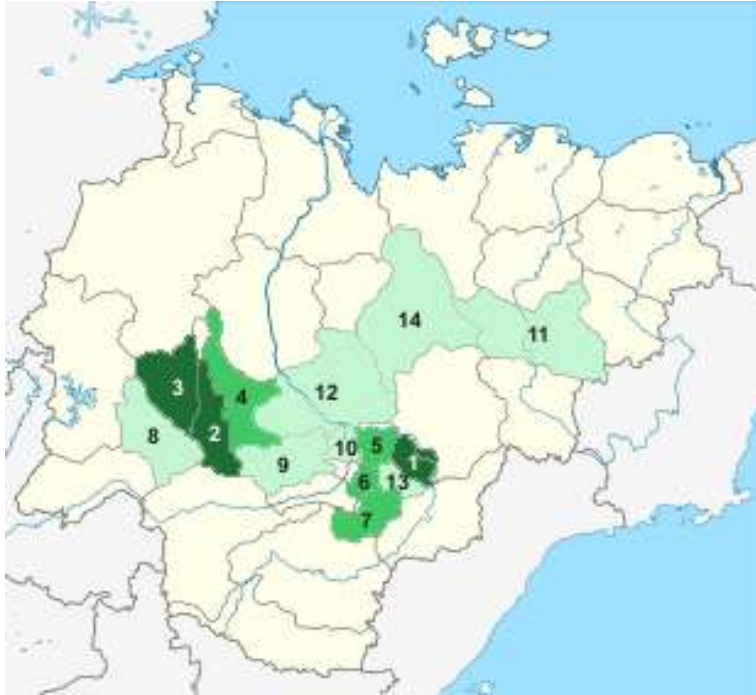


Рис. 5. Исполнители олонхо «Ого Тулаайах» в Якутии

Примечание: 1. Таттинский район – И. Е. Малгынов – Кётьюэхэ Ойуун, Н. И. Малгынов – Кётьюэхэ Ойуун Уола, И. П. Постников, С. Р. Филатов, Д. С. Бястинов – Бытыгый Уус, Г. Г. Малгин, И. Никуяков – Кююдэн Уйбаан, И. М. Давыдов – Дарыбыан, Е. М. Егоров – Миинэ Уола Дёгьюёссэ, М. П. Жерготов. 2. Верхневилуйский район – Ф. И. Суханов, И. Г. Иванов, Д. В. Кысылбаиков, С. И. Сангыях. 3. Нюрбинский район – И. С. Федоров – Бёлтөөсөп, В. И. Чарпыков – Бэсэлэй Басылай, С. И. Алексеев – Халлаанай, Д. И. Иванов – Чуохасын. 4. Вилуйский район – В. О. Каратаев, С. Д. Павлов – Мэнгкэ, Т. П. Гоголев – Олонхосут Доропуун. 5. Усть-Алданский район – И. Ф. Аргунов, Т. И. Васильев – Олонхосут Тиэхээн. 6. Мегино-Кангаласский район – С. Н. Кириллин – Элэгэс, И. Яковлев. 7. Амгинский район – К. Л. Яковлев, Г. К. Васильев. 8. Сунтарский район – А. П. Амвросьев – Тойуктаах Омуруоска. 9. Горный район – П. Л. Колесов. 10. Намский район – Н. Прядезников. 11. Момский район – Д. М. Слепцов. 12. Кобяйский район – Н. Г. Павлов – Чёмёкё. 13. Чурапчинский район – И. Г. Тимофеев-Теплоухов. 14. Верхоянский район – А. В. Аммосов – Атасынньа.

Лексическая единица *тулайаах* ‘сирота’ в якутском языке находит параллель с древнетюрк. *тул* ‘вдова, овдовевший’, с тув. *дулгуяк* ‘вдова, вдовец’ [12, т. 11, с. 204], с чув. *тулух* ‘сирота, вдова’ [16, стб. 2800].

«Аджы-Буджу бухатыыр» («Адьы-Будьу бухатыыр»)

В 1939 г. фольклористом А. А. Саввиным была составлена анкета олонхосута Ф. Н. Тимофеева – Биэчэрэ, жившего на правом берегу реки Вилуй, в Оросунском наслеге Верхневилуйского улуса. В этой анкете находим название одного из архаичных олонхо якутской эпики «Аджы-Буджу бухатыыр».

В известных нам сюжетах герой Аджы-Буджу является часто встречаемым, одним из главных действующих персонажей якутского эпоса, сыном верховного небожителя *Юрюнг Айыы Тойона*, спущенным им в Срединный солнечный мир. По предположению С. Е. Малова, семантика имени *Аджы-Буджу* сопоставима с санскритским *raja Bhoja* – ‘птица Гаруда’, которая, вероятно, указывает на непосредственное влияние на якутскую эпическую словесность со стороны монголоязычных этносов [19, с. 3].

Персонаж Аджы-Буджу встречается в ранних текстах олонхо: в «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох», опубликованном В. Л. Приклонским, где он фигурирует как бездействующий

богатырь, зять главного героя; в олонхо «Ёлбёт Бэргэн=Бессмертный Витязь» Н. Т. Абрамова, где Аджы-Буджу – действующий герой, богатырь *айыы*, сын чистого, божественного неба, третий противник богатыря *айыы* Ого Тулайях.

В якутской эпической традиции с именем богатыря *айыы* Аджы-Буджу существовали одноименные олонхо. Например, «Айыы сиэнэ Аджы-Буджу=Внук божества Аджы-Буджу», которое в отрывочном варианте было записано у усть-алданского олонхосута И. И. Говорова. Текст сюжета олонхо И. И. Говорова хранится в частном архиве им. И. В. Пухова, который сейчас находится в Литературном музее имени П. А. Ойунского (г. Якутск).

Личное имя *Аджы-Буджу* богатыря *айыы* встречается либо упоминается во многих эпических сказаниях: в северной (аллаиховской, момской) сказительской традиции (И. Н. Ефимова «Сиджи Босхонг бухатыыр», Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн»), в мегинской – олонхо в записи А. С. Порядина «Юрюнг Юёдойээн», в намской – Е. Г. Охлопкова «Алантай Боотур», в вилуйской – олонхо И. М. Харитонова – Саахардаах Дьуона «Кулдус Бёгё».

«Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» («Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр»)

Одноименное олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» было записано Н. А. Габышевым в 1944 г. со слов олонхосута Н. Н. Рожина (Чокурдахский наслег, Аллаиховский улус). А. Н. Данилова на основе сюжетной и функциональной характеристики образов женщин-богатырок в якутских олонхо выявила три основных сюжетных типа: родоначальница, воительница, жена. Записанное олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» отнесено к типу олонхо о женщинах-богатырках воительницах [20, с. 63].

Якутская лексическая единица *кыыс* ‘девушка, девушка, дочь’ восходит к пратюркскому **quz* в том же значении. Эпитет *кыыдааннаах* ‘суровая’ употребляется применительно только к женщине-богатырке *Кыыс бухатыыр*. Несомненно, он образован художественным приемом аллитерации, который часто используется при организации имен собственных в олонхо.

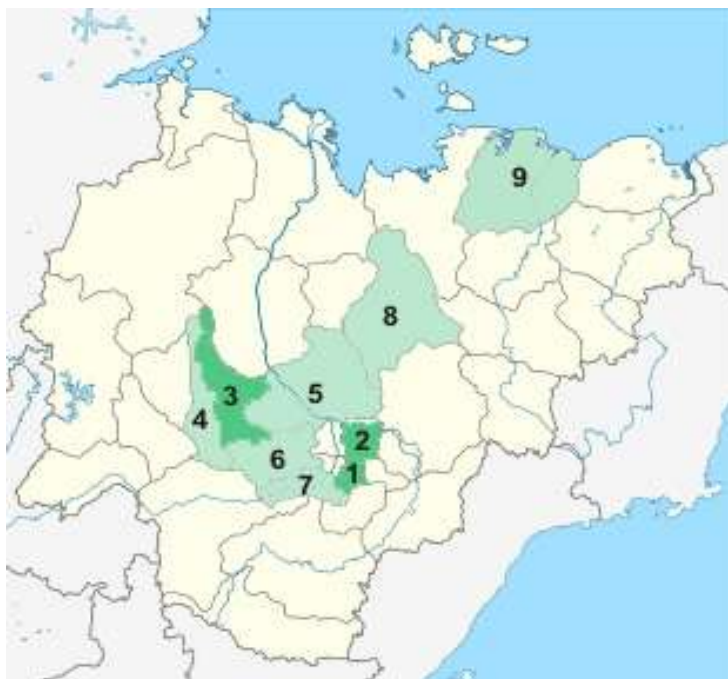


Рис. 6. Исполнители олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» в Якутии

Примечание: 1. Мегино-Кангаласский улус – И. И. Алексеев, П. П. Алексеев – Маастар, П. П. Слепцов. 2. Усть-Алданский улус – Борисов (Колесов), Охлопков П. А. – Наара Суох. 3. Вилуйский улус – Б. Алексеев, С. Еремеев – Дэдэгэс. 4. Верхневилуйский улус – В. Г. Степанов – Суор Басыллай. 5. Кобяйский улус – Бааска Олонхосут. 6. Горный улус – П. К. Жирков – Ёрөөх Бүөтүр. 7. Хангаласский улус – Е. И. Кардашевский. 8. Верхоянский улус – М. Н. Горохов – Муойа. 9. Аллаиховский улус – Н. Н. Рожин.

Как показано на карте (рис. 6), олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» бытовало в трех эпических традициях: в центральной (в репертуаре мегинских олонхосутов – И. И. Алексеева, П. П. Алексеева – Маастар, П. П. Слепцова; в репертуаре усть-алданских олонхосутов – Борисова (Колесова), П. А. Охлопкова – Наара Суох; в репертуаре хангаласского олонхосута Е. И. Кардашевского и др.), в вилюйской (в репертуаре вилюйского олонхосута Б. Алексеева, С. Еремеева – Дэдэгэс; в репертуаре верхневилуйского олонхосута В. Г. Степанова – Суор Басыллай), в северной (в репертуаре верхоянского олонхосута М. Н. Горохова – Муойа).

Антропнимы, распространенные в вилюйской и центральной эпических традициях

«Джиэрбэнг Бёгё» («Дьиэрбэн Бёбө»)

В 1939 г. фольклорист А. А. Саввин записал эпическое имя собственное *Дьиэрбэнг Бёгё* в анкете олонхосута Ф. Н. Тимофеева – Бизчэрэ (Оросунский наслег, Верхневилуйский улус). Антропоним *дьиэрбэнг*, возможно, образован от образного глагола *дьиэрбэннээ* ‘ходить, быстро, держась очень прямо (о высоком, худощавом человеке)’ [21, т. 3, с. 378].

Личное имя богатыря *айыы Дьиэрбэнг Бёгё* встречается в репертуарах, преимущественно, у сказителей центральной эпической традиции: в чурапчинской (М. М. Дьяконов – Чорообо, Н. М. Дьяконов – Чёлёс), намской и западно-хангаласской (ныне Горный улус) (П. К. Жирков – Ёрөөх Бюётюр, П. Л. Колесов, К. В. Сивцев – Тойон Мурун, Маппый). А также был известен среди олекминских олонхосутов, у таких как Бабай, М. Т. Шараборин – Кумаарап.

«Кыыс Джуурайа бухатыыр» («Кыыс Дьуурайа бухатыыр»)

В репертуаре И. Г. Иванова (Быраканский наслег Верхневилуйского улуса) значится олонхо «Кыыс Джуурайа бухатыыр», которое относится к типам олонхо о женщинах-богатырках, воинственных девах. Также женское эпическое имя *Кыыс Джуурайа бухатыыр* встречается в репертуаре у олонхосутов нюрбинской и мегинской локальной местности. Так, по данным П. Н. Дмитриева, в народной исторической памяти сохранились сведения о том, что одноименное олонхо «Кыыс Джуурайа Куо» в середине XIX в. сказывал национальный герой саха В. Ф. Федоров – Манчаары. Эта информация вполне имеет место быть подлинным, т. к. олонхо «Кыыс Джуурайа Куо» широко бытовало в конце XIX и в начале XX вв. в мегинской эпической традиции (эпическое сказание значилось в репертуаре олонхосутов Г. Е. Слободчикова – Куттай из с. Хара, П. Ф. Петрова – Тымтык из с. Нерюктай, С. Н. Кириллина – Элэгэс из с. Тарагай) [22, с. 9].

Одноименное олонхо «Кыыс Джуурайа Бухатыыр» было записано Н. В. Емельяновым, Г. В. Федоровым со слов Г. В. Дуякова, олонхосута из Хорулинского наслега Нюрбинского улуса. Эпосовед А. Н. Данилова на основе сюжетной и функциональной характеристики образа *Кыыс Джуурайа бухатыыр* определила, что данное олонхо относится к сюжетному типу женщине-богатырки – жены [20, с. 63].

Основное имя героини *Джуурайа*, возможно, образовано от образного глагола *дьурай* – ‘вытягиваться, выпрямляться’ [16, стб. 720].

«Юрюнг Кыыртай бухатыыр» («Үрүҥ Кыыртай бухатыыр»)

В репертуаре олонхосута Ф. И. Суханова из села Быракан Верхневилуйского улуса зафиксировано олонхо «Юрюнг Кыыртай бухатыыр». Так, личное имя героя олонхо образовано от якутского слова *кыырт* ‘сокол, ястреб’ с прибавлением имяобразующего аффикса *-тай*.

Якутская лексема-орнитоним *кыырт* ‘сокол, ястреб’ восходит к общетюркскому **kart-у-* [18, с. 169]. Якутский эпитет *үрүҥ* ‘белый’ имеет прямую лексическую параллель с древнетюркским *үрүҥ*, *йүрүҥ* в этом же значении [12, т. 12, с. 541]. Как отмечает Н. И. Филиппова, эпитет *үрүҥ* ‘белый’ присоединяется только к именам племени *айыы*, как верхнего, так и среднего мира, но в большинстве случаев – спущенным с Верхнего мира героям [1, с. 63].

Эпическое имя *Кыыртай* обнаруживается в локальных эпических традициях Вилюйского региона в целом, а также в Намском, Кобяйском, Горном, Усть-Алданском районах. При этом демонстрируются различные структурные модели личных имен, состоящие из нескольких компонентов. Используется эпитеты *көмүс* ‘золотой’, *хара* ‘черный’, *ытык* ‘уважаемый’ и др. Также в структуре названия личных имен героев олонхо могут употребляться без показателя богатырства. Например, *Хара Кыыртай* ‘Черный Сокол’.

«Бэйбэлджин Тулаайах» («Бэйбэлдын Тулаайах»)

Эпическое имя *Бэйбэлдын*, видимо, образовано от образного глагола *бэйбэй* ‘быть, казаться низкорослым, коротконогим и пушистым’ [20, с. 837] с присоединением имяобразующего аффикса *-лдьын*. Как отмечает Н. И. Филиппова, аффикс *-лдьый*, образующий видовую форму образных глаголов с раздельно-кратным, ритмично-повторяющимся значением, возможно, заимствован из монгольского *-lza/ -lze* [1, с. 37].

Одноименное олонхо «*Бэйбэлдын Тулаайах*» встречается в репертуаре известных олонхосут-ов Вилуйского улуса С. Н. Каратаева – Дыгыяр и А. П. Трофимова – Бёдьёнг, живших в конце XIX и в начале XX вв., также у олонхосута Ф. С. Семенова – Кырса, родившегося в Вилуйском улусе, но жившего в Лючюнском наслеге Кобяйского улуса.

Также эпическое имя *Бэйбэлдын Тулаайах* фиксируется в локальных эпических традициях Сунтарского, Горного, Таттинского улусов.

«Сыралыма Куо»

Эпическое женское имя *Сыралыма*, видимо, образовано от слова *сырал* ‘сияние, теплота от солнечных лучей, от костра’ [17, с. 358] с прибавлением имяобразующего аффикса *-ыма*. Иногда наблюдается присоединение второго аффикса *-н* = *Сырал+ыма+н*. Якутский компонент *сырал* имеет лексико-семантическую параллель с бур. *сарул*, монг. *сарабул* в значении ‘светлый, ясный’ [16, стб. 2478].

Личное имя *Сыралыма* / *Сыралыман* часто встречается в олонхо центральной эпической традиции: «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского – Бэдьээлэ (Намский улус), «Неспотыкающийся Мюлдью Бёгё» Д. М. Говорова (Усть-Алданский улус), «Нюргун Боотур Стремительный» Г. Е. Слободчикова – Тэлээркэ, «Юрюнг Юёдюээн» А. С. Порядина (Мегино-Кангаласский улус) и др.

Одноименные олонхо с компонентом *Сыралыма* встречаются в репертуаре известного мегино-кангаласского олонхосута Н. И. Степанова – Ноорой, также у потомственного современного олонхосута из Вилуйского улуса М. С. Щадрина – Чурукунай Мэхээлэ.

Антропонимы, распространенные в локальной вилуйской и верхневилуйской эпических традициях

«Мунг Саар бухатыыр» / «Тонг Саар Бухатыыр» («Мунг Саар бухатыыр» / «Тонг Саар Бухатыыр»)

Олонхо «*Мунг Саар бухатыыр*» зафиксировано в репертуаре олонхосута Ф. Н. Тимофеева – Биэчэрэ (Оросунский наслег Верхневилуйского улуса), «*Тонг Саар Бухатыыр*» в репертуаре С. Н. Каратаева – Дыгыяр (с. Мастах, Вилуйский улус).

Эпическое имя *Саар* в якутском языке Э. К. Пекарский считает русским заимствованием от *Царь*. Однако там же привел прямую параллель с османского (турецкого) языка *чар* ‘царь’ [16, стб. 2094]. Вместе с тем Г. В. Ксенофонов приводит древнюю семантику слова *саар* как ‘рабочий бык, вол’. Он весьма убедительно раскрывает семантику компонента *саар*, который в составе якутской фразеологической единицы *саха саара, ураанхай буура* переводится дословно ‘то же, что у саха вол, а у урянхайцев олень-самец’ [23, 180]. Поэтому, нужно заметить, что в будущем при описании семантики эпических антропонимов необходимы более детальные этимологические экскурсы, требующие глубокого историко-сравнительного анализа тех или иных компонентов.

Интересно отметить, что с компонентом *саар* организованы названия олонхо преимущественно только Вилуйского региона: *Харалта Саар бухатыыр*, *Саар Гудай бухатыыр* (Сунтарский улус), *Кырандабыыс Саар ыраахтаабы* (Нюрбинский улус) и др.

В современном якутском языке лексема *мунг* переводится как ‘сильное физическое или душевное страдание, мука’ [12, т. 6, с. 342]. В личном имени героя *Мунг Саар бухатыыр* компонент *Мунг* состоит в позиции эпитета, потому, возможно, прямая семантическая параллель с монг. *мунг* ‘богатый, изобильный’ [16, стб. 1626] вполне может раскрыть семантику имени персонажа как ‘Богатый Царь богатырь’.

А первая часть имени главного героя олонхо С. Н. Каратаева – Дыгыяр *Тонг Саар Тойон* обычно переводится как ‘мерзлый’. В. М. Никифоров, используя «методику обратного

экстраполирования от производных слов для восстановления первоначального смысла», проводит весьма экстраординарный экскурс по поводу семантики слова *тонг*. В итоге которого он раскрывает семантику слова *тонг* как 'грозный, недоступный, гордый (человек)' и 'сильный, герой' [5, с. 81-83].

«Хараджыктай Мохсогол» («Харадьыктай Мохсоҕол»)

У виллойского олонхосута М. С. Шадрина – Чуруканай Мэхээлэ, жившего в середине XX в., в репертуаре значится олонхо с архаичным названием «Харадьыктай Мохсоҕол». Близкое по фоноструктуре эпическое имя героя *Харадьыал Мохсогол* 'Черный Сокол' находим в словаре Пекарского [16, стб. 3335]. Личное имя персонажа *Харадьыктай* образовано от *харадьык* + имяобразующий аффикс *-тай*. Тут вызывает интерес семантика слова *харадьык*, которое в словаре Пекарского переведено как 'пригорок, показавшийся из-под снега' [16, стб. 3335] (в современном якутском языке *харалдьык* 'проталина'). Якутское слово *харадьык* имеет лексико-семантическую параллель с монгольским именем прилагательным *харашиг* 'черноватый'. Так, возможно, перевод Пекарского эпического имени героя *Харадьыал Мохсогол* как 'Черный Сокол' имеет тесную семантическую связь с вышеуказанным эпическим антропонимом и является его фонетическим вариантом произношения.

Эпическое имя с компонентом *Харадьык* обнаруживается в соседних Кобяйском и Нюрбинском улусах, но в отличие от виллойского варианта показателем богатейства представлен слово *Бэргэн* – *Харадьык Бэргэн* (олонхосуты Кобяйского улуса К. Левин, Н. Г. Павлов – Чёмёкё), фонетический вариант *Харадьа Бэргэн* (олонхосут из Жарханского наслега Нюрбинского улуса В. Митяева – Харага Суох).

В ходе исследования также нами выявлены эпические антропонимы, присущие только локальной виллойской и верхневиллойской эпической традиции. Например, собственное имя *Угаар Бэргэн*, которое обнаружено в репертуаре олонхосута из Тогусского наслега Виллойского улуса С. Еремеева – Дэдэгэс, также у олонхосута из Оросунского наслега Верхневиллойского улуса Д. В. Кысылбаикова.

Эпическое имя *Дьэриэмэ Бөгө* / *Бэргэн* установлено у тех же олонхосутов Д. В. Кысылбаикова и С. Еремеева – Дэдэгэс и у известного виллойского олонхосута Т. П. Гоголева – Доропуун. На данном этапе этимологию собственных имен *Угаар* и *Дьэриэмэ* нами установить не удалось.

Антропонимы, распространенные в локальной верхневиллойской эпической традиции

«Кёр Буурай бухатыыр» («Көр Буурай бухатыыр»)

Одним из первых верхневиллойских олонхо, вошедших в научный оборот в трудах якутских эпосоведов И. В. Пухова, Н. В. Емельянова, В. В. Илларионова, является эпический текст «Кёр Буурай бухатыыр». Это олонхо было записано из уст олонхосута Н. С. Александрова – Ынта Никиитэ (Дюлюкинский наслег). Эпос имеет два варианта записи: первая запись была осуществлена сельским учителем Г. Н. Тороповым в 1925 г., вторая запись сделана к. ф.-м. н. И. Н. Григорьевым в 1941 г.

Эпическое имя героя *Кёр Буурай бухатыыр* состоит по типу структурной модели ЭИП – эпитет–имя–показатель. Тут вызывает интерес семантика имени главного героя олонхо *Буурай*. В словаре Пекарского [16, стб. 565] под словом *Буурай* приведены два значения: 1. 'удалой, удалец, грубый', обозначающий качественную характеристику лица; 2. от русск. *бурый*, обозначающий наименования цвета и масти. Как установлено Н. И. Филипповой, эпитет *буурай* присоединяется к именам отрицательных персонажей *абаасы* как женского, так и мужского пола, а также к именам грозных божеств, семантика которых более связана с наименованием масти. Так, ею сделан вывод о том, что первое значение слова *Буурай* 'удалой, удалец, грубый', обозначающий качественную характеристику лица, не подходит к именам женского пола и духа, видимо, исходя из того положения, что характерная черта 'удальство, безудержная лихость, грубость', в большей степени, присуща персонажам мужского пола [1, с. 65].

Однако нами выявлено, что с компонентом *Буурай* образуются эпические имена положительных главных героев олонхо, богатырей *айыы*, например, тот же нами рассматриваемый богатырь *айыы Кёр Буурай* и другие богатыри Срединного мира – *Кёнгюл Буурай*, *Далла Буурай*, *Кюскэнг Буурай* и др. [24, с. 4].

Поэтому, видимо, компонент *буурай* в образовании личных имен эпических персонажей используется и в значении ‘удалой, удалец, грубый’, дабы подчеркнуть неистовый характер и крутой нрав героев положительных и отрицательных, так и в значении ‘*бурый*’, наименовании масти, характеризующий физический облик образов племени *абаасы* Нижнего сумрачного мира.

По поводу этимологии якутской лексемы *буурай*, по фоноструктурному признаку на первый взгляд можно посчитать, что она является русским заимствованием. Однако в «Словаре тюркизмов в русском языке», вышедшем в 1976 г. в Алма-Ате под редакцией академика А. Н. Кононова, авторами считается, что русское прилагательное *бурый* является заимствованием из тюркских языков. Этому мнению также придерживались В. В. Радлов, Э. Беркнер, И. Огиенко [25, с. 65]. В ходе первичного исследования устанавливаются возможные монгольские параллели якутской лексемы *буурай* // халх., бур. *буурал* ‘седой, чалый (о масти)’ [18, с. 606], монг. *bürüj* [25, с. 65]. Таким образом, фоноструктура и семантика якутского компонента *буурай* в составе личных имен требует тщательного этимологического экскурса.

«Тимир Дьохсойуоха бухатыыр» («Тимир Дьохсойуоха бухатыыр»)

Данное олонхо установлено в репертуаре олонхосута из Быраканского наслега И. Г. Иванова. Эпическое имя *Дьохсойуоха* образовано, видимо, от образного глагола *дьохсой* ‘принимать воинственный вид, горячиться, петушиться’ [21, т. 3, с. 419]. Якутская лексема *дьохсой* имеет лексико-семантическую параллель с бур. *зохсо* в том же значении. Как установлено ранее, в олонхо эпитет *Тимир* ‘железный’ употребляется только в именах племени *абаасы* как мужского, так и женского пола [1, с. 66].

Однако, как показывает наш материал, в олонхо с эпитетом *тимир* ‘железный’ наделялись также богатыри племени *айыы*. Например, богатырь *айыы* Тимир Абыдал из олонхо «Тонг Саар Тойон» С. Н. Каратаева – Дыгыйар (Вилуйский улус), богатырь *айыы* Тимир Бизэстэр из олонхо «Дьизэбэк Бэргэн» К. В. Сивцева – Мурун (Намский улус), богатырь *айыы* Тимир Лэкэ-эттиир из олонхо «Ньургун Боотур» Н. Н. Шестакова – Суутта (Намский улус).

Как известно, в тюрко-монгольских эпосах тюркское *темир*, *төмир*, монгольское *темур* являются именем и добрых богатырей: *Темюр Бюс* ‘Железный Пояс’ – сын Неба в монголо-ойротском эпосе «Дайни Кюрюль»; *Кигийн-Кийтюн-Кэкэ-Темюр-Зебе* ‘Воздушное-Холодное-Синее-Железное-Острие’ – главный герой в монголо-ойротском эпосе того же названия, витязь [1, с. 66-67].

«Босхонг Джулаарый бухатыыр» («Босхонг Дьулаарый бухатыыр»)

В репертуаре верхневилуйского сказителя И. Г. Иванова (Быраканский наслег) обозначено название олонхо «Босхонг Джулаарый бухатыыр», которое по набору компонентов в структуре личных имен героев олонхо не находит у других эпических традиций как локальных, так и региональных. Поэтому, можно полагать, что эпический антропоним *Босхонг Джулаарый* встречается только в данной локальной местности. Эпическое имя героя *Дьулаарый*, возможно, происходит от глагольной основы *дьулаарый* – ‘стремиться’ [16, стб. 858]. Однако эпитет имени героя *Босхонг* ‘больной, калека’ считается устойчивой и архаичной словоформой в якутской эпике.

В олонхо довольно часто встречаются сюжеты с мотивом уродства при рождении главного героя (карлик, калека, невероятный урод, недоносок, немой, глухой). Как отмечает Л. Н. Семенова, в сюжетном разнообразии олонхо наблюдается особое пристрастие якутского эпоса к героям, имеющим физические отклонения, недостатки [26, с. 148]. Так, в якутской эпической традиции широко распространены эпические имена героев с компонентом *Босхонг* ‘больной, калека’. Например, *Сиджинг Босхонг* (Аллаиховский улус), *Аарай Босхонг бухатыыр* (Таттинский улус), *Мюльдэю Босхонг* (Кобяйский, Таттинский улусы), *Оттой Босхонг* (Горный улус), *Босхонг Болут-от бухатыыр* (Нюрбинский улус), *Босхонг Дуолан Бухатыыр* (Олекминский улус) и др.

Также известно, что в конце XIX в. у верхоянского якута было записано олонхо «*Боско*» политссылным Е. И. Борисовым (по правке И. В. Пухова правильным должно быть «*Босхонг*») («*Босхонг*» – «Калека») [27, с. 182], рукопись которого вышла в печать в 1883 г. в «Очерках Северо-Западной Монголии» под редакцией Г. Н. Потанина. Таким образом, эпическое имя с компонентом *Босхонг* ‘больной, калека’ является устойчивым и архаичным антропонимом в якутской эпике.

Якутскую лексическую единицу *босхон* ‘больной, калека’ Э. К. Пекарский возводит к *босхо* ‘свободный; слабо держащийся, расслабленный’, который имеет прямую лексико-семантическую параллель с общетюркским *бош* ‘пустой, свободный, слабый’.

Наряду с этим Ст. Калужинский якут. *босхон* сравнивает с кирг. *бошон* ‘слабый, расслабленный’, *боштук* ‘слабость’, *боштоо* ‘слабоватый’, которые производны от общего корня *бош* [28, с. 149]. Вместе с тем общетюркская лексема **бош* имеет семантику ‘слабый, вялый, немощный’ в ряде тюркских языков уйгурской группы и тюркских языков ареальной общности Саяно-Алтая. Общетюркская лексема **бош* исторически имеет как атрибутивные, так и субстантивные значения [29, с. 204]. Таким образом, якутская лексема *босхон* образован от *босхо* ‘свободный; слабо держащийся, расслабленный’ и имеет тесную семантическую связь с общетюркской лексемой **бош*.

*«Воспитанный медведем и волком Элик Бэргэн»
(«Эһэлээх бөрө ииппит уола Элик Бэргэн»)*

Эпическое имя «Воспитанный медведем и волком Элик Бэргэн» записан С. И. Боло в репертуаре олонхосута из Быраканского наслега Верхневилуйского улуса И. Г. Иванова.

Оно вызывает интерес среди исследователей не только своим необычным эпитетом «Воспитанный медведем и волком», но и именем главного героя.

Эпическое имя *Элик* встречается как в центральной, так и в северной эпической традиции. Но довольно часто встречается в локальной таттинской эпической традиции: «*Элик* Боотур, Ныгыл Боотур икки» (олонхосуты Н. Т. Абрамов, Р. Александров – Алаача уола и др.). Также имеется олонхо «*Эр бэрдэ Эликтэй Баатыр*» у Г. Ф. Гуляева, уроженца II Кангаласского наслега Среднеколымского улуса.

В языке олонхо часто встречается устойчивая фраза *эр бэрдэ, элик үтүөтэ* – ‘молодец из молодцов, удалец из удалцов’, в которой интерес вызывает семантика компонента *элик*. В якутском языке слово *элик* имеет два значения: первое ‘скорый, быстрый, проворный’. Второе значение слова в словаре Э. К. Пекарского обозначено как ‘чубарый олень’ [16, стб. 248]. В Диалектологическом словаре якутского языка зафиксировано значение ‘косуля’, встречающееся в Амгинском и Горном районах [30, с. 319], аналогичное *туртас*.

Слово *элик* в значении животного встречается в локальных эпических текстах и в других диалектах. Так, эта лексема присутствует в тексте олонхо «*Ёлбёт Бэргэн*», записанного в Жулейском наслеге Ботурусского улуса (ныне Таттинского) Р. Александровым в 1886 г. [31, с. 17].

Слово **элик* общетюркского происхождения. В «Опыте словаря тюркских наречий» В. В. Радлова мы находим *элик* ‘косуля’ [32, с. 815], в тув. языке *элик* ‘косуля’ [33, с. 441], в хак. *элик* ‘дикая коза’ [34, с. 1055]. А. М. Щербак под *элик* подводит значение трех разновидностей млекопитающих: ‘дикая степная коза’, ‘косуля’, ‘антилопа’ [35, с. 120]. Соответственно, якутский *элик* это ‘чубарый олень’ и ‘косуля’, оба из семейства парнокопытных млекопитающих оленевых. Все животные, обозначаемые словом *элик* в тюркских языках, отличаются своей грациозностью, быстротой и проворностью. Можно предположить, что этот их объективный признак явился мотивационным основанием ФЕ *эр бэрдэ, элик үтүөтэ* для оценки молодого человека как ‘доброго молодца, удалого молодого’.

Эпитет антропонима «Воспитанный медведем и волком» / «*Эһэлээх бөрө ииппит уола*» тоже вызывает неподдельный интерес. Тут можно предположить, что семантика данной фразы, может быть, связана с шаманскими воззрениями у якутов, т. к. волк и медведь считаются тотемными животными. Также вполне вероятно, что тотемные животные медведь и волк сыграли особую роль в воспитании будущего героя эпоса. Как отмечает Л. Н. Семенова, в олонхо «характер воспитания, воспитателей и мест воспитания безусловно указывают на их связь с представлениями о шаманских инициациях» [26, с. 73]. Также следует учесть тот момент, что в тюрко-монгольских эпосах образ волка представлен воспитателем богатыря, родоначальником, кормильцем осиротевших детей [36, с. 125].

Вообще волк в тюркской культуре предстает символом ‘мужественности, силы и стойкости’. Почти во всех тюркских языках для обозначения волка используется общетюркское слово **bö:ri*, кроме огузских языков, где присутствует другое название волка **ku:rt* [18, с. 160].

А хищного зверя *медведя* в якутском языке называют табуистическим переносом *эһэ* ‘дедушка’, это связано с тотемистическим культом медведя, который характерен для всех сибирских народов [18, с. 159].

Схожий по структуре эпитет можно обнаружить в репертуаре хангаласского олонхосута М. И. Саввина – Ботуоя: *Воспитанный львом Хахсаат Бэргэн, воспитанный орлом Мёрётё-лээн Сююрюк (Хахай ииппит уола Хахсаат Бэргэн, Өксөкү ииппит уола Мөрөтөлөөн Сүүрүк).*

«Сойуоданг бухатыыр» («Сойуодан бухатыыр»)

У олонхосута из села Хоро Верхневилуйского улуса С. Е. Жиркова – Нёхчогор Суркуоп в репертуаре значится единственное олонхо «Сойуодан бухатыыр». С эпическим именем *Сойуодан* олонхо в якутской эпике не наблюдается. Однако близкий по фоноструктуре антропоним *Сойуодуку* находим в олонхо «Даадар Хара» Н. П. Яковлева – Курууппа, шамана из Мегино-Кангаласского улуса. Богатырь абаасы *Сойуодуку Хара* является главным противником богатыря *айыы Даадар Хара* [37, с. 5]. Так, антропонимы *Сойуодан* и *Сойуодуку*, возможно, образованы от образного глагола *сойуодуй* – ‘быть мрачным, молчаливым, с непроницаемым лицом’ [12, т. 8, с. 500].

Заключение

Таким образом, проведенный нами сравнительный анализ 23 эпических антропонимов (собственных имен) на материале репертуара олонхосутов Верхневилуйского и Вилуйского улусов позволяет сделать следующие выводы:

В этих улусах Вилуйского региона известны имена эпических героев, которые распространены как в центральной эпической традиции, так и в северной – *Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох, Эриэдэл Бэргэн, Бэриэт Бэргэн, Аджы-Буджу, Кюн Эрили* и др. Однако широко известное эпическое имя Нюргун Боотур в репертуаре олонхосутов Верхневилуйского и Вилуйского улусов не обнаружено.

Выявлены эпические антропонимы известные только в центральной и вилуйской эпических традициях – *Джизэрбэнг Бёгё, Кыыс Джуурайа, Юрюнг Кыртай, Бэйбэлджин Тулаайах, Сыралыма Куо* и др.

Обнаруживаются локальные собственные имена, присущие только вилуйской эпической традиции – *Мунг Саар бухатыыр, Тонг Саар бухатыыр, Кёр Буурай бухатыыр, Босхонг Джулаарый бухатыыр*. Также в рассмотренных собственных именах олонхо показателем богатырства преобладает компонент **бухатыыр*.

Предположение академика П. А. Слепцова о том, что сущность олонхо имеет глубокие истоки в монголоязычном мире, в данной статье о собственных именах олонхо Верхневилуйского и Вилуйского улусов находит свое подтверждение, т. к. нами установлено, что в составе компонентов эпических антропонимов выявлены лексемы, имеющие прямые лексико-семантические параллели в монгольских языках, и в количественном отношении имеют солидное превосходство над тюркскими языками. Однако для соответствующего исследования необходимы более тщательные и глубокие этимологические экскурсы тех или иных устойчивых и архаичных компонентов собственных имен олонхо.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-04-00496 (а).

Список использованных языков:

монг. – монгольский
тюрк. – тюркский
халх. – халхасский
тув. – тувинский
чув. – чувашский
бур. – бурятский
кирг. – киргизский
хак. – хакасский

Литература

1. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика. – Якутск: Сахапечать, 2016. – 104 с.
2. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу: история фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск: Наука, 2010. – 139 с.
3. Сайтов У. Г. Современная российская региональная энциклопедистика, особенности ее становления и пути развития // Исторический опыт, актуальные проблемы развития российской региональной энциклопедистики: материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Уфа, 27-28 сентября 2012 г.). – Уфа: Башк. энцикл., 2012. – 120 с.
4. Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск: ИГиИПМНС СО РАН, 2008. – С. 331-336.
5. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск: Наука, 2002. – 208 с.
6. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
7. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 2003. – 156 с.
8. Илларионов В. В. Түөлбэ олонхоһуттара: олонхолоохун уратылар: монография. – Дьокуускай: ХИФУ кинигэ кыһата, 2016. – 272 с. (на якутском яз.)
9. Илларионов В. В. Олонхоһуттар тустарынан кылгас сибидиэнньэлэр = Краткие сведения об олонхосутах (приложение дипломной работы). – Якутск, 1973. – 145 с. (на якутском яз.)
10. Древнетюркский словарь / Под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
11. Левин Г. Г. Историческая связь якутского языка с древними тюркскими языками VII-IX вв. (в сравнительно-сопоставительном аспекте с восточно-тюркскими и монгольскими языками). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 439 с.
12. Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2007. – Т. 4: К. – 672 с.; 2008. – Т. 5: К. – 616 с.; 2009. – Т. 6: Л, М, Н. – 519 с.; 2010. – Т. 7: Нь, О, Ө, П. – 519 с.; 2011. – Т. 8: С – сөллөбөр. – 572 с.; 2014. – Т. 11: Буква Т: төтөллөөх – тээтэннээ. – 528 с.; 2015. – Т. 12: Буква У, У. – 528 с.
13. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
14. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо), и его связь с югом. – Якутск: Сайдам: 2013. – 64 с.
15. Дьяаны улуунун олонхоһуттара: биобиблиографическай ыйынньыктар, ыстатыйалар, ахтыылар; [хомуйан онордулар: И. И. Стручкова, Н. А. Оросина, Р. Н. Анисимов; эппиэттир ред. Р. Н. Анисимов]. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 320 с. (на якутском яз.)
16. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: В 3 т. 2-е изд. фотомеханич. / Пекарский Э. К. – М., 1959.
17. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 376 с.
18. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика: 2-е изд. доп. – М.: Наука, 2001. – 822 с.
19. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – 239 с.
20. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
21. Толковый словарь якутского языка / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т. 1: А – 680 с.; 2005. – Т. 2: Б – 912 с.; 2006. – Т. 3: Г, Д, Дь, И. – 844 с.
22. Мэнэ-Хангалас олонхоһуттара [хомуйан онордулар: А. М. Апросимов, Ю. П. Борисов, В. В. Обоюкова; эппиэттир ред. Р. Н. Анисимов]. – Дьокуускай: Алаас, 2013. – 320 с. (на якутском яз.)
23. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. 1. 2-я книга. – Якутск: Нац. кн. изд-во Республики Саха (Якутия). – 316 с.
24. Олонхосуты Якутии: справочник / [редкол.: гл. ред. проф. В. Н. Иванов и др.]. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 156 с.
25. Шипова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке – Алма-Ата: Наука, 1976. – 444 с.
26. Семенова Л. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо): дис. ... канд. филол. наук. – Москва, 2000. – 161 с.

27. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. – М.: Наука, 1962. – 256 с.
28. Попов Г. В. Этимологический словарь якутского языка. – Новосибирск: Наука, 2003. – 180 с. (Ч. 1: А – ДЬ).
29. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1978. – Т. II.
30. Диалектологический словарь якутского языка / Отв. ред.: П. С. Афанасьев, В. М. Наделяев. – М.: Наука, 1976. – 392 с.
31. Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро / Эппиэттиир ред. Н. И. Попова. – Дьокуускай: ГЧУо ААХНПИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов собранные Э. К. Пекарским). (на якутском яз.)
32. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. Гласные. – СПб.: тип. Имп. акад. наук, 1893. – 1048 с. (2-е изд. фотомеханич. М.: Изд-во восточной литературы, 1963).
33. Тувинско-русский словарь / Сост. Э. Р. Тенишев. – М.: Самиздат, 2008. – 338 с.
34. Хакаско-русский словарь / Под ред. Субраковой О. В. – Новосибирск: Наука, 2006. – 1115 с.
35. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках / А. М. Щербак // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М., 1961. – С. 82-172.
36. Липец Р. С. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. – 1981. – № 1. – С. 120-133.
37. Даадар Хара: олонхо / Н. П. Яковлев-Курууппа ойуун; [редкол.: бас ред. проф. В. Н. Иванов]. – Дьокуускай: ХИФУ Издательской дьиэтэ, 2013. – 296 с. (на якутском яз.)

References

1. Filippova N. I. Sobstvennye imena personazhej v jakutskom jepose oлонho: struktura i semantika. – Jakutsk: Sakhapechat', 2016. – 104 s.
2. Nikiforov V. M. Ot arhaicheskogo oлонho k rannefeodal'nomu jeposu: istorija fiksacij i specifika interpretacij. – Novosibirsk: Nauka, 2010. – 139 s.
3. Saitov U. G. Sovremennaja rossijskaja regional'naja jenciklopedistika, osobennosti ee stanovlenija i puti razvitija // Istoricheskij opyt, aktual'nye problemy razvitija rossijskoj regional'noj jenciklopedistiki: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf. s mezunar. uchastiem (Ufa, 27-28 sentjabrja 2012 g.). – Ufa: Bashk. jencikl., 2012. – 120 s.
4. Slepcev P. A. Stupeni i problemy jakutskogo jazykoznanija. – Jakutsk: IGIIPMNS SO RAN, 2008. – S. 331-336.
5. Nikiforov V. M. Stadii jepicheskikh kollizij v oлонho: Formy fol'klornoj i knizhnoj transformacii. – Novosibirsk: Nauka, 2002. – 208 s.
6. Kuz'mina A. A. Oлонho Viljujskogo regiona: bytovanie, szuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 160 s.
7. Putilov B. N. Geroicheskij jepos i dejstvitel'nost'. – L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 2003. – 156 s.
8. Illarionov V. V. Tyelbe oлонhohuttara: oлонholoohun uratylara: monografija. – D'okuuskaj: HIFU kinigje kyhata, 2016. – 272 s. (na jakutskom jaz.)
9. Illarionov V. V. Oлонhohuttar tustarynan kylgas sibiridjenn'jeljer = Kratkie svedenija ob oлонhosutah (prilozhenie diplomnoj raboty). – Jakutsk, 1973. – 145 s. (na jakutskom jaz.)
10. Drevnetjurkskij slovar' / Pod red. V. M. Nadeljaeva, D. M. Nasilova, Je. R. Tenisheva, A. M. Shherbaka. – L.: Nauka, 1969. – 676 s.
11. Levin G. G. Istoricheskaja svjaz' jakutskogo jazyka s drevnimi tjurkskimi jazykami VII-IX vv. (v sravnitel'no-sopostavitel'nom aspekte s vostochno-tjurkskimi i mongol'skimi jazykami). – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 439 s.
12. Bol'shoj tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka: V 15 t. / Pod red. P. A. Slepceva. – Novosibirsk: Nauka, 2007. – Т. 4: К. – 672 s.; 2008. – Т. 5: К. – 616 s.; 2009. – Т. 6: – L, M, N. – 519 s.; 2010. – Т. 7: N', O, Ø, P. – 519 s.; 2011. – Т. 8: S – selløger. – 572 s.; 2014. – Т. 11: Bukva T: tötölөөh – tjejtjetjejnje. – 528 s.; 2015. – Т. 12: Bukva U, Y. – 528 s.
13. Emel'janov N. V. Szuzhety oлонho o rodonachal'nikah plemeni. – M.: Nauka, 1990. – 208 s.
14. Okladnikov A. P. Jakutskij jepos (olonho), i ego svjaz' s jugom. – Jakutsk: Sajdam: 2013. – 64 s.
15. D'aany uluuhun oлонhohuttara: biobibliograficheskaj yjynn'yktar, ystatyjalar, ahtyylar; [homujan oһordular: I. I. Struchkova, N. A. Orosina, R. N. Anisimov; jeppijettiir red. R. N. Anisimov]. – D'okuuskaj: Alaas, 2016. – 320 s. (na jakutskom jaz.)

16. Pekarskij Je. K. Slovar' jakutskogo jazyka: V 3 t. 2-e izd. fotomehanich. / Pekarskij Je. K. – M., 1959.
17. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1980. – 376 s.
18. Sravnitel'no-istoricheskaja grammatika tjurkskih jazykov. Leksika: 2-e izd. dop. – M.: Nauka, 2001. – 822 s.
19. Jastremskij S. V. Obrazcy narodnoj literatury jakutov. – L.: Izd-vo AN SSSR, 1929. – 239 s.
20. Danilova A. N. Obraz zhenshhiny-bogatyri v jakutskom olonho. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 166 s.
21. Tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka / Pod red. P. A. Slepceva. – Novosibirsk: Nauka, 2004. – T. 1: A – 680 s.; 2005. – T. 2: B – 912 s.; 2006. – T. 3: G, D, D', I. – 844 s.
22. Мҕеҕе-Наҕалас олоҕһоһуттара [homujan onordular: A. M. Aprosimov, Ju. P. Borisov, V. V. Obojukova; jeppijettiir red. R. N. Anisimov]. – D'okuuskaj: Alaas, 2013. – 320 s. (na jakutskom jaz.)
23. Ksenofontov G. V. Uraanghaj-sahalar. Ocherki po drevnej istorii jakutov. T. 1. 2-ja kniga. – Jakutsk: Nac. kn. izd-vo Respubliki Saha (Jakutija). – 316 s.
24. Olonhosuty Jakutii: spravochnik / [redkol.: gl. red. prof. V. N. Ivanov i dr.]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 156 s.
25. Shipova E. N. Slovar' tjurkizmov v russkom jazyke – Alma-Ata: Nauka, 1976. – 444 s.
26. Semenova L. N. Semantika jepicheskogo prostranstva i ee rol' v sjuzhetoobrazovanii (na materiale jakutskogo jeposa olonho): dis. ... kand. filol. nauk. – Moskva, 2000. – 161 s.
27. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho: osnovnye obrazy. – M.: Nauka, 1962. – 256 s.
28. Popov G. V. Jetimologicheskij slovar' jakutskogo jazyka. – Novosibirsk: Nauka, 2003. – 180 s. (Ch. 1: A – D").
29. Severtjan Je. V. Jetimologicheskij slovar' tjurkskih jazykov. – M.: Nauka, 1978. – T. II.
30. Dialektologicheskij slovar' jakutskogo jazyka / Otv. red.: P. S. Afanas'ev, V. M. Nadeljaev. – M.: Nauka, 1976. – 392 s.
31. D'yllej njehilijegin olonholoro / Jeppijettiir red. N. I. Popova. – D'okuuskaj: GChuoAAHNPI, 2013. – 266 s. – (Obrazcy narodnoj literatury jakutov sobrannye Je. K. Pekarskim). (na jakutskom jaz.)
32. Radlov V. V. Opyt slovarja tjurkskih narechij. T. 1. Glasnye. – SPb.: tip. Imp. akad. nauk, 1893. – 1048 s. (2-e izd. fotomehanich. M.: Izd-vo vostochnoj literatury, 1963).
33. Tuvinsko-russkij slovar' / Sost. Je. R. Tenishev. – M: Samizdat, 2008. – 338 s.
34. Hakassko-russkij slovar' / Pod red. Subrakovoj O. V. – Novosibirsk: Nauka, 2006. – 1115 s.
35. Shherbak A. M. Nazvanija domashnih i dikih zhivotnyh v tjurkskih jazykah / A. M. Shherbak // Istoricheskoe razvitie leksiki tjurkskih jazykov. – M., 1961. – S. 82-172.
36. Lipeč R. S. «Lico volka blagoslovenno...» (Stadial'nye izmenenija obraza volka v tjurko-mongol'skom jepose i genealogicheskikh skazanijah) // Sovetskaja jetnografija. – 1981. – № 1. – S. 120-133.
37. Daadar Hara: olonho / N. P. Jakovlev-Kuruuppa ojuun; [redkol.: bas red. prof. V. N. Ivanov]. – D'okuuskaj: HIFU Izdatel'skaj d'ijetje, 2013. – 296 s. (na jakutskom jaz.)



А. Е. КУЛАКОВСКИЙ И ОЛОНХО

В статье предпринята попытка рассмотреть вопрос об отношении одного из основоположников якутской художественной литературы А. Е. Кулаковского к олонхо – якутскому героическому эпосу. Впервые обращено внимание на описание Кулаковским того впечатления, которое оказывал сказитель олонхо на слушателей, что являются одним из ключевых вопросов научного понимания феномена олонхо.

Ключевые слова: олонхо, слушатели олонхо, якутский язык, эпическое творчество, сказительское искусство, литературный текст, впечатления от олонхо.

V. N. Ivanov

A. E. Kulakovsky and Olonkho

The article attempts to consider an issue of attitude of A. E. Kulakovsky one of the founders of Yakut literature to Yakut heroic epos Olonkho. For the first time drew attention to the description by Kulakovsky of the impression which the narrator olonkho lodged to listeners that are one of the key issues of scientific understanding of the phenomenon olonkho.

Keywords: olonkho, olonkho listeners, Yakut languages, epic creation, narrative art, literary text, olonkho impressions.

Алексей Елисеевич Кулаковский (1877-1926) – один из основоположников якутской художественной литературы, этнограф и общественный деятель вошел в историю как выдающийся знаток традиционных ценностей своего народа, его материальной и духовной культуры. Известно, что он много путешествовал по родному краю. Профессор Г. П. Башарин писал, что он начал путешествовать сразу же после окончания Якутского реального училища и вплоть до своей смерти. Он исколесил почти всю Якутскую область: путешествовал по Лене, Вилюю, Алдану, Колыме, Яне, Индигирке, Олекме и др. рекам; по Якутско-Охотскому, Якутско-Вилюйскому, Якутско-Иркутскому трактам; он побывал на побережьях Ледовитого океана и Охотского моря, в различных улусах Колымского, Якутского, Вилюйского и Олекминского округов [1, с. 16-17]. По свидетельству современников и по содержанию произведений, где бы ни был Кулаковский, всегда это было событием не рядовым. Его фигура всегда вызывала огромный интерес среди жителей, он поражал их своей любознательностью, неумным вниманием ко всему тому, что было связано с жизнедеятельностью местного населения, особенно с его творческой деятельностью. Например, одно его высказывание может служить ключом к подтверждению этого. Он писал: «Разъезжая по разным делам в течение 25 лет по всей Якутии, я записывал слышанные пословицы во всех уездах и улусах её» [2, с. 105]. Он записывал не только пословицы, но и другие произведения устного народного творчества, о чем свидетельствует уже цитируемый выше сборник его научных трудов, изданный в 1979 г. в г. Якутске.

Хорошо известно, что встречи Кулаковского с местными жителями проходили в поисках талантливых, одаренных от природы людей, обладающих «философским мышлением». Таковых он видел в олонхосутах – сказителях «якутской эпической поэзии». Представители старшего поколения современников поэта не раз вспоминали, что во время своих поездок он любил в

ИВАНОВ Василий Николаевич – д. и. н., проф., директор НИИ Олонхо СВФУ имени М. К. Аммосова, действительный член Академии наук РС (Я).

E-mail: institut-olonkho@mail.ru

IVANOV Vasilii Nikolaevich – Dr. Sci. History, prof., Director of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov NEFU, member of The Academy of Sciences Republic of Sakha (Yakutia).

E-mail: institut-olonkho@mail.ru

каждом удобном случае встречаться со сказителями и устраивал их камерные выступления в семейном кругу своих знакомых. Именно здесь, на подобного рода встречах он убеждался в том, что «сколь важное значение имеет язык для каждого данного народа (в т. ч. якутского – В. И.) в отдельности, не говоря даже вообще о языке человека» и проникся пониманием того, что язык – «это главное и могущественное орудие» человека, народа [2, с. 378].

Позже, вероятнее всего в 1924 г., А. Е. Кулаковский написал специальную статью о якутском языке, в которой, обобщая свои многолетние наблюдения, решил высказать «некоторые свои выводы о его достоинствах и недостатках» и обнародовать свое мнение о «богатстве и разнообразии форм якутского языка», что «якутский язык представляет верх совершенства в отношении описательности внешних форм предмета или лица (формы, фигуры, вида и движения и т. д.)» [2, с. 385]. Нетрудно уловить, что эти и другие высказывания Кулаковского о родном языке, главным образом, опираются на его наблюдения над языком олонхо, о чем свидетельствуют неоднократные ссылки на материалы «якутских сказок», которые «в то же время так привлекательно прекрасны». Произведения олонхо, по его мнению, служили неисчерпаемым источником развития языка, особенно так называемыми «картинными словами», которыми буквально «испещрены песни и сказки» якутов.

Не будет преувеличением сказать, что А. Е. Кулаковский своими размышлениями о языке родного народа установил правило, согласно которому невозможно понять феномен якутского языка, не обладая всем богатством и «достоинствами» языка «сказок», т. е. родного эпоса. По его мнению, «язык этот поэтичен, красочен и богат своими смелыми сравнениями, приятными для якутов повторениями, образностью и обилием слов, присущих исключительно сказкам и песням» [2, с. 380]. Мало сказать, что здесь мы имеем дело с научным определением того, что такое язык якутского эпического творчества; надо признать, что это определение Кулаковского до сих пор продолжает оставаться свидетельством глубокого проникновения во «внутреннее содержание» олонхо, в его «этическую» сторону, т. е. в самую природу «якутской эпической поэзии». К тому же он считал, что «вообще якутский язык очень фигуральный, а в народном эпосе – витиеватый, любящий аллегории и сравнения в длиннейших периодах, потому для исследователя-европейца весьма трудный» [2, с. 11]. Так мог рассуждать тот, который изнутри знал олонхо, свободно разбирался в сложном лабиринте эпического творчества.

К большому сожалению, А. Е. Кулаковский не оставил специальной работы об олонхо. Поэтому нам приходится иметь дело с его «беглым взглядом вообще на якутскую сказку». Этот взгляд состоит буквально из нескольких предложений, а они следующие: «Фабула для всех них общая: представитель доброго начала – «богатырь света» – борется с представителями злого начала – «богатырем тьмы» – из-за обладания прекрасной девушкой и, после многих испытаний и мук, все-таки торжествует победу. Фантазия в сказках не имеет границ: она превосходит даже фантазию в арабских сказках из «1001 ночи». Но эти достоинства блекнут перед языком сказок...» [2, с. 380]. Коротко и ясно, как в словнике энциклопедического словаря. Но здесь присутствует одна очень важная мысль – в олонхо главное достоинство принадлежит языку, а не фабуле, т. е. содержанию. И это на первый взгляд тонкое, но по существу необычное для многих наблюдение Кулаковского создает самое точное понимание феномена якутского олонхо, как особого жанра устного народного творчества, отличительной чертой которого является приоритет исполнительского мастерства олонхосута-сказочника. Именно это заметил выдающийся русский фольклорист И. А. Худяков, слушая олонхосутов заметивший, что олонхо – это театр одного человека или «якутская сказка есть зародыш народной оперы» [4, с. 368].

А. Е. Кулаковский идет дальше, обращая свое внимание на «впечатление», которое производили олонхосуты-сказочники на слушателей. Вот что он писал: «Взгляните на якутскую семью, слушающую в долгую зимнюю ночь сказочника. Все – и стар и млад – скупились вокруг него, словно голодные дети вокруг матери. Тут и дряхлый дед, которому покой на наре дороже всего. Его ничто, кроме родной сказки, не заставило бы добровольно оторваться от теплой постели. Тут и отец семейства, мужчина зрелых лет с утилитарным мировоззрением, которого пустые забавы, вроде «остуоруйа», более не интересуют и который после дневных работ сильно устал и желал бы предаться обычному отдыху. Здесь же сидит со своим шитьем, забитая дрызгами и заботами дня, хозяйка дома. Ей сон весьма нужен, так как встает раньше всех, ложится позже

всех и устает больше всех. Тут сидят даже малыши, прекратившие свои обычные шалости и капризы, а также подростки, которым мало понятны слова поэзии, но которых сильно увлекли фабула и фантастичность сказки. Тут же бодрствует и случайный гость, которому завтра предстоит встать рано и пуститься в дальний путь.

Сказку слушают с раннего вечера и до «предутреннего сна», т. е. подряд 13-14 часов. (Богачи иногда заставляли рассказывать сказки подряд по трое суток с короткими перерывами для сна и еды). Слушают все с затаенным дыханием, сильно увлекаясь и стараясь не проронить ни одного слова. А, ведь якуты, вообще, довольно апатичный народ, с холодным темпераментом, – порождением их холодного неба... Каждый позабыл свои заботы, свое горе и унесся в волшебный, прекрасный мир чарующих грез... А сам сказочник, как истинный поэт, увлекся больше всех: у него даже глаза закрыты, чтоб окончательно отрешиться от «грешной» земли с ее злободневными дрызгами и прозой; он закрыл пальцем отверстие одного уха, чтобы звонче раздавалось в мозгу собственное пение, под такт которого мерно покачивается его туловище. Он забыл про сон, про отдых, про все на свете... В глазах слушателей сказочник совершенно преобразился: это не прежний знакомец Уйбаан, а какое-то сверхъестественное прекрасное существо, окруженное таинственным ореолом...» [2, с. 379-381].

Это – замечательное описание единства устного сказительского искусства и слушателей эпической поэзии. Оно производит сильное впечатление по своей точности и правдивости. Именно в такой обстановке олонхо обретало свою волшебную силу, энергию своего влияния на «умы и сердца» слушателей, создавая особую атмосферу творческого единства и эстетического общения. Вчитываясь в описание Кулаковского, полностью восстанавливаешь картину эпического действия, в которой удивительно умело сливались словесное и песенное начала творческого вдохновения. Только так воспринимается феномен якутского олонхо; это его свойство намного шире и глубже самого текста олонхо. Прислушиваясь к описанию Кулаковского, читатель «входит» в мир эпического творчества, улавливает не только все подробности содержания олонхо, но как будто бы слышит голос каждого героя эпического действия, его эмоционального настроения, его героического путешествия по эпическому пространству и т. д. Иными словами, в этом кратком, но отчетливом и ясном описании А. Е. Кулаковский воссоздал истинно народное, если угодно «картинное», понимание олонхо, его традиционный статус устной эпической поэзии. Считаю, что сейчас необходимо обратить очень серьезное внимание на это описание Кулаковского, когда многие стали увлекаться литературным текстом, поглощая им понимание олонхо. Но это далеко не так...

Выше я отмечал, что А. Е. Кулаковский не оставил после себя специальной работы по олонхо. Но, думаю, я ошибся. Приведенное в тексте данной статьи описание А. Е. Кулаковского приводит меня на первый взгляд к странному, но по сути вполне научному мнению; мне показалось, что он сказал абсолютно всё об олонхо, как о самом действенном, уникальном жанре устного словесного творчества родного народа. Он сказал не много, но удивительно глубоко и всеобъемлюще. И этим самым исчерпал понятие олонхо; до него и после него никто из эпосоведов не сказал сильнее его о сказительском искусстве олонхосутов, о том, как «сказка производит такое сильное впечатление на слушателей» [2, с. 380]. В этом вся правда об олонхо.

В современном эпосоведении позиция А. Е. Кулаковского не всегда и не везде находит своего продолжения и развития. Из авторов, затрагивающих проблему единства сказителя и слушателя, можно выделить Б. Н. Путилова, которому удалось удачно решить ее на примере многонационального эпоса народов бывшего Советского Союза. Говоря о том, что «сказитель живет в мире эпоса, то есть он знает во всех подробностях и с последовательности содержание поэм; помнит всех героев с их устойчивыми характеристиками, взаимными отношениями и т. д.; хорошо владеет всем набором поэтических блоков, формул; знает приемы перехода от одного эпизода к другому, способы описаний, «он отмечает, что «слушателей одинаково захватывали содержание поэмы и исполнение ее (подчеркнуто мною. – В. И.), у мастеров всегда экспрессивное, богатое оттенками» [3, с. 8-9]. Не это ли поддержка позиции А. Е. Кулаковского видным российским эпосоведом Б. Н. Путиловым?

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-04-00496 (а).

Литература

1. Башарин Г. П. Жизнь и деятельность А. Е. Кулаковского // Кулаковский: Сб. докл. к 85-летию со дня рождения Алексея Алексеевича Кулаковского. – Якутск, 1964. – С. 16-17.
2. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 481 с.
3. Путилов Б. Н. Предисловие // Героический эпос народов СССР. – Л.: Лениздат, 1979. – С. 3-32.
4. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Якутск: Бичик, 2016. – 445 с.

References

1. Basharin G. P. Zhizn' i dejatel'nost' A. E. Kulakovskogo // Kulakovskij: Sb. dokl. k 85-letiju so dnja rozhdenija Alekseja Alekseevicha Kulakovskogo. – Jakutsk, 1964. – S. 16-17.
2. Kulakovskij A. E. Nauchnye trudy. – Jakutsk: Jakut. kn. izd-vo, 1979. – 481 s.
3. Putilov B. N. Predislovie // Geroicheskiy jepos narodov SSSR. – L.: Lenizdat, 1979. – S. 3-32.
4. Hudjakov I. A. Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga. – Jakutsk: Bichik, 2016. – 445 s.



— ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=512.157)

В. В. Винокуров

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ
ЭПОСЕ ОЛОНХО

В статье рассматриваются основные представления о судьбе в якутском героическом эпосе Олонхо. В якутской мифологии, в том числе и героическом эпосе Олонхо, судьба понимается как проявление, исполнение слепой, иррациональной божественной воли, божественных предначертаний. В жизни-судьбе человека присутствует момент божественного своеволия и случайности. В якутском языке словами, обозначающими понятия судьбы, рока, предназначения, являются понятия *джылга, тёлкё, онгосуу, анал*. По представлениям наших предков неотвратимые судьбы людей записываются в Небесной книге судеб. За неукоснительным исполнением этих записей строго следят грозные боги судьбы и рока Одун Хаан, Джылга Хаан, Тёлкё Хаан, Чынгыс Хаан. Функции этих якутских божеств судьбы очень близки функциям греческих мойр. Одун Хаан-Небо предопределяет жребий человека, суровый, безжалостный Джылга Хаан определяет продолжительность жизни человека, а Тёлкё Хаан ткёт уникальный рисунок жизни каждого отдельного человека. Судьбы героев якутского героического эпоса Олонхо постигаются при помощи вненаучных форм знания, при помощи общепринятых гадательных практик *тьюёрэх, тангха*, вещих снов, примет и предчувствий.

Ключевые слова: судьба, рок, предназначение, Джылга Хаан, Чынгыс Хаан, Одун Хаан, Тёлкё Хаан, анал, тёлкё, джылга, тьюёрэх, вещий сон, Небесная книга судеб, мойры, олонхо, героический эпос.

V. V. Vinokurov

Representations of destiny in Yakut heroic epos Olonkho

The article considers basic representations of the destiny in Yakut heroic epos Olonkho. In Yakut mythology including heroic epos Olonkho the destiny is understood of as demonstration and completion of implicit irrational divine. There is a moment of divine willfulness and fortuity in life of a man. Words denoting destiny, fate and destination in Yakut language are such notions as *djylga, tyolkyo, ongosuu, anal*. Our ancestors believed that fatal destiny of people was written in the Celestial book of destinies. Severe Gods of destiny and fate such as Odun Khaan, Djylga Khaan, Tyolkto Khaan and Chynghys Khaan strictly monitor an execution of these records. Functions of these Yakut gods are close to functions of the Greek ones. Odun Khaan Sky predestines a human's fate. Severe and ruthless Djylga Khaan defines people's life duration. Tyolkto Khaan weaves a unique image of each person's life. Destinies of Yakut olonkho heroes are comprehended with the help of extrascientific forms of knowledge, prevalent practice of fortunetelling *tyoryakh, tangkha*, prophetic dreams, signs and anticipations.

Keywords: destiny, fate, destination, Djylga Khaan, Chynghys Khaan, Odun Khaan, Tyolkto Khaan, *anal, tyolkto, djylga, tyoryakh*, prophetic dream, Celestial book of destinies, Fates, olonkho, heroic epos.

ВИНОКУРОВ Василий Васильевич – к. филос. н., доцент каф. философии СВФУ им. М.К. Аммосова.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

VINOKUROV Vasilii Vasilievich – Candidate of Philosophic Sciences, Associate Professor of Philosophy Department, NEFU.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

Введение

В философской литературе, различных философских словарях понятие «судьба» обычно рассматривается как категория мифологического мышления. В философских системах предпочитают оперировать категориями «необходимость» и «случайность» и их диалектикой.

В якутском языке для обозначения понятия «судьба» используются близкие по своему значению слова: *джылга* 'судьба, рок', *тёлкё* 'судьба, рок', *анал* 'участь, доля, удел', *онгосуу* 'предназначение, предопределение, предначертание, рок'. В якутской мифологии, как и во всякой другой, судьба понимается как некая иррациональная слепая сила, как неумолимая, неотвратимая, предопределенная свыше закономерность. Чаще всего, как проявление слепой божественной воли, которая ответственна за непредсказуемую, рационально, логически никак не объяснимую, но неизбежную смену событий, поступков и действий в жизни человека. В жизни-судьбе каждого отдельного человека присутствует момент божественного своеволия и случайности. В якутском языке понятия «джылга» и «тёлкё» рассматриваются как синонимы. Остальные понятия, такие как «анал», «онгосуу», являются понятиями этимологически говорящими, указывающими. А понятие «джылга» образуется от понятий «джыл», «сыл», которые обозначают количество лет, годов. Видимо, только понятие «тёлкё» в якутском языке обозначает абстрактное, отвлеченное, не персонафицированное понятие судьбы.

В этой связи в качестве примера, подтверждающего данную мысль, можно привести краткое изложение сути одной якутской легенды, предания. Шел как-то человек на золотые прииски за счастьем, за заработком. По пути он попросился на ночлег у одной семьи. У этой семьи три дня тому назад родилась дочь. Определили гостью лавку у входа. Когда все уже начали засыпать, в дом вошли дети, духи (*иччи*) трав и деревьев, одетые во все зеленое. Сели за стол, достали бумаги и говорят: «Ну, давайте запишем девочку. Пусть живет она долго, пусть ее не берет и нож, и пусть на ней женится вот этот человек, что лежит у входа». Услышав все это, возмутился гость, почему он должен взять в жены девочку, которой всего три дня, как это может быть, чтобы ее не брал нож. Решил проверить. Пока крепко спали отец и мать, гость спорол ножом живот ребенка и ушел. Спустя лет двадцать после этого случая, он едет обратно к себе домой, но уже богатым, состоятельным человеком. По пути он ночует у той же самой семьи. Он не узнал их, и они не узнали его. Видит гость, что у семьи красивая дочь, понравилась она ему. Гостил он у них три дня, а на третий день поставил хозяевам вина и попросил у них руки дочери. Поженились. Ночью муж обнаружил на животе жены большой шрам и спрашивает. И узнает, что, когда ей было всего три дня, гость, который ночевал у ее родителей, распорол ей живот и ушел. А когда живот зашили, рана быстро зажила. Вот тут-то он все вспомнил и понял, что это судьба. Такова неумолимая, неотвратимая, непреодолимая сила предопределения, предначертания, утверждает легенда [1, с. 349-350].

Пример интересен тем, что в этой легенде независимые, необходимые причинно-следственные цепи, случайно пересекаясь друг с другом, образуют уникальную судьбу каждого из действующих лиц предания, подтверждая диалектическое единство необходимости и случайности. Так, случайный гость попал в Книгу судеб маленькой, три дня тому назад родившейся девочки. Таким образом, в божественных предначертаниях, записях всегда присутствует момент случайности, своеволия и непредсказуемости. В одном олонхо из ста богатырей испытания выдерживает только один, и только он становится защитником племени *айыы*. И только он, выдержавший все обязательные испытания, записывается в Книгу судеб. В этом также присутствует момент случайности и выбора.

Одун Хаан, Джылга Хаан, Тёлкё Хаан

В якутской мифологии, в якутском героическом эпосе Олонхо тремя грозными богами судьбы являются: Одун Хаан, Чынгыс Хаан, Джылга Хаан (вариант: Одун Хаан, Джылга Хаан, Тёлкё Хаан). Почему во многих олонхо за судьбу человека отвечают три божества? А может они все-таки отвечают за различные стороны человеческой судьбы? Принято считать, что функции этих трех божеств никак не распределены между собой, как в греческой мифологии, и представляют собой триединое божество, всегда упоминаются вместе и в одном значении. Чаще всего это, действительно, так. Однако из контекста употребления этих понятий в языке, текстах якутского олонхо и других жанрах якутского фольклора можно сделать следующие выводы.

В олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» о предназначении коня главной героини говорится:

Когда тебе конём верховным
Лошадью упряжною,
Дюрюс Хааном определенным,
Джылга Хааном сотворенным,
Одун Хааном указанным,
От Дёсёгёй Айыы назначенным
В мир срединный
Меня спускали... [2, с. 257-259].

Таким образом, в определении судьбы лошади, кроме обычных трех божеств судьбы, участвует и божество *Джёсёгёй*, покровитель всех белых бегунов, т. е. лошадей. А судьба героя в олонхо определяется тремя божествами.

Одун Хаан (Одун халлаан)-Небо предопределяет жребий человека, суровый, безжалостный Джылга Хаан определяет продолжительность жизни человека, а Тёлкё Хаан ткёт уникальный узор, рисунок жизни каждого отдельного человека, каждого эпического персонажа якутского героического эпоса олонхо. Таким образом, эти божества судьбы, рока, предназначения, участи каждый в отдельности выполняют функции трех мойр греческой мифологии и отвечают за количественные и качественные особенности судьбы человека, героев якутского олонхо. В греческой мифологии мойры: Лахесис назначает жребий человека, Клото прядет нить его жизни, а Атропос безжалостно отрезает эту нить, когда приходит срок.



Рис. 1. Верхний мир (Художник Т. А. Степанов)

Знаток якутской мифологии, якутского героического эпоса олонхо Е. С. Сидоров перевел с якутского языка на русский язык олонхо сказителя-олонхосута Дмитрия Говорова «Непобедимый Мюльдэю Бёгё». Он же написал предисловие и комментарии к этому эпосу.

В комментариях автор отмечает, что Одун Хаан, видимо, происходит от древнемонгольского слова «Одн» – звезда и является владыкой Неба [3, с. 307]. В текстах якутского олонхо можно встретить словосочетание «Одун халлаан» (*халлаан тангара*), что буквально можно перевести как «звездное небо». А небо в якутской мифологии играет очень важную роль. Главную часть души, мать-душу, человек получает свыше от богини чадородия *Айыысыт* как генетическую программу. Одун Хаан отвечает за предназначение, за предначертание судьбы человека, эпического героя (*Одун Хаан онгосуута*). А остальные части души, земля-душу и воздух-душу человек приобретает на земле, здесь же они рассыпаются и рассеиваются, когда человек умирает. А мать-душа после смерти человека обратно возвращается в Небо, Верхний мир.

А понятие «Джылга Хаан» он связывает с древнеманьчжурским словом *Чжалган* и считает божеством, которое отвечает за отведенное небом число лет жизни человека [3, с. 313]. Про человека, у которого короткий век якуты говорят: *быстах джылгалаах киси*. В якутском языке близким по значению понятию «джыл» является понятие «сыл». «Сыл» на русский язык переводится как «год» или «лет», т. е. означает количество. С какими жылга-зарубками (*туох джылга кэрдиилээх*) появился в Среднем мире, могут спросить у богатыря олонхо. Или после успешного похода богатыря в Среднем мире может установиться мир и благополучие в течение времени, что не хватит и жизни отдельного человека (*джылга тийибэт быянгын ыспыттар*). Таким образом, Джылга Хаан отвечает за количественные характеристики судьбы человека, за продолжительность жизни человека (всякого существа, вещи).

А божество судьбы Тёлкё Хаан отвечает за уникальные, качественные особенности судьбы отдельного человека. Тёлкё человека означает ту неповторимую, неумолимую цепь последовательных событий в жизни человека. Тёлкё человека невозможно узнать или вывести при помощи строгих логических утверждений или понять как результат действия однозначных причинно-следственных связей, а только при помощи общепринятых у древних якутов гадательных практик «Тюёрэх», «Тангха», а также при помощи «вещих снов» или *бит* (примет).

Предвидение судьбы в якутском олонхо

Наши предки по многочисленным и особым приметам узнавали, предугадывали будущие события, свою судьбу, судьбу своих выдающихся соплеменников. Существовала своеобразная, довольно устойчивая, повсеместно широко распространенная и принятая методика, практика объяснения и истолкования такого рода примет и предзнаменований, следы которых мы можем обнаружить в текстах олонхо. Олонхо это, конечно же, не специальная гадательная книга как, например, китайская книга «И цзин». Однако в текстах олонхо мы находим сведения о том, какие виды гаданий существовали и как они проводились в повседневной жизни наших предков. А таковыми были *тюёрэх*, *тангха*, «вещие сны» и особые приметы-*бит*.

В якутском олонхо довольно часто будущую судьбу человека узнают бросанием *тюёрэх*. Так, например, в олонхо П. А. Ойунского бросает *тюёрэх* дух-хозяйка (*иччи*) местности *Аан Алахчын Хотун*:

Появилась Аан Алахчын;
Из священного древа Аар Лууп,
Из развилля могучих ветвей
По пояс высунулась она;
Трижды крикнув:
– На счастье тебе! –
Трижды бросила в высоту
Жребием гадальный черпак,
Пестрый черпак-хамыйах.
Трижды взлетел черпак в высоту,
Как тетеря-пеструха вертась
В багровой небесной мгле.
Трижды падал на землю он
Вниз открытою стороной,
Угрожал приметой дурной [4, с. 102].

А если же поход героя олонхо за невестой для него предвещал удачу, то гадательный черпак-хамыйах упал бы донышком вниз. А упал донышком вверх, предвещая несчастье. Несмотря на это герой олонхо отправляется спасать свою невесту.

А выражение «Тёлкёгютюн тюсэрдим, тюёрэххитин олортум» (бросил вашу судьбу, посадил ваш черпак-хамыйах) имеет особый глубокий смысл и означает, что богиня чадородия Айыысыт в олонхо П. А. Ойунского предназначила героям эпоса счастливую судьбу, посадив черпак-хамыйах.

При помощи бросания тюёрэх невозможно узнать будущее во всех деталях, а угадывается лишь общий итог, результат предпринимаемых намерений, действий.

Предугадать, узнать свою судьбу также можно при помощи и других вненаучных форм знания (по «вещим снам», приметам, предзнаменованиям, предчувствиям). При помощи тюёрэх угадывают будущее не во всех деталях, а общий итог предпринятых намерений, действий.

В олонхо по многочисленным и особым приметам узнавали, предугадывали будущие события. Так, например, в олонхо «Кыыс Дэбилийэ» читаем:

Тот мальчик
За сорок четыре года до своего рождения
У сорока четырех видов зверей
На когтях отмечен был,
У сновидцев во снах появлялся,
Ясновидцами по приметам угадывался... [5, с. 271].

В повседневной жизни общества в старину играли очень важную роль ясновидцы, провидцы, люди, «отмеченные» и обладающие особым даром предвидения. Таким даром чаще всего обладали удаганки, шаманы, мудрецы (Сээркээн Сэсэн), ичээни (провидцы), кёрбюёччю (ясновидцы), туюллээх джон (сновидцы) и некоторые др.

Так, например, в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» таким даром наделен мудрый Сээркээн Сэсэн:

Там был небожителями поселен
Старец-ведун Сээркээн Сэсэн,
Чтобы зорким оком он был,
Гадателем добрым был,
Предсказателем велений судьбы
Тридцати пяти племенам,
Населяющим Средний мир [4, с. 15].

Во многих олонхо будущее угадывается по «вещим снам». Так, например, в олонхо «Ала-Булкун» героиня эпоса Юрюнг Уйуллаан видит сон, где ее огромная птица, схватив больно за ее длинные косы, уносит в направлении востока. Об этом сне она рассказывает своему старшему брату богатырю Алтан Амырыт. Он не поверил ей и уезжает по своим делам. А в итоге все происходит именно так, как она увидела во сне [5, с. 48].

В олонхо П. А. Ойунского оставшиеся сородичи могли узнать о будущей судьбе богатыря Юрюнг Уолан по следующим приметам:

Я пушу стрелу
В широкий торец
Матицы головной
Нашего серебряного жилья.



Рис. 2. Тёрях. Иллюстрация из книги В. И. Саввинова «Саха мас, муос, тимир оноһуктара» («Изделия из дерева, кости, металла народа саха»)

Если я буду жив, невредим,
То спустя девяносто дней
Пущенная мною стрела,
Торчащая в матице головной,
Пухом серебряным обрастет,
Каплями жира капать начнет.
Если я за этот срок пропаду,
Если вниз лицом упаду,
То спустя девяносто дней
Пересохнет моя стрела,
Переломится в середине своей,
Капли крови
Закапают с нее...
И тогда ищите меня
По моим остывшим следам,
Помогите мне, отыщите меня
По моим горячим следам [4, с. 105].

Сказал и сделал. Выстрелил из боевого лука, воткнул свою лучшую стрелу в матицу своей юрты и отправляется в далекий поход, чтобы спасти свою невесту из рук богатыря Нижнего мира. А впоследствии Нюргун Боотур по указанным приметам узнает, что с Юрюнг Уоланом случилось несчастье и спешит к нему на помощь.

Небесная книга судеб

В якутском героическом эпосе Олонхо неумолимая и неотвратимая судьба человека записана в Небесной книге судеб, за неукоснительным исполнением этих записей следят Верховные божества судьбы, рока Одун Хаан, Джылга Хаан, Тёлкё Хаан. Небесные писари записывают судьбу каждого героя олонхо или на бересте, или на сосновой заболони, или на шелковых полотнах, или на тонких серебряных листочках и складывают, подшивают в книги. Решая спорные вопросы, к этой Книге судеб довольно часто обращается и Верховное божество якутского пантеона небесных божеств *Юрюнг Аар Тойон*. В некоторых олонхо судьба человека высекается или записывается алой несмываемой кровью на многогранных каменных столбах.

В олонхо о Небесной книге судеб можно прочитать:

Давай-ка поднимемся
К Юрюнг Айыы Тойону, дяде твоему,
...
Попросим его запутанное дело наше решить,
Распутать наши узорные швы,
Разобраться хорошенько в слоях бересты нашей [7, с. 35].

В данном случае судьба героя записана на берестяных листочках, сложенных в книгу. В другом отрывке Небесный писарь поставил перед собой такую книгу, чтобы написать предначертание, волю Верховных небесных божеств:

Раскрыл он книгу свою
Из листового серебра
Толщиною со связку сосновой заболони [7, с. 61].

В якутском олонхо поистине «судьба согласного ведет, несогласного тащит». Так, например, в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» судьба благоволит удаганке Кюн Толомон Нюргустай, потому что она не отступает от велений Одун Хаана. Ей всячески помогают Юрюнг Аар Тойон, небесные удаганки и мн. др. персонажи олонхо. А Кулун Куллустуур, который не согласен со своей участью, активно сопротивляется ей, и не хочет брать предназначенную ему в жены Кюн Толомон Нюргустай, подвергается суровым испытаниям и трудностям. Но, в конце концов, он был вынужден согласиться с уготованной ему судьбой.

Заключение

Таким образом, в олонхо судьба человека рассматривается как проявление слепой, иррациональной силы, как исполнение воли божественных предназначений, предначертаний. В якут-

ском языке словами, выражающими понятия судьбы, рока, предназначения являются понятия *джылга, тёлкё, онгосуу, анал*. По представлениям наших предков неотвратимые судьбы людей записываются в Небесной книге судеб. За неукоснительным исполнением этих записей строго следят боги судьбы *Одун Хаан, Джылга Хаан, Тёлкё Хаан, Чынгыс Хаан*. Функции этих божеств судьбы очень близки функциям греческих мойр. Судьбы героев якутского героического эпоса Олонхо узнаются при помощи вненаучных форм знания, при помощи общепринятых гадательных практик *тюёрэх*, вещих снов, примет и предчувствий.

Таковы основные представления о судьбе в якутском героическом эпосе Олонхо.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-04-00496 а.

Литература

1. Якутские мифы / сост. Н. А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.
2. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта: олонхо. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.
3. Говоров Д. М. Непобедимый Мюльджю Бёгё. – Якутск: Бичик, 2010. – 320 с.
4. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: якутский героический эпос. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 431 с.
5. Кыыс Дэбиллэйэ: якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с.
6. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала-Булкун: якутское олонхо. – Якутск: Якутский институт языка, литературы и истории СО РАН, 1994. – 104 с. (на якутском и русском яз.)
7. Стрoптивый Кулун Куллустуур: олонхо. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.

References

1. Jakutskie mify / sost. N. A. Alekseev. – Novosibirsk: Nauka, 2004. – 451 s.
2. Devushka-bogatyr' Dzhyrybyna Dzhyrylyatta: olonho. – Yakutsk: Sajdam, 2011. – 448 s.
3. Govorov D. M. Nepobedimyj Mjul'dzhju Bjogjo. – Yakutsk: Bichik, 2010. – 320 s.
4. Ojunskij P. A. Njurgun Bootur Stremitel'nyj: jakutskij geroicheskij jepos. – Yakutsk: Kn. izd-vo, 1975. – 431 s.
5. Kyys Djebilijje: jakutskij geroicheskij jepos. – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma, 1993. – 330 s.
6. Zaharov T. V. – Chjejebij. Ala-Bulkun: jakutskoe olonho. – Yakutsk: Jakutskij institut jazyka, literatury i istorii SO RAN, 1994. – 104 s. (na jakutskom i russkom jaz.)
7. Stroptivyj Kulun Kullustuur: olonho. – Yakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – 280 s.



— ХРОНИКА —

В. В. Обоюкова

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ 2016 Г. ПО ПРОБЛЕМАМ ЭПОСА

Международный симпозиум «Гэсэ(а)р» (КНР)

10-13 августа 2016 г. в г. Хух-Хото¹ (Внутренняя Монголия, КНР) состоялся Международный симпозиум «Гэсэ(а)р», приуроченный к 300-летию публикации ксилографической (Пекинской) версии Монгольского Гэсэ(а)ра. «Гэсэ(а)р» является одним из трех главных эпических наследий в Китае. Его география охватывает такие страны и объекты, как Монголия, Россия, Республика Калмыкия, Бурятия, Тыва, а также Пакистан, Непал и Бутан.

В программу работы симпозиума были включены доклады ученых и специалистов по фольклору и эпическому наследию вышеперечисленных стран, а так же Турции и Германии. Из Якутии в симпозиуме приняли участие Варвара Обоюкова (заведующая сектором НИИ Олонхо СВФУ), Лена Федорова (к. полит. н.) и Василий Илларионов (профессор, д. филол. н., заведующий кафедрой фольклора и культуры ИЯКН СВ РФ СВФУ).

В докладах и выступлениях ученых прозвучали важные и актуальные вопросы по изучению и сохранению вариантов и инвариантов Гэсэ(а)ра, а также якутский героический эпос Олонхо в сравнительном изучении с башкирским, бурятским и тувинским эпосами.



Фото 1. Участники Международного симпозиума «Гэсэ(а)р» (КНР), 10-13 августа, 2016 г.

¹ Город Хух-Хото – административный центр Внутренней Монголии, автономного района на севере Китая. Граничит с Россией и Монголией на севере, провинцией Ганьсу – на юго-западе, Нинся-Хуэйским автономным районом и провинциями Шэньси, Шаньси и Хэбэй – на юге, Ляонин – на юго-востоке и провинциями Цилинь и Хэйлунцзян – на востоке. Во Внутренней Монголии живут монголы, китайцы, дауры, эвенки и ороконы.

На пленарном заседании Международного симпозиума выступил доктор фольклористики, профессор Чао Гецзинь. В своем докладе он подчеркнул, что Китай состоит из 56 этнических групп, и таким образом он населен носителями самых различных культур. В результате, устный эпос Китая вобрал в себя богатое разнообразие типов, структур монгольского «Гэсэр» и киргизского «Манас», которые служат предметом научного интереса всего мирового сообщества. Однако, в условиях нарастающей модернизации и оцифровывания живой устный эпос оказался в тяжелых условиях относительно своего сохранения и передачи. Именно проблема динамики глобализации, ведущая к неустойчивости сохранения и передачи традиций эпического наследия, стала объектом особого научного внимания эпосоведов всех стран. Таким образом, назрел вопрос о необходимости проведения совместных исследований и проектов в сохранении и интересах возрождения Гэсэ(а)р, как памятника нематериального наследия Человечества, а также развития эпического наследия всего мира.

За три дня плодотворной работы симпозиума были организованы и проведены деловые встречи, где были приглашены делегации из Якутии, Башкортостана, Тувы, Бурятии, Алтая, Хакасии, Монголии с участием Чао Гецзинь (директора Института литературы и этнологии г. Пекин), Эрдэнбайар и Тайя (профессоров Монгольского Университета), Сыценьмунха (директора Ассоциации Гэсэ(а)р в КНР и Монголии). В результате переговоров были затронуты следующие ключевые моменты, как сотрудничество в совместных проектах в исследовании типологических проблем эпосов тюрко-монгольских этносов, проблем перевода уникальных памятников на языки народов мира, вопросов международного сотрудничества и стажировки молодых ученых и др.

II Международная научная конференция «Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие» и

III Международная научная конференция «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования»

В связи с 75-летием Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН и 50-летием отдела фольклора Института в г. Элисте прошли два значимых научных мероприятия, в которых были затронуты актуальные вопросы современного состояния гуманитарных исследований по разным направлениям науки, вопросы регионального и международного сотрудничества, сохранения и изучения наследия предков тюрко-монгольских народов «Джангар».

14 сентября 2016 г. в Большом зале заседаний Правительства Республики Калмыкия открыла свою работу **II Международная научная конференция «Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие»**. В работе конференции приняли участие более 90 представителей из разных уголков всего мира: Японии, Китая, Абхазии, разных регионов России (Москва, Санкт-Петербург, Волгоград, Ростов-на-Дону, Тольятти, Майкоп, Грозный, Махачкала, Горно-Алтайск и др.).

На пленарном заседании в Большом зале заседаний Правительства Республики Калмыкия приняли участие и выступили с приветственными речами Глава Республики Калмыкия А. М. Орлов, директор Института языкознания РАН чл.-корр. РАН В. М. Алпатов, Президент Академии наук Абхазии, академик, д. филол. н. З. Д. Джапуа, депутат Госдумы РФ М. А. Мукабенова и др.

В программу конференции было включено 167 докладов, которые обсуждались в пяти различных тематических секциях: «История народов Юга России: методологические и теоретические аспекты исследования», «Этнология и этнография: методология и материалы исследования», «Современные этносоциальные и этнокультурные трансформации на Юге России», «Национальные языки как основа сохранения и развития культурного многообразия России», «Духовное наследие как живая традиция и источник национальной художественной литературы народов России».

На конференции прозвучали доклады и сообщения на русском, калмыцком и монгольском языках и обсуждались назревшие проблемы социально-экономического и культурного развития народов России, процессы взаимодействий и взаимовлияний различных народов и культур, в т. ч. в аспекте укрепления межнациональных отношений.

Заключительное пленарное заседание состоялось 15 сентября в конференц-зале КИГИ РАН. Были заслушаны отчеты руководителей секций, подведены итоги работы научной конференции и приняты рекомендации, которые нашли отражение в резолюции.

В целом, конференция прошла плодотворно и достигла поставленной цели.

15 сентября 2016 г. в Малом зале заседаний Правительства Республики Калмыкия состоялось открытие **III Международной научной конференции «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования**, которая традиционно собирает исследователей эпоса со всего мира.

Международную конференцию открыли потомственные джангарчи Владимир Каруев и Батр Лиджи-Горяев. С приветственной речью выступила Баирта Очирова, председатель Фонда «Наследие», племянница сказителя Номто Очирова, уважаемого и почитаемого человека в Калмыкии. В своем выступлении она отметила значимость проведения научного форума для изучения и пропаганды национального эпоса «Джангар» и приобщения молодого поколения к наследию предков.

На пленарном заседании было прослушано шесть докладов по проблемам изучения «Джангар» в лингвистическом, историческом, этнографическом аспектах: В. В. Куканова, к. филол. н., директор КИГИ РАН (о принципах и проблемах составления словарных статей); Г. Ц. Пюрбеев, д. филол. н., профессор, главный научный сотрудник Института языкознания РАН (о философских воззрениях Джангар); З. Д. Джапуа, академик АН Абхазии, профессор, д. филол. н., президент АН Абхазии (о реконструкции архаических мотивов нартского эпоса); Тайя, д. филол. н., профессор Института монголоведения Университета Внутренней Монголии, заместитель председателя Центра изучения эпоса «Джангар» (об изучении проблем передачи устной традиции эпоса «Джангар»); А. А. Бурыкин, д. филол. н., д. и. н., ведущий научный сотрудник Института лингвистических наук РАН (о современных проблемах исторической поэтики эпических фольклорных форм); Т. Г. Басангова, д. филол. н., доцент, ведущий научный сотрудник КИГИ РАН (о свODE калмыцкого фольклора).



Фото 2. Участники III Международной научной конференции «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования», 15 сентября 2016 г. (Элиста, Республика Калмыкия)

Далее, в рамках международной конференции была организована книжная выставка по изучению проблем эпического наследия, выставка молодого художника Степана Ботиева по мотивам калмыцкого эпоса «Джангар», выступления джангарчи из разных эпических школ.

В экспозиционном зале КИГИ РАН 15-16 сентября под руководством докторов филологических наук З. Д. Джапуа (Абхазия), Г. Ц. Пюрбеева (Москва), Р. Б. Унароковой (Адыгея),

Т. Г. Басанговой (Калмыкия) прошла секция «Эпос «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и изучения», где было заслушано более 50 докладов и сообщений, около 10 стендовых работ. Были затронуты в основном методологические принципы решения и методы исследования современного состояния, развития и бытования эпоса в целом. Прозвучали важные актуальные темы в изучении и сохранении эпоса тюрко-монгольских народов: вопросы сбора материала, архивации, систематизации, классификации, публикации и др.

На этой конференции состоялось живое общение с исполнителями и носителями «Джангар». Беседы с ведущими-специалистами по разным вопросам изучения эпоса родственных народов прошли плодотворно.

Первый Сибирский форум фольклористов (Академгородок, Новосибирск)

Проведение в Академгородке Новосибирска Первого Сибирского форума фольклористов стало значимым событием XXI века для развития науки фольклористики в целом. Организация и проведение такого мероприятия свидетельствует о необходимости обоюдного и грамотного решения назревших вопросов и проблем по изучению и сохранению народной культуры народов Сибири и Дальнего Востока, а также объединения усилий ученых разных направлений (лингвистов, фольклористов, этнографов, историков, визуальных антропологов и культурологов), носителей, исполнителей фольклора, культурных работников и др. в одно русло.

В рамках программных мероприятий форума организованы и проведены:

- Заседание Главной редколлегии серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»;
- Видеоконференция с коллегами из Института истории, археологии и этнографии Дальневосточного отделения РАН (Владивосток);
- Показ фильмов о традиционной культуре народов Сибири и Дальнего Востока: «4000 гомеров» (автор К. Канин, Новосибирск), «Трёхречье... Русский мир Китая» (автор В. Кляус, Москва), «Лунное лицо» (автор А. П. Решетникова, Якутск), «Эпическая традиция у народов Сибири» (автор К. Сагалаев, Новосибирск).
- Мастер-классы по традиционному круговому танцу *осуокай* якутов (А. Мойтохонова, Республика Саха (Якутия), по традиционной кадрили Новосибирской области (Н. Кутафина, Новосибирск);
- Этнографический концерт с участием фольклорных ансамблей и носителей традиционной культуры народов Сибири;
- Возложение цветов к памятнику А. Б. Сокоева, российского ученого, директора Института филологии Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (1991-1998 гг.), заведующего сектором фольклора народов Сибири, д. филол. н., профессора, член-корреспондента АН СССР;
- Книжная ярмарка-выставка, презентация новых научных изданий по лингвистике, фольклористике (издательство «Наука»).

Работа форума фольклористов проходила в течение пяти рабочих дней. Сибирские ученые выступили с докладами на тему изучения, сохранения и возрождения культурного наследия народов России. Представлено около 100 докладов ученых из РФ и Ближнего Зарубежья, посвященных вопросам систематизации и архивации фольклора, развития информационных технологий в фольклористике, изучения фольклорных жанров, связи их с обрядом и др.

По итогам работы Первого Сибирского форума фольклористов была принята резолюция, одним из важнейших пунктов которой является положительная оценка опыта создания электронных ресурсов по фольклору и фольклористике, в частности совместного проекта Института филологии СО РАН и Новосибирской государственной областной научной библиотеки «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (Новосибирск), совместного проекта Института филологии СО РАН и Института систем информатики СО РАН «Фольклор народов Сибири» (Новосибирск) и проекта Института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова.

Участники Форума выработали следующие рекомендации:

1. Проводить форум фольклористов регулярно (не реже одного раза в четыре года);



Фото 3. Возложение цветов к памятнику А. Б. Соктоева, 11 ноября 2016 г.
(Академгородок, Новосибирск)

2. На очередных форумах организовать специальные секции для увековечивания памяти выдающихся учёных в этой области, а также для выступлений начинающих исследователей;

3. Обратит внимание на необходимость повышения теоретического уровня исследований, проведения типологических параллелей, избегать излишней описательности;

4. Обратиться с ходатайством в Министерство культуры РФ об организации на базе Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки подготовки этномузыкологов высшей квалификации.

Изначально одним из приоритетных задач форума было объединение ученых-фольклористов для совместных научных исследований, проектов и фольклорных экспедиций. В результате чего были выбраны координаторы из всех регионов и научных точек Сибири и Дальнего Востока в следующем составе: Е. Н. Кузьмина (Новосибирск), В. В. Обоюкова (Якутия), С. Д. Мухоплева (Якутия), Г. Р. Хусаинова (Башкортостан), Т. А. Бакчиев (Кыргызстан), Л. С. Дампилова (Бурятия).

Таким образом, участие в международной и региональной научной жизни взаимно обогатил всех участников и станет еще большим стимулом и шагом в результативной и продуктивной работе по изучению и распространению культурных наследий народов мира и сохранения преемственности традиций. Проведенные в 2016 г. научные мероприятия в очередной раз актуализируют тематику дальнейших исследований по эпосам и фольклору, укрепление сотрудничества научных институтов и вузов в проведении научных мероприятий, объединение усилий ученых и специалистов в разработке теоретических проблем эпосоведения и фольклористики.



ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в научный рецензируемый журнал «Вестник СВФУ»

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «ВЕСТНИКА СВФУ» (Серия «Эпосоведение»), должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение) и серии.

1. Общие правила:

1.1. Редакция оставляет за собой право на сокращение и редактирование присланных статей без изменения их основного содержания. Датой поступления статьи считается время поступления окончательного (переработанного) варианта статьи.

1.2. Статья присылается в редакцию по электронной почте и 2 экз. в распечатанном виде.

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101, редакция серии «Эпосоведение» «Вестника СВФУ».

Контактные средства связи: телефон (4112) 49-68-83; e-mail: eposvestnik@mail.ru.

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

1. Журнал принимает к публикации научные статьи преподавателей СВФУ, докторантов, аспирантов, магистрантов, а также других лиц, занимающихся научными исследованиями, из всех регионов России.

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

07.00.00 ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

09.00.00 ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 150-200 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10), используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- почтовый адрес с ИНДЕКСОМ (для пересылки авторского экземпляра иногородним);
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией);

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисовочных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

Ссылки в тексте пишутся в виде номера арабской цифрой, взятой в квадратную скобку.

8. Цитируемая литература приводится под заголовком «Литература» сразу за текстом статьи. Список литературы дополнительно дублируется латиницей по системе Библиотеки Конгресса США (LC, сайт для транслитерации: <http://translit.ru>). Все работы перечисляются по порядку упоминания ссылок в тексте. Для периодических изданий необходимо указать фамилию автора, инициалы, название статьи, название журнала, год издания, том, номер или выпуск, начальную и конечную страницы работы.

9. Электронный вариант статьи принимается по электронной почте, рисунки следует предоставлять отдельными файлами в формате jpg.

Рукописи рассматриваются в порядке их поступления в течение 3–6 месяцев.

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Статьи, присланные без соблюдения изложенных выше требований, не подлежат рассмотрению.

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
of scientific peer-reviewed journal
“HERALD OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY
NAMED AFTER M. K. AMMOISOV”**

Электронное научное периодическое издание

№ 4(04) 2016

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

Подписано в печать 28.12.2016. Формат 70х108/16.
Печ. л. 9,8. Уч.-изд.л. 12,25. Тираж __ экз. Заказ № __.

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