

ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМЕНИ М. К. АММОСОВА
VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. СЕРИЯ “ЭПОСОВЕДЕНИЕ. EPIC STUDIES”

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

1 (13) 2019

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

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

Заместители главного редактора

К. К. Кривошапкин, к. б. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

Члены редакционной коллегии:

А. А. Бурыкин, д. филол. н., д. и. н., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Г. Гольдфарб*, проф., Национальный институт неврологических заболеваний; (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *Санг-Бу Ким*, Ph.D., Пусанский национальный университет, Южная Корея; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *А. А. Петров*, д. филол. н., зам. директора Института народов Севера, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Д. Раднаева*, д. филол. н., БГУ, Улан-Удэ, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *А. Н. Тихонов*, к. б. н., Зоологический институт РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Бу Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Sooaat, Южная Корея; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Гермогенов*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., *А. П. Исаев*, д. б. н.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. 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, Элиста, Россия; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, Якутск, Россия; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., Якутск, Россия; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., Якутск, Россия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., Новосибирск, Россия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, Якутск, Россия; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Улан-Удэ, Россия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., Якутск, Россия; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Абакан, Россия; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83. E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://eposvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № ФС 77-71285 выдано 10 октября 2017 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES «EPIC STUDIES»

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

1 (13) 2019

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

K. K. Krivoshapkin, Cand. Sci. Biology; *R. E. Timofeeva*, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Executive editor

M. V. Kulichkina

Members of the international editorial board:

A. A. Burykin, Dr. Sci. Philology, Dr. Sci. History, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation; *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; *Sang-Woo Kim*, Dr. Sci. Philosophy, Pusan National University, South Korea; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russian Federation; *A. A. Petrov*, Dr. Sci. Philology, Vice Director, Institute of the Peoples of the North, Saint-Petersburg, Russian Federation; *L. D. Radnayeveva*, Dr. Sci. Philology, Buryat State University, Ulan Ude, Russian Federation; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *A. N. Tikhonov*, Cand. Sci. Biology, RAS Zoological Institute, Saint-Petersburg, Russian Federation; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J.-H. Cho*, Prof., the Myongji University, South Korea; *V. I. Vasilev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Germogenov*, Dr. Sci. Biology; *Yu. M. Grigoriev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology; *A. P. Isayev*, Dr. Sci. Biology; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Executive 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., Elista, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Yakutsk, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Yakutsk, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. A. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Novosibirsk, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Ulan-Ude, Russia; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Yakutsk, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Abakan, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey.

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 № ФЦ77-71285 on October, 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вртанесян Г. С.</i> Эпические герои и трикстеры в аспекте календарного мифа	5
<i>Турсуналиев С. Ш.</i> Онтологическая, аксиологическая и социально-этническая специфика неизученного эпоса «Гюлгаакы»	24
<i>Бурыкин А. А.</i> Ураангхай-сахалар: размышления о происхождении и значении наименования	37
<i>Чугункова А. Н.</i> Категория времени в языковой картине мира хакасов и тувинцев (сравнительный аспект)	50
<i>Иванова Л. И.</i> Лемби: понятие и лексические сочетания в «Калевала»	61
<i>Илларионов В. В., Илларионова Т. В.</i> Краткий анализ результатов фольклорных экспедиций в Верхоянский улус РС(Я)	72
<i>Нельсон Ханна Виктория.</i> Cuisine and Power in the Sunjata Epic and in West Africa	83
<i>Васильев В. Е. П. А.</i> Ойунский об эволюции религии саха в свете эпоса олонхо	92
<i>Сатанар М. Т.</i> Вариативность имён и локусов божеств якутского пантеона в их первооснове	99
<i>Анисимов Р. Н., Корякина Р. В.</i> Взаимодействия олонхо северных якутов и фольклора эвенков и эвенов	111

ХРОНИКА

<i>Юлдыбаева Г. В.</i> Ахмет Сулейманов и башкирское эпосоведение	124
<i>Борисов Ю. П.</i> Конференция «Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства», посвященная 150-летию олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий	127

CONTENT

<i>Vrtanesyan G. S.</i> Epic heroes and tricksters in the aspect of the calendar myth.....	5
<i>Tursunaliyev S. Sh.</i> Ontological, axiological and socio-ethnic specificity the unexplored Kyrgyz epic <i>Gulgaaky</i>	24
<i>Burykin A. A.</i> Uraangkhai-sakhalar: reflections on the origin and meaning of the name	37
<i>Chugunekova A. N.</i> Category of time in the language picture of the world of the Khakass and Tuvan people (comparative aspect).....	50
<i>Ivanova L. I.</i> Lembi: the concept and lexical combinations in <i>The Kalevala</i>	61
<i>Illarionov V. V., Illarionova T. V.</i> Brief analysis of the results of folklore expeditions in Verkhoyansky District, Sakha Republic (Yakutia)	72
<i>Nelson, H. V.</i> Cuisine and Power in the Sunjata Epic and in West Africa	83
<i>Vasilyev V. E. P. A.</i> Oyunsky on the evolution of religion in light of the Sakha epic Olonkho	92
<i>Satanar M. T.</i> Variability of the names and loci of the deities of the Yakut pantheon in their fundamental principle	99
<i>Anisimov R. N., Koryakina R. V.</i> Interactions of northern Yakut olonkho and folklore of Evenkis and Evens.....	111

CHRONICLE

<i>Yuldybaeva G. V.</i> Akhmet Suleymanov and Bashkir epic studies.....	124
<i>Borisov Yu. P.</i> Conference “Epic heritage in conditions of transformation of sociocultural space” dedicated to 150 th anniversary of olonkhosut T. V. Zakharov – Cheebiy	127

УДК 398.22(=512.1/.3)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27294

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет

ЭПИЧЕСКИЕ ГЕРОИ И ТРИКСТЕРЫ В АСПЕКТЕ КАЛЕНДАРНОГО МИФА

Аннотация. В фольклоре народов Северной Евразии важное место занимают два сюжета. Первый, трикстерский, описывает борьбу за выживание малого, подвижного существа с большим, старым и неповоротливым людоедом (великаном). Другой описывает подвиги героя, позднего сына бездетной пары. Эти два сюжета представлены в виде героического эпоса и трикстерских циклов. Последний в Северной Евразии выявлен и изучен подробно лишь для Чукотки и Камчатки (Цикл Ворона), в несравнимо меньшей степени он изучен у обских угров, самодийцев, кетов и тунгусоязычных народов Урала, Сибири и Дальнего Востока. Героический эпос подробно исследован у бурят, якутов, долган и тюркоязычных народов Алтая, и очень мало – у кетов, обских угров, самодийцев и тунгусоязычных народов. В северноевразийских текстах очень сложно выделить в чистом виде трикстеров и героев. Персона людоеда, одна из ипостасей «мирового зла», являясь третьим углом этого треугольника, по сути дополняет эту пару, придавая смысл деяниям героев и трикстеров. Семантика связей этих образов ранее не анализировалась. Героический эпос и трикстерство на Востоке и Западе Евразии имеют много черт сходства, которое не является случайным. В работе выявлены черты сходства и расхождения образов трикстера и героя, а также ролевые их инверсии, за счет заимствования (перетекания) некоторых характерных черт. Миграции населения на Урал, Сибирь и Дальний Восток из Западной Евразии на протяжении последних 5-7 тыс. лет сопровождались не только переносом достижений материальной культуры, но и переносом мифов и символов, которые не всегда узнаваемы, т. к. прошли много этапов трансформаций и симбиоза. Анализ сюжетов и образов в «треугольнике» трикстер-герой-людоед выявляет черты их симбиоза в силу инверсии, а также их роли в календарном мифе.

Ключевые слова: эпос, фольклор, последний герой, трикстер, людоед (тьма), созвездие Ориона, Северная Евразия, ролевые инверсии, календарный миф, семантика образов.

G. S. Vrtanesyan

Epic heroes and tricksters in the aspect of the calendar myth

Abstract. In the folklore of the peoples of Northern Eurasia, two stories occupy an important place. First, a trickster plot, describes the struggle for survival of a small, mobile creature with a large, old and unwieldy ogre (giant). Another describes the exploits of the hero, the late son of a childless couple. These two plots are presented in the form of a heroic epic and trickster cycles. The latter in Northern Eurasia was identified and studied in detail only for Chukotka and Kamchatka (the Raven Cycle), to an incomparably lesser extent it was studied in Ob Ugrians, Samoyeds, Kets and Tungus-speaking peoples of the Urals, Siberia and the Far East. The heroic epic was studied in detail in Buryats, Yakuts, Dolgans and Turkic-speaking peoples of Altai, and very few in Kets, Ob Ugrians, Samoyeds and Tungus-speaking peoples. In the texts of North Eurasia, it is very difficult to identify a clear sight of the trickster and heroes. The person of the ogre, one of the hypostases of “the world evil”, being the third corner of this triangle, in fact complements this pair, giving meaning to the acts of heroes and tricksters. Semantics of connections of these images has not been analyzed before. The heroic epic and tricksterism in Eastern and Western Eurasia have many similarities that are not accidental. The paper reveals the similarities and differences between the images of the trickster and the hero, as well as their role inversions, due to the borrowing

ВРТАНЕСЯН Гарегин Суренович – к. тех. н., консультант, Центр изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: veges2011@yandex.ru

VRTANESYAN Garegin Surenovich – Candidate of Technical Sciences, Consultant, Centre for the study of religions, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: veges2011@yandex.ru

(overflowing) of some characteristic features. Migration of the population to the Urals, Siberia and the Far East from Western Eurasia during the last Holocene was accompanied not only by the transfer of the achievements of material culture, but also by the transfer of myths and symbols, which are not always recognizable, as they went through many stages of transformation and symbiosis. The analysis of plots and images in the “triangle” trickster – hero-ogre reveals the features of their symbiosis, due to the inversion, as well as their role in the calendar myth.

Keywords: epic, folklore, last hero, trickster, Ogre (dark), Orion, Northern Eurasia, role inversions, calendar myth, semantics of images.

Введение

В фольклоре народов Евразии, включая Сибирь и Дальний Восток, особое место занимают два сюжета: трикстерский, описывающий борьбу за выживание изобретательного, малого, подвижного зооморфного (антропоморфного) существа с большим, неуклюжим, неповоротливым и старым людоедом (великаном, чертом) (у айнов, алтайских тюрков, бурят, кетов, обских угров, самодийцев, якутов и др.). Другой описывает деяния богатыря-героя, позднего сына бездетной пары. Их друзьями становятся враги, а врагами – родные (отец, сестра, жена). В них и нешуточные страсти, и недюжинная воля к жизни, которые проявляют как главный герой, так и его окружение. Абсолютно автономными как в плане развития сюжета, так и выявления их родства они, естественно, не являются. Есть по меньшей мере одна причина этому: образы героев в некоторых традициях часто наделены и трикстерскими чертами, и наоборот. Возможно поэтому выделение четких типов трикстеров и героев достаточно сложно (особенно в сибирских текстах), т. к. их роли и функции бывают очень тесно переплетены. И, наконец, трикстера и героя объединяет многоликий образ людоеда, персонификация вселенского зла, борьба с которым и составляет канву сюжетов. Поэтому целесообразен сравнительный анализ функций и семантики этих образов.

Задачи исследования автор видит, во-первых, в расширении круга образов и сюжетов, имеющих прямое отношение как к героическому эпосу, так и трикстерству с опорой на мифы, сказки, легенды народов Урала, Сибири и Дальнего Востока. Второе, это выявление сходства и различия образов «героев» и «трикстеров». Третье, это исследование генезиса и семантики образа «людоеда» (гипертрофированно-формализованной персонификации зла), борьба с которым фактически составляет основу обоих повествований. И, наконец, последнее, это выявление календарно-числовых аспектов в сюжетах с их участием. Заметим, что календарно-числовые аспекты в указанных текстах практически не анализировались, хотя любое событие, описываемое в мифе, волшебной сказке или эпосе, в исходном состоянии должно было иметь, по мнению автора, конкретную привязку и ко времени года, и особенностям описываемого пространства.

Анализ образов в эпосах народов Урала, Сибири и Дальнего Востока

Феномены трикстерства [1, с. 97-164; 2, с. 29-42; 3; 4, с. 5-27] и эпического героя [5-7] достаточно подробно описаны. К античным трикстерам это относится в первую очередь [3, с. 241-264], но опора на сибирские тексты [8; 9, с. 774-775; 4, с. 5-27; 10, с. 16-193; 11, с. 134, 358-377; 12, с. 245] и др. представляется более целесообразной, т. к. в них аспект «культурного героя» не затушевывает другие его характерные черты. Автор не стремится к исчерпывающей полноте описаний деяний огромной череды героев и трикстеров Евразии, дублируя известные работы (см. выше), его задача выделить наиболее характерные черты, сходство и различие этих образов в первую очередь на материалах Урала, Сибири и Дальнего Востока. Миграции жителей Передней Азии и Европы в Сибирь за последние 5-7 тыс. лет [13, с. 11-19] неизбежно сопровождались переносом символов и идей, которые, по-видимому, сохранились наилучшим образом в форме календарных мифов (волшебные сказки). Этому сопутствовало заимствование и трансформация («перетекание») основных черт действующих образов.

Герой. Образы героев, известные из эпических текстов, характеризуются набором близких черт, касающихся как обстоятельств их рождения, так и поведения. Обычно это неожиданный сын старой бездетной пары, родившийся в отсутствие отца (из бедра, подмышки, колена и др. мест матери), фактически трансформация мифа о непорочном зачатии. Иногда он рождается со сгустком крови в руках, признаком будущей власти над людьми (Тэмучин или сын Давида Сасунского – Мгер) [14, с. 58, 59]). Особо подчеркивается аномалии при рождении героя.

Например, Уот Усутаакы (одноногое чудовище), один из противников героя Нюргуна Боотура, говорит о нём, как о рожденном «ногами вперед» [15, с. 344].

Древнейшие образы этого круга из Западной Евразии датируются временем не позднее начала I тыс. до н. э. (подробности рождения героев см. напр. в [16, с. 168-200]). 1. Его рождение сопровождается природными катаклизмами – бурей, землетрясением и др. или социальными потрясениями (Иисус Христос, избиение младенцев). 2. Родовит, но последний в роду. Одинок. 3. Быстро растёт (день = год). Изолирован в детстве от социума, иногда молчит (Ванда, нанайцы), скрывается (в котле, Картыга перген, шорцы), сидит «сиднем» (Илья Муромец) или лежит, не вставая (Эрийдак-Буруйдак (долганы) и др.). 4. Его сила и неуклюжесть в детстве создаёт ему репутацию «неумехи» в том виде деятельности, который составляет основу хозяйства социума (охота, рыболовство, скотоводство и т. д.). Отданный в учение пастухам пригоняет вместе со стадом и диких животных, которых затем отпускает. 5. Во время игр нечаянно калечит или убивает своих сверстников или родственников. 6. «Управляет» погодой. Этот мотив достаточно полно представлен в образе авестийского героя Кэрсаспа, который убивает гигантскую птицу Камак, задерживающую крыльями дождь и заслоняющую Солнце. В числе канонических подвигов Геракла убийство Эрманфского вепря, вытапывающего посевы, или Гидры, мифологизированной причины наводнений на Лернейской равнине (Аргос) после зимних дождей (слив избыточной воды из карстовых пещер) [17, с. 114-120]. По той же причине они убивают чудовищ, приносящих засуху или наводнения (Кэрсаспа, Геракл) [18, с. 296-298]. Белый юноша Юрюнг Уолан управлял погодой, затыкая небо волчьей рукавицей [19, с. 131, 143, 144]. Видимо не случайно, что распознавание сезонов года, всегда соотносится с образом героя. В олонхо этот мотив отражается неоднократно. Герои (Нюргун Боотур, Эр Соготох) могут определять по погоде время года: «Осень по ненастью узнавая, весну по заморозкам ощущая, лето по дождям определяя, зиму по инею распознавая» [20, с. 121]. В олонхо «Нюргун Боотур» «наступление ранней зимы по инею узнавали они, первое дыхание весны по дождю узнавали они» [15, с. 418]. 7. Неуязвим, кроме некоторых частей тела (пятка, глаз, лопатка). 8. Нередок мотив отрубания или калечения в детстве ног до колена (или пяток) герою или его сверстникам, приводящий ко временному обездвиживанию. 9. Победив в единоборстве неузнанного отца (явной или скрытой ипостаси Громовержца), проклят им и обречен на бездетность и вечную жизнь. В текстах индоевропейского круга это представитель последнего, четвертого поколения (Геракл, Кэрсаспа, Мгер и др.) героев. Его смерти во младенчестве может добиваться его дед (Астиаг и Кир, Юрюнг Уолан нелюбимый внук Айынга Сизр Тойона и др.). 10. К концу земной жизни герой тяжелеет настолько, что его перестает «держат» земля, поэтому он уходит в пещеру, на небо, в другие края, остров, на дно водоёма (озера) и т. д. с условием возврата в день конца света. Периодически может покидать укрытие, проверяя состояние земли, куда вернется в «конце времён».

Этими чертами наделены наиболее известные герои, это – Геракл, Мгер (Михр) Младший, Кэрсаспа (младший сын Триты, «Авеста»), Эдип и др. [21, с. 277; 22, с. 160; 23, с. 657-658]; Кэрсаспа [24, с. 447; 25, с. 197] и др. герои [16, с. 168-180]. Описания деталей (время) зачатия или рождения героев редки. Во время зачатия Геракла три дня не восходило солнце (что обычно происходит во время зимнего солнцестояния). Месяц Михраган (октябрь, «убийство» Михра) [26, с. 59-70] соотносится с понятным мотивом «увядания» Солнца (осеннее равноденствие), «ухода» солнца в «скалу, тьму». Что касается генеалогии, то Мгер (Михр) сын эпического героя Давида Сасунского имеет явные черты Громовника [27, с. 126-159]. Якутский Элэй является сыном Громовника Доргуйа Баай Тойона (*доргуй* – греметь, грохотать) [28, с. 185] и т. д.

Отметим, что характерные черты образа героя и события (пригон дикого зверья, калечение сверстников, предательство (измена) женщины (сестры, жены), убийство близких и др. могут быть разнесены по разным поколениям героев. Важна и связь героев одновременно со стихиями воды и огня. Например, Трита с прозвищем Аптыя («связанный с водой») родился из золы, брошенной в воду [29, с. 525-526]. Огонь и вода «сочетаются» лишь в начале августа (Ильин день), когда грозовые проливные дожди «сбивают» солнце на пике его мощи, знаменуя этим поворот погоды на зиму [30, с. 532]. Эпические герои сибирского круга описаны в алтайской, бурятской, хакасской, шорской, якутской традициях (подвиги, оружие, снаряжение, кони и т. д.) [31]. Но мотива бесплодности, бессмертия героя и его заточения в конце жизни в них почти нет.

Он сохранился лишь в ранних вариантах алтайского эпоса: Алпамыш бессмертен («умереть души у него нет»), а проклятие тестя обрекает его на долгий сон [5, с. 141; 6, с. 14-21]. Бессмертен Алтай-Буучай, преданный женой и сестрой, он превращается в золотой камень [32, с. 38]. Обречен на бессмертие шорский Картыга Перген [33, с. 25]. Чтобы спасти свой народ в «последний год мира», должен проснуться Ир Тохчын [34, с. 62].

Мир сусне хум («за миром наблюдающий») (манси), последний сын бога, рождён женой измненницей, что представляется неявной трансформацией мотива рождения героя в отсутствие отца. Сброшенный с неба он убивает брата и его жену (убийство близких). Возмужание его начинается с обретения его кожей свойств кольчуги и получения волшебного лука [35, с. 29, 35, 43]. Смешением разных образов и пластов мифов объяснимо наделение его также функциями культурного героя – трикстера, и соотнесение его с гусем-богатырем (Лунт отыр), улетающим на зиму в страну Мортим ма (юг) одновременно. Последнее соотносится с особенностями хода Солнца на широтах выше сороковой (переход на южную сторону небосвода после прохождения им осеннего равноденствия). С ним связан ещё один сюжет, более подходящий трикстерскому циклу, – борьба с людоедом, которую он начинает с убийства сына людоеда. Соотнесение Мир сусне хума с Эква пыгрисем [35, с. 461] не бесспорно, т. к. в ранних вариантах мифа [11, с. 358-377] это – сирота, живущий с бабушкой. Этимологии (*пыгрись* – лисёнок, *эква* – старуха [36, с. 74, 146]) «старухи лисёнок» и любвеобильность Мир суснэ хума, атрибут которого «красная лиса» [37, с. 553], делают понятным сближение этих образов. Иногда рождение Мир суснэ хума [38, с. 153-154] происходит между землей и небом, образное представление равноденствия (земля = тьма, небо = свет).

Младший из трёх братьев эвенков Чинанай (нескладный великан, «дурачище») отпускает из силков диких зверей (медведя, изюбра). По совету братьев добывать всё, что попадетсЯ в лесу, убивает мать и калечит племянников. За нарушение запрета его побеждает хищная птица, вбивающая его в землю вниз головой, а торчащие ноги Чинаная отрубает служанка дочери Месяца (его жены), это совмещение мотивов предательства женщины и мотив безногости. Старый Чинанай и его жена рожают двоих детей, которые не растут, пока их не сбрасывают на землю (фактическая бездетность героя), а он сам остается на небе [39, стк. 10-530], т. е. изолирован от социума. Другой неумеха И(б/в)ул (эвенки) смыкается по ряду признаков с образами «героев», это младший брат, ему доверяют только пасти оленей, он убивает племянника и мать, калечит детей, отрезая им пятки, отпускает на волю пойманных зверей, ставит чум на перекате реки [40, с. 121; 41, с. 199]. Эрийдак-Буруйдак («многострадальный», долганы) силён, огромен ростом, лежит на кровати и может «управлять» погодой. Он может загородить Солнце, «холод, идущий сверху, собольей шапкой прикроет, холод, идущий снизу, огромной ступней раздавит». Чёрт крадёт его сестру, поэтому, превратившись в «главную летнюю пчелу» и войдя через темя в черта, он разрывает его изнутри [42, с. 50-52; 111-119].

Нганасанский Торуде, герой-одиночка, с детства проявлял драчливость и силу (в отличие от трикстера Дяйку, достигающего цели хитростью). В мирное время Торуде, охотник на диких оленей, вступает в победный бой с агрессорами юраками [43, с. 188], спасая народ от гибели. Близкая огласовка лексем *Торуде* и *торуму* («деление, разделить») [44, с. 172-173] и месяц *торулиа кичежэ* («конец марта, начало апреля») [44, с. 187] позволяет в данном случае соотнести с весенним равноденствием время его активности, т. е. началом доминанты света над тьмой. Манги, сын создателя вселенной Хадау, в конце жизни уходит в бун (низ, тьма) или со своей женой Омоко превращается в камень (орочи) [45, с. 50]. Бурятский Гал-Нурман рожден в отсутствие отца. Бесы, прознав о его будущем могуществе, насылают на него чудовищ (комары, мыши, вороны со стальными клювами), которых он убивает, и затем, возмужав, добывает в берлоге огромного медведя [46, с. 107-114]. При этом *гал* – «огонь, пожар, костёр», *нурма* – «горячая зола» [46, с. 333].

Представляет особый интерес календарный аспект в деяниях и образах героев в сочетании с мотивом управления погодой (частично это показано было выше на примере Кэрсаспа и Геракла), представленный в якутских и долганских текстах. Белый отрок Юрюнг Уолан [19, с. 131], имеющий все основные черты «хозяина погоды», странствуя по Нижнему миру, встречает черный «Утёс до небес», вступает в единоборство с духом (людоед, великан, доходящий до неба)

этого утёса. Натягивая лук 30 дней, волшебной стрелой простреливает обоих, успевая проскочить с конем через образовавшееся в скале отверстие в Верхний мир. «Убитый» стрелой утёс разваливается на две части, одна из которых превращается в трёх серых волков, вторая – в трёх чернопегих (!) воронов [19, с. 143, 144]. Календарные функции Юрюнг Уолана здесь представлены как в явном (30 дней для натягивания лука (лунный серп, символ начала и конца месяца), рукавицы героя из волчьей шкуры, с помощью которых он затыкает отверстие Плеяд – «утичье гнездо», источник холода, способствуя завершению зимы, – мотив управления погодой) виде, так и неявно – распад (смерть) утёса = «зимы-тьмы».

Вариант героических деяний одинокого мужчины Эр Соготока описан в долганском тексте «Брат и сестра», где братом является Эр Соготок (одиноким удалец). Имеющиеся в нём детали дают некоторое представление о локальных особенностях структуры протомифа. Во время странствий Эр Соготок набредает на две скалы до неба. При попытке пройти между этими двумя скалами в них застревают две его «собаки» (волк и медведь). В то же время на вершине этих двух скал находятся две птицы, постоянно борющиеся друг с другом: серебристый ястреб – аллегория светлого начала, света (слева от стрелка), и ёксёкю (без этимологий), которая находится справа от стрелка. Для достижения цели – прохождения через скалы и вызволения своих «собак» – герой должен был выстрелить в ёксёкю, как только тот начинал одерживать верх. Герой делает это с помощью заговоренной железной стрелы, отстрелив коготь у птицы ёксёкю. Её поражение и победа серебристого ястреба позволяет скалам разойтись и вызволить «собак» героя. Ещё одна деталь: Эр Соготок не добывает птицу ёксёкю, а позволяет своим собакам зализать её раны [47, с. 111-117], что даёт возможность с большой степенью вероятности причислить этот сюжет к повторяющимся, календарным. Принадлежность его к рассматриваемому кругу сюжетов подтверждают пара образов «ястреб-ёксёкю». Если сопоставить локализацию героя и птиц (символов света (+) и тьмы (-)), то окажется, что оно вполне сопоставимо с положением Ориона – стрелка (слева от наблюдателя и Млечного пути в день зимнего солнцестояния), преследующего Небесного лося (справа от наблюдателя и Млечного пути) [48, с. 60-61; 49, с. 102-107]. Сам же Эр Соготок (герой мифа долган), по-видимому, занимает среднее (промежуточное) положение, соотносясь таким образом со своим следом – Млечным Путём.

Сравнение характерных черт эпических героев (будущих спасителей) в различных традициях выявляет ряд локальных особенностей. У бурят и тюркоязычных народов Сибири [31, с. 13-23, 495, 769] черты сходства героев с западноевразийскими касаются, в первую очередь, особенностей рождения, состояния души (одиночество) или тела (неуязвимость), а также подвигов, совершаемых в детстве. Мотив бесплодности и бессмертия главного героя и его заточения в конце жизни, который собственно и завершает логику эпоса (в западноевразийских образцах), в них практически отсутствует. В текстах похожего содержания, которые можно отнести к жанру героического у других народов Сибири (обские угры, селькупы, тунгусы), выявляются параллели с западными источниками, в т. ч. и главная – изоляция героя в конце жизни (уход в камень, на дно озера, небо, дерево и т. д.) до наступления конца света.

Трикстер. Определение трикстера как «ум без чувства ответственности» [50, с. 198] представляется автору слишком общим. Определение трикстерства как сочетания в одном образе противоречивого набора свойств «свой-чужой» / «сильный-слабый» с возможностью их перехода (от «смешного неудачника» к «герою») [1, с. 98; 51, с. 226-228] является данью реалиям. Заметим, что переход трикстера в героя и наоборот (не предусмотренное этой схемой) возможен, но не обязателен. «Неумеха-неудачник» имеет сходные черты и с трикстером, и с героем. Восприятие их как символов безусловной победы «добра» над «злом» (или одной «силы» над другой) возможно лишь в случае, когда она уже предопределена неизбежным повтором событий, т. е. имеет календарный характер. Как было сказано, образы античных трикстеров подробно описаны [52, с. 292-294; 53, с. 337-340; 54; 1, с. 97-164; 2, 29-42; 3], но опора на северноевразийские тексты предпочтительна, т. к. в них аспект «культурного героя» хотя и отражен, но не доминирует. Специальные исследования проблемы трикстерства в северноевразийских текстах кроме работы Е. М. Мелетинского автору неизвестны. В ней рассматриваются лишь тексты о Вороне, бытующие у народов, населяющих Чукотку, Камчатку и Аляску [55]. Однако этот образ не является характерным или просто неизвестен в фольклорных и эпических текстах коренного

населения Урала, Сибири и Дальнего Востока. Из этих материалов [8; 9, с. 774-775; 4, с. 5-27; 10, с. 16-193; 11, с. 134, 358-377; 12, с. 245] складывается следующий образ трикстера:

1. Подвижное («верткое») существо малых размеров. Сирота, приёмш или существо из «ниоткуда». Имеет ярко выраженную склонность к оборотничеству, принимая образы лисы, медведя, оленя, колонка, горностая. 2. Нарушив волю старших, заходит в запретные места промысла (нижняя часть озера – символ иного мира) и попадает в ловушку (сеть, ловушка, пень, «куча» и др.) людоеда (лесной бабушки). 3. Попад в его мешок (брюхо), освобождается и убивает его хитростью или ловкостью (игра в прятки) и, вырезав в нём проход, спасает себя и проглоченных до него людей, скот и т. д. Обманом убивает и скормливает людоеду его детей. 4. Сюжеты, связанные с похищением трикстером еды у «старухи», «старика» / (людоеда), приурочены к зиме. 5. Культурный герой, даёт новые знания и навыки [56, с. 25-27].

Появление его из ниоткуда, по сути из тьмы, в реалиях северных широт соотносится с самым тёмным временем года (ноябрь-февраль). Прямых указаний на время его рождения очень мало. Дейба нгуо (Бог сирота, нганасаны) рожден из кочки на севере с учетом вектора движения солнца с севера на юг [57, с. 44, 45], можно его соотнести со временем летнего солнцестояния, после чего начинается «зимняя дорога солнца» – непрерывное смещение азимута восхода солнца на юг. Сын налима и «береговой щели», пригретый шаманкой, стал предком бурят-эхиритов [58, с. 197]. Максимум нерестовой активности налима ноябрь-февраль [48, с. 57-58]. Одинокый человек Эр Соготох приплывает с верховьев Лены на бревне, промышляя уток [59, с. 270-271]. Это пик половодья, время летнего солнцеворота. Яйресупо, «сам себя воспитавший» (синоним одиночества) [60, с. 36], первопредок, научивший айнов делать *инау* (ритуальные стружки), пожившись с дочерьми Луны и Солнца, в их лице обрел духов-хранителей, сражался с духами тьмы [61, с. 161]. Селькупский Ия ставил на просушку «трёхпоплавковую» сеть с остатками рыбьей чешуи (звезды) [62, с. 55], это – указание на появление трёх звезд Пояса Ориона (октябрь).

Описания деталей бегства трикстера от людоеда после кражи добычи (фактически еды) распространены в Северной Евразии: Эква пыгрись (манси), Альвали (восточные хант), Тарданак (алтайцы), Итя/Ича (селькупы) и др. (см. [63, мотив L42, L92, L93]). Его укрытие (лиственницу, скалу и т. д.) безуспешно пытается срубить людоед. Звери, его друзья, портят или похищают топоры людоеда, и затем, ослепив людоеда (золотом, песком), трикстер способствует его самоубийству (попадание в свою же ловушку (кол)), или людоед сам себя закапывает (!) или «распяливает». Мотив расширения жизни (плодовитость трикстера) одна из главных черт трикстера во многих традициях [3, с. 253-254], в текстах этого типа явно не акцентируется, хотя и подразумевается, т. к. в основе размножения лежит непреложный факт – запасы пищи. Сведения о конце его жизни разноречивы. Он становится предком народов (буряты, якуты, ханты и др.), реже это копии конца жизни «героя» (уход в дальние страны, на небо и т. д.), видимо, активное настоящее и есть суть трикстера. В текстах с участием зооморфных трикстеров (эвенки, ороки, буряты и др.) так же доминирует мотив похищения зимней еды (рыбы, юколы, жира) лисицей.

Сходство в образах героя и трикстера – это борьба со «злом», тем, что мешает «росту-расширению» жизни тьмой, холодом и голодом. Оба, как правило, одиноки. И герой, и трикстер убивают или калечат сверстников. Оба связаны с огнем (генезис) или золотом. Трикстер использует золу для ослепления людоеда (Итя [10, с. 24-72]), герой иногда ею в детстве питается (Картыга Перген [33, с. 12-14]), либо от неё происходит (Трита [29, с. 525-526] или Гал-Нурман [46, с. 333]). За нарушение воли старших оба наказаны временным (яма, ловушка, колодец, прилипание, сеть) или вечным (заклучение в камень, превращение в звезды и т. д.) обездвиживанием. Дружат с дикими животными. И герой, и трикстер, попав в Нижний мир (тьма, брюхо = мешок людоеда), разорвав изнутри тело духа-хозяина низа, выходят на свет. Сюжет сын, рожденный в отсутствие отца, связан с сюжетом пропавшего без вести отца (манси [12, с. 237-245], коми [64, с. 115], удэгейцы [65, с. 375]), на поиски которого уходит сын с чертами трикстера и героя одновременно. Герой лишь изредка практикует оборотничество: превращение Одиссея в нищего старика, Нюргуна Боотура в мышшь [15, с. 402], или возвращение Юрюнг Уолана и Нюргуна Боотура («Облик здесь изменим свой, Убогий нищенский прием вид») [15, с. 420], или превращение алтайского героя Алпамыша в плешивого старика Тас Таракая [5, с. 143]. При этом для трикстера оборотничество – явление вполне обычное.

Различия героя и трикстера. Трикстер безроден, но он («малый» и «младший», кеты [66, с. 23]; эвенки, «Половинка» [67, с. 18-28]) является символом «расширения», возрождения жизни. Герой родовит, но бесплоден и бессмертен. Он отмечен свыше уже до рождения (речь в утробе матери, желание неестественного рождения, отсутствие пупка, «родинка» на спине, уязвимая пятка и др.), этим самым приобретая недругов из мира Низа (бесы, черти), трикстер – нет. Трикстер мал, герой же растёт, и к концу жизни его не выдерживает земля. Трикстер как культурный герой, созидатель, герой-неумеха, разрушитель, но может «управлять» погодой. Трикстер всегда убивает и скармливает людоеда его детей.

Солярные аспекты в образе трикстера противоречивы. С одной стороны, его можно соотнести с тьмой («появление из ниоткуда»), с другой, с летним солнцестоянием, началом поворота движения («зимняя дорога») солнца на юг. Герои же всегда соотнесены с преобладанием света над тьмой (Михр, Керсаспа, Торуде, Гэсэр), т. е. летним сезоном (период времени между равноденствиями). Трикстеры обычно бывают мужского пола, исключение – «безродные девушки», копающие сарану и нашедшие людоеда Манги в оловянной люльке [8, с. 19-21] (эвенки), девушка Хеладан (эвенки), перехитрившая духа Низа (реки) [40, с. 38-39], айнки [68, с. 39-41] и др. Женщины героини редки (буряты, хакасы (Хан Хыс) и др.) [31, стк. 370-388]. Мотив искалеченных ног есть только в героическом цикле и хорошо соотносится с фактом отъема Змеем (Тифон) сухожилий ног у побежденного Змееборца (Зевс) [69, с. 10] (что, по сути, тоже обездвиживание). Выделение рафинированных типов трикстеров и героев очень трудно, т. к. их роли и функции бывают очень тесно сплетены. Герой Мир суснэ хум хотя и ослепляет сына людоеда, но плодовит, как трикстер. Чинанай, хотя и убивает дочерей людоеда Сэтэкуше, но, по сути, бесплоден. Эрийдак-Буруйдак, имея вполне «геройский» образ (размеры, «управление погодой», «лежка»), «пчелой-жалом» протыкая «темья-глаз» (Депегё) [70, с. 275], ослепляет людоеда. Охотник-герой Ванда (нанайцы) не говорил до 5 лет. Калечил сверстников и, став удачливым охотником, начал плодиться без устали. После победы над тестем (мотив конфликта поколений) бог неба превратил его в камень [71, с. 452-453].

Смешение черт этих двух образов хорошо видно из разных версий в цикле об Эр Соготохе. Он: 1) безроден; 2) сын верховного духа Юрюнг Аар Тойона, посланный на землю, с седьмого неба; 3) поздний сын бездетных стариков и др. Сюжет единоборства с неузнанным отцом, превратился в бой с братом Юрюнг Уоланом и т. д. В отличие от бесплодного героя, Эр Соготох становится предком якутов [20, с. 413-420], и нет ни одной версии с его уходом «в камень». Можно отметить, что в сибирских текстах в целом героям присуще стремление к «расширению», росту жизни, хотя другие мотивы (изоляция в детстве, особенности тела, «неумеха-неудачник», калечение ног, драчливость и др.), в основном, сохранены.

Людоед. Образ людоеда в евразийском фольклоре многолик, поэтому выбран мотив L62 [63], в котором большой людоед, приносящий домой в мешке маленького трикстера, попавшего в его ловушку (кал, силки, кочка и др.), один из наиболее распространённых. Упоминание ловушек позволяет соотнести время действия с зимним (т. е. охотничьим) сезоном. Отношения людоеда и людей изначально отрицательными не были, т. к. они занимали разные ниши. Трения возникали при нарушении трикстером границ локуса обитания людоеда (Нижняя часть мира – водоема) [10, с. 16-193]. Кроме своей бабушки трикстер Эква пыгрись (манси) имел ещё и слепых бабушку и дедушку, у которых воровал еду (манси) или глухарей из силков (Хасынгет, кеты) [12, с. 261; 8, с. 139-142]. Важные особенности облика людоеда – большие размеры, наивность и плохое зрение, иногда слепота. Этимологию имени хантыйского людоеда Сэвс-ики Л. В. Хомич возвела к ненецкому «сэвси» – безглазый [72, с. 21]. Ослепленный людоед умирает, упав на свое же копьё [11, с. 134]. Заметим, что сюжет ослепления (Одиссей – Полифем [63, K64A]) в «классике» (горячим колом в глаз на лбу) редок, единственный глаз чудовища на темени (!) выжигают жареным карасем (южные селькупы) [9, с. 706]. Великан (мужчина) с одним глазом на лбу известен в эпосе коми [73, с. 464], но людоедом он не был. Окончательную победу над людоедом даёт только огонь (нганасаны [74, с. 32-33]; ханты [75, с. 161]; селькупы [10, с. 24-72] и др.). Их пепел превращается в комаров, оводов и пр. [76, с. 201-204]. Разрывает на куски Небесного лося (похитителя Солнца, тьма = людоед, западные эвенки) медведь,

создавая таким образом созвездия [77, с. 163]. Растолченный в ступе живьем собственной сестрой людоед превращается в жуков, змей, ужей (нанайцы) [78, с. 85-87].

Образ людоеда сочетает в себе черты, которыми наделены герой (уязвимая точка и размеры) и трикстер (обездвиживание-прилипание). Характерная черта людоеда, которой нет ни у трикстера, ни у героя, плохое зрение или слепота. Сюжеты обратно симметричны, обездвиживанию трикстера в начале сюжета в ловушке (кал, пень) отвечает примерзание людоеда языком ко льду, самораспяливание (закапывание в землю, селькупы), попадание его в развилку дерева (ороки) или прилипание к калу трикстера в финале [63, L38, L41B, L42D, L42E]. Боязнь людоеда человеческих выделений (кровь, кал) (Калдям, ороч., нан., [71, с. 252; 79, с. 22]) объяснима, видимо, этим. Людоед-великан может состоять со своими противниками или жертвами в родственных отношениях (Пюнегуссе – Итте) [80, с. 41]. У манси известны сюжеты с лесным великаном (менкв), образ которого наделен некоторыми чертами людоеда (плохое зрение, размеры), и похожий способ алгоритм убийства – это ослепление головешкой и напарывание его на кол [12, с. 337-339]. Но менквы, в отличие от людоедов, даже роднились с людьми, а плодом этого союза были медведи [81, с. 159] (ханты).

Инверсии образов и сюжетов. Семантика

Характерная черта большинства текстов – синкретизм с неизбежными ролевыми инверсиями. Действия персонажей, во всяком случае первоначально, были привязаны к конкретному сезону. Постоянное упоминание ловушек в трикстерском цикле на Урале, Сибири и Дальнем Востоке может быть достаточно точным указанием на время действия. Для охотников это сезон пешей охоты («ходьбы»), начинавшийся в октябре-ноябре (*хойка* (негид), *потькианко* (нан.), *пучаку* (ульчи), *тавыжин* (кеты) и др.) [82, с. 210, 216, 246]. У рыболовов развешивание на сушку сетей (Млечный Путь) с поплавами (Пояс Ориона) (селькупы) или похищение юколы (жира) (нганасаны, айны и др.) указывают на начало зимнего сезона с резким сокращением световой части суток. На небе появляется небесный великан Орион с ярко-красной звездой переменного свечения Бетельгейзе (α-Ориона). В астрономических традициях западной Евразии это правое «плечо» великана, тогда как яркий бело-голубой гигант Ригель (β-Ориона) – «нога» великана [49, с. 102-107]. В реалиях это приняло вид «подслеповатого» (мерцание Бетельгейзе) великана-людоеда, которого окончательно ослепляет трикстер, после чего оно «уходит» в землю в марте-апреле (сход созвездия с неба). Тексты с описанием погони за небесным зверем завершаются распяливанием шкуры огромного медведя/лося на небе [63, B42], и наиболее вероятный кандидат на эту роль – Орион. Распяленная шкура имеет форму близкую к «двойному треугольнику». Если это принять, то становятся понятны тексты с отрубанием пяток (эвенки, алтайцы), как объяснение «безногой» формы созвездия. Из мифов не ясна локализация глаза чудовища, если на западе это лоб (Полифем), то в Сибири (якуты, алтайцы, селькупы) – темя [42, с. 113; 71, с. 284; 9, с. 706].

Рассмотрим необычный случай возможного симбиоза этих образов. В Приамурье и на Сахалине известен дух охоты (Калгама, нан.; Кагдзям, ороч., Калгам, нег., Калдями, орок.) [83, с. 368], дух-великан «калул» у северобайкальских эвенков был хозяином гор и рек, но в «давние времена» он был людоедом [40, с. 162]. Они скрывались в скалах, были бесплодны и видимо поэтому воровали человеческих детей, чтобы за счет особой диеты (смола деревьев) превратить их в себе подобных. При неудаче детей возвращали обратно, это прямо противоположная трансформация сюжета о похищении людоедом маленького трикстера в купе с мотивом бесплодности «последнего героя». Выбор еды (смола деревьев), по-видимому, отражение мифов о происхождении людей из смолы (нивхи, ороки, айны) [84, с. 320]. Иногда они не могли заходить в воду выше колен (орочи) [85, с. 88-89]. В облике духа есть черты героя и людоеда: огромный рост, жизнь в пещерах или скалах, бесплодность, водобоязнь выше колен (своеобразный маркер «неполноценности» ног). Но при этом основная функция Калдям, как гаранта воспроизводства лесных обитателей, сближает его с трикстером. Особенно Калгаму был уязвим осенью и весной (равноденствия), в это время можно было вырвать у него сумку (мошонку) с шерстинками животных и семь лет пользоваться охотничьей удачей [86, с. 177]. Вспомним, что середина лета, время рождения людоеда и период его пассивности (и Калгаму, как покровителя охоты) – это промежуток времени между равноденствиями. Кроме того, зимний сезон – основное время

охоты. Фактически здесь мы имеем причудливый симбиоз характерных черт людоеда (размеры, похищение детей), героя (размеры и бесплодность, в аспекте воспроизводства себе подобных) и трикстера (плодородие – источник рождения лесных зверей).

Ещё один текст (ербогаченские эвенки) заслуживает подробного рассмотрения. У стариков, имевших дочь, рождается удалец и великан, долгожданный сын, но с тремя глазами на лбу (!). Будучи удачливым охотником, он сворачивал добыче шею и, не убивая, приносил её домой свежей. То же самое он проделал случайно с сестрой, взятой на охоту (мотив калечения сверстников). Эту полуживую добычу мать отбирает у отца, готового уже приготовить её на ужин (мотив слепоты и поедания своих детей), и выпрямляет шею дочери, а сам Манги Деромго вынужден спастись от гнева матери («проклятие родителя»). Попав на небо во время бегства, он догоняет преследующих Лосиху (ковш Большой Медведицы) и лосёнка (?), двух охотников, «Торопливого» (Бенетнаш) и «Хвастуна» (Мицар) «с котелком» (Алькор). Обогнав обоих, он пересекает Млечный путь и убивает Лосиху (Ковш), лосёнок падает на землю и даёт начало роду земных лосей (плодородие, трикстер). На небе он набредает на жилье, где живут мать с дочерью, женится, но тоскует по дому. Вернувшись на родное стойбище на восьминогем коне, находит останки съеденных сестрой родителей (конфликт поколений и предательство женщины). Поэтому он бежит, сначала заклеив ей во сне глаза (мотив ослепления людоеда). Во время преследования его конь из-за острых копыт застревает в земле (мотив временного утопания – обездвиживания великана в земле), и, проскочив через отверстие (Полярная звезда), попадает на гладкое небо. Теща спасает его от зубов сестры, столкнув её в котел с металлом, и затем сбрасывает её в виде дождя на землю [40, с. 279-281] (мотив распада людоеда). Отметим календарные аспекты в сюжете. Это небесная локализация сюжета, «трёхглазость» Манги (Пояс Ориона), убийство лося, «уносящего» солнце.

М. И. Ошаров в «остяцком» тексте [8, с. 99-101] зафиксировал, по-видимому, некую стадию симбиоза селькупов и кетов. Пюнексэ (великан), не имевший никаких признаков людоеда, кроме как больших размеров, располагался на севере – «великан, живущий в якутской стороне» («чудовище севера» по К. Доннеру, см. выше). Его противник – Пальна (Бальна – «черемуховая палица», кетский герой [87, с. 309]). В тексте особо отмечена «подвижность-верткость» Пальны (основной маркер трикстерства), что позволяло увертываться от стрел Пюнексэ. В тексте нет указаний на противостояние трикстер-людоед, т. к. Пальна убивает затянутого в кольчугу великана, когда у того обнажается шея. Превращение кетского героя в трикстера это один из вариантов трансформации и передачи мифа, когда чужой герой превращается в своего трикстера, что является указанием на большую устойчивость этого образа.

Цикл алтайских сюжетов о маленьком подвижном существе (Пашпарак-мизинчик) или Тарданаке, спасающихся на дереве от людоеда Делбегена, вполне соответствует основным канонам, по которым разворачивается борьба сибирских трикстеров (Альвали, Иття и др.) с людоедом. Дерево, которое пытается безуспешно срубить людоед, оказывается железным, а пришедшей ему на помощь красной лисице удаётся отобрать хитростью у Челбегена топор, и, затупив его, бросить в озеро. Девять ворон, затмевающих солнце, загоняют людоеда в озеро и убивают [9, с. 774-775]. Этимология Делбеген возводилась к «депегё» – «темяглаз» [70, с. 284].

Есть интересный сюжет, входящий в означенный «треугольник» образов героя, трикстера и людоеда, имеющий при этом весьма близкие коннотации с так называемым «основным мифом» [88, с. 73-136]. При сильных ударах молнии алтайцы кричали «Кайрако-он» – имя сына верховного духа неба Ульгена, который метал молнии в дерево, на которых сидит бурундук. Такое отношение к зверьку объяснялось тем, что он раньше жил на небе и ради озорства ослепил Кайракона на один (!) глаз [89, с. 45], что делает понятной этимологию Депегё. С этим соотносится сюжет о преследовании бурундука богом Неба за кражу коровы [9, с. 18] в той же форме (метание молний). Бурундук, таким образом, оказывается вовлеченным в причудливые коллизии с Громовержцем (и его сыном), выполняя при этом функции трикстера (воровство скота и ослепление людоеда). В тексте сплетены разные мотивы «основного» мифа. Это борьба Громовержца со Змеем (людоед = змей = тьма) и наказание сына ослушника, причем оно так же происходит в форме его расчленения или сжигания [90, с. 37]. Сын-ослушник в этой схеме уже занимает место людоеда (!), за что его заслуженно (по формальной логике мифа) ослепляет

бурундук (трикстер). Выход бурундука после спячки – знак завершения зимнего сезона. Месяц с таким названием (март-апрель) есть в календарях селькупов, кетов [82, с. 244, 246] и алтайцев [91, с. 487]. Появление бурундука сигнал к предстоящему падению прочности наста, завершению сезона охоты на пушного зверя и началу охоты на крупных копытных (лось, северный олень) [87, с. 17]. Это совпадало со сходом Ориона, а бурундук – это календарный символ нового месяца (и начала летнего сезона), который был «рожден» предыдущим и всегда его «побеждал».

Календарно-числовые аспекты образов

Один из вариантов сюжета о деяниях последнего героя (и «нежданного» сына), который достаточно распространён на Урале, Сибири и Дальнем Востоке, это спасение сыном (героем) отца, попавшего в плен (рабство, пещеру или утробу) на чужбине (к людоеду). Укажем лишь некоторые. Отец и его одиннадцать сыновей («месяцы», $1+11=12$, северные коми) уходят на промысел, рыбалку и охоту. Половину из них глотает *васа ыджид глот* – «большой водяной», других *яй сёян он* – огромный медведь-людоед [64, с. 115]. Их спасает самый младший (спрятанный или тайный) сын, родившийся в отсутствие отца и братьев, и поэтому воспитанный одинокой матерью. После совершения подвига, убийства чудовищ (и «завершения» годового цикла) он воскрешает братьев и отца, или следует женитьба с местной красавицей, родившей ему двенадцать сыновей [92, с. 17, 18], и повторение календарного цикла. В песне коми-зырян «Шом-вуква» отец и одиннадцать его сыновей встречаются с двумя чудовищами в облике медведей и погибают в их пасти. Спасается лишь одиннадцатый самый маленький, вступающий с ними в поединок, и, победив, вызволяет отца и братьев [93, с. 32]. Здесь мотив последнего сына, рожденного в отсутствие отца, приобрел календарную семантику (дополнительный, короткий «маленький» месяц, вставляемый в високос), приводящий в соответствие отсчет времени по луне и солнцу, спасает, таким образом, от хаоса социум [94, с. 114-118]. Образ рожденного в отсутствие отца сына навеян сюжетом пропавшего без вести отца (манси [12, с. 237-245], коми [64, с. 115]), на поиски которого уходит сын с чертами трикстера и героя одновременно. Гэнтэи (удэгейцы) – «неудачник, никчемный человек» [65, с. 375], в отсутствие которого рождается его сын-герой и который спасает отца, попавшего в плен и рабство к людоеду.

При соотношении образов героев с особенностями годового хода на высоких широтах вкупе с анализом числовых комплексов в текстах обских угров и алтайцев выявлено доминирование числового комплекса $7 > 6$. Этот же числовой комплекс представлен на археологических артефактах с Северного Урала и Западной Сибири, начиная с раннего железного века [95, с. 212-213], т. е. этот числовой комплекс и связанные с ним мифы являются достаточно древними. Если действительно образ героя сопрягался с «новым» Солнцем, тогда становится понятной доминанта числа 7 в образе Мир Сусне хума или других «солнечных» (последних) героев. Число 7, которое обычно стоит впереди, это время, отсчитываемое от зимнего поворота Солнца. Указанием на это можно полагать сюжет с шестиногой жеребой лосихой, преследуемой Тункпохом, который настигнув её, отрубил ей две задние ноги, после чего зверь вскочил и побежал на Север [81, с. 151-152]. Поворот на север и «жеребость» лосихи указывает на время события – зимний солнцеворот, после которого азимут точки восхода солнца начинает смещаться на север. «Жеребость» лосихи – это указание на предстоящее «рождение» нового солнца. Зимнее солнцестояние – начало этого отрезка времени, а завершается он через семь месяцев в конце июля, совпадая с Ильиным днем. Это событие нашло свое отражение в обрядности разных народов, например, это праздник семизвездья (селькупы) [96, с. 205-212], Торум кан – мужской праздник «на зиму» (манси) [97, с. 52]. Т. е. «старое солнце» (Лосиха) имело отрицательную семантику (поворот погоды на зиму = тьма, холод, смерть) и соотносилось с числом 6. Но семантика чисел не избежала участи остальных компонентов календарного мифа (сохранение формы с потерей исходной семантики), поэтому со временем семь приобрёл смысл предела счета (т. е. завершение некоего календарного цикла).

Возможно, эти обстоятельства обусловили появление сюжетов, в которых людоед являлся младенцем. Нашедшие оловянную люльку две сестры сироты с младенцем на берегу реки (спад воды после летнего половодья) ушли в лес на заготовку сараны [40, с. 279-281]. «Время сараны», конец июля – начало августа, по сути, маркировка Ильина дня. С него начинается перелом погоды «на зиму» из-за грозных дождей и резкого уменьшения солнечной инсоляции. Это

маркирует начало «зимней» (южной) дороги Солнца, имеющей в целом негативную окраску, и символ этого – находка ребенка-людоеда манги («дитя-жара») в оловянной люльке, который со временем превращался в свою противоположность, т. е. «холод, тьму» (= старый людоед). Следовательно, в некоторых случаях время рождения трикстера (Дейба нгуо и др.) и людоеда может совпадать. Сюжет с младенцем авахи у восточных эвенков отличается тем, что соотносен с первым снегом [67, с. 18-28], это октябрь, т. е. после осеннего равноденствия и восхода Ориона. Нерест рыб (и по-видимому, рыболовство, как хозяйственное занятие) в этом сюжете представлен весьма негативным образом (рыба как «глисты» авахи-людоеда).

В известном кетском сюжете, наоборот, описано возрождение «бабушки», брошенной в воду внуком Каскетом, но вернувшейся обратно с богатым уловом осетров [66, с. 39]. С опорой на реалии последнее можно соотносить с фактом нерестового хода сибирского осетра в июне-июле после ледохода, «возрождение» реки-кормилицы («бабушка»). Сын Торума Тэк-ойка, посланный за непослушание вместе с остальными братьями и сестрами на остров в тёплом море, приняв облик лиса, призывает деда – Северного Ветра. Он застуживает море, и дети Торума переходят по льду на материк, давая начало человечеству [12, с. 345, 357]. Их отец Торум-ойки фактически в этом сюжете выполнял функции людоеда, препятствуя размножению людей. Ледостав («застуживание») и предшествующая этому шуга есть в ряде сюжетов (эвенки), связанных с образом лисы (подборку текстов см. в [98, с. 170-171]), т. е. все они, так или иначе, приурочены к ледоставу (ноябрь).

Трикстеру Тарданаку окончательную победу над Челбегеном (людоед = тьма) приносят вороны. Ворона – это календарный маркер перехода через равноденствие (в календарях селькупов, обских угров, чулымских тюрков месяц прилета вороны – март [82, с. 246, 248]), календарный маркер равенства тьмы (зима) и света (лето). Лиса во многих традициях была календарным символом. В календаре коми она маркировала время с ноября по январь [64, с. 105]. Кеты называли Орион лисицей (*ко:п*, «лисы звезда») [99, с. 85], отражение природных реалий, кульминация Бетельгейзе («плечо») в период с ноября по февраль. Конец «хвоста» лисы на кольцевом календаре (Приуралье, рубеж I-II тыс.) маркирует конец ноября, нос – начало февраля [64, с. 105]. Месяц лисы (*толгу*, *тулгу* – февраль [91, с. 383]), начало гона [100, с. 323] в календарях шорцев алтайцев (и начало «подъема» солнца), т. е. имеем маркировку границ видимости фигуры («плеч») небесного великана и наиболее «темного» времени года (зима). С учетом этого понятна тесная коннотация образов лисы и налима (эвенки, сводку сюжетов см. в [98, с. 170-171]), поскольку период нереста налима – ноябрь-февраль [48, с. 57, 58]. Т. е. лиса (трикстер) как символ света противостояла «людоеду = тьме». Способность трикстера к оборачиванию известна, лиса, ударившись о землю, становится трёхногим конем (кеты) [87, с. 216]. Это является отражением реалий, т. к. гон лис завершается в марте, и тогда же сходит с неба фигура небесного великана, остаются видимыми только три звезды Пояса Ориона.

Доминирующий жанр животного эпоса – трикстерский, основную часть его составляют сюжеты, связанные с похищением лисой запасов зимней еды, съедения ею самих обманутых или их детей. В них тоже есть мотивы, связывающие трикстера и людоеда, – обездвиживания и ослепления. Три брата ищут «Тункысь землю» и встречают по дороге Лиса, съедающего обманом их запасы, и затем сорока, которую они послушались, выклеывает им глаза, и они умирают (манси) [12, с. 179, 187]. Тункысь < туя, туйэ – весна [36, с. 126]. Сорока визуально заметный (черно-белое оперение) календарный (гнездование в апреле) маркер [100, с. 595]. Поэтому три ослепленных и умерших брата – три звезды Пояса Ориона, которые сходят с неба («умирают») в апреле. «Река» – по-видимому, символ Млечного Пути, который ориентирован на небе с востока на запад во время весеннего равноденствия.

Что же касается ролевых функций зооморфных акторов, то лиса чаще всего выступает в роли трикстера, добываясь гибели людоеда, в роли которого выступают медведь или волк, при этом мотив напарывания на вертел (кол) [63, М94] сохранен почти неизменным. В других текстах уже лиса может выступать людоедом, обманом выманивая птенцов или детенышей у существа (птицы, белки), живущего на дереве [63, М85]. Форма при этом соблюдается, т. к. лиса грозит срубить дерево, поступая как людоед. Внешне этот мотив близок к мотиву

преследования трикстера с попыткой его убийства, также может быть сравним и с мотивом калечения или убийства сверстников в антропоморфных сюжетах.

С учетом неограниченной способности трикстера к оборотничеству разделение сюжетов по признаку «зооморфный (антропоморфный)» становится во многом условным, отражая по сути переход одного сезона года в свою противоположность. Прилипание трикстера или людоеда (и как вариант «утопание» постаревшего героя или его коня в земле) есть, по сути, отражение факта «застывания» солнца в точке поворота на север, во время зимнего солнцестояния. Сход Ориона с неба в апреле и «уход» его в землю (самозакапывание и последующее сжигание людоеда) – маркер наступления летнего сезона и связанного с этим массового появления комаров, гнуса, мошки и др. Сюжет со «смыкающейся» скалой (якуты, долганы, тунгусы, нивхи и др. [63, 122]) также является частью календарного мифа, относящегося к зимнему солнцестоянию, вполне укладываясь в схему небесной погони и метаморфоз Ориона. Сопоставляя локализацию героя и птиц, светлой и тёмной, символов света (+) и тьмы (-) в долганском тексте, то окажется, что она сопоставима с положением Манги (Орион) в эвенкийском тексте. Манги находится слева от наблюдателя и Млечного пути в день зимнего солнцестояния и преследует Небесного лося (Ковш Большой Медведицы), который расположен справа от наблюдателя и Млечного пути [48, с. 60-61]. Якутский Юрюнг Уолан (Светлый отрок) так же, как и долганский Эр Соготок как раз занимают промежуток между борющимися сторонами тьмы и света [19, с. 143, 144; 47, с. 111-117], фактически разделенных Млечным Путём.

Заключение

Изложенный материал, по мнению автора, позволяет всего лишь наметить контуры поля, на котором разворачивалась календарная мистерия в мифологизированном сознании жителей Евразии на протяжении голоцена за последние 5-7 тыс. лет, и направления изучения её семантики. Возможные и, наверно, основные направления развития работы автор видит, во-первых, в систематическом сравнительном изучении генезиса образов последнего героя (нежданного сына) в сочетании с другими вариантами развития отношений пары «сын-отец» (сын герой – никчемный отец) на базе сибирских текстов. Здесь необходимо, по-видимому, расширение круга образов, за счет включения образов женщин-героев. Во-вторых, требует отдельного рассмотрения проблема симбиоза образов трикстер-герой на базе календарного мифа с привлечением, в первую очередь, северноевразийских текстов. Третье, это проблема семантики сюжетов с зооморфными героями и трикстерами и выявление параллелей (в первую очередь, календарных) в текстах аналогичного содержания (Цикл Ворона). Как отдельное направление развития темы – поиск и анализ семантики иконографических сюжетов близкого содержания на археологических артефактах и наскальной живописи в Передней Азии и Северной Евразии.

Литература

1. Березкин Ю. Е. Трикстер как серия эпизодов // Труды факультета этнологии. – СПб.: ИДПО «Европейский университет в Санкт-Петербурге», 2003. – С. 97-164.
2. Березкин Ю. Е. Зооморфные трикстеры: закономерности ареального распределения // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. – СПб.: МАЭ РАН, 2014. – С. 29-42
3. Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. – М.: Евразия, 1999. – 288 с.
4. Топоров В. Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. – Новосибирск: СО Наука, 1987. – С. 5-27
5. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 333 с.
6. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – М.: Гослитиздат, 1962. – 435 с.
7. Путилов Б. Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск: Институт языка, литературы, истории, 1972. – С. 121-142.
8. Ошаров М. И. Северные сказки. – Новосибирск: [б. и.], 1936. – 272 с.
9. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. – СПб.: Типография В. Безобразова, 1883. – 386 с.

10. Тучкова Н. А., Вагнер-Надь Б. «Семи богов мудростью обладающий Итте». Тексты с героем Итя в селькупском фольклоре. Ч. 1. Итя – тексты. – Томск: ТГПУ, 2015. – 336 с.
11. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
12. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
13. Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. – М.: Наука, 1991. – 245 с.
14. Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности Джангара. Сб. статей / Ред. кол. Э. Б. Овалов, Е. Б. Оконов, А. И. Наберухин. – Элиста: Калмыцкий НИИ литературы, языка и истории, 1978. – С. 51-62.
15. Нюргун Боотур Стремительный / Воссоздал П. А. Ойунский. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 432 с. (на якутском и русс. яз.)
16. Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Рефл бук. Ваклер, 1997. – 252 с.
17. Пьерар М. Вода и засуха в аргосских мифах // Вестник древней истории. – 1994, № 3. – С. 114-120.
18. Вртанесян Г. С. Составные статуэтки периода ранней бронзы // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. – СПб.: Алетейя, 2012. – С. 291-313.
19. Худяков И. А. Верхоянский сборник. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1890. – 314 с. – (Записки Восточно-Сибирского отдела императорского русского географического общества по этнографии. Т. 1. Вып. 3).
20. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука, РАН Сибирская издательская фирма, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).
21. Геракл // Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 277-283.
22. Микс // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 160.
23. Эдип // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 657-659.
24. Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. – СПб.-М.: Журнал Невы – Летний сад, 1998. – 560 с.
25. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. – М.: Восточная лит-ра, 2004. – 286 с.
26. Мотов Ю. А. Изображение мистерии праздника Михраган в настенных росписях Афрасиабского дворца // История и археология Семиречья. – Алматы: Фонд XXI век, 1999. – С. 57-81.
27. Давид Сасунский. – Л.: Советский писатель, 1982. – 359 с.
28. Элэс боотур. – Якутск: Фонд сохранения, изучения и пропаганды эпоса «Олонхо», 2002. – 196 с.
29. Трита // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 526.
30. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы в текстах и материальной культуре народов Урала, Приуралья и Сибири // Вестник угроведения. – 2018, № 3. – С. 525-538.
31. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Наука, 2005. – 1383 с.
32. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – М.: Наука, 1985. – 255 с.
33. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – М.-Л.: ИЭ АН СССР, 1940. – XL с. – 448 с.
34. Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Хакасский исторический фольклор. – Абакан: Изд-во Хакасского ГУ, 2001. – 148 с.
35. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов). – Ханты-Мансийск: Принт-класс, 2010. – 646 с.
36. Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь. – Л.: Гос. учебно-пед. изд-во, 1958. – 228 с.
37. Головнев А. В. Говорящие культуры. – Екатеринбург: УРО РАН, 1995. – 606 с.
38. Мир суснэ хум // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 153-154.
39. Сказания восточных эвенков. – Якутск: Якут. филиал изд-ва СО РАН 2004. – 233 с.
40. Василевич Г. М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1. – Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936. – 290 с.
41. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки XVII – нач. XX вв. – Л.: Наука, 1969. – 305 с.
42. Сказки народов Сибирского Севера. – Томск: ТГУ, 1980. – 190 с.
43. Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. – М.: Наука, 1976. – 312 с.
44. Костеркина Н. Т., Момде А. Ч., Жданова Т. Ю. Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2001. – 415 с.

45. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. – Владивосток: Дальнаука, 1998. – 153 с.
46. Гэсэр. Библиотека героического эпоса. – М.: Кн. клуб. Книговек, 2010. – 304 с.
47. Фольклор долган. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
48. Вртанесян Г. С. Календарная символика тунгусоязычных народов Восточной Сибири и Приамурья // Сибирский сборник-4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. Памяти Н. В. Ермоловой. – СПб.: Кунсткамера, МАЭ РАН, 2014. – С. 56-67.
49. Щеглов П. В. Отраженные в небе мифы земли. – М.: Наука, 1996. – 142 с.
50. Стеблин-Каменский М. И. Старшая Эдда. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 259 с.
51. Березкин Ю. Е. Африка, миграции, мифология. – СПб.: Наука, 2013. – 329 с.
52. Гермес // Мифы народов мира. Т. 1. 1987. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 292-294.
53. Прометей // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 337-340.
54. Одиссея / Пер. с др. греч. В. А. Жуковского. – М.: Советская Россия, 1982. – 320 с.
55. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1979. – 228 с.
56. Культурный герой // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 25-28.
57. Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – нач. XX вв.). – Л.: Наука, 1983. – 173 с.
58. Бурятская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – С. 196-198.
59. Эллерт А. Х. Якутский праздник Ысыах в описаниях участников Второй Камчатской экспедиции // Источники по русской истории и литературе. Средневековье и Новое время. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 255-271.
60. Пилсудский Б. О. Материалы для изучения айнского языка и фольклора // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского (при Сахалинском музее). – Южно-Сахалинск, 2004, № 7. – С. 26-205.
61. Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина. Вып. 1-2. – 1914. – С. 67-162.
62. Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Т. 20. – Л.: МАЭ, 1961. – С. 54-74.
63. Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 16.03.2019).
64. Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 103-121.
65. Фольклор удэгейцев. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. – 561 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 18).
66. Дульзон А. П. Кетские сказки. – Томск: ТГУ, 1966. – 159 с.
67. Варламова Г. И. От мифа к сказке // Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия: сб. науч. тр. Вып. 1. – Благовещенск: БГПУ, 2006. – С. 15-32.
68. Пилсудский Б. Фольклор сахалинских айнов. – Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во, 2002. – 62 с.
69. Аполлодор. Мифологическая библиотека. – Л.: Наука, 1972. – 224 с.
70. Короглы Х. Г. Из восточно-западных фольклорных связей // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. Т. 2. – М.: Наука, 1974. – С. 275-284.
71. Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.
72. Хомич Л. В. Об иноэтнических элементах в традиционной культуре ненцев // Этнокультурные контакты народов Сибири: сб. ст. – Л.: Наука, 1984. – С. 14-29.
73. Коми народный эпос. – М.: Наука, 1987. – 686 с.
74. Симченко Ю. Б. Традиционные верования нганасан. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1996. – 216 с.
75. Кулемзин В. М. О хантыйских шаманах. – Тарту: Эстонский литературный музей, 2004. – 210 с.
76. Йохельсон В. И. Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах // Сб. МАЭ. Т. 5. Вып. 1. – Петроград: МАЭ, 1918. – С. 201-204.
77. Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // Тр. ИЭ. Новая серия. Т. 51. – М.: ИЭ, 1959. – С. 157-195.

78. Нанайский фольклор. Нингман, сиохор, тэлунгу. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 478 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 11).
79. Хасанова М. М. Об этимологии удэгейского слова «ганиһи» (водяные люди) // Грамматическая и семантическая структура слова: сб. ст. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 19-23.
80. Доннер К. Самоедский эпос // Труды Томского общества изучения Сибири. Т. 3, вып. 1. – Томск, 1915. – С. 38-53.
81. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Т. 1. – Тюмень: Мандрыко, 1999. – 400 с.
82. Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – М.: Наука, 1993. – С. 201-253.
83. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. – Л.: Наука, 1975. – 672 с. (на русс., тунг.-маньч., монг., тюрк. яз.)
84. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
85. Березницкий С. В. Мифология и верования орочей. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 188 с.
86. Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Сб. МАЭ. Т. 37. – Л.: МАЭ, 1971. – С. 170-199.
87. Алексеенко Е. А. Мифы, предания, сказки кетов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 343 с.
88. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
89. Суразаков С. С. Сходные черты стиля в орхонских надписях и эпосе тюркоязычных народов (на примере алтайского эпоса) // Типология народного эпоса. – М.: ИМЛ, 1975. – С. 45-47.
90. Топоров В. Н. Об эктропическом пространстве поэзии // От мифа к литературе: сб. ст. – М.: РГГУ, 1993. – С. 25-42.
91. Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань: Православный миссионер, 1884. – 494 с.
92. Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.
93. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. – М.: Наука, 1975. – 148 с.
94. Вртанесян Г. С. Спрятанное время // Вестник угроведения. – 2018. Т. 8, № 1. – С. 112-123.
95. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы. Их отражение в мифопоэтике и материальной культуре // Экология древних и традиционных обществ: материалы V Международной научной конференции (г. Тюмень, 7-11 ноября 2016 г.). Вып. 5. Ч. 2. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2016. – С. 212-215.
96. Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А. Селькупский праздник Пиль Эд и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск: ТГУ, 1996. – С. 205-212.
97. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: ТГУ, 2008. – 138 с.
98. Дувакин Е. Н. Обзор эвенкийских фольклорных текстов из архива лаборатории АЛС НИВЦ МГУ // Антропологический форум. – 2014, № 23. – С. 166-184.
99. Алексеенко Е. А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – С. 67-105.
100. Биологический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1986. – 831 с.

References

1. Berezkin Yu. E. *Trikster kak seriya epizodov* [Trickster as a series of episodes]. In: *Trudy fakul'teta etnologii* [Proceedings of the faculty of Ethnology]. Saint Petersburg, IDPO "Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge", 2003, pp. 97-164.
2. Berezkin Yu. E. *Zoomorfnye trikstery: zakonomernosti areal'nogo raspredeleniya* [Zoomorphic tricksters: patterns of areal distribution]. In: *Bestiarij III. Zoomorfizmy v tradicionnom universume* [Bestiary III. Zoomorphisms in the traditional universe]. Saint Petersburg, MAE RAN, 2014, pp. 29-42.
3. Radin P. *Trikster. Issledovanie mifov severoamerikanskikh indejcev* [The Trickster. A study of the myths of the North American Indians]. Moscow, Evraziya Publ., 1999, 288 p.
4. Toporov V. N. *Obraz trikstera v enisejskoj tradicii* [The image of trickster in the Yenisei tradition]. In: *Tradicionnye verovaniya i byt narodov Sibiri* [Traditional beliefs and life of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1987, pp. 5-27

5. Zhirmunskij V. M. *Skazanie ob Alpamysh i bogatyrskaya skazka* [Story of Alpamysh and the heroic fairy tale]. Moscow, Izd-vo vostochnoj literatury, 1960, 333 p.
6. Zhirmunskij V. M. *Narodnyj geroicheskiy epos* [Folk heroic epic]. Moscow, Goslitizdat, 1962, 435 p.
7. Putilov B. N. *Epos narodov Sibiri i ego istoricheskaya tipologiya* [Epic of the peoples of Siberia and its historical typology]. In: *Voprosy yazyka i fol'klora narodnostej Severa* [Questions of language and folklore of the peoples of the North]. Yakutsk, Institut yazyka, literatury, istorii, 1972, pp. 121-142.
8. Osharov M. I. *Severnnye skazki* [Northern tales]. Novosibirsk, 1936, 272 p.
9. Potanin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoj Mongolii. Vyp. 4* [Essays of North-Western Mongolia. Iss. 4]. Saint Petersburg, Tipografiya V. Bezobrazova, 1883, 386 p.
10. Tuchkova N. A., Vagner-Nad' B. "Semi bogov mudrost'yu obladayushhiy Itte". *Teksty s geroem Itya v sel'kupskom fol'klоре. Ch. 1. Itya – teksty* ["Seven gods of wisdom possessing Itte". Texts with hero Itya in Selkup folklore. Part 1. Itya – texts]. Tomsk, TGPU, 2015, 336 p.
11. *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, tales of Khanty and Mansi]. Moscow, Nauka, 1990, 568 p.
12. *Mify, skazki, predaniya mansi (vogulov)* [Myths, fairy tales, legends of Mansi (Vogul)]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 480 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 26* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 26]).
13. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj. Yakutskij geroicheskiy epos olonho* [Nurgun Bootur the Swift. The Yakut heroic epic Olonkho]. Vossozdat P. A. Oyunsky. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 432 p. (In Yakut and Russ. lang.)
14. Rank O. *Mifo rozhdenii geroya* [Myth about a birth of a hero]. Moscow, Refl buk. Vakler Publ., 1997, 252 p.
15. P'erar M. *Voda i zasuha v argosskih mifah* [Water and drought in Argos myths]. In: *Vestnik drevnej istorii* [Herald of ancient history]. 1994, No. 3, pp. 114-120.
16. Vrtanesyan G. S. *Sostavnye statuetki perioda rannej bronzy* [Composite statuettes of the early bronze age]. In: *Trudy Margianskoj arheologicheskoy ekspedicii. T. 4* [Proceedings of the Margian archaeological expedition. Vol. 4]. Saint Petersburg, Aletejya, 2012, pp. 291-313.
17. Khudyakov I. A. *Verhoyanskij sbornik* [Verkhoyansk collection]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1890, 314 p. (*Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdela imperatorskogo russkogo geograficheskogo obchestva po etnografii. T. 1. Vyp. 3* [Notes of the East-Siberian Department of the Imperial Russian geographical society on Ethnography. Vol. 1. Iss. 3]).
18. *Moguchij Er Sogotoh. Yakutskij geroicheskiy epos* [Mighty Er Sogotokh. Yakut heroic epic]. Novosibirsk, Nauka, RAN Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 10* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 10]).
19. *Gerakl* [Heracles]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1987, pp. 277-283.
20. *Mihr* [Mihir]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, p. 160.
21. *Edip* [Oedipus]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, pp. 657-659.
22. Rak I. V. *Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana* [Myths of ancient and early medieval Iran]. Saint Petersburg; Moscow, Zhurnal Neva – Letnij sad, 1998, 560 p.
23. Chunakova O. M. *Pehlevijskij slovar' zoroastrijskih terminov, mificheskikh personazhej i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi dictionary of Zoroastrian terms, mythical characters and mythological symbols]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2004, 286 p.
24. Motov Yu. A. *Izobrazhenie misterii prazdnika Mihragan v nastennyh rospisayah Afrasiabskogo dvorca* [Image of the mystery of the holiday Mihragan in the murals of Afrasiab Palace]. In: *Istoriya i arheologiya Semirech'ya* [History and archaeology of the Semirechye]. Almaty, Fond XXI vek, 1999, pp. 57-81.
25. *David Sasunskij* [David of Sasun]. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1982, 359 p.
26. *Eles bootur: olonho* [Eles Bootur: olonkho]. Yakutsk, Fond sohraneniya, izucheniya i propagandy eposa "Olonho", 2002, 196 p.
27. *Trita* [Trita]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, p. 526.
28. Vrtanesyan G. S. *Chislovye komplekсы v tekstah i material'noj kul'ture narodov Urala, Priural'ya i Sibiri* [Numerical complexes in texts and material culture of the peoples of the Urals, the Pre-Urals and Siberia]. In: *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugrian studies]. 2018, No. 3, pp. 525-538.

31. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altajcev, buryat, tuvincev, hakasov, shorcev, yakutov)* [Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shor, Yakuts)]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 1383 p.
32. Surazakov S. S. *Altajskij geroicheskij epos* [Altai heroic epic]. Moscow, Nauka, 1985, 255 p.
33. Dyrenkova N. P. *Shorskij fol'klor* [Shor folklore]. Moscow; Leningrad, Institute Etnografii AN SSSR, 1940, XL p., 448 p.
34. Butanaev V. Ya., Butanaeva I. I. *Hakasskij istoricheskij fol'klor* [Khakass historical folklore]. Abakan, Izd-vo Khakasskogo GU, 2001, 148 p.
35. Rombandeeva E. I. *Geroicheskij epos mansi (vogulov)* [The heroic epic of Mansi (Voguls)]. Khanty-Mansijsk, Print-class, 2010, 646 p.
36. Balandin A. N., Vahrusheva M. P. *Mansijsko-russkij slovar'* [Mansi-Russian dictionary]. Leningrad, Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo, 1958, 228 p.
37. Golovnev A. V. *Govoryashhie kul'tury* [Talking cultures]. Ekaterinburg, URO RAN, 1995, 606 p.
38. *Mir susne hum* [Mir susne khum]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, pp. 153-154.
39. *Skazaniya vostochnyh evenkov* [Tales of the Eastern Evenks]. Yakutsk, Yakutski filial izd-va SO RAN 2004, 233 p.
40. Vasilevich G. M. *Materialy po evenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru. Vyp. 1.* [Materials on Evenk (Tungus) folklore. Iss. 1]. Leningrad, Izd-vo Instituta Narodov Severa CIK SSSR, 1936, 290 p.
41. Vasilevich G. M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki XVIII – nach. XX vv.* [Historical and ethnographic essays of the 18th – early 20th centuries]. Leningrad, Nauka, 1969, 305 p.
42. *Skazki narodov Sibirskogo Severa* [Tales of the peoples of the Siberian North]. Tomsk, TGU, 1980, 190 p.
43. Simchenko Yu. B. *Kul'tura ohotnikov na oleney Severnoj Evrazii* [Culture of deer hunters in Northern Eurasia]. Moscow, Nauka, 1976, 312 p.
44. Kosterkina N. T., Momde A. Ch., Zhdanova T. Yu. *Slovar' nganasansko-russkij i russko-nganasanskij* [Dictionary Nganasan-Russian and Russian-Nganasan]. Saint Petersburg, filial izd-va "Prosveshhenie", 2001, 415 p.
45. Shanshina E. V. *Mifologiya pervotvoreniya u tungusoyazychnyh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii* [Mythology of firstcreation of tungusian peoples of the southern Far East of Russia]. Vladivostok, Dal'nauka, 1998, 153 p.
46. *Geser. Biblioteka geroicheskogo eposa* [Geser. Library of heroic epic]. Moscow, Kn. klub. Knigovek, 2010, 304 p.
47. *Fol'klor dolgan* [The folklore of the Dolgans]. Novosibirsk, Izd-vo in-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2000, 448 p.
48. Vrtanesyan G. S. *Kalendarnaya simbolika tungusoyazychnyh narodov Vostochnoj Sibiri i Priamur'ya* [Calendar symbolism of the Tungus-speaking peoples of Eastern Siberia and the Amur region]. In: *Sibirskij sbornik-4. Grani social'nogo: antropologicheskie perspektivy issledovaniya social'nyh otnoshenij i kul'tury. Pamyati N. V. Ermolovoj.* [Siberian collection-4. Facets of social: anthropological perspectives of the study of social relations and culture. Memory N. V. Yermolova]. Saint Petersburg, Kunstkamera, MAE RAN, 2014, pp. 56-67.
49. Shheglov P. V. *Otrazhennye v nebe mify zemli* [Reflected in the sky myths of the earth]. Moscow, Nauka, 1996, 142 p.
50. Steblin-Kamenskij M. I. *Starshaya Edda* [The Elder Edda]. Moscow; Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1963, 259 p.
51. Berezkin Yu. E. *Afrika, migracii, mifologiya* [Africa, migration, mythology]. Saint Petersburg, Nauka, 2013, 329 p.
52. *Germes* [Germes]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1987, pp. 292-294.
53. *Prometej* [Prometheus]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, pp. 337-340.
54. *Odisseya* [Odyssey]. Per. s dr. grech. V. A. Zhukovskogo. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1982, 320 p.
55. Meletinskij E. M. *Paleoaziatskij mifologicheskij epos. Cikl Vorona* [Paleoasiatic mythological epic. The Raven cycle]. Moscow, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izd-va Nauka, 1979, 228 p.
56. *Kul'turnyj geroj. Mify narodov mira. T. 2* [Cultural hero. Myths of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, pp. 25-28.

57. Gracheva G. N. *Tradicionnoe mirovozzrenie ohotnikov Tajmyra (na materialah nganasan XIX – nach. XX vv.)* [Traditional worldview of Taimyr hunters (on the materials of the Nganasans of the XIX – beginning of XX centuries)]. Leningrad, Nauka, 1983, 173 p.
58. *Buryatskaya mifologiya* [Buryat mythology]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, pp. 196-198.
59. Ellert A. Kh. *Yakutskij prazdnik Ysyah v opisaniyah uchastnikov Vtoroj Kamchatskoj ekspedicii* [Yakut Ysyakh holiday in the descriptions of the participants of the second Kamchatka expedition]. In: *Istochniki po russkoj istorii i literature. Srednevekov'e i Novoe vremya* [Sources on Russian history and literature. Middle ages and Modern times]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2000, pp. 255-271.
60. Pilsudskij B. O. *Materialy dlya izucheniya ajnskogo yazyka i fol'klora* [Materials for the study of the Ainu language and folklore]. In: *Izvestiya Instituta naslediya Bronislava Pilsudskogo (pri Sahalinskom muzee)* [Proceedings of the Institute of heritage of Bronislav Pilsudsky (at the Sakhalin Museum)]. Yuzhno-Sakhalinsk, 2004, No. 7, pp. 26-205.
61. Pilsudskij B. O. *Na medvezh'em prazdnike ajnov o. Sahalina* [At the bear festival of the Ainu of the Sakhalin island]. In: *Zhivaya starina* [Live antiquity]. 1914, iss. 1-2, pp. 67-162.
62. Prokof'eva E. D. *Predstavleniya sel'kupskih shamanov o mire (po risunkam i akvarelyam sel'kupov)* [Representation of the Selkup shamans of the world (according to the drawings and watercolors of the Selkups)]. In: *Sbornik MAE. T. 20* [Proceedings MAE. Vol. 20]. Leningrad, MAE, 1961, pp. 54-74.
63. Berezkin Yu. E., Duvakin E. N. *Analiticheskij katalog skazochnyh syuzhetov* [Analytical catalog of fairy tales] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed March 16, 2019).
64. Konakov N. D. *Promyslovyy kalendar' v mirovozzrenii drevnih komi* [Craft calendar in the worldview of the ancient Komi]. In: *Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov* [Worldview of the Finno-Ugric peoples]. Novosibirsk, Nauka, 1990, pp. 103-121.
65. *Fol'klor udegejcev* [The folklore of the Udege]. Novosibirsk, Nauka, sibirskoe predpriyatie RAN, 1998, 561 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 18* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 18]).
66. Dul'zon A. P. *Ketskie skazki* [Ket fairy tales]. Tomsk, TGU, 1966, 159 p.
67. Varlamova G. I. *Ot mifa k skazke* [From myth to fairy tale]. In: *Evenkijskij etnos v nachale tret'ego tysyacheletiya. Sbornik nauchnyh trudov. Vyp. 1* [Evenki ethnos at the beginning of the third Millennium. Collection of proceedings. Iss. 1]. Blagoveshchensk, BGPU, 2006, pp. 15-32.
68. Pilsudskij B. *Fol'klor sahalinskih ajnov* [Sakhalin Ainu Folklore]. Yuzhno-Sakhalinsk, Sakhalin. kn. izd-vo, 2002, 62 p.
69. Apollodor. *Mifologicheskaya biblioteka* [Mythological library]. Leningrad, Nauka, 1972, 224 p.
70. Korogly Kh. G. *Iz vostochno-zapadnyh fol'klornyh svyazej* [From East-Western folklore connections]. In: *Tipologiya i vzaimosvyazi srednevekovykh literatur Vostoka i Zapada. T. 2* [Typology and interrelations of medieval literature of the East and the West. Vol. 2]. Moscow, Nauka, 1974, pp. 275-284.
71. Bereznickij S. V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov amuro-sahalinskogo regiona* [Ethnic components of beliefs and rituals of the indigenous peoples of the Amur-Sakhalin region]. Vladivostok, Dal'nauka, 2003, 485 p.
72. Khomich L. V. *Ob inoetnicheskikh elementah v tradicionnoj kul'ture nencev* [About the other ethnic elements in the traditional culture of the Nenets]. In: *Etnokul'turnye kontakty narodov Sibiri* [Ethno-cultural contacts of the peoples of Siberia]. Leningrad, Nauka, 1984, pp. 14-29.
73. *Komi narodnyj epos* [Komi folk epic]. Moscow, Nauka, 1987, 686 p.
74. Simchenko Yu. B. *Tradicionnye verovaniya nganasan* [Traditional beliefs of the Nganasans]. Moscow, Institut etnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaya RAN, 1996, 216 p.
75. Kulemzin V. M. *O hantyjskikh shamanah* [About Khanty shamans]. Tartu, Estonskij literaturnyj muzej, 2004, 210 p.
76. Johel'son V. I. *Naturalisticheskij syuzhet o proishozhdenii komarov i drugih gadov v sibirsko-amerikanskikh mifakh* [Naturalistic story about the origin of mosquitoes and other vermin in Siberian-American myths]. In: *Sbornik MAE. T. 5. Vyp. 1* [Proceedings of MAE. Vol. 5, iss. 1]. Petrograd, MAE Publ., 1918, pp. 201-204.
77. Vasilevich G. M. *Rannie predstavleniya o mire u evenkov* [Early ideas about the world in the Evenks]. In: *Trudy Instituta Etnografii. Novaya seriya. T. 51* [Proceedings of the Institute of Ethnography. New series. Vol. 51]. Moscow, Institut Etnografii, 1959, pp. 157-195.
78. *Nanajskij fol'klor. Ningman, siohor, telugu* [Nanai folklore. Kingman, Sihor, Telugu]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 478 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 11* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 11]).

79. Khasanova M. M. *Ob etimologii udegejskogo slova "ganihi" (vodyanye lyudi)* [About the etymology of the udihe word "Ganihi" (water people)]. In: *Grammaticheskaya i semanticheskaya struktura slova* [Grammatical and semantic structure of the word]. Novosibirsk, Nauka, 1988, pp. 19-23.
80. Donner K. *Samodskij epos* [Samoyed epic]. In: *Trudy Tomskogo obshhestva izucheniya Sibiri. T. 3. Vyp. 1* [Proceedings of the Tomsk society for the study of Siberia. Vol. 3, iss. 1]. Tomsk, 1915, pp. 38-53.
81. Patkanov S. K. *Ostyatskaya molitva. T. 1* [Ostyak's prayer. Vol. 1]. Tyumen, Mandryko, 1999, 400 p.
82. Simchenko Yu. B., Smolyak A. V., Sokolova Z. P. *Kalendari narodov Sibiri* [Calendars of the peoples of Siberia]. In: *Kalendar' v kul'ture narodov mira* [Calendar in the culture of the world]. Moscow, Nauka, 1993, pp. 201-253.
83. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih yazykov. T. 1* [Comparative dictionary of the Manchu-Tungus languages. Vol. 1]. Leningrad, Nauka, 1975, 672 p. (In Russ., Tungusic, Mong., Turkic lang.)
84. Shternberg L. Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'cy, ajny* [The Gilyak, Orochi, Golds, Negidal, Ainu]. Khabarovsk, Dal'giz, 1933, 740 p.
85. Berezniczkij S. V. *Mifologiya i verovaniya orochej* [Mythology and beliefs of Orochi]. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 1999, 188 p.
86. Cincius V. I. *Vozzreniya negidal'cev, svyazannye s ohotnich'im promyslom* [Views of Negidals connected with hunting]. In: *Sbornik MAE. T. 37* [Proceedings of MAE. Vol. 37]. Leningrad, MAE, 1971, pp. 170-199.
87. Alekseenko E. A. *Mify, predaniya, skazki ketov* [Myths, legends, fairy tales of kets]. Moscow, Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literature" RAN, 2001, 343 p.
88. Ivanov V. V., Toporov V. N. *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostej* [Research in the field of Slavic antiquities]. Moscow, Nauka, 1974, 342 p.
89. Surazakov S. S. *Shodnye cherty stilya v orhonskikh nadpisyah i epose tyurkoyazychnyh narodov (na primere altajskogo eposa)* [Similar features of the style in the Orkhon inscriptions and the epic of Turkic peoples (on the example of the Altai epic)]. In: *Tipologiya narodnogo eposa* [Typology of folk epic]. Moscow, Institut mirovoj literatury, 1975, pp. 45-47.
90. Toporov V. N. *Ob ektropicheskom prostranstve poezii* [About ectropic space of the poetry]. In: *Ot mifa k literature* [From myth to literature]. Moscow, RGGU, 1993, pp. 25-42.
91. Verbizckij V. I. *Slovar' altajskogo i aladagskogo narechij tyurkskogo yazyka* [Dictionary of the Altai and aladag dialects of the Turkic language]. Kazan', Pravoslavnyj missioner, 1884, 494 p.
92. Mikushev A. K. *Epicheskie formy komi fol'klora* [Epic forms of Komi folklore]. Leningrad, Nauka, 1973, 254 p.
93. Gribova L. S. *Permskij zverinyj stil'* [Perm animal style]. Moscow, Nauka, 1975, 148 p.
94. Vrtanesjan G. S. *Spryatannoe vremya* [Hidden time]. In: *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric studies]. 2018, No. 1, pp. 112-123.
95. Vrtanesjan G. S. *Chislovye komplekсы. Ih otrazhenie v mifopoetike i material'noj kul'ture* [Numerical systems. Their reflection in the poetics and material culture]. In: *Ekologiya drevnih i traditsionnyh obshchestv: materialy V Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Tyumen', 7-11 noyabrya 2016 g.). Vyp. 5. Ch. 2* [Ecology of ancient and traditional societies. Proc. of V International scientific conference (Tyumen, November 7-11, 2016). Vol. 5. Part 2]. Tyumen, Izd-vo Tyumenskogo gos. universiteta, 2016, pp. 212-215.
96. Kim A. A., Kudryashova T. K., Kudryashova D. A. *Sel'kupskiy prazdnik Pil' Ed i kul't losya* [Selkup holiday in Pil Ed and the cult of the moose]. In: *Materialy i issledovaniya kul'turno-istoricheskikh problem narodov Sibiri* [Materials and research cultural and historical problems of the peoples of Siberia]. Tomsk, TGU, 1996, pp. 205-212.
97. Popova S. A. *Mansiyskie kalendarnye prazdniki i obryady* [Mansi calendar holidays and ceremonies]. Tomsk, TGU, 2008, 138 p.
98. Duvakin E. *Obzor evenkijskikh fol'klornykh tekstov iz arhiva laboratorii ALS NIVCz MGU* [Review of Evenk folklore texts from the archive of the ALS SRCC laboratory of MSU]. In: *Antropologicheskij forum* [Anthropological forum]. 2014, No. 23, pp. 166-184.
99. Alekseenko E. A. *Predstavleniya ketov o mire* [Representations of kets about the world]. In: *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa* [Nature and man in the religious beliefs of the peoples of Siberia and the North]. Leningrad, Nauka, 1976, pp. 67-105.
100. *Biologicheskij enciklopedicheskij slovar'* [Biological encyclopedic dictionary]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1986, 831 p.

УДК 398.22(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27295

С. Ш. Турсуналиев

Государственная пограничная служба Кыргызской Республики

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ, АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА НЕИЗУЧЕННОГО КЫРГЫЗСКОГО ЭПОСА «ГЮЛГААКЫ»

Аннотация. Главной целью научного анализа кыргызского эпоса «Гюлгаакы» является выяснение его онтологической, аксиологической, социально-этнической и этико-эстетической ценности с точки зрения трагизма любви как символа, призывающего к сближению воинствующих народов – кыргызов и калмыков.

Актуальность темы заключается в том, что и поныне эпос «Гюлгаакы» остается одним из неизученных произведений кыргызского народа, несмотря на его большое художественно-эстетическое, социально-философское и эпико-символическое богатство. Оно (богатство) актуализирует катарсис любви, источником которой становится трагическая история личных отношений между кыргызским героем Гюлжигит и калмыцкой правительницей Гюлгаакы. С нашей точки зрения, данное произведение обладает большим экспрессивно-эмоциональным преимуществом даже перед кыргызским эпосом «Манас», когда речь идет об удивительном лиризме языка, тонкой передаче глубоких чувств, романтизме внутреннего мира главных персонажей, наличии разнообразных художественных средств и приемов.

В процессе проведения научного анализа применялись герменевтические, логико-аналитические методы исследования, позволяющие раскрыть сущность основной идеи эпоса, связанной с его социально-философской, художественной, духовной и эмпирической спецификой.

Наши изыскания привели к следующим результатам исследования. В философском контексте фундаментальным единством живого и неживого мира в эпосе является природа, с которой человек слит (номадический культ Тенгри), и подчиняется воле фатума (зависимость от него), чья душа после смерти продолжает жить в воображаемом мире. Поэтому онтологическая основа эпоса связана с тождественностью законов природы и человеческой нравственности, ибо зло получает свое наказание. При этом аксиология эпоса зиждется на теме любви и смерти героев, определяющей его трагизм и осуществляемой по схеме: знакомство-сближение-слияние-самопожертвование-превращение. Отсюда, категория трагического воплощается в форме мученического (физические страдания героев), суицидального (самоубийство героини) и фатального (сценарий судьбы) явления. В социальном контексте, новшеством эпоса является то, что любовь выступает как фактор слияния физического и духовного (между главными героями) без исполнения ритуальных (религиозных) обрядов. На наш взгляд, одной из причин возникновения такого подхода является оригинальное осмысление реальности, которое позволяет через символ любви, не знающей границ, сделать попытку сблизить два враждующих народа – кыргызов и калмыков.

Ключевые слова: эпос, природа, любовь, сентиментальное, герой, героиня, борьба, суицид, смерть, фатализм.

S. Sh. Tursunaliyev

Ontological, axiological and socio-ethnic specificity the unexplored Kyrgyz epic *Gulgaaky*

Abstract. The main purpose of the academic analysis of the Kyrgyz epic *Gulgaaky* is to clarify its ontological, axiological, socio-ethnic and ethical-aesthetic value from the point of view of the tragedy of love as a symbol calling for the rapprochement of the militant peoples – the Kyrgyz and Kalmyks.

ТУРСУНАЛИЕВ Султан Шаршабекович – к. филос. н., служащий научного отделения Государственной пограничной службы, телеведущий научно-просветительских программ на телеканале «Санат», Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

TURSUNALIEV Sultan Sharshabekovich – Candidate of Philosophical Sciences, employee of the research Department of the state border service of the Kyrgyz Republic, TV Host of scientific and educational programs on the TV Channel “Sanat”, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

The relevance of the topic lies in the fact that to this day the epic *Gulgaaky* remains one of the unexplored works of the Kyrgyz people, despite its great artistic-aesthetic, social, philosophical and epic-symbolic wealth. It (wealth) actualizes the catharsis of love, the source of which is the tragic story of personal relations between the Kyrgyz hero Gulzhigit and the Kalmyk ruler Gulgaaky. From our point of view, this work has a great expressive and emotional advantage even over the Kyrgyz epic *Manas*, when it comes to the amazing lyricism of the language, the subtle transfer of deep feelings, the romanticism of the inner world of the main characters, the presence of a variety of artistic means and techniques.

In the process of the academic analysis, hermeneutic, logical and analytical methods of research were used, allowing to reveal the essence of the main idea of the epic associated with its socio-philosophical, artistic, spiritual and empirical specificity.

Our research led to the following results. In the philosophical context, the fundamental unity of the living and the inanimate world in the epic is the nature with which man is fused (the nomadic cult of Tenir), and obeys the will of fatum (dependence on it), whose soul after death continues to live in the imaginary world. Therefore, the ontological basis of the epic is connected with the identity of the laws of nature and human morality, for evil receives its punishment. The axiology of the epic is based on the theme of love and death of the heroes, which determines its tragedy and is carried out according to the scheme: acquaintance-rapprochement-fusion-self-sacrifice-transformation. Hence, the category of the tragic becomes a martyr (physical suffering of the characters), suicidal (suicide of the heroine) and fatal (fate scenario) phenomenon. In the social context, the novelty of the epic is that love acts as a factor in the fusion of physical and spiritual (between the main characters) without performing ritual (religious) rites. In our opinion, one of the reasons for this approach is the original understanding of reality, which allows through a symbol of love that knows no boundaries, to make an attempt to bring together two warring people – the Kyrgyz and Kalmyks.

Keywords: epic, nature, love, sentimental, hero, heroine, struggle, suicide, death, fatalism.

Введение

Следует отметить, что теоретическая основа эпоса «Гюлгаакы» («Гүлгаакы») на современном этапе представлена весьма скромно. В исследовательской практике эпосоведы в основном делают ссылку на данную поэму, останавливаясь на её общее содержание, которое касается только тематического направления и исторических аспектов. К примеру, в «Энциклопедическом учебном пособии» по кыргызской литературе лишь в нескольких абзацах даются сведения о том, что данная поэма исполнялась как в поэтической, так и в прозаической формах. Правда, в статье сделан верный акцент на то, что именно сказитель О. Урманбетов поднял простую легенду до художественного уровня эпоса, чей вариант и стал объектом нашего анализа. Однако в идейно-смысловом плане статья заиклена только на патриотизме главных персонажей, занятых защитой родного края, а тема их взаимной любви вовсе не затронута [1, с. 73-74]. Хотя мы считаем, что как раз последний мотив является самым центральным в сказании, поскольку без него оно лишается своего художественного величия. С другой стороны, основной причиной такой экспрессивной привлекательности и высокого лиризма поэмы является то, что «Гюлгаакы» относится к дастанам (фольклорно-эпический жанр кыргызов и других народов Средней Азии), которые исполняются под аккомпанемент музыкальных инструментов. Эту функцию у кыргызов выполняют *комуз* и *кыл-кыяк* (отметим, что при исполнении «Манаса» музыкального сопровождения нет). В этом смысле в «Кратком терминологическом словаре» важным пунктом является именно статья о природе дастана, где со ссылкой на поэму «Гюлгаакы» и на другие сказания достоверно определяется его специфика. В частности, этот жанр появился под влиянием оседлых культур на кочевые, когда письменная литература проникает в традиционное (устное) творчество, и их художественные приёмы приводят к появлению преимущественно лирико-романтической тематики кочевников [2, с. 16-17]. Более объёмные сведения о поэме мы получаем в исследованиях фольклориста Г. Ж. Орозовой. В статье «Поэма “Гюлгаакы” и эпическая традиция» она определяет основные мотивы сказания, в основном пересказывая сюжетно-композиционную линию и подчёркивая любовную тему и колоритность главных героев, исходя из филологических аспектов [3]. В другой работе, посвященной эпосу «Сейитбек», останавливаясь на сказительском мастерстве, фольклорист отмечает о высоком художественном уровне поэмы «Гюлгаакы» в авторстве О. Урманбетова, о котором мы упомянули выше [4, с. 99]. Изучая состояние сказительства дастанов в наши дни, она со ссылкой на «Гюлгаакы» обращает

внимание на отсутствие глубоких исследований в отношении подобных эпосов, актуализируя сегодняшнюю проблему потери их первозданной лирики [5, с. 371]. Из кыргызских философов, вскользь обративших внимание на «Гюлгаакы», является А. А. Салиев. Ссылаясь на поэму «Гюлгаакы», он исключает случайность большого накопления эпических сказаний у кыргызского народа, поскольку сквозь призму устной поэзии он стремится передать масштабность, глубину своего жизневосприятия, усиливая психологизм и драматизм и проявляя склонность к большим обобщениям [6, с. 423].

Как мы убедились, нынешнее состояние изучения эпического сказания «Гюлгаакы» находится в режиме «инкогнито», существуя в рамках ссылочного аппарата и общего представления, что не соответствует его высоко-художественному статусу, не говоря о его мировоззренческих и идейно-философских достоинствах. Это обстоятельство и определило наши основные поиски, которые позволили нам установить главную цель наших изысканий, заключающуюся в выяснении онтологических, аксиологических и социально-этнических особенностей эпоса, раскрывающих фактуру любовной тематики и специфику номадического восприятия мира. Отметим, что в данном исследовании доказательными средствами для нас стали различные художественные приемы, метафоры, эстетические категории, словесные конструкции, с помощью которых мы постарались аргументировать основные проблемы, затронутые в сказании. Материалом для изучения послужили оригинал поэмы из рукописного фонда Национальной академии наук Кыргызской Республики (поэма «Гюлгаакы» в первом варианте О. Урманбетова), опубликованный текст сказания (второй вариант) также в исполнении сказителя О. Урманбетова, считающегося самым лучшим с точки зрения художественного богатства.

Любовь как символ идейно-художественной новизны эпоса

Необходимо подчеркнуть, что произведение состоит из двух частей, связанных между собой личностью главной героини – Гюлгаакы. Развитие основной темы, связанной с мотивом высокой любви, то прерывается другими вставными сюжетами, то воскрешается появлением ярких характеров и батальных сцен. В этом плане мы в последующем постараемся осмыслить такие сегменты, которые и фрагментарно, и целно определяют пролог и катарсис повествования.



Рис. 1. Иллюстрация к эпосу «Гюлгаакы» (Худ. Б. Джумабаев, 1969 г.).

Экспрессивно-эстетическое и идейно-художественное мировоззрение народа в данной поэме представлено весьма своеобразно, ибо здесь акцент делается на тему любви, а не на вражду между кыргызским и калмыцким народами. Поэтому, образ Гюлгаакы уже в завязке произведения предлагает нам качественно иное видение народной мысли относительно появления свежих символов, знаменующих собой новые подходы. В частности, тут речь не идёт об отголосках и элементах матриархата (власть и персонализация женщины), т. к. поэма сводится к более позднему этапу истории. В поэме затрагивается онтологическая и аксиологическая ценность любви, соединяющей двух главных действующих лиц – калмычку Гюлгаакы и кыргыза Гюлжигита (Гүлжигит), которые этнически относятся именно к двум непримиримым народам. Мы полагаем, что в народном сознании происходит определённая трансформация с выдвиганием альтернативной идеи касательно проблемы выбора героев. Перед ними стоит одна дилемма: либо продолжать править своим народом, оставаясь внутри этнической среды, либо бескорыстно предпочесть личное чувство, которое в форме любви устремлено к представителю вражеского народа! На наш взгляд, во многом данная проблема решается за счет статусной равновеликости и равновесности этих персонажей, актуализирующих фактор их соответствия друг другу с умственной, эстетической, нравственной, социальной и подвижнической точек зрения. Поэтому, кыргызский баатыр представлен таким характером, который равноценен калмыцкой царевне, т. к. в словесных конструкциях показывается его активность (*кайраты ташып кайнаган* ‘кипит его избыточная энергия’), отвага и смелость (*азамат баатыр эрлерден* ‘он из мужественных баатыров’), фигуристость (*жазы далы, кең көөдөн* ‘широкие плечи, широкая грудь’), стройность (*бар мүчөсү тең келген* ‘все его тело ровное’), на котором имеется родимое пятно *мең* ‘родинка’ [7, с. 11] (у кыргызов родинка является знаком, предполагающим счастливую судьбу) [8]. Равнозначная эстетичность образов подтверждается устами самого Гюлжигита, множество раз признающего в невероятной красоте Гюлгаакы: *укмуштай сулуу* ‘она красива необыкновенно’ [7, с. 8-10]. Как раз гармоничное соответствие героев высвечивает в фактуре повествования их глубокое взаимное понимание и внутреннее сближение, в основе которых лежит вполне гуманный общечеловеческий фактор, стоящий выше этнических предрассудков и традиций. Выбор, сделанный ими в пользу любви, во многом предопределяет трагический финал. Несмотря на это, герои активны в её защите, проявляют невероятное мужество, но именно через призму личного чувства они становятся жертвой межэтнических разногласий и корыстных интересов. И в идейном плане, возвышенную силу любви Гюлгаакы и Гюлжигита всё же нужно считать победоносной, т. к. она берет верх над крепкими «цепями» межэтнических суеверий, сковывающих свободную любовь и не допускающих возможность её осуществления в жизни.

Природоцентризм как онтологическая основа мироздания

Основной вектор эпоса устремлён к решению вечных тем бытия, к которым относится любовь и смерть, составляющих фундаментальные основы освоения мира. На примере главных героев мы замечаем, что любовь, как высшее чувственное начало в человеке, обретает возвышенный духовный смысл. Для них это чувство и его реализация в жизни как бы становятся основной целью их помыслов и действий. Но в процессе борьбы за неё, как показывает пристальное чтение поэмы, вмешиваются не люди, а внешние живые силы. Мудрость народной мысли заключается в том, что в защиту их любви приходит сама природа, которой делегируются чисто человеческие эмоции и человеческая мораль. Т. е. природа антропоморфична, говорит человеческим языком. По мере приближения трагического финала природа, как неотъемлемая часть мироздания, вмешивается в фабулу произведения. Она эмоционально трогательно откликается на предмет плачевного положения героев, которых ожидает верная смерть из-за внезапного нападения завистников из калмыцкого клана. Природа словно желает предупредить о неизбежной угрозе, подавая свои сигналы, которые воплощаются через главные её составляющие – небо, луну, землю, флору, водные просторы. Вначале свои негативные эмоции и эмпирические ощущения выражает небесная сфера. Так, портится на небе погода: *айдын жузун асманда, ала булут басыптыр* ‘на небе накрыли тучи свет луны’. Затем в дело вступает водная стихия, передающая своё негодование через озеро Сон-Куль, выражающее тревогу и негодование:

толкунун чачын шарп этип, душманга ачуу келтирет ‘буйные волны отпуская, врагу гнев свой выражает’ [7, с. 141]. Здесь мы невольно проникаемся в мир одухотворённой природы и оживлённых водных просторов, возмущённых действиями завистников (это калмыки Таргын, Долухан, Догон, которые намерены убить героев). Далее, эмоциональный тонус природы переносится на растительный мир, полный отчаяния и печали: *жабышкан чөпкө шүүдүрүм, көз жааштай агат тамчылап* ‘пускает слёзы, как плачут глаза, с травкою вместе роса’ [7, с. 141]. Эмоциональное восприятие флоры, как мы заметили, гораздо глубже транслирует плачевность ситуации, могущей обрести трагический характер. Эти ощущения природы усиливаются, когда свой эмпирический настрой начинает показывать земля, придавая ещё большую динамику скорбным чувствам. Она фактически выполняет функции матери, выражая грустные эмоции и жертвенность (*боору катуу кара жер, болукиуп турат кансырап* ‘земля будто кровью истекает, от томления иссякает’), непередаваемую боль и милосердие (*бооруна тартып жааштарды, боздотор өчү барчылап* ‘молодых к груди взывает, жадной местью рыдает’ [7, с. 141]). Как мы убедились, земля словно дышит человеческой жизнью, воочию демонстрируя онтологический слой живого мироздания, в котором бытийное родство и братство всех существ, природных явлений и объектов выражается в едином эмпирическом порыве. Здесь осознанное отношение природы к тому, что человеческая любовь нуждается в защите, безусловно, характеризует одно из ярких проявлений народной психологии. Ибо мы видим перед собой очеловеченную природу («земля будто кровью истекает», «жадной местью рыдает»), обладающую антропоморфической чувствительностью, которой присущи высокий духовный статус и переживательный моральный принцип.

Аксиология и эстетика любви как фактор внутренней и внешней красоты

Здесь первой доминирующей ценностью выступает сентиментальное и духовное составляющее любви, выражаемое через внутренние и внешние формы ощущения и восприятия. Отсюда, её метаморфозность, обретающая в структуре сказания разные формы перевоплощений, в которых глубокое чувство «сплавляется» с различными ценностными явлениями. И тут мы наблюдаем, как аналогично воспроизводятся истинно чувственные мотивы человека с живой природой. Так, к примеру, рисуется портрет героини в тот момент, когда она полностью растворяется в любви, в которой её сентиментальность проявляется во всем величии:

Жаңы тууган айга окшоп,

Күлүп турат Гүлгаакы.

Ичи эзилip баланы,

Сүйүп турат Гүлгаакы...

Эгизиндей баатырды,

Көрүп турган Гүлгаакы.

Коргошундай балкылдап,

Эрип турган Гүлгаакы [7, с. 141].

Как рожденная луна,

Ты смеешься Гюлгаакы.

Внутри кипит твоя душа,

Ты влюбилась Гюлгаакы...

Что баатыр тебе родной близнец,

Зорко узришь Гюлгаакы.

Горишь в блаженстве, как свинец,

Ты пылаешь Гюлгаакы [пер. наш].

Мы не можем не заметить, что любовь делает образ героини ещё светлее, поскольку приобретает луноликие яркие очертания. Соответственно, этот мотив сильно отражается в экспрессивном состоянии Гюлгаакы, в котором глубоко воспроизводятся чистые мотивы счастья и блаженства, радости и ликования, взаимоощущения и взаимопонимания с возлюбленным. Тут метафорически свойства женского ощущения (умение души любить), природного объекта (светлый тон луны) и материального предмета (влюблённость девушки как плавление свинца) вступают в единый синонимический ряд, отражающий в целом внутреннее восприятие любви как духовной ценности, которая подаётся в виде сентиментальных чувств. Второй ценностью этого пласта является гуманистичность главных персонажей. В этом смысле образ Гюлгаакы, бесспорно, содержит человеколюбивый мотив. Это проявляется в её поведенческой культуре, тонкой благовоспитанности и неослабевающем стремлении создать благо для людей (поездка в Китай, возделывание земель, созыв всех народов для сохранения мира, возведение зданий), в её природной двойственности (в эмпирическом плане, наивная и доверчивая девушка с тонким

чутьём, а в социальном контексте – рассудительная правительница), в ярком проявлении гуманной натуры (эмоциональные переживания, наряду с просветлённостью, равнодушие к моральным оценкам других людей). Соответственно, облик героини характеризуется женскими чертами, плавно перекликающимися с природной живостью, реализуемой во внутренней и внешней красоте. Так, внешняя красота Гюлгаакы обладает чистотой (*суудай таза кири жок, тунук сулуу Гүлгаакы* ‘как вода прозрачная, красива Гюлгаакы’), лунным светом (*толуп турган кыранда, айдай сулуу Гүлгаакы* ‘как луна сияющая, красива Гюлгаакы’), лучом солнца (*темгили жок бетинде, күндөй сулуу Гүлгаакы* ‘без крапинки на лице сияет, как солнце Гюлгаакы’), великолепием тюльпана (*жайында өскөн кызгалдак, гүлдөй сулуу Гүлгаакы* ‘тюльпаном летним процветает, как цветочек Гюлгаакы’) [7, с. 137-138].

Как видим, природное естество – главные атрибуты красоты во внешнем облике героини. Ибо именно в русле номадических представлений рисуется её эстетический портрет, чей прекрасный образ выражается посредством сравнения с явлениями живой природы – чистой водой, сиянием луны и солнца, красотой цветка. Оригинальность эстетического содержания эпизода заключается в том, что очеловеченность природы снова ассимилирована с природностью человека. Следует особо подчеркнуть глубокую эмпирико-эмоциональную сторону фрагмента, чувствительный фон которого заставляет нас обостренно воспринимать не только внешнюю эстетику человека, но и её включение в мозаику живой природы и ритм взаимопроникновенного их существования.

В этом смысле живописная зарисовка в эпосе оживляет взаимосвязь персонажей и эстетические краски природы. Отсюда, действительность как бы преобразуется в восприятии народа-художника, в которой прекрасный мир бытия сосуществует с неисчерпаемым эстетическим многообразием природы и главных героев, находя между ними много общего в контексте подлинной красоты. Поэтому, красивыми рисуются луна (*асмандан тийген ай сулуу* ‘красива, сияющая с неба луна’), вода (*суу аккан өзөн сай сулуу* ‘красива – водой текущая река’), земля (*бетегелүү жер сулуу* ‘красива, поросшая ковылем земля’), ветер (*беттен сылап жел сулуу* ‘красив и ветер, что лицо ласкает’), к которым присоединяется красота главных героев (*Гүлжигит, Гаакы тең сулуу* ‘красота героев равняет’) [7, с. 99-100]. Здесь мы снова замечаем, что человеческая субстанция и природные явления сопрягаются тесными узами гармоничных отношений. Данный фрагмент следует понимать не просто как близость и схожесть, но и как уподобление героев с природой, которых никак нельзя разъединить. Безусловно, здесь природа выступает средоточием или экватором гармонии, которая охватывает все живые явления мироздания, и как бы крепко держит их в своих владениях. Это лишний раз доказывает об аналогичности красоты человека с эстетикой природно-космических объектов, флоры и фауны.

Номадизм как традиционное явление

К важным традиционалистским мотивам следует отнести фактор преемственности поколений, реализуемый в эпосе через парные отношения «отец-сын», «мать-дочь». Данный сегмент здесь актуализируется через монологи отца и матери, в которых связь Гюлжигита с Байдуулатом (отцом) и Гюлгаакы с Айымкан (матерью) обретает общее эмпирическое единство и взаимопонимание, особенно с точки зрения их ценностной ориентации. В этом плане основные помыслы старших обращены к интуитивной боязни потерять своих любимых чад, которые по своей форме аналогичны друг другу. К примеру, большим страхом наполнены слова Байдуулата о том, что перенести кончину единственного сына не в силах ни он, ни мать (*жалгызынан ажыраар, ата-энеңдин күнү жок* ‘перенести смерть сына не сможем’) [7, с. 14]. Такие же чувства испытывает Айымкан, у которой Гюлгаакы также является единственным ребенком. Поэтому, оба родителя просят у синего неба Тенгри (Теңир – у кыргызов: культ дорелигиозного обожествления природы) оберегать их детей от всяких бед. И здесь финальным аккордом становится назидание Айымкан, которая исповедально предупреждает Гюлжигита о том, чтобы вместе с Гюлгаакы они были бдительны, поскольку могут появиться враги (*сак болуп жүр, садага, аңдыт жүргөн душман бар* ‘всегда будь начеку, сын мой, быть может рядом недруг твой’) [7, с. 136]. Здесь отчётливо выражена прогностическая функция родительской интуиции,

обращенной к трагизму и негативным последствиям, которые могут быть в жизни в силу присутствия любви между детьми двух враждующих этносов. Неистовое желание старших оберегать их превращает данный эпизод не только в некий предупредительный знак, но и высвечивает гармоническую идиллию взаимопонимания между разными поколениями. В этом смысле ещё одной характерной чертой родительского монолога становится мотив благословения детей – *ак бата* ‘благословение’. С одной стороны, родители интуитивно ощущают, что их детей может ожидать трагический исход, но с другой – они всё равно благословляют их во имя обретения счастья. И здесь на передний план выходит внутреннее, нежели внешнее. Например, сочетание слов *ак бата* (букв. ‘белое благословение’) не следует понимать дословно, ибо в таком случае оно перестаёт означать определённую смысловую семантику, поскольку исчезает некая метафоричность. Здесь его интерпретацию можно воспринимать как конструкцию, которая сводится больше к переводу ‘чистосердечное благословение’. Соответственно, так обстоит дело и с другими конструкциями: *ак көңүл* ‘чувственный, отзывчивый, покладистый человек’, *ак жол* ‘пожелание удачного, счастливого пути’ и т. д. Разумеется, данный аргумент приводит нас к мысли, что белый цвет, как эстетическое явление, с точки зрения контекста (в виде конструкции) содержит бесконечное множество значений. И эстетизация этого цвета носит глубокий смысл. Так сложилось исторически, что кыргызы особо выделяли белый цвет, считая его благородным, вечным. Отсюда, этот цвет обрел в эстетическом сознании кыргызов возвышенно серьезный статус. И поэтому, не стоит удивляться тому, что даже в наши дни кыргызы сохранили традиции с высоким почитанием данного колора (предметы, вещи, продукты, имеющие белый цвет, по обычаю запрещено бросать, выкидывать и т. д.).

Также в контекст номадического мироощущения вполне традиционно вписываются мотивы обращения родителей к своим чадам через лексемы *жолборсум* ‘мой тигренок’, *кулунум* ‘мой жеребенок’, идентифицирующие образ ребенка с эстетически красивыми, утилитарно полезными, физически сильными видами животного мира. Вообще кыргызам присуще ассоциативное делегирование благородных и сильных качеств различных существ фауны в позитивные способности людей, в частности, героев. Это закономерное проявление «оприродованного» номадического сознания, в котором слитно соседствуют наиболее яркие эстетические свойства всей природы, с которыми сопоставляется сам человек. Так, Гюлгаакы делегируются физическая мощь тигра (*жолборс сүрү бар* ‘есть харизма тигра’), качества льва (*арстан сүрөттүү* ‘выглядит как лев’) [8, с. 6, 7]. И, действительно, в сюжетно-композиционной линии поэмы мы множество раз становимся свидетелями того, как Гюлгаакы проявляет «чудеса» отваги и мужества, вполне идентичные мужскому подвижничеству. В итоге перед нами вырастает образ женщины-воительницы и правительницы, умеющей не только мастерски владеть мечом, но и способной мудро управлять целым народом. Говоря о связи человека и животного мира, в поэме особое место занимают образы коней, традиционно являющиеся неотъемлемой частью номадического бытия. Следует особо выделить имена Бургё Тору (Бүргө Тору) (конь Гюлжигита) и Кара Догу (конь Гюлгаакы). Партнерство человека и коня подчёркивается тем, что они по «образу и подобию» соответствуют друг другу. О бесценном значении коня в жизни номадов отмечал В. М. Жирмунский, когда пишет о том, что «у кочевых и полукочевых народов, роль коня как спутника и боевого товарища героя особенно значительно» [9, с. 38]. Эту же мысль, но в образно-экспрессивном смысле, высказал Р. С. Липец, говоря о том, что эпический конь заменяет крылья человека [10, с. 224]. И действительно, конь становится органическим продолжением хозяина-номада, дополняя его умственные, чувственные, эстетические, нравственные и физические возможности. Пока он находится рядом с хозяином, герой почти непобедим, ибо он не только олицетворяет физическую опору главных персонажей, но и выполняет роль провидца, обладая даром предвидения. К примеру, Бургё Тору и Кара Догу своим нетипичным поведением (отказ от пищи) передают своим владельцам знаки тревоги, сулящие беду и трагедию (но герои этого не замечают). Хотя при этом следует отметить, что конь далеко не единственное животное, воплощающее у номадов связь героя с представителем фауны. Примерно такими же качествами обладали пернатые птицы (сокол, кречет). Они тоже помогают героям. Эти факты

говорят о тех наблюдениях кыргызов, столетиями копившихся в их сознании и получивших своё отражение в эпосах. В этом смысле в наши дни исследователи находят в национальном эпосе знания кыргызов в области флоры [11] и фауны [12, 13], которые применялись ими при лечении различных болезней [14, 15]. Говоря иначе, контакт кыргыза-номада с природой был не только в мировоззренческом плане, но он был ещё и утилитарно полезен. Отсюда, слияние номадического сознания с окружающей действительностью. Животные, растения, стихии и предметы становятся «детьми» природы, среди которых человек является центральным звеном. Так вырисовывается в эпосе «очеловеченная природа» и «оприродованный человек». Даже достаточно высокий моральный принцип народа – тема патриотизма, уступает в композиции эпоса аксиологическим аспектам гармонии мироздания. В этом плане духовный вердикт народа-художника достаточно прост: любая попытка нарушить сложившийся нормальный ход жизни приводит к плачевному исходу. И здесь нравственный закон сказания однозначно даёт нам понять, что пренебрежение человека над правилами морали, глубиной любви и законами природы может закончиться только трагическим финалом.

Жертвенность любви как героическое явление и фатумный знак

Отстаивание интересов любви осмысливается несколькими аспектами. Так, во-первых, кыргызский баатыр Гюлжигит, оказавшись в плену у врага, наотрез отказывается отдать свою возлюбленную Долухану (одному из заговорщиков), находясь даже под угрозой смерти. Постараемся разделить этот эпизод на три части, воспроизводящие волевые качества героического духа баатыра.

Во-первых, мы становимся свидетелями того, как Гюлжигит, обращаясь к калмыку Долухану, показывает свою отвагу и непримиримость: *башымды кессең кесерсиң, кесе албайсың тилимди* ‘мою, возможно, голову зарежешь, но замолчать язык мой не заставишь’ [7, с. 153]. Во-вторых, герой готов принести себя в жертву во имя своей любви, которую хотят уничтожить. Здесь в нём просыпаются патриотические ноты, когда он сравнивает себя с жеребцом, который у кыргызов в русле номадических традиций является позитивной оценкой джигита: *көп болсо өлөөр амалсыз, кыргыздын жалгыз кулуну* ‘небось один лишь жеребец, кыргыза встретит свой конец’ [7, с. 153]. И наконец, в-третьих, Гюлжигит показывает верность Гюлгаакы, ради которой он готов положить свою голову на алтарь смерти: *сураксыз башым кессең да, сулууну сага кыйа албайм* ‘хоть ты и бери голову мою, но не отдам красивую свою’ [7, с. 153]. Как мы видим, здесь мотивы человеческого страдания обусловлены двумя причинами, первая из которых заключается в высоком и возвышенном характере прекрасной любви, а вторая – в социально-этническом нарушении её эстетических и нравственных основ. В этом плане жизнь Гюлжигита без Гюлгаакы фактически теряет смысл. Поэтому его смерть начинает обретать эстетическое содержание, поскольку она доказывает присутствие настоящей воли и высокого человеческого духа, способного идти на самопожертвование ради истинных целей. К этому приплюсовывается мученическая борьба Гюлгаакы, которая не только не уступает, но в эмоционально-эмпирическом аспекте порой превосходит внутренний драматизм Гюлжигита. Мотивы, которые лягут в основу гибели героини, тоже можно разделить на несколько частей. Во-первых, нас поражает эмоциональный порыв Гюлгаакы, которая не просто сопротивляется Таргину, который желает насильно выдать её замуж за калмыка Долухана, а активно переходит к решительному отпору. Даже находясь в безысходной ситуации, героическое проявляется в ней в ощущении внутренней горечи (*суу сепсең кайра жалындар, күйүтүм толду ичиме* ‘воду льешь, а пламя снова закипает, в сердце злоба’), переходящей в желание убить врага (*кесер элем тилиңди, көрсөтөөр элем күнүңдү* ‘зарезав твой язык, умертвила бы тебя’ [7, с. 156]. Во-вторых, будучи калмычкой, героиня выступает от лица кыргызского народа, как бы намекая на горделивую сущность его джигитов, способных отомстить за пролитую кровь (*чын намысын ойлосо, жеткизбей соер үйүңө* ‘за благочестие свою, отрежут голову твою’ [7, с. 157]. И в-третьих, обращаясь к своим родственникам-калмыкам, Гюлгаакы, как и её возлюбленный, показывает свою готовность умереть, оставаясь преданной своему избраннику: *ала албайсың Гаакыны, ажыратып баатырдан* ‘не сможешь разлучить меня с баатыром’ [7, с. 157].



Рис. 2. Иллюстрация к эпосу «Гюлгаакы» (Худ. Б. Джумабаев, 1969 г.).

В итоге мы приходим к трагическому пониманию того, как возвышенно-высокие качества героев берут верх над безобразно-низменными рудиментами сил зла. И чувство прекрасного у нас возникает тогда, когда они, сталкиваясь с архаичными традициями, гордо и стойко не подчиняются им. Поэтому, в нашем восприятии отчетливо начинает выделяться один моральный принцип народной мысли: низменная зависть не чета большой любви, а неистовая борьба героев только укрепляет её высоту. В этом смысле герои как бы равняются с вечностью, обретая истинное бессмертие. Даже несмотря на то обстоятельство, что перед нами не демонстрируется фактическая их смерть, мы глубоко ощущаем приближающийся трагизм ситуации. Хотя в сказании в целом нет особых контрастных эпизодов, однако в контексте любовной темы они проявляются очень ярко. И в картине, описываемой в произведении, ясно и четко проступают черты неотвратимой кончины героев, возникает осознание близящегося их прощания с земной жизнью.

На наш взгляд, если исходить с точки зрения катарсиса эпоса, физическая гибель двух главных персонажей заранее как бы предрешена. С одной стороны, данный мотив вполне прогнозируется нами в силу нравственно-эстетической мощи любви, которая высоко поднимает героев именно в духовном плане. С другой стороны, этот же мотив транслирует присутствие земного, обыденного, тёмного мира, где много низменного. Ибо герои, как и их мировые «собратья» в лице Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты, Лейли и Менджуна познают такую красоты любви, которая на «грешной» земле встречается крайне редко или фактически невозможна.

Отсюда, общее состояние мира создаёт напряжённую, а подчас острую ситуацию в пространстве возникших противоречий. Здесь важна качественная сторона действующих лиц поэмы в отношении прекрасного. Отсюда, вырисовывается трёхуровневая категория персонажей, занимающих разные позиции с точки зрения функциональных возможностей. В этом плане основными генераторами и носителями подлинно прекрасного являются, безусловно, Гюлгаакы и Гюлжигит, активно и самозабвенно делающими попытку сохранить и приумножить подлинную красоту. Ко второй категории относятся её пассивные сторонники и защитники,

отражённые в лице родителей героев (Байдуулат, Айымкан, Бакаманжы) и природы (озеро, флора и фауна). И замыкает эту когорту образов разрушители истинно прекрасного (калмыки Таргын, Долухан, Долон), оставшиеся в плену старых предрассудков, эгоизма, корысти и зависти. И тут на поверхность наших изысканий всплывают два крайних и непримиримых сегмента – категории прекрасного (герои) и безобразного (враги героев), борьба и столкновение которых приводят нас к категории трагического. Поэтому, в финале эпоса мы становимся свидетелями физически уничтоженной любви и гибнущей красоты, жаждущей воскрешения, а также пролитой крови, алчущей возмездия. И здесь мы невольно проникаемся во внутренний мир трагически непередаваемой скорби Гюлгаакы, которая в последний раз лицезреет убитого Гюлжигита. Она, как подобает героическому характеру, в трагической участи героя обвиняет себя: *күнөөлүү сага менмин, мен үчүн келип өлдүң* ‘во мне во всем вина лежит, ведь ты из-за меня убит’ [7, с. 157]. И в этот момент её посещают мысли о самоубийстве (*жаныңа кошо жатууга, сен үчүн мен да өлүм деп* ‘готова я лежать с тобой, за тебя умертвив собой’), которое будет приведено в исполнение (она вонзает в себя кинжал) [7, с. 157].

В эмоционально-эмпирическом, морально-психологическом и нравственно-эстетическом контекстах это, пожалуй, тот фрагмент, в котором истинно внутреннее состояние девушки приравнивается не только к секундам беспредельного страдания, но к вечности необратимой потери. Катарсис эпизода в том, что нравственная красота любви даёт ей невероятные силы открыть «двери» в духовный мир бессмертия, ибо в осознанно мученическом принятии смерти она доказывает крушение старых укладов. Своим добровольным отказом от жизни Гюлгаакы как бы освобождается от бремени страданий и психологических терзаний. Нетрудно догадаться, что здесь прочитывается двойственная природа трагического, которая вычленяется в эпосе. Во-первых, интуитивно природным объектам (земля, озеро, погода), персонажам, имеющим большой жизненный опыт (родители героев), и даже животным (скакуны героев) присуще прогностическое предчувствие трагедии, условно исходящей от какого-то злого рока, фатума, понимаемого кыргызами как *буйрук* ‘рок, предопределённость судьбы’. И во-вторых, несмотря на такую явную предрешенность линии судьбы, герои не смиряются с ней, а наоборот, показывают свою нечеловеческую активность в отношении сложившихся обстоятельств. Ведь в конечном счёте весь смысл трагического связан, прежде всего, с «осознанной необходимостью» любви и личным героизмом двух влюбленных. Ибо без них поэма не приобрела бы того уровня волнительного и очистительного катарсиса, заставляющего нас переживать в процессе развития композиции сказания, особенно в его финишной стадии, когда он достигает своей кульминации. И всё же развязка эпоса предлагает нам картину-утешение, на которой первоначально мы лицезреем мотивы восстановления справедливости и правосудия, т. к. враги Гюлжигита и Гюлгаакы будут убиты. А затем нам предоставляется одна очень интересная мизансцена, где мы видим встречу двух потоков – физической смерти героев и их духовного воскрешения, раскрывающего бессмертие человеческого и подлинно прекрасного. В смысловом плане, этот эпизод имеет несколько уровней, каждого из которых мы постараемся рассмотреть отдельно.

На первом уровне два идейно-художественных пространства осуществляют своё бытие через диалог реальности и легенды, в котором мы погружаемся в двойственное отражение образа Гюлгаакы – действительного *Сон-Көлдөгү Чоң-Дөбө, Гүлгаакынын мүрзөсү* ‘на горе, что близ Сон-Куля, Гюлгаакы лежит могила’, и художественного *кубарып өңү дат болбойт, жатса да жерде денеси* ‘хоть под землей она лежит, её же не ржавеет лик’. На втором уровне обозначается слияние бессмертного и воскресшего образа героини, которая продолжает существовать в мире живых людей, несмотря на свою физическую смерть: *элдин ичин аралап, тируудой жашайт элеси* ‘среди людей как будто ходит, как наяву живая бродит’ [7, с. 165, 166]. Третий уровень несколько отходит от образа Гюлгаакы. В ритм повествования включается образ Гюлжигита, вместе с которым героиня начинает символизировать знак вечной и бессмертной любви. И снова здесь всплывает эстетическая одинаковость и природная живость двух персонажей, поскольку они воплощают оптимизм вместо трагедии, жизнерадостный тонус вместо горестных ощущений:

*Ашык болуп эки жаш
Бирин-бири сүйүшүп
Дагы эле жашап жүргөнсүйт.
Карангыны жаныртып...
Ысык-Көл менен Соң-Көлдүн,
Мүрөгүндө жүргөнсүйт.
Бүгүнкү шайыр жаштардын,
Жүрөгүндө жүргөнсүйт.
Каркыра менен ырдашып,
Жүрүшкөнсүйт асманда [7, с. 166].*

Как будто двое молодых
С любовью прежнюю у них,
Излучая светом тьму,
Живут как будто наяву...
Купаясь в водах Ысык-Куля,
А также в глубине Сон-Куля.
И ныне в молодых сердцах,
Как будто живут.
С журавлями в небесах,
Как будто поют [пер. наш].

И наконец, четвертый уровень как бы подводит итог сказания. И тут встреча жизни, смерти и бессмертия неизбежна, т. к. в её основе лежит настоящая любовь, которая не умирает ни во времени, ни в пространстве:

*Кырк кыз менен Гүлгаакы,
Кырк жигит менен Гүлжигит.
Кадимкидей гүл терип
Айтылып жүрөт дастанда
[7, с. 166].*

Но как обычно, собирают цветы
И сорок девушек, и Гюлгаакы.
И сорок баатыров с Гюлжигитом,
Так в сказании говорится этом
[пер. наш].

Как мы видим, здесь отчётливо вырисовывается яркая эстетическая картина, не заметить которую невозможно. Художественный ресурс поэмы позволяет ощутить, что вместо могилы героев мы лицезреем вечный храм любви, который оживляет их. Более того, сказание заканчивается тем, что оба героя превращаются в два цветка, трансформируясь в иное бытие природной флоры. Отсюда, физическая смерть не является гибелью героев вообще, поскольку она открывает окно в новую духовную жизнь, где они возрождаются в сознании людей. Здесь мы замечаем один очень важный фактор, увековечивающий смысл любви. Он заключается в том, что любовь оказывается сильнее и выше смерти. В этом таится её высокое духовное предназначение.

Заключение

Почти пантеистическое осмысление природы (дорелигиозный культ Тенгри) и человека во многом предопределяет заблаговременную обустроенность жизни. В этом плане мы здесь не видим личность, но ярко зреет человека, растворённого в объективной природе (язычество, номадизм), формами которой являются фатализм (зависимость человека от судьбы). Онтологическая база сказания основана на природоцентризме, доказывающем превосходство естественности бытия над расчетливым миром и эгоистическими целями людей. Утверждая природу, как главного источника жизни номадов, кыргызы стремятся поднять национально-эстетическое и национально-нравственное понимание любви до общечеловеческого уровня.

Аксиологический и эстетический пафос эпоса заключается в прославлении возвышенной любви, противопоставленной людским порокам: зависти, старым обычаям и межэтническим предрассудкам. Одной из причин возникновения такого художественного подхода является новое осознание реальности, в котором через высокую эстетическую ценность любви осмысливается проблема примирения кыргызов и калмыков. Художественно-эстетическое понимание природы и человека, указывающее на красоту и гармонию, вычленяет женский образ (Гюлгаакы) в качестве идейно-эстетического и композиционного центра поэмы, поскольку через неё проходят все главные мысли сказания.

Идейно-эстетической и социально-философской основой эпоса является тема любви и смерти. В этом смысле оформление картины физической близости героев вопреки исполнению религиозных обрядов можно отнести к новшествам поэмы. Ибо показывается мысль о том, что за душевной близостью герои достигают более полноценной и гармоничной ступени чувств – слияния физической и духовной любви.

Эстетика прекрасного (красивое – сулуу) понимается в эпосе в четырёх измерениях и фигурирует в соподчинённых категориях. Первое, как природно-антропологическое, когда прекрасный человек (Гюлгаакы, Гюлжигит) часто сравнивается с красивыми явлениями природы, флоры и фауны, а также наоборот, когда природа антропологически выражает свои эстетические

ощущения к человеку. Второе, прекрасное в качестве эмпирико-эмоционального явления, в котором чувство человека раскрывается в оценке красоты окружающего мира (оценка сказителя в отношении красоты человека, ветра, луны, земли). Третье, когда прекрасное воплощается посредством сентиментально-чувственных качеств человека (любовь как прекрасное явление). И наконец, четвертое, где прекрасное понимается как духовно героическое и возвышенное, в которых герои проявляют жертвенность во имя красивой любви. Безобразное выражается в соподчинённых категориях антропологически низменного (зависть, корысть) и жестокого (убийство героев), носителями которых становятся отрицательные персонажи (Догон, Таргын, Долухан). При этом трагическое выступает как закономерный результат борьбы прекрасного (положительные герои) и безобразного (отрицательные персонажи).

Литература

1. Гүлгаакы. Киргизская литература: энциклопедическое учебное пособие. – Бишкек: Центр государственного языка и энциклопедии, 2004. – 254 с. (на кыргызском яз.)
2. Дастан. Краткий терминологический словарь: Культура. Литература. Театр. Музыка. Изобразительное искусство. Кинематограф. – Бишкек: Центр «Устатшакирт», 2015. – 96 с. (на кыргызском яз.)
3. Орозова Г. Ж. Уровень реалистичности поэмы «Сейитбек» // Вестник Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына. Специальный выпуск. – Бишкек: КНУ им. Ж. Баласагына, 2015. – С. 99-102. (на кыргызском яз.)
4. Орозова Г. Ж. Поэма «Гүлгаакы» и эпическая традиция // Гүлгаакы. Девушка Сайкал. Поэмы. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 3-17. (на кыргызском яз.)
5. Орозова Г. Ж. Современное состояние сказительства дастанов и их активизация // I Всемирный фестиваль эпосов народов мира. – Бишкек: Бийиктик, 2008. – С. 370-372. (на кыргызском, русс., англ. яз.)
6. Салиев А. А. Разум и время. – Фрунзе: Кыргызстан, 1986. – 440 с.
7. Гүлгаакы. Эпос. Сказитель О. Урманбетов. – Фрунзе: Кыргызстан, 1969. – 166 с. (на кыргызском яз.)
8. Гүлгаакы. Рукопись. Записан О. Урманбетовым, 1961 г. // Рукописные фонды Института языка и литературы Национальной академии наук Кыргызской Республики, инв. № 521. – 367 с. (на кыргызском яз.)
9. Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас». – Фрунзе: Изд-во Кыргызского филиала АН СССР, 1948. – 111 с.
10. Липец Р. С. Образы баатыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 224 с.
11. Долонова Г. М., Омурова К. О., Содомбеков И. С. Отражение в произведениях кыргызского устного творчества сведений о полезных растениях, используемых народом // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – Пенза: Издательский Дом «Академия Естествознания», 2016. № 6-4. – С. 706-709.
12. Кадырбаева Ж. К. Место животных в кыргызской мифопоэтике // Известия высших учебных заведений Кыргызстана. – Бишкек: Общественная академия ученых Кыргызской Республики, 2016. № 1. – С. 118-120.
13. Кулбаракова З. А. Тотемические знаки животных в письменных и устно-поэтических источниках как этнографическая действительность // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 1. – Тамбов: Грамота, 2019. – С. 242-246.
14. Тентигул К. Н., Аалиева Г. К. Народная хирургия кыргызов по эпосу «Манас». Научный журнал. – Иваново: Олимп, 2017. № 3 (16). – С. 29-32.
15. Тентигул кызы Н. Народная хирургия и некоторые методы лечения в эпосе «Манас» // Вестник Кыргызской государственной медицинской академии им. И. К. Ахунбаева. – Бишкек: КГМА им. И. К. Ахунбаева, 2016. № 4. – С. 140-142.

References

1. *Gulgaaky. Kirgizskaya literatura: enciklopedicheskoe uchebnoe posobie* [Kyrgyz literature: encyclopedic textbook]. Bishkek, Center of the state language and encyclopedia, 2004, 254 p. (In Kyrgyz lang.)
2. *Dastan. Kratkij terminologicheskij slovar': Kul'tura. Literatura. Teatr. Muzyka. Izobrazitelnoe iskusstvo* [A short Glossary of terms: Culture. Literature. Theatre. Music. Fine art. Cinema]. Bishkek, Center "Ustatshakirt", 2015, 96 p. (In Kyrgyz lang.)

3. Orozova G. Zh. *Uroven' realizichnosti poemy "Sejytbek"* [The level of realism of the poem "Seyitbek"]. In: *Vestnik Kyrgyzskogo nacionalnogo universiteta im. Zh. Balasagyna. Specialnyj vypusk* [Bulletin of the Zh. Balasagyn Kyrgyz national University. Special issue]. Bishkek, KNU im. Zh. Balasagyna, 2015, pp. 99-102. (In Kyrgyz lang.)
4. Orozova G. Zh. *Poema "Gulgaaky" i epicheskaya tradiciya* [The poem "Gulgaaky" and the epic tradition]. In: *Gulgaaky. Devushka Sajkal. Poemy* [Gulgaaky. Saikal Girl. Poems]. Bishkek, "Sham", 2003, pp. 3-17. (In Kyrgyz lang.)
5. Orozova G. Zh. *Sovremennoe sostoyanie skazitel'stva dastanov i ih aktivizaciya* [The current state of storytelling dastans and their activation]. In: *I Vsemirnyj festival eposov narodov mira* [I International festival of epics of the peoples of the world]. Bishkek, Byiyktik, 2008, pp. 370-372. (In Kyrgyz, Russ. and Eng. lang.)
6. Saliev A. A. *Razum i vremya* [Mind and time]. Frunze, Kyrgyzstan, 1986, 440 p.
7. *Gulgaaky. Epos* [Gulgaaky. Epic]. Narrator O. Urmanbetov. Frunze, Kyrgyzstan, 1969, 166 p. (In Kyrgyz lang.)
8. *Gylgaaky. Rukopis. Zapisan O. Urmanbetovym, 1961 g.* [Manuscript. Recorded By O. Urmanbetov, 1961]. In: *Rukopisnye fondy Instituta yazyka i literatury Nacionalnoj akademii nauk Kyrgyzskoj Respubliki, inv. No. 521* [Manuscript funds of the Institute of language and literature of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, inv. No. 521], 367 p. (In Kyrgyz lang.)
9. Zhirmunskij V. M. *Vvedenie v izuchenie eposa "Manas"* [Introduction to the study of the epic "Manas"]. Frunze, Izd-vo Kyrgyzskogo filiala AN SSSR, 1948, 111 p.
10. Lipecz R. S. *Obrazy baatyra i ego konya v tyurko-mongolskom epose* [Images of the hero and his horse in the Turkic-Mongolian epic]. Moscow, Nauka, 1984, 224 p.
11. Dolonova G. M., Omurova K. O., Sodombekov I. S. *Otazhenie v proizvedeniyakh kyrgyzskogo ustnogo tvorchestva svedenij o poleznykh rasteniyakh, ispolzuemykh narodom* [Reflection in works of the Kyrgyz oral creativity of data on the useful plants used by the people]. In: *Mezhdunarodnyj zhurnal prikladnykh i fundamentalnykh issledovanij* [International journal of applied and fundamental research]. Penza, Izdatel'sky Dom "Academia Estestvoznaniya", 2016. No. 6-4. pp. 706-709.
12. Kadyrbaeva Zh. K. *Mesto zhyvotnykh v kyrgyzskoj mifoepike* [The place of animals in the Kyrgyz epic]. In: *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedenij Kyrgyzstana* [News of higher educational institutions of Kyrgyzstan]. Bishkek, Obschestvennaya akademiya uchenykh Kyrgyzskoy Respubliki, 2016. No. 1, pp. 118-120.
13. Kulbarakova Z. A. *Totemicheskie znaki zhyvotnykh v pismennykh i ustno-poeticheskikh istochnikakh kak etnograficheskaya dejstvitel'nost* [Totemic signs of animals in written and oral-poetic sources as ethnographic reality]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological science. Theory and practice]. Tambov, Gramota, 2019. No. 1, pp. 242-246.
14. Tentigul K. N., Aaliev G. K. *Narodnaya khirurgiya kyrgyzov po eposu "Manas"* [Folk surgery of the Kyrgyz in the epic "Manas"]. In: *Nauchnyj zhurnal* [Scientific journal]. Ivanovo, Olympus, 2017. No. 3 (16), pp. 29-32.
15. Tentigul K. N. *Narodnaya khirurgiya i nekotorye metody lecheniya v epose "Manas"* [People's surgery and some treatment methods in the epos "Manas"]. In: *Vestnik Kyrgyzskoj gosudarstvennoj medicinskoj akademii im. I. K. Akhunbaeva* [Bulletin of the Kyrgyz state medical Academy named after I. K. Akhunbayev]. Bishkek, KGMA im. I. K. Ahunbaeva, 2016. No. 4, pp. 140-142.

УДК 392.91(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27296

А. А. Бuryкин
Калмыцкий научный центр РАН

УРААНГХАЙ-САХАЛАР: РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ЗНАЧЕНИИ НАИМЕНОВАНИЯ

Аннотация. Предмет статьи составляет географическое название *Урянхай* как название провинции, где ныне проживают тувинцы, исторического этнонима *уранхайцы* и фольклорное название якутов *ураангхай-сахалар*. Значение и языковая принадлежность именованного *уранхай* в течение многих лет обсуждается в литературе, расселение и этническая принадлежность тех, кого в источниках называли урянхайцами или похожими именами, также никогда не имели однозначной трактовки. В то же время географическая определенность территории с именем Урянхай в её границах, языковая принадлежность от топонимического этнонима *уранхай* и его возможная этимология чрезвычайно важны для изучения исторической географии Южной Сибири, этнического состава её территории и изучения её языкового ландшафта в исторической перспективе. Автор, дав обзор наиболее значимой литературы по проблеме и опираясь на сходно звучащие топонимы, соотносит топоним *Урянхай* с топонимами Уренгой, связанные с ареалом распространения самодийских языков в бассейне Оби, показывает, что такое наименование имеет статус географического апеллятива, а не конкретного названия географического объекта, и объясняет его из ненецкого языка как *варё-нг-хой* «гора с проталинами». Понятно, что объект с таким названием не поддаётся индивидуальной идентификации, но он понятен как название географической провинции, на территории которой проживают тувинцы, в течение долгого времени называвшиеся урянхайцами. Проблема фольклорного именованного якутов *ураангхай-саха* в свете установления происхождения топонима *Урянхай*, с одной стороны, исторически связывает якутов с более южными территориями, в частности, с территорией Восточной Тувы, с другой стороны, наименование *ураангхай-саха* укладывается в модели наименования территориальных групп якутов по характеристике местности, где они проживают. В якутских олонхо наименование *ураангхай* всегда соотносится с народом-носителем стандарта традиционной тюркской культуры. Упоминания уранкаев в эвенкийских эпических текстах без сомнения отражают влияние якутского фольклора, отождествление уранкаев с эвенками, как предполагали отдельные исследователи, оказывается неубедительным.

Ключевые слова: фольклор, эпос, тувинцы, якуты, эвенки, топонимы, этнонимы, историография, этимология.

Благодарности: Исследование подготовлено в рамках проекта РФФИ № 18-412-140013 п. а «Эпическое наследие арктических (северных) якутов в контексте этнической истории (проблема взаимодействия и взаимовлияния)».

А. А. Burykin

Uraangkhai-sakhalar: reflections on the origin and meaning of the name

Abstract. The subject of the article is a geographical name *Uryankhai*, the former name of the province where Tuvans live now, the historical ethnonym *uraangkhai*, and folklore name of the Sakha people *uraangkhai-sakhalar*. For many years, the meaning and linguistic identity of the naming *Uraangkhai* have been discussed in the literature; the spatial distribution and ethnicity of those referred to as *uraangkhai* or similar names have never had an unambiguous interpretation. At the same time, the certainty of the geographical territory named *Uryankhai*

БУРЫКИН Алексей Алексеевич – д. филол. н., д. и. н., в. н. с. отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: albury@mail.ru

BURYKIN Aleksey Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher of the Department of Mongol Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: albury@mail.ru

within its boundaries, the linguistic affiliation of the toponymical ethnonym *uraangkhai* and its probable etymology are extremely important for learning the historical geography of southern Siberia, for studying the ethnic composition of its territory and its linguistic landscape in the historical perspective. Giving an overview of the most important literature on the issue and relying on similarly sounding names, the author relates the toponym *Uryankhai* with the place name Urengoi, associated with the area of distribution of Samoyedic languages in the Ob River basin, shows that such a name has the status of a geographic appellative, and not a specific name of a geographic object, and explains it from the Nenets language as *varyo-ng-hoi* ‘the mountain with thawed patches’. It is clear that the object with the same name defies individual identification, but it is understandable as the name of a geographical province, whose territory is inhabited by Tuvans, who were called *uryangkhai* for a long time. In the light of the established origin of the toponym *Uryankhai*, the folk naming *Uraangkhai-Sakha*, on the one hand, historically connects Sakha (Yakut) people with the more southern territories, in particular, with the territory East Tuva; on the other hand, the name *Uraangkhai-Sakha* fits in the model of naming territorial groups of Sakha people according to the characteristics of the area where they live. In the Yakut Olonkho, naming *uraangkhai* always correlates with the people bearing the standard traditional Turkic culture. Mentioning of *uraangkhai* in the Evenki epic texts reflect, without a doubt, the influence of the Yakut folklore, hence, the identification of *uraangkhai* with the Evenki, as suggested by some researchers, is unconvincing.

Keywords: folklore, epic, Tuvans, Yakuts, Evenki, place names, ethnonyms, historiography, etymology.

Acknowledgments: The study was prepared within the framework of the RFFR, project No. 18-412-140013 p_a “The Epic Heritage of the Arctic (Northern) Yakuts in the Context of Ethnic History (the Problem of Interaction and Mutual Influence)”.

Введение

Проблема этнического наименования *ураангхай-сахалар* уже много лет остается в центре внимания историков, этнографов и фольклористов-якутоведов. Стало традицией видеть в этом наименовании древнее название или самоназвание якутского народа [1], на что указывают известные материалы по якутскому фольклору, прежде всего тексты олонхо, число которых продолжает увеличиваться. Основательное исследование Г. В. Ксенофонтова «Ураангхай-сахалар» [2], содержащее и исторический обзор проблемы, и собственные построения автора, заслуженно продолжает находиться в научном обороте.

Особая сложность проблемы исследования этнического именованя *ураангхай-сахалар* заключается в том, что географическое имя *ураангхай*, от которого происходит этническое именование *ураангхай-сахалар* имеет значительное географическое распространение и фиксируется в источниках со времён средневековья. За длительное время обсуждения вопрос об ураангхай-сахалар оброс массой разнообразных гипотез, предположений, в той или иной мере обоснованных построений, однако вопрос до недавнего времени оставался практически нерешенным.

С. И. Вайнштейн в своей книге «Мир кочевников Центра Азии» [3] обещает читателю дать этимологию названия *уриянхай*, но вместо этого даёт только отсылку на свою более раннюю работу [4], которую, однако, стоит процитировать, чтобы не повторяться при обзоре проблемы:

«Вопрос об этнониме урянкат (уриянх) и его отношении к современным тувинцам, которые долгое время были известны в литературе под названием урянхов, имеет несомненный интерес. Некоторые исследователи, в том числе Г. Н. Потанин (“Очерки Северо-Западной Монголии”, вып. IV, СПб., 1883), Г. Е. Грумм-Гржимайло (“Западная Монголия...”, т. II) и Ф. Кон (“Экспедиция в Сойотию”), отрицали этническое значение названия “уриянх”. Исторические факты, однако, свидетельствуют о том, что урянкат (уриянх) является древнейшим тюрко-монгольским этнонимом. В “Сокровенном сказании” уриянхи упоминаются среди племён, существовавших ещё до мифической прародительницы чингизидов Алангоа (Юан-Чоо-би-ши “Сокровенное сказание”). Среди сподвижников Чингис-хана “Сокровенное оказание” указывает на нескольких лиц “из племени уриянхана”. Согласно Рашид ад-Дину, один из видных чингисхановских предводителей – эмир Субэдей-Бахадур был из племени урянкат (Рашид-ад-Дин “Сборник летописей”). О том, что урянкат служило этническим именем, косвенно свидетельствует то, что сын Субэдей-Бахадура, известный предводитель войск Хубилай-хана, носил имя Урянкатан. Примеры использования племенного этнонима в качестве собственного имени в татаро-монгольской среде достаточно известны. Так, сын монгольского правителя Ирана Аргунияка (XIII в.) из племени ойрат носил имя Ойратай.

В своей летописи Рашид ад-Дин утверждает, что урянкаты известны под этим этнонимом с древнейших времен, и приводит различные о них сведения, в том числе характеризующие их кочевой быт и верования (шаманизм). Ряд слов урянхов, приведённых летописцем, существует и в современном тувинском языке; например, *харгас* – верхушка юрты (у тувинцев *харача* – верх юрты в виде обруча, это название известно также монголам), *уг* – войлочный чулок (у тувинцев – *ук*), это слово тюркское, в монгольском языке его нет. Весьма любопытен приводимый Рашид ад-Дином обычай урянкатов: “...Когда падает много молний, они поносят и небо, и тучи, и молнии и кричат на них”. В этом отношении они отличаются от других монголов, которые “во время грозы... не выходят из кибиток и в страхе сидят [дома]”. Чрезвычайно интересно то, что о таком же обычае говорит китайская летопись Вэй-шу, которая относит его к уйгурам: “При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо...” (Н. Я. Бичурин “Собрание сведений...”). Вполне вероятно, что этот обычай был распространён у уйгурских племён (напомним, что китайцы относили дубо к уйгурам) в отличие от их соседей монголов. В этой связи любопытно, что дархаты называют язык своих соседей – восточных тувинцев – уйгурским (Г. Н. Потанин “Очерки Северо-Западной Монголии”). Косвенное подтверждение этих сведений Рашид ад-Дина о монголах мы находим в предании одного из бурятских родов, где говорится, что члены этого рода по завету своих предков боятся грома и молнии и от них прячутся (Ю. Д. Талько-Гринцевич “Материалы к антропологии и этнографии Центральной Азии”, Ленинград, 1926). Как мы уже отмечали выше, наряду с урянкатами, относящимися, по всей вероятности, к степным племенам, у Рашид ад-Дина приводятся сведения о лесных урянкатах, причем наряду с ними к лесным племенам отнесены также урасут, теленгут и куштеми (“Сборник летописей”). Следовательно, непринадлежность урянкатов к лесным племенам, как считают некоторые авторы, определила их название. Урянхай не было общим названием для лесных народов. Как известно, якуты в торжественных случаях называли себя урянгай-саха (В. Л. Серошевский “Якуты”, т. I, СПб., 1896). Этот факт может рассматриваться как отражение древних этнических связей якутов с племенами урянкат, а возможно, и общности происхождения южного компонента в этногенезе якутов и племени урянкат, подтверждающей тюркоязычность последнего.

Этноним урянкат до недавнего времени сохранился в качестве самоназвания отдельных, ныне монголоязычных, групп. Среди волжских калмыков был род урянхус (П. Небольсин “Очерки быта калмыков хошоутского улуса”, “Библиотека для чтения”, СПб., 1852). Среди селенгинских бурят известно пять “костей” (ясу), носящих имя “урянхат” (Ю. Д. Талько-Гринцевич “Материалы...”). Среди “костей”, зафиксированных на Ордосе в Монголии, Г. Н. Потанин называет также урянхит (“Тангуты-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия”, т. I). Эти факты не противоречат тому, что по крайней мере в монгольское время существовала племенная группа урянкат, осколки которой могут находиться в составе различных народов. Аналогичное явление мы наблюдаем у ряда народов Средней Азии, среди которых встречаются группы, носящие имя в прошлом крупных народов Центральной Азии.

В последние столетия монголы называли всех тувинцев урянхами. Буряты называли тофаларов (карагасов) “урянха” (Н. Ф. Катанов “Поездка к карагасам в 1890 году”, “Записки РГО по отделению этнографии”, т. XVII, вып. 11, СПб., 1891). В XIX в. имя “урянх” отмечено от Кореи на Востоке до калмыков на Западе (Г. М. Василевич “Материалы языка, фольклора и этнографии к проблеме этногенеза тунгусов”, ч. II, “Материалы фольклора”, Архив ИЭ АН СССР). В русских документах XIX – начала XX в. Тува носила название Урянхайской земли, Урянхайского края» [3, с. 30-31, прим. 76].

В. Л. Серошевский писал: «Риттер склонен, по-видимому, к мнению, что в старину китайцы под именем у р я н х а й (вулянхай) понимали самоедов, живущих на Кеме¹. По толкованию А. Ремюза и Клапрота, слово это значит “охотники за оленями” и относится к тунгусам. В древнейшем сказании о народном сейме Та-че есть указание, что в их стране к западу лежит Самарканд, к востоку же В у л я ю - х а, из чего А. Ремюз заключает, что это самая северная часть восточной Татари, на запад от народа нуй-чжень до Японского моря. Все эти предположения не выходят, впрочем, из области гадательности и устанавливают прочно только одно:

¹ Имеется в виду река Енисей. – А. Б.

имя это давно известно китайцам и монголам, чуть ли не одновременно со словом уйгур, и этим именем назывались народы, жившие где-то на севере. Этим же именем уранхай или сокращенным урянх называют в настоящее время дархаты, монголы и китайские чиновники небольшой народец, смешанного, по-видимому, происхождения, живущий на северных склонах Танну-ола, между этим хребтом и Саянскими горами в долинах рек: Улукем, Бай-кем, Кемчику и др., а также на озере Косоголь и на южном склоне Танну-ола (или Такгну-ола) в долине р. Нарын-сумын и в вершине р. Кобдо» [5, с. 195]. Здесь воспроизведена верная догадка о том, что название Урянха может относиться к территории, на которой проживают самодийские народы.

Как отмечает В. В. Ушницкий: «Г. В. Ксенофонтов выдвинул гипотезу об образовании имени уранхай от тунгусского слова “орон” – олень. По его утверждению, якутские уранхай принадлежали к тунгусским племенам Маньчжурии, но уже в древности утратили свои этнические признаки и усвоили целиком турецкий язык и культуру. Таким образом, он предполагал, что этноним уранкай вошел в язык саха в ходе ассимиляции тюркоязычными саха аборигенов края – тунгусов или эвенков. По его мнению, уранхайцами себя называли предки вилюйских саха ещё в начале н. э.

Также Г. В. Ксенофонтову принадлежит гипотеза о происхождении этнонима курыкан от уранхай через промежуточные урааныкаан-курынкаан. О связи этнонимов курыкан и уранхай из современных исследователей придерживаются бурятские ученые В. И. Рассадин, Д. В. Цыбикдоржиев и Б. Нанзатов» [6, с. 72]. В другой работе мы читаем почти то же: «На связи этнонимов “курыкан” и “уранхай” настаивают бурятские ученые В. И. Рассадин, Д. В. Цыбикдоржиев и Б. З. Нанзатов. Д. Б. Цыбикдоржиев приводит сведения якутского фольклора о прародине саха в стране Ураанхай около Байкала, связывая их с курыканами. В этой связи представляется заманчивым констатировать этимологическую близость якутского эпонима “Урааныкаан” с урынкаан. Однако урянхайцы в летописях поздних китайских династий упоминаются под именами улянха (волянха); и нет сведений об их связи с курыканами» [7, с. 96]. Надо заметить, что, вопреки сказанному, Г. В. Ксенофонтов нигде не говорил о происхождении этнонима *урянхай* из *курыкан* – это домыслы новейших увлечённых исследователей, основанных на недоразумении: даже если в тофаларском языке может отпадать начальный согласный *к*, сам этот древний этноним не может происходить из современного тофаларского языка, где он *к* тому же и не зафиксирован.

Далее В. В. Ушницкий пишет: «По данным М. А. Кастрена, вероятна связь слова “урянхай” с кетским словом “уренгхит” ‘водяной (речной) человек’. Он считал, что термин “урянхит” сначала был самоназванием какого-то древнего, родственного кетам, “палеоазиатского” лесного племени Саяно-Алтайского района, занимавшегося охотой и рыболовством. Это племя распалось на несколько частей, в результате ассимиляции оно вошло в состав позднейших тюрков и монголов, в том числе якутов. Со временем было позабыто и их древнее самоназвание, которое сохранили степные народы как обозначение лесных жителей и которое имело пренебрежительный оттенок» [7, с. 98]. Как мы увидим далее, сохраняет свое значение, цитированное Г. В. Ксенофонтовым замечание Н. Ф. Катанова: «Из данных языка и родовых имен можно вывести, что все урянхайцы – тюрки, представляющие смесь (уйгур, кыргыс, чоды, соян) и финнов или самоедов» [2, кн. 1, с. 92]. Прав и сам В. В. Ушницкий, когда он говорит: «Но если вплоть до XIX в. в Южной и Восточной Сибири сохранялись этносы, представлявшие енисейские, самодийские, юкагирские и тунгусские языки, впоследствии окончательно отуреченные и монголизированные, то в XIII в. этническая картина региона могла быть ещё более пестрой» [8, с. 70]. Можно заметить, что В. В. Ушницкий стал одним из самых активных исследователей уранхайской проблемы, однако прогресс в определении языковой принадлежности и значения географического и этнического имени *ураангхай* протекает крайне медленно.

В одном из текстов Интернета, озаглавленном «Уранхайцы как тунгусский элемент с культом змеи», подзаголовок которого совпадает с названием одной статьи В. В. Ушницкого «Уранхайцы: по следам одного племени в Центральной Азии (к древней истории якутов)», мы читаем: «Казахский археолог С. М. Ахинжанов пришел к выводу о том, что реальным самоназванием средневекового народа “кимак” арабо-персидских источников было уранкай. Он исходил из того, что в диалектах монгольского языка термин *каи* означал змею, дракона» [9]. К тому же в труде «Тамги лошадей из вассальных княжеств» приводится тамга племени *каи*, изображенная

в виде змей [10, с. 108]. Имя *уран* они, возможно, получили от тюркоязычных соседей ещё на прародине и затем в Восточном Казахстане. Что означает, в общем, змею, но уже в тюркских языках. Кимаки – были народом змей [10, с. 146]. Отсюда и композитный этноним уранкай [10, с. 119]. Следовательно, кимаки-уранкай на территории верховий Иртыша и Алтая – народ пришлый, появившийся в IX в. со своей прародины. Свидетельством их переселений является существование топонимов «уран+кай» на географических картах Маньчжурии и Монголии, Казахстана и территориях, лежащих западнее их [10, с. 120]. Это довольно точный пересказ из указанной книги автора [10, с. 118-120, 124-126]. Какое отношение кимаки имеют к этнотопону уранхай – непонятно, всё здесь держится на допущениях, а точнее, на фантазиях авторов. Тем не менее ссылки на книгу С. М. Ахинжанова в монографии В. В. Ушницкого настолько часты [8, с. 78, 150, 188, 245], что, похоже, сам цитирующий увидел здесь открытие, и непосвященный читатель может увидеть в этих рассуждениях что-то значимое и ценное. То же мы видим в одной из недавних работ того же автора: «По мнению Ю. А. Зуева, Внутренняя Монголия – прародина кимаков, имевших, согласно С. М. Ахинжанову, самоназвание уранхай» [11, с. 36].

Лингвистическая проблематика исследования

Любопытно, что народные этимологии имени *ураангхай* появляются в литературе довольно рано, и Г. В. Ксенофонов рассматривает и эти соображения: «По поводу происхождения имени “ураангхай” Е. К. Яковлев приводит народную этимологию, бытующую среди монголов. “Один сойотский лама считает слово “уранхай” за исковерканное монгольское “оронхой”, что значит “оборванный, презренный” – эпитет, могущий присваиваться всякому народу, более бедному и живущему менее культурною жизнью, чем китайцы.

Г. Н. Потанин приводит легенду монголов-дюрбетов аналогичного содержания:

“Эджен-хан, т. е. китайский император, изгнал это племя из своих владений, вот почему оно называется уранкай, последний член “кай” будто бы значит “бросовое” (брошенная мерзость).

Монголо-бурятский лингвист Б. Б. Бамбаев в своей статье “К вопросу о происхождении бурят-монгольского народа” тоже солидаризируется с сойотским ламой о производстве имени “уранхай” от монгольского слова “оронхой”» [2, кн. 2, с. 165].

Современные авторы, пишущие о проблеме, воспроизводят те же рассуждения, представленные в литературе более 100 лет, лично от себя: «Дело в том, что много людей считают, что слово “урианхаец” означает “оборванец”. По некоторым представлениям, так когда-то монголы называли тувинцев. Но народная этимология слов и терминов очень часто ошибается и приходится признать, что какая-то часть заиклена на этом понимании термина “урианхаец”. За те пятнадцать лет, которые я работаю в Кызыле, я выпустил несколько работ, где обосновывалось научное понимание этимологии слов “Тува” и “Урианхай”. Сначала были высказаны предположения, но впоследствии они получили научное подтверждение... Ни в одном диалекте монгольского языка (и в том числе бурят-монгольском) я не нашел слова “урианхай”, которое обозначало бы “оборванец”. Более того, моя жена Любовь Лубсановна Абаева, которая является известным монголоведом, ещё некоторое время назад предположила, что слово “урианхай” означает “светоносный” и происходит из общего тюрко-монгольского, где “ур” – означает рассвет. Кроме того, это слово имеет мужское начало как в тюркских, так и в монгольских языках... Так что народное представление о происхождении слова “урианхаец” ошибочное и связано со смешением понятий. Утверждается, что урианхайцы, которые в становлении империи Чингизхана сыграли ведущую роль во главе с Субэдеем, позже переселились в тайгу, обнищали, став оборванцами. Но ничего подобного не было. Само это слово ассоциировалось с людьми, живущими в лесах, которые ходили по тайге, продираясь сквозь чащу, отчего у них одежда могла быть оборванная, но ничего здесь обидного нет. Мои ученики также предположили, что слово “урианхаец” произошло от монгольского “уран ахе”, что означает “старший брат”, что уже является свидетельством уважительного отношения. А вообще мой большой друг, академик, президент Академии монгольских традиций Лувсамдамба Дашням считает, что слово “арат” произошло от одного из названий Ирана – Ариана, а значит может быть словом, родственным слову “ариец”» [12].

Вышеприведенных примеров достаточно для того, чтобы прийти к выводу – мы не можем дать исчерпывающий обзор точек зрения по поводу происхождения имени *ураангхай*, поскольку

ряд мнений и характер сопоставлений у некоторых авторов находится в сфере лингвистической паранауки, в которой ономастика всегда давала и даёт максимум примеров. Поэтому здесь мы переходим к изложению результатов наших собственных разысканий.

Н. Г. Спафарий в 1675 г. записал в своём дорожном дневнике путешествия в Китай: «Вершины реки Иртыша текут из Монгольских гор, которые по-русски именуются Камень, и от того места разделяются вершины Иртыша на две протоки: и одну протоку называют монгольцы и калмыки Уренгой, а другую – Балаган. И от того места недалеко есть рубеж Китайского государства, и при вершине реки Иртыша кочует монгольской тайша Зурухта-кун» [13, с. 41-42]. По современным географическим представлениям Иртыш не образуется за счет слияния каких-либо двух рек. Однако слова «сквозь то озеро прошла река Иртыш» – это указание на озеро Зайсан, в которое впадает Черный Иртыш из которого вытекает собственно Иртыш. Разделяются вершины Иртыша на две протоки: и одну протоку называют монгольцы и калмыки Уренгой, а другую – Балаган. Судя по всему, ни то, ни другое название не являются гидронимами и указывают на находящиеся поблизости объекты. То, что в рассматриваемой нами литературе по проблеме имени урянхай осталась без внимания форма, приведённая Спафарием, в общем не удивительно. Удивительно другое, то, что сходные топонимы в общем бассейне Оби и Иртыша, где и ныне проживают финно-угорские и самодийские народы, топоним Уренгой и Новый Уренгой остаются и без объяснения, и даже без надежного определения языковой принадлежности – этих названий нет ни в одном из словарей топонимики России. Для нас важно, что название Уренгой, приведенное у Спафария, находится как раз на западной периферии исторического Урянхайского края, там, где некогда жили самодийские народы.

Это название выводится из ненецких слов: на ненецком языке *варё-нг-хой* «гора с проталинами, гора, на которой раньше всего тает снег».

Найденная этимология названия географического пространства Урянхай в виде ненецкого *варё'-нг-хой* 'гора с проталинами' не встречает ни одного противоречия: название в этой интерпретации как нельзя лучше соответствует горному рельефу местности в Туве и вокруг неё и характеризует какие-то её участки с точки зрения полезности для местных жителей-скотоводов, что актуально для хозяйства территории и поныне. Видимо, не случайно источники фиксируют название Урянхай с начальным согласным *в-*, который до полной адаптации или до полной ассимиляции самодийских народов на этой территории мог ещё сохраняться в вариантах названия. Поиски самодийского и енисейского субстрата в Урянхайском крае в течение долгого времени привлекали внимание лингвистов и подпитывались большим количеством тюркизмов в сохранившихся словниках по языкам южносамодийских и енисейских народов, стимулировавшими лингвистов на разыскание аналогичного влияния этих языков на тюркские языки, в первую очередь на тувинский, тофаларский, языки тувинцев-тоджинцев и сойотов. Становится ясным, что поиски нетюркских и немонгольских элементов в языках народов Центральной Азии представляют гораздо более сложную задачу, чем это представлялось ранее. Но и здесь есть сюрпризы. К нашей теме об именовании якутов *ураангхай-сахалар* имеет прямое отношение термин-название якутского эпоса олонхо. Это якутское слово не имеет ни тюркской, ни монгольской этимологии, если говорить о приемлемых и достоверных соответствиях слов. Но нельзя не отметить, что оно чрезвычайно похоже на ненецкое слово *лаханако* 'сказка, рассказ, разговор', образованное от глагола *лаханась* 'говорить', ср. ещё *лаханакось*, *лаханорць* 'разговаривать, беседовать' [14, с. 25].

Объяснение топографического имени Урянхай, предложенное нами, по существу уравнило именование Урянхай даже не с названиями мест, а с географическими апеллиативами – любая гора с проталинами, привлекающая скотоводов, называется по-ненецки *варёнгхой*. Понятно, что не случайно историческая Тува как место формирования и расселения тувинского этноса получила название Урянхайский край. Название территории распространялось на жителей этого края, кем бы они ни были по этнической принадлежности – тюрками или монголами. Современный этноним урянхайцы связывается с некоторыми группами монголоязычных субэтносов [15, с. 320-322; 16].

Проблема фольклорного этнонима *ураангхай-саха*, во всяком случае, до тех пор, пока не будет показано, что этот этноним есть чисто фольклорное явление, распространившееся

вместе с самими эпическими произведениями, может связываться с миграциями тюркоязычных этнических групп к северу от исторического Баргуджин-Тохума в Прибайкалье и в бассейн Лены. Собственно говоря, современные лингвисты-якутоведы и находят ему место в территориальных наименованиях разных групп якутов, имеющих различное происхождение за счет поглощения каких-то соседей (чаще всего тунгусоязычных) [1]. Однако причины этих миграций следует искать не во взаимоотношениях этносов и этнических конфликтах с сильными соседями, а совсем в другом – в колебаниях климата Сибири и Центральной Азии, которые стали предметом фундаментальных исследований относительно недавно [17]. Мы сейчас можем с уверенностью связывать с колебаниями климата по крайней мере два знаменательных факта в истории Восточной Сибири – это переход курыкан (предков якутов) из Прибайкалья в бассейн Лены примерно в VII в. и почти синхронная с ним параллельная по направлению миграция предков северных тунгусов на левый берег Амура, и потепление XIII в., вызвавшее вторую миграционную волну в бассейн Лены, в которой участвовали монголоязычные этнические группы [18]. Вполне возможно, что ключом к проблеме распространения именованного *ураангхай-саха* в якутском фольклоре является не этническая история народа саха, а фольклорные взаимосвязи тюркских и монгольских народов, где особое внимание привлекают параллели из тувинского эпоса и богатырских сказок к мотивам якутского эпоса и эпических произведений тунгусо-маньчжурских народов.

Этноним *ураангхай* в текстах якутских олонхо

Посмотрим на тексты олонхо, в которых упоминается *ураангхай*.

В олонхо «Строптивый Кулун Кулустуур» [19] герою выпадает судьба стать предком (отцом) ураангхайцев. Такое же предназначение у Эр Соготоха. В олонхо «Могучий Эр Соготох» говорится:

...когда человеческие племена,
в разговоры вступая, – не спознались ещё,
когда племена якутов,
словами обмениваясь, – не знали ещё,
когда – со ступнями продольными,
многоглаголющие,
в шубах, словно ураса, –
ураангхай саха мои,
друг с другом встретившись,
о том о сем не толковали ещё,
когда провидцы мои,
с меченой костью
сородичи-шаманы мои
[будущего] не прозревали ещё, –
госпожа мать-земля моя,
величиной с пятачок серой белки будучи,
расширяясь-растягиваясь,
разрастаясь, рождалась [20, с. 77].

Вот ещё один из нескольких фрагментов этого же олонхо:

Ну-ка, нойон,
когда прибудешь туда,
с ним в единоборство вступив,
вряд ли победишь его, нойон,
ураангхай саха
с живою мокрою плотью
с ним тягаться не может,
потому что бессмертный он [20, с. 311].

В таких примерах слово *ураангхай* иногда дополняет именование саха, иногда создаётся иллюзия, что оно служит синонимом к нему, в последнем примере оно оказывается синонимом обозначения человека вообще.

В ряде олонхо отношения между наименованиями якут и ураангхай, ураангхаец весьма интересны, при этом именование ураангхаец служит как бы основанием для сопоставления или замещения наименования якут. Особенно рельефно эти различия в наименованиях выступают в оборотах «по-якутски» и «по-ураангхайски».

Примеры из олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»:

«На это женщина сказала: “Зачем ты так преобразился? Что тебя так напугало? Явись в своём истинном виде, покажись в своём явном образе, по-человечески расскажи, по-якутски заговори, по-ураангхайски поведай! Ты пугаешь меня, как будто я не напугана ещё, и так я напуганная сижу”» [21, с. 279]. «И тогда я подумал про себя и потом высказывал вслух: “Хотя он и Дьылга тойон – всё-таки неправду говорит. Меня не сможет осилить никакой человек-ураангхаец, рождённый под солнцем, не возьмут никакие чары и волшебства”» [21, с. 341].

В олонхо по записям С. В. Ястремского [22] ураангхайцы вырисовываются как одни из соседей якутов:

Там, где великий шаман родился,
У подножья трёх тёмных деревьев, –
Там колыбель и родина наша.
Те, что машут огромным бубном
И колотушкой, кряхтя, колотят;
Те, у кого голова трясется,
Три души рассыпаются прахом,
Тело отбрасывает три тени, –
Люди земли, урянхайцы, якуты,
Их шаманы и их шаманки, –
Не победят, не сравнятся с нами! [22, с. 106].

«Вот! вот! вот! Скажи по-якутски, По-ураангхайски ведаи беседу, Молви нам слово по-человечьи! Мы – именитые, славные люди! Ты к нам пришел переведаться силой С высей верхнего чистого неба, Иль из нижнего мира вышел, Или прибыл из среднего света?» [22, с. 134].

«Джагалып-Баай-Тойон, на костыль грудью опираясь, сидел, глядел на них разумно большими, что-у коня, глазами:

– Буя, буя, буя! – громко начал он: – Откуда по крови вы, чьей утробы, каких родов урянхайцы? Расскажите по порядку! Род ваш поведайте! Откуда выехали, про ту защиту-страну вашу подробно мне расскажите!» [22, с. 39].

«Томороон Баай-Тойон грудью на трость оперся,

– Чьей вы крови, чьей утробы, каких вы родов урянхайцы? Поведайте по порядку! Род ваш не скрывайте! Расскажите про вашу родину, откуда явились!» [22, с. 143].

«Пусть выдаст с девятидесятью-косами-Туярыма-Куо, дочку свою, Замуж за славнейшего из улусян, за почетного урянхайца, за Белого-Тойона внука, за Кюлюктэй-Бэргэна!» [22, с. 150].

Наименование *урянхай* – *ураангхай* присутствует и в других образцах текстов этого сборника:

«В то же время на юге, у Байкал-озера, расселился другой якутский род, и возникло отдельное государство, названное Урянхай. Урянхайский царь приказал: убивать всех стариков, кто дожил до восьмидесяти лет.

Один родович-урянхаец, именем Эр-Соготох-Эллэй, не послушав приказа, скрыл своего отца – старика восьмидесяти лет: запрятал его в суму и так укрывал три года. Когда же на государство Урянхай напали братские, вещей старик сказал сыну: “Эр-Соготох-Эллэй, пойдем на север, где течет большая река, Леною называемая!”. Долго шли беглецы, и, когда показалась Лена, большая река, умер отец Эр-Соготох-Эллэй» [22, с. 198].

«Чочукус к просьбам прислушался, наконец, и к духам так обратился:

Плоской стопою ходящий,
Поперёк препоясанный,
С робкой душой, косоглазый
Жених урянхаец-якут;
Вашего приближения,
Чистого мира дыхания
Видю – ему не снести!» [22, с. 211].

«Духи, громко зарыдав, голосили:

О досада, горе, беда! Обидел нас урянхаец-якут! Мы, поддавшись обману его, Напрасно прибыли в чуждый край, Столько терпя лишений в пути! И, не услыша приветных слов, Не удостоясь почетных встреч, Добрых обычаев не узнав, Тут же обратно изгнаны мы!

Чем настойчивее просил шаман, тем жалобнее причитали духи:

О досада, горе моё! – плакала невеста: – Обидел меня урянхаец-якут! Я поддалась на хитрость его, Из верхнего мира спустилась сюда, И, ногой ещё не вступив, Уже обратно изгнана я» [22, с. 212].

«Мы с тобою, конь мой, бубен, исцелителями будем Для людей косноязычных, для якутов-урянхайцев, Изувеченных, недужных, впавших в тяжкие проступки. Вещью вещего шамана, знаменитого шамана, Будь-ка ты, отважный бубен, бубен-чудо, бубен-лошадь!» [22, с. 245].

В одном из преданий, опубликованных сравнительно недавно, имеется текст с похожим содержанием именованного *ураангхай*: «Так решив, вызывает к себе удальца из Таатты. Пригласив удальца, говорит: “Если хочешь жениться на моей дочери, прикончи мне родившегося у меня парня Тааса Уллунгаха, покрытого костным панцирем; если он возмужает, уничтожит якутов, поколеблет жизнь ураангхай”. Тогда удалец крепко задумался: “Как мне убить покрытого костяным панцирем человека, каким оружием, где найти его уязвимое место? Если промажешь – пропадёшь”, – так думая, насторожился» [23, с. 103-105].

В одном из якутских преданий сказано: «Центр современного Нюрбинского района в старину был покрыт зарослями густого тальника, кустарниками, березой, лиственницей и елью. В то время не было здесь двуногих, свободно поворачивающих голову смуглых урангхайцев. В окрестности, говорят, жили тогда тунгусы» [24, с. 236]. При наличии такого точного указания трудно верится в то, что тюркоязычные ураангхайцы или их предки могли жить на Вилюе.

Наименование уранкай в эвенкийском эпосе

Этноним *уранкай* встречается в материалах, собранных Г. М. Василевич и относящихся к эвенкийскому фольклору, хотя мы обнаруживаем его в только в немногих опубликованных эпических эвенкийских текстах. Г. М. Василевич писала, что эвенкийские информаторы давали такие сведения о термине уранкай: «У меня нет никакого скота, я уранкай», «ведь должны же быть уранкай, похожие на нас», «я знаю уранкаев всех трёх земель», «от какого уранка ты произошёл», «давно, давно, когда уранкаев не было» [25, с. 63, 66, с. 76, прим 19]. Судя по приводимым примерам, единственным источником знаний об уранкаях для эвенков, с которыми работала Г. М. Василевич, были якутские олонхо или их пересказы на эвенкийском языке.

Вот примеры употребления именованного уранкай в эвенкийских эпических текстах:

«Средней земли-матери хозяйин, С двумя ногами, С голым лицом, С гибкими суставами, С тучей душой-матерью, С легко поворачивающейся головой, С именем эвенка-уранка» [26, с. 131].

«Сильный богатырь [сказал]: “Почему до сих пор Из какого-нибудь мира Не навестил нас Эвенк-уранкай”» [26, с. 139].

«Если хорошо присмотреться к этой красивой стране,
Думая, не здесь ли должен родиться
Двуногий, гололицый человек-уранкай
С легко поворачивающейся головой, –
То, оказывается, в этой стране родился и вырос
Один сильный парень-аи
По имени всесильный богатырь Дэвэлчэн
В расшитой-разукрашенной одежде
От головы до пят» [26, с. 241].

Это же именование встречается в обрядовых текстах эвенков [27, с. 31, 205, 207, 229]. В комментариях [27, с. 369] повторяется ошибочная версия трактовки названия *уранкай* как жители гор на эвенкийской основе, предлагавшаяся Г. М. Василевичем [28, с. 340]. Анализ эвенкийских текстов с именованием *уранкай* не даёт ничего для понимания содержания фольклорного этнонима, но отчасти тем самым указывает на его заимствованный характер для эвенкийского фольклора. Соответственно эпический фольклор эвенков, хотя и содержит этническое именование уранкай, ничего не может дать для понимания истории именованного урянхайцы.

Г. В. Ксенофонтов, занимаясь поисками связей якутов, в фольклоре которых присутствует именование ураангхай-саха, во многом ориентировался на построения лингвистов – его предшественников и современников, занимавшихся поисками классификации тюркских языков. В это время – в конце XIX – первой трети XX вв. место якутского языка в классификации тюркских языков не было окончательно определено, и многие связи, наблюдаемые между якутским и другими тюркскими языками, выглядели иллюзорными, и в наше время рассуждения ученого в этой сфере представляют чисто исторический интерес (см. историю вопроса в лингвистическом плане [29]).

Этимология названия *ураангхай* подсказала новое решение проблемы. В среде якутов существует дифференциация отдельных групп по характеру места проживания, по Г. С. Поповой «также выделяются своими локальными особенностями якуты различного природно-ландшафтного ареала обитания – аласные якуты (*алаас сахата*), лесные якуты (*тайба (тыя) сахата*), речные якуты (*хочо (өрүс) сахата*), горные якуты (*хайа сахата*), тундровые якуты (*туундара сахата*). И, наконец, саха отличает себя по основным географическим направлениям света как восточные якуты (*илин энэр сахата*), северные якуты (*хотугу саха*), южные якуты (*собуруу саха*), в т. ч. выделяя вилюйских якутов (*Бүлүү умнаһын (энэр) сахата*), в т. ч. отдельно выделяется ареал или тип якуты центральных улусов (*киин улус сахата*)» [30, с. 92]. В этот ряд хорошо вписывается и именование *ураангхай-саха* как «жители склонов гор, где раньше всего тает снег».

Заключение

В итоге мы можем сделать вывод, что присутствие локального и этнического именования *ураангхай* в якутском фольклоре отражает древние этнические связи якутов с древними жителями Урянхайского края – тувинцами. На это указывает близость языковых и культурных понятий, обозначенных как «якутский» и «ураангхайский», тождество обозначения якутов и ураангхайцев как единственных людей, проживающих в описываемой местности, и, возможно, память о взаимопонятности якутского и «урянхайского», т. е. тувинского языков. Надо учитывать, что якуты в момент появления на Лене и всюду на территории современной Якутии были единственными тюрками, и таким образом единственными носителями тюркского культурного стандарта, который представлен в якутском эпосе – в олонхо. Похоже, что понятие ураангхай-саха представляет собой факт языка якутского фольклора, только ограниченно пригодный для конструирования этнической истории народа саха и других народов Центральной Азии.

Литература

1. Ефремов Н. Н. Старинное название якутов было ураангкай... // Илин. 2001. № 3-4 [Электронный ресурс]. URL: <http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-34/12.htm> (дата обращения: 11.03.2019).
2. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Т. 1. Иркутск, 1937. 2-е изд., кн. 1-2. Якутск: Нац. изд-во Республики Саха (Якутия). Кн. 1 – 416 с.; Кн. 2 – 416 с.
3. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 296 с.
4. Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. – М.: Изд-во Вост. лит-ры, 1961. – 218 с.
5. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М.: Асс-ц. «Рос. полит. эн-цикл.», 1993. – 736 с.
6. Ушницкий В. В. Урянхайцы: по следам одного племени в Центральной Азии // Наука и образование. – 2008, № 3. – С. 72-77.
7. Ушницкий В. В. Проблема происхождения этнонима урянхай // Гуманитарные науки в Сибири. 2010, № 4. – С. 96-99.
8. Ушницкий В. В. Население Байкальского региона в эпоху средневековья (к проблеме этногенеза саха). – Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2013. – 173 с.
9. Урянхайцы как тунгусский элемент с культом змеи [Электронный ресурс]. URL: <https://merkit.livejournal.com/1079.html> (дата обращения: 29.12.2018).
10. Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Гылым, 1995. – 296 с.

11. Ушницкий В. В. Татары Центральной Азии и проблема происхождения народа ураангхай-саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017, № 3 (20). – С. 30-36.
12. Народная молва ошибается в значении слова «Урянхай» [Электронный ресурс]. URL: http://fedpress.ru/expertsovet/expert_mnenie/narodnaya-molva-oshibaetsya-v-znachenii-slova-uryankhai (дата обращения: 21.01.2019).
13. Спафарий Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария / с введ. и примеч. Ю. В. Арсеньева. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1882. – 214 с.
14. Хомич Л. В. Ненецко-русский словарь. – Л.: Учпедгиз, 1954. – 122 с.
15. Агеева Р. А. Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. – М.: Academia, 2000. – 424 с.
16. Лхагвасурэн Ичинхорлоо. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.) / Пер. с монг. М. В. Монгуш. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. – 178 с.
17. Леви К. Г., Задонина Н. В., Бердникова Н. Е., Воронин В. И и др. Современная геодинамика и гелиогеодинамика. Кн. 2. 500-летняя История аномальных явлений в природе и социуме Сибири и Монголии. – Иркутск: Изд-во Иркутского гос. тех. ун-та, 2003. – 383 с.
18. Бурыкин А. А., Шарина С. И. Средневековые миграции народов Средней и Восточной Сибири: поиски причин и анализ последствий // Великие евразийские миграции: материалы Международной научной конференции (11-14 октября 2016 г.). – Элиста: Изд-во КалмГУ, 2016. – С. 133-139.
19. Строптивый Кулун Куллустуур: якутское олонхо. – М.: Наука. Глав. ред. вост. лит.-ры, 1985. – 605 с.
20. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
21. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 407 с.
22. Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова; вступ. статья акад. А. Н. Самойловича. – М.; Л.: Сов. писатель, 1936. – 319 с.
23. Предания, легенды и мифы саха (якутов). – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – 400 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
24. Эргис Г. У. Исторические предания и рассказы якутов. В 2 ч. Ч. 1. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 322 с.
25. Василевич Г. М. Уранкай-эвенки // Доклады по этнографии ВГО. – Л.: Всесоюзное Географическое общество, 1966. – С. 56-93.
26. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с.
27. Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г. И. Варламова, Ю. И. Шейкин; Отв. ред. Т. Е. Андреева. – Новосибирск: Гео, 2014. – 488 с.
28. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. – М.; Л.: Наука, 1966. – 400 с.
29. Левин Г. Г. О происхождении якутского языка в этнографических и лингвистических трудах исследователей XVII–XIX вв. // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского гос. ун-та. 2010, № 4 (16). – С. 149-154 [Электронный ресурс]. URL: www.scientific-notes.ru/pdf/017-18.pdf (дата обращения: 16.11.2018).
30. Попова Г. С. Факты из текста олонхо Н. А. Абрамова – Кынат «Ньургун Бөбө» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 (1). – С. 91-98 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Попова-ГС.pdf> (дата обращения: 14.03.2019).

References

1. Efremov N. N. *Starinnoe nazvanie jakutov bylo uraangkaj...* [The ancient name of Yakuts was Uriankhai...]. In: *Ilin* [Ilin]. 2001, No. 3-4 [Web resource]. URL: <http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-34/12.htm> (accessed March 11, 2019).
2. Ksenofontov G. V. *Uraangkaj-sahalar* [Uraangkay-sakhalar]. T. 1. Irkutsk, 1937. 2-e izd., kn. 1-2. Yakutsk, Nac. izd-vo Respubliki Sakha (Jakutija). Book 1, 416 p. Book 2, 416 p.

3. Vajjnshteijn S. I. *Mir kochevnikov Centra Azii* [The world of nomads of Central Asia]. Moscow, Nauka publishers, 1991, 296 p.
4. Vajjnshteijn S. I. *Tuvincy-todzhincy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Tuva-Todzhins. Historical and ethnographic essays]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1961, 218 p.
5. Seroshevskij V. L. *Jakuty. Opyt etnograficheskogo issledovanija* [Yakuts. Ethnographic research experience]. Moscow, Assoc. "Ros. polit. encikl.", 1993, 736 p.
6. Ushnickij V. V. *Urjankhajcy: po sledam odnogo plemeni v Central'noj Azii* [Uryanhaytsy: in the footsteps of one tribe in Central Asia]. In: *Nauka i obrazovanie* [Science and education]. 2008, No. 3, pp. 72-77.
7. Ushnickij V. V. *Problema proiskhozhdenija etnonima urjankhajj* [Problem of origin of the ethnonym Uriangkhai]. In: *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2010, No. 1, pp. 96-99.
8. Ushnickij V. V. *Naselenie Bajkal'skogo regiona v epohu srednevekov'ja (k probleme etnogeneza sakha)* [Population of Baikal region at the time of Middle ages (to the problem of the ethnogenesis of Sakha)]. Yakutsk, Izd-vo IGI PMNS SO RAN, 173 p.
9. *Uranhajcy kak tunguskij element s kultom zmei* [Web resource]. URL: <https://merkit.livejournal.com/1079.html> (accessed December 29, 2018).
10. Akhinzhanov S. M. *Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazakhstana* [Kypchaks in the history of medieval Kazakhstan]. Almaty, Gylm, 1995, 296 p.
11. Ushnickij V. V. *Tatary Central'noj Azii i problema proishozhdenija naroda uraangkaj-sakha* [The Tatars of Central Asia and the problem of the origin of the people of Uraanghai Sakha]. In: *Severo-Vostochnyj humanitarnyj vestnik* [North-Eastern humanitarian herald]. 2017, No. 3 (20), pp. 30-36.
12. *Narodnaya molva oshibaetsya v znachenii slova "uryanhaj"* [Web resource]. URL: http://fedpress.ru/expertsovet/expert_mnenie/narodnaya-molva-oshibaetsya-v-znachenii-slova-uryankhai (accessed January 21, 2019).
13. Spafarij N. G. *Puteshestvie cherez Sibir' ot Tobol'ska do Nerchinska i granic Kitaja russkogo poslannika Nikolaja Spafarija v 1675 godu. Dorozhnyj dnevnik Spafarija* [Journey through Siberia from Tobolsk to Nerchinsk and the borders of China by the Russian envoy Nikolai Spafari in 1675. The travel diary of Spafari]. Vved. i primech. Ju. V. Arsen'eva. Saint Petersburg, Typography of V. Kirshbaum, 1882, 214 p.
14. Khomich L. V. *Nenecko-russkij slovar'* [Nenets-Russian Dictionary]. Leningrad, Uchpedgiz, 1954, 122 p.
15. Ageeva R. A. *Kakogo my rodu-plemeni? Narody Rossii: imena i sud'by. Slovar'-spravochnik* [What clan-tribe are we? Peoples of Russia: names and fates. Concise Dictionary]. Moscow, Academia Publ., 2000, 424 p.
16. Lhagvasuren Ichinhorloo. *Altajskie urjanhajcy. Istoriko-etnograficheskie ocherki (konec XIX – nachalo XX v.)* [Altai Uryankhaians. Historical and ethnographic essays (late XIX – early XX century.)]. Translated from Mongolian by M. V. Mongush. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2013, 178 p.
17. Levi K. G., Zadonina N. V., Berdnikova N. E., Voronin V. I. i dr. *Sovremennaja geodinamika i geliogeodinamika. Kn. 2. 500-letnjaja istoriya anomalnyh yavlenij v prirode i sociume Sibiri i Mongolii* [Modern geodynamics and heliogeodynamics. Book 2. 500-year-old History of anomalous phenomena in the nature and society of Siberia and Mongolia]. Irkutsk, Izd-vo Irkutskogo gos. teh. un-ta, 2003, 383 p.
18. Burykin A. A., Sharina S. I. *Srednevekovye migracii narodov Srednej i Vostochnoj Sibiri: poiski prichin i analiz posledstvij* [Medieval Migration of the Peoples of Middle and Eastern Siberia: Search for Causes and Analysis of Consequences]. In: *Velikie evrazijskie migracii: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (11-14 oktjabrja 2016 g.)* [Great Eurasian migrations. Materials of the International Scientific Conference (October 11-14, 2016)]. Elista, Izd-vo KalmGU, 2016, pp. 133-139.
19. *Stroptivyy Kulun Kullustuur: jakutskoe olonkho* [Obstinate Kulun Kulustuur: Yakut Olonkho]. Moscow, Nauka, Glav. red. vostochnoj lit-ry, 1985, 605 p.
20. *Jakutskij geroicheskij epos "Moguchij Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic "The Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996, 440 p.
21. *Njurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nyurgun Bootur the Swift]. Yakutsk, Gosizdat JaASSR, 1947, 407 p.
22. *Jakutskij fol'klor* [Yakut Folklore]. Teksty i per. A. A. Popova, vstup. stat'ja akad. A. N. Samojlovicha. Moscow, Leningrad, Sov. pisatel', 1936, 319 p.
23. *Predanija, legendy i mify sakha (jakutov)* [Stories, legends and myths of Sakha (Yakuts)]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1995, 400 p.
24. Ergis G. U. *Istoricheskie predanija i rasskazy jakutov* [Historical legends and stories of the Yakuts]. G. U. Ergis. In 2 parts. Part 1. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1960, 322 p.

25. Vasilevich G. M. *Urankai-evenki* [Urankai-Evenkis]. In: *Doklady po etnografii VGO* [Reports on ethnography of AGC]. Leningrad, Vsesoyuznoe geograficheskoe obshchestvo, 1966, pp. 56-93.
26. *Evenkijskie geroicheskie skazaniya* [Evenki heroic tellings]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, Sib. otd-nie, 1990, 392 p.
27. *Obrjadovaja poezija i pesni evenkov* [Ritual poetry and songs of the Evenki]. Sost. G. I. Varlamova, Ju. I. Shejkin. Otv. red. T. E. Andreeva. Novosibirsk, Geo, 2014, 488 p.
28. Vasilevich G. M. *Istoricheskij fol'klor evenkov. Skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenki. Tales and legends]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1966, 400 p.
29. Levin G. G. *O proishozhdenii yakutskogo yazyka v etnograficheskikh i lingvisticheskikh trudakh issledovatelej XVII-XIX vv.* [On the origin of the Yakut language in ethnographic and linguistic works of researchers XVII-XIX centuries]. In: *Uchenye zapiski. Elektronnyj nauchnyj zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific papers. Electronic Scientific Journal of Kursk State University]. 2010, No. 4 (16), pp. 149-154 [Web resource]. URL: <http://www.scientific-notes.ru/pdf/017-18.pdf> (accessed November 16, 2018).
30. Popova G. S. *Fakty iz teksta olonkho N. A. Abramova – Kynat “N’urgun Bege”* [Facts from the text of olonkho N. A. Abramov – Kynat “Nyurgun Bege”]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal’nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016, No. 1 (01), pp. 91-98 [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Попова-ГС.pdf> (accessed March 14, 2019).

УДК 389.22(=512.153/.156)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27297

А. Н. Чугунекова

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА ХАКАСОВ И ТУВИНЦЕВ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

Аннотация. Статья посвящена исследованию одного из базовых категорий, наряду с категорией пространства, категории времени, нашедшей отражение в текстах хакасских героических сказаний «Алтын Арыг», записанного от популярного народного сказителя Хакасии С. П. Кадышева (1885-1977), «Ай Хуучин» и «Айдолай», записанного от сказителя П. В. Курбижекова (1910-1966), «Хара Хусхун», записанного от сказителя П. В. Тоданова и текстов тувинской богатырской сказки «Хайындырынмай Багай-оол» (Смелый, Бедовый, от *хайындырар* – действовать, творить), соединяющий в себе черты эпического и сказочного повествования. Кроме того, тувинский материал был извлечен из статьи М. В. Ондар, который посвящен анализу стандартных фраз, отражающих время в текстах тувинских героических сказаний. Актуальность исследования связана с возрастающим интересом к месту и роли временных (темпоральных) идей в форме национальной лингвокультуры. Известно, что пространство и время как фундаментальные свойства бытия определяют специфику ментальности этнического коллектива, обуславливают уникальность временных и пространственных планов жизнедеятельности. В каждом языке существуют свои средства выражения и своя система способов выражения временных представлений.

Целью статьи является выявление и описание многократно повторяющихся стандартных фраз, отражающих время в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев. Исследование проводилось в рамках антропоцентрической парадигмы знаний, естественной точкой отсчета которой является представление о человеке и о языке в человеке. В результате исследования выявлены и проанализированы временные репрезентанты фольклорных текстов хакасского и тувинского языков в сравнительном плане; определен состав темпоральной лексики в героических эпосах хакасского и тувинского языков; определены как традиционные темпоральные, так и актуальные для языка героического эпоса номинаторы.

Полученные результаты исследования могут найти применение при чтении лекционных курсов по хакасскому и тувинскому языкам на филологических факультетах вузов, при составлении учебно-методических пособий, словарей, а также при сравнительно-типологических исследованиях.

Ключевые слова: эпос, категория времени, языковая картина мира хакасов и тувинцев, фольклорные тексты, героические сказания, стандартные фразы, фразеологические единицы, суточный цикл времени, давнее время, неопределенное время.

А. Н. Chugunekova

Category of time in the language picture of the world of Khakass and Tuvinians (comparative aspect)

Abstract. The article is devoted to one of the basic categories, along with the category of space, the category of time, as reflected in the texts of the Khakass heroic tales of *Altyn Aryg*, recorded by S. P. Kadyshchev (1885-1977), a popular folk singer of the Khakassia Republic; *Ay Khuuchin* and *Aydolay*, recorded after the narrator P. V. Kurbishev (1910-1966); *Khara Khushkun*, recorded after the narrator P. V. Todanov; and texts of the Tuvan heroic tale *Khayyndyryngmai Bagai-ool* (Bold, Daring, from *hayyndyrrar* 'to act, to do'), combining the features of an epic and fairy-tale narratives. In addition, Tuvan material was also taken from the article by M. V. Ondar, which is devoted to the analysis of standard phrases reflecting the time in the texts of Tuvan heroic tales. The

ЧУГУНЕКОВА Алена Николаевна – д. филол. н., доцент, в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии, Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

CHUGUNEKOVA Alena Nikolaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Prof., Leading Researcher, Institute for Humanities and Sayan-Altaic Turkology, N. Ph. Katanov Khakass State University, Abakan, Russia.

E-mail: chugunekowa@yandex.ru

relevance of the research is connected with the growing interest in the place and role of temporal ideas in the form of the ethnic linguistic culture. It is known that space and time as the fundamental properties of being determine the specifics of the mentality of an ethnic group, determine the uniqueness of time and spatial plans of life. Each language has its own means of expression and its own system of means of expression (temporal) representations.

The purpose of this article was to identify and describe repetitive standard phrases that reflect the time in the texts of heroic tales of the Khakass and Tuvan people. The study was conducted within the anthropocentric paradigm of knowledge, the natural starting point of which is the idea of man and language in man. As a result of the research, temporary representatives of folklore texts of the Khakass and Tuvan languages in comparative terms were identified and analyzed; the composition of temporal vocabulary in the heroic epics of the Khakass and Tuvan languages was determined; both traditional temporal and nominators relevant to the language of the heroic epic were defined.

The results of the study can be used in lecture courses in the Khakass and Tuvan languages at philological faculties of universities, in the preparation of teaching aids, dictionaries, as well as in comparative typological studies.

Keywords: epic, category of time, language picture of the world of Khakass and Tuvans, folklore texts, heroic legends, standard phrases, phraseological units, daily cycle of time, long time, indefinite time.

Введение

Время относится к числу фундаментальных категорий, которая известна в философии, физике, культурологии, литературоведении, фольклористике, лингвистике и др. науках. Многоаспектность категории времени бесспорна. Она является объектом внимания исследователей разных наук: философии, математики, психологии, литературоведения, лингвистики, фольклористики и др. В лингвистике этот вопрос продолжает оставаться актуальным, и, как правило, исследователи изучают «зафиксированные в языке представления о времени, анализируют и систематизируют языковые средства выражения философских взглядов на время» [1, с. 57], опирающиеся «на представления о личной форме глагола, которая позволяет подразделять действие на прошлое, настоящее и будущее» [2, с. 3]. Так, грамматической категории времени в русском языкознании посвящены исследования Е. С. Яковлевой [3], А. В. Кравченко [4], Н. Д. Арутюновой [5], Т. В. Булыгиной, А. Д. Шмелева [6], М. Г. Лебедько [7], Л. Н. Михеевой [8] и др.

Проблеме лексической темпоральности с позиций специфичных для русской языковой картины мира посвящена работа Анны А. Зализняк [9].

Кроме того, данный вопрос является объектом внимания и в других языках. Например, в монголистике категории времени посвящены работы Н. Л. Жуковской [10], Е. А. Бардамовой [11], в тюркских языках – Н. Н. Ефремова [12], В. Г. Карпова [13], О. В. Дубровской [14], Л. А. Шаминой [15], Б. Ч. Ооржак [16] и др.

В настоящее время в рамках направления когнитивной лингвистики ведутся целенаправленные изучения категории времени, где основными понятиями являются языковая картина мира и концепт [17]. Особое внимание уделяется национально-культурной специфике языкового представления времени [18-22].

В последние годы активно стали появляться исследования, посвященные изучению моделей времени, выявляемых в поэтических и прозаических текстах. В центре внимания ученых оказывается поэтический идиостиль, осмысление и представление своего видения вечной категории времени в текстовом поле поэтов, языковая картина мира поэта и др. [23-25]. Не остаются без внимания исследования и по тюркским языкам Южной Сибири. Так, в исследовании Ш. Ю. Кужугет рассматривается ‘природное время’, отраженное в прозе Народного писателя Республики Тыва, лауреата литературной премии Союза писателей России и Государственной премии Республики Тыва Кызыл-Эника Кыргысовича Кудажи [26], а объектом внимания Н. Н. Таскараковой и А. Н. Чугунеквой стали слова, номинирующие «природное пространство» и «природное время» в рассказах хакасского писателя Ивана Мартыновича Костякова (1916-1983 гг.) [27].

Изучение моделей времени, выявляемых в фольклорных текстах (сказках, былинах, эпосах, пословицах и др.), тоже является одной из актуальных и перспективных задач в лингвистике. Среди работ, выполненных на материале русского языка, следует назвать работу М. Надель-Червинской, в которой рассмотрены модели русской фольклорной сказки [28]. А что касается

работ, выполненных на материале тюркских языков, то следует обратить внимание на исследование М. В. Ондар, в котором на достаточно большом языковом материале описаны стандартные фразы, отражающие время, в текстах тувинских героических сказаний [29]; объектом внимания в исследованиях Г. Г. Кульсаринной стали слова и выражения, отражающие время в башкирских фольклорных текстах [30, 31]; язык хакасского героического эпоса «Алтын Арыг» подробно описывался с точки зрения организации морфологического строя, словаря и синтаксиса О. В. Субраковой [32], кроме этого в 2017 г. вышла совместная статья Н. Н. Таскараковой и А. Н. Чугунековой, посвященная выявлению и анализу стандартных фраз, отражающих время в текстах хакасских народных сказок в сравнении с фразами, отражающими время в эпических поэмах [33].

Стандартные фразы, отражающие давнее время в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев¹

Во всех текстах хакасских героических сказаний, которые стали материалом нашего исследования, встречаются стандартные фразы, отражающие давнее время. Одно из распространённых выражений – это:

Алындагы төлнің соонда, / Амдыгы төлнің алнында... [34, с. 11] ‘Позже ранешнего поколения, Раньше нынешнего поколения...’ [пер. наш].

Значение времени в данной конструкции определяется лексическим значением составляющих эту конструкцию компонентов: *алындагы* ‘древний’ и *алнында* ‘раньше, прежде’.

Чаще всего в хакасском языке подобные фразы встречаются в зачине народных сказок, которые в отличие от героических сказаний рассказываются без музыкального сопровождения (См. *Амдыгының алнында, пурунғының соонда...* [35, с. 90] ‘Раньше нынешнего времени, позже прежнего времени...’ [пер. наш]).

Тексты тувинских героических сказаний тоже богаты на стандартные фразы и выражения (с множеством вариантов), отражающих давнее время. Среди них:

Эртенгиниң эртезинде, бурунгуң мурнунда [38, с. 50] ‘Давным-давно, Раньше-раннего’ [пер. наш] или *Эрте шагның экинде, Бак шагның бажында* [29, с. 158] ‘На плече раннего времени, В начале плохого времени’.

В представленных конструкциях значение давнего времени «определяется лексическим значением компонентов изафетной конструкции *эрте* ‘рано’, *бурун* ‘давно’» [29, с. 158].

В текстах хакасских героических сказаний встречаются и другие стандартные фразы, отражающие давнее время. Так, например, героическое сказание «Ай Хуучин» начинается с описания «медного века», которое представлено свободным сочетанием слов *чис-пагырлар табылган тус* ‘время нахождения красной меди’ или «медный век»:

Чирі пастан пүткен соонда, / Чис-пагырлар табылган тус полган [36, с. 3] ‘Когда земля была сотворена, Когда было время «медного века»’ [пер. наш].

Известно, что одним из первых металлов, который человек стал использовать в быту, является медь. Медь, золото, серебро, железо, олово, свинец и ртуть считаются доисторическими металлами – потому что они были известны человеку с древнейших времён.

Стандартные фразы, отражающие мгновенность действия в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев

Как показывает иллюстративный материал, в текстах героических сказаний встречаются фразы, которые служат для описания времени, сопоставимого с быстрым, почти неувловимым движением век. В хакасском языке таковым является выражение *нуган харах асхалахха, асхан харах нугалахха* ‘очень быстро, молниеносно (букв. до того, как закрытый глаз открылся, открытый глаз закрылся)’ и её варианты *көрген харах нугалахха, нуган харах асхалахха* ‘очень быстро, молниеносно (букв. до того, как закрытый глаз открылся, открытый глаз закрылся)’, *көрген харах нугалахха, көзілген азах тартхалахха* ‘очень быстро, молниеносно’ (букв. до того, пока открытый глаз не открылся, вытянутая нога не стянулась):

¹ Следует отметить, что хакасские героические сказания (по-хакасски – «алыптыг ныхах») исполняются горловым пением (*хай*) под аккомпанемент национального инструмента – *чатхан*, а тувинские героические сказания (по-тувински – «маадырлыг тоолдар») исполняются распевным речитативом без музыкального сопровождения.

Нуган харах асхалахха, Асхан харах нугалахха, / Хыйбас ханаттыг Хан поэрах ат / Чир пөзігі Ах сынга / Читіре ойлап килір [37, с. 117] ‘Пока закрытый глаз не открылся, / Открытый глаз не закрылся, / Рыжий конь-богатырь с раскосыми крыльями / До самого высокого белого хребта домчался’ [пер. наш]; *Кöрген харах нугалахха, / Нуган харах асхалахха / Алып Хан Хыс чиріне сабылып одыр* [37, с. 50] ‘Не успел смотрящий глаз закрыться, / Закрытый глаз открыться / Возвращается богатырша Хан Хыс на родину’ [пер. наш]; *Аран-чула ах ой ат, / Кöрген харах нугалахха, / Кöзілген азах тартхалахха, / Чир аргазы Хара сынга читіре* [37, с. 163] ‘Пока открытый глаз не закрылся, / Вытянутая нога не стянулась, / Светло-серый богатырский конь-скаун, / Прискакал до самого черного хребта’ [пер. наш].

Данные фразы помогают «раскрыть» образ героя-богатыря, гиперболизируя его силу, могущество» [29, с. 162], ловкость, смекалку и др.

В тувинском языке для передачи рассматриваемого отрезка времени сказители используют аналогичную хакасскому фразу – *карак чивеш аразында* ‘в мгновение ока’ (другие не встретились):

Карак чивеш аразында / Кире халып чыдырда [38, с. 140] ‘В мгновение ока ринулся внутрь’ [38, с. 141].

Следует отметить, что и в хакасском, и в тувинском языках в составе данной конструкции базовым компонентом является существительное *глаза* (хак. – *харах*, тув. – *карак*), действие (т. е. открывание и закрывание) которого показывает скоротечность времени.

Будет справедливым сказать, что в хакасском языке соответствующая информация в текстах героических сказаний передаётся полной формой (ср. в разговорной речи больше используется усеченная форма таких выражений – «*харах асхалахха*, которая сохраняет значение полной формы – высокая скорость» [43, с. 37]), а в тувинском языке семантика мгновенности передаётся в более усеченной форме (ср. хак. *нуган харах асхалахха, асхан харах нугалахха* и тув. *карак чивеш аразында*). Кроме того, в хакасских героических сказаниях подобные выражения используются сказителем намного меньше, чем в текстах тувинских героических сказаний, но, важно отметить, что в хакасских текстах используется разные варианты выражения со значением времени, а в тувинских – одно выражение.

Стандартные фразы, отражающие неопределенное время в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев

В героических сказаниях для построения временных отношений активно используются специальные стандартные фразы, отражающие неопределенное время, которые употребляются для выражения действий или состояний в настоящем, прошедшем или будущем, не указывая при этом на характер протекания действия (длительность, завершенность, предшествование по отношению к другому действию и т. п.).

В хакасских текстах нами выявлены следующие фразы, отражающие неопределенное время: *յր-ас полганда* ‘долго ли, мало ли было’; *յր дее, ас таа полбаан* ‘долго ли, коротко ли было’; *յр бе, ас на парганда* ‘долго ли, коротко ли ехал’:

Մր дее, ас таа полбаан, / Аран-чула ат, тигірен пастыр киліп / Чечпедө тохтанчададыр [37, с. 64] ‘Долго ли, коротко ли было, / Богатырский конь-скаун, прискакав, / Остановился у коновязи’ [Пер. наш]; *Մр бе, ас на парганда, туразына пазох читті* (фольк.) ‘Долго ли, коротко ли (букв. мало ли) ехал, снова приехал к своему дому’ [44, с. 82].

Компонентами этих пар являются самостоятельные по своему значению слова (*յր* ‘долго, продолжительно’ и *ас* ‘мало, малое количество’).

Следующей стандартной фразой, отражающей неопределенное время, является выражение *хас-хачан полза* ‘когда-нибудь’, состоящее из 3-х компонентов: 1) усилительной препозитивной частицы *хас*; 2) наречия *хачан* ‘давно, давным-давно, издавна’; 3) глагола *пол* ‘быть’ в условном наклонении (*пол = за*).

Данное выражение имеет строго фиксированное место, т. е. всегда является придаточной частью сложноподчиненного предложения:

Хас-хачан полза, мин өліп, мин чадып халзам [37, с. 155] ‘Когда-нибудь, когда я умру...’ [пер. наш]; *Хас-хачан полза, ол пала ир өс парза, / Пісті кемнің дее адайы тібес* [37, с. 11] ‘Когда-нибудь, когда тот ребенок станет мужчиной / Будет ненавидеть нас’ [пер. наш].

В тувинских текстах подобные выражения нам не встретились, в частности в тексте богатырского сказания «Хайндырыңмай Багай-оол», но, тем не менее, единичный случай употребления подобных фраз отмечено в статье М. В. Ондар – «*та кажсан, та чежен* ‘неизвестно когда’: *Та кажсан, та чежен чүве, бир-ле шагда / Та кажсан та чежен чүве бир=ле шаг=да* ‘Неизвестно когда, / Неизвестно сколько что одно время’ (букв. ‘Неизвестно когда, неизвестно во сколько, в одно время’ или ‘Когда неизвестно, в одно время’))» [29, с. 160].

Стандартные фразы, отражающие длительность действия в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев

Длительность действия характеризуется протяженностью и ограниченностью количества дней. В текстах героических сказаний восприятие длительности во многом отражается через стандартные фразы.

В хакасских героических сказаниях длительность действия представляют в основном стандартные фразы *үс күн* ‘три дня’, *ай алыза, чыл чылыза* ‘через месяц, через год’, *иргі чыл ирткенче, наа чылга читкенче* ‘до истечения старого года, до начала нового года’ или *чыл наазына сыгара* ‘до начала нового года’:

Хара Хусхун нарып, / Үс күнге чит парган [37, с. 21] ‘С тех пор как уехал Хара Хусхун / Прошло три дня’ [пер. наш]; *Ай алыза чуртааннар, көп ай алысчададыр / Чыл чылыза чуртап, чылга читчелер* [37, с. 8] ‘Месяц прожили, много месяцев прошло / Год прожили, год прошел’ [пер. наш]; *Иргі чыл ирткенче иркіпін чуртапчададыр, / Наа чылга читкенче чалыхтин чыргапчададыр* [37, с. 134] ‘[Богатырь] до истечения старого года, не скучая, стал жить, / До начала нового года, не пресыщаясь зажил’ [пер. наш] (Ср. в тув. *Бир айның үжөн хонукта* ‘В тридцать дней одного месяца’; *Дөрт айның чүс чээрби хонуу* ‘Сто двадцать дней четверых месяцев’ [29, с. 161]) и др.

С помощью следующих фраз, которые выражают время словами *хысхы* (хака.) / *кыш* (тув.) ‘зима’, *чайгы* (хака.) / *чай* (тув.) ‘лето’, «характеризуется образ главного героя, его сила и могущество, как правило, используется при обозначении длительности борьбы» [29, с. 161].

Приведем примеры: хака.: *Хыс килгенін чага-пасха хыро сапханнаң піліп чөрчедірлер* (фолькл.) ‘О приближении зимы узнают по заиндевшей спине (когда борются богатыри)’ [44, с. 902]; тув.: *«Кыш боорга – хыраазындан билип, Чай боорга – шалыңындан билип тутчуп* ‘Боролись так, что зиму узнавали по инею, лето узнавали по росе’; *Кыштың хыраазындан, чайның шалыңындан танып* (букв. ‘узнавали зиму – по инею, лето – по росе’))» [29, с. 161].

Стандартные фразы, отражающие части суток в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев

«Суточный цикл освещает представления о суточном движении времени» [26, с. 12]. «Основными элементами семантического поля сутки выступают: *утро – день – вечер – ночь* (в строгой иерархии, согласно движению солнца)» [39, с. 361]. В текстах героических сказаний в основном описываются такие части суток, как *утро*, *вечер* и *ночь*. Что касается дневного времени, то оно у сказителей остается без особого внимания.

Семантическое поле «утро». Номинаторами утреннего времени в хакасских текстах выступают несколько стандартных фраз. Ниже представляем наиболее употребительные из них:

1) *Атар таң атып, / Арыг күн харагы сых килген* [40, с. 7] ‘Рассвело (букв. заря стрельнув) / Взошло ясное солнце’ [пер. наш].

2) *Атар таң атып, / Арыг күннің харагы сых парыбысхан* [37, с. 58] ‘Рассвело (букв. заря стрельнув), / Взошло ясное солнце’ [пер. наш].

Эти две фразы по структуре и количеству компонентов одинаковые, но отличаются по семантике вспомогательных глаголов, служащих для выражения направления взгляда говорящего ‘к себе’ и ‘от себя’. В тюркских языках таковыми являются глаголы *кил* ‘идти по направлению к субъекту наблюдения’ и *пар* ‘идти от субъекта наблюдения’: *сых килген* ‘вышло, взошло (букв. по направлению к субъекту наблюдения)’ и *сых парыбысхан* ‘вышло, взошло (букв. по направлению от субъекта наблюдения)’.

Следующая фраза – это *пір күн иртен* ‘один раз утром’ (букв. один день утром), которая в текстах героических сказаний встречается очень часто: *Пір күн иртен Пичең Арыг, / Алты чагалыг кибін кизіп, / Алты таягын таянып / Ах пайзаң ибдең сых килген* [37, с. 19] ‘Один раз

утром Пичен Арыг, / Надев шубу с позолоченным воротником / Опираясь на позолоченный посох, Вышла из дворца' [пер. наш] и др.

В тувинских героических сказаниях утреннее время характеризуется аналогичными фразами, например, *даң бажы шара-хере*, 'когда рассвет был немного жёлто-пестрым', *даң бажы кара-шокар* 'когда рассвет был черно-пестрым', *даң бажы шара-хере турда* «очень рано, на рассвете, чуть свет», где *даң* 'заря', *бажы* 'начало' (время перед восходом солнца).

По мнению Ш. Ю. Кужугет, данное время относится к периоду, который начинается с 4 часов утра в летний сезон [26]: *Даң бажы шара-хере*, / *Даи бажы сарыг-шокар турда* [38, с. 166] 'Когда рассвет был жёлто-пестрым, а лучи солнца касались камней' [38, с. 167].

Следующей фразой, характеризующей утреннее время, является наречия *эрген* 'утром', *эргенинде* 'на утро' (время после восхода солнца) и *хуннүң эргенинде* 'в утренний день': *Демир-Кара Мөге-даа* / *эрген тырттыңган боду* [38, с. 156] 'Вот Демир-Кара-силач / Стал утром оттягивать [тетиву]' [38, с. 157]; *Айның чаазында*, *хуннүң эргенинде* / *Хайындырыңмай Багай-оол чоруп-ла берип-тир* [38, с. 214] 'Утром в день новолуния / Хайындырынмай Багай-оол отправился в путь' [38, с. 215].

Как видим, стандартные фразы, отражающие утреннее время, в обоих языках почти идентичны. Кочевой образ жизни хакасов и «тувинцев требовал справляться всеми хозяйственными делами ранним утром, т. к. с данного периода начинался новый день для них» [29, с. 160].

Дневное время, как в текстах хакасских героических сказаний, так и тувинских, не отражается, кроме одной, которую обнаружила М. В. Ондар и отметила в своей статье: «*дугъш четпес эм-шагаан оът* 'лекарственная трава, которая лечит так быстро, что не успеет наступить обеденное время'» [29, с. 160].

Семантическое поле «вечер». Вечернее время в хакасских текстах характеризуется сочетанием слов *иир тус* 'вечернее время', *харасхы иир* 'темный вечер', *күн хонар тус* 'время захода солнца' и существительным *ииргизі* 'вечер, вечернее время': *Иир тус полза*, *иблеріне нанза*, / *Іуең Арыг ас-тамах тимнеп чөредір* [37, с. 8] 'Вечером, когда вернулись домой, увидели, что / Ичен Арыг готовит еду' [пер. наш].

В тувинских текстах вечернее время характеризуется наречием *кежээ* 'вечер', сочетаниями слов *кежээкиниң кызыл-хүнде* 'на закате солнца', *кара кежээ* 'поздний вечер' (букв. 'черный вечер') [29, с. 160]:

Ийи хаа-даа Хайындырыңмай / *Багай-оолдуң чараи-чагайыңга эрген кайгаан боттары кезээге дээр* 'Оба посыльных / На красу-красоту Хайындырыңмай Багай-оол глядели с утра до самого вечера' [38, с. 56-57]; *Кежээ кайгаан боттары эргенге дээр кайгап, отта салган бөдөөне кушказын уттып алган уш дүн-хүн улай олуруп кээп-тирлер* 'Глядели с вечера – до утра проглядели, а про бөдөөне-птицу, что на очаг положили, забыли: подряд три ночи и дня просидели' [38, с. 56-57].

Семантическое поле «ночь». В героических сказаниях поиск опасностей (приключений) приходится на ночное время. Это подтверждается большим количеством примеров, характеризующих данный промежуток времени. Так, в хакасском языке нами выявлены следующие сочетания слов, отражающих ночное время: *ай хараазы* 'лунная ночь', например: *Ай хараазы полып*, / *Алтон чылтыс сых парыбысхан* [40, с. 54] 'Наступила лунная ночь, / Появилось шестьдесят звезд' [пер. наш], *түн хараазы* 'темная ночь', образованное сочетанием двух синонимичных слов (*түн* 'ночь' и *хараа* 'ночь'), например, *Түн хараазы пол парган* / *Түбен чылтыс көрін тур* [37, с. 10] 'Наступила тёмная ночь / Бесчисленное количество звезд виднеется' [пер. наш] и *хараагы түн* 'глубокая ночь', где представлены те же компоненты, что и в предыдущей, но в обратной последовательности, например, *Хараагы түнде аалны арасы парирлар...* [37, с. 10] 'Глубокой ночью идут среди деревни...' [пер. наш].

Следующая фраза, отражающая ночное время, состоит из трёх компонентов: *орты хараа тус*¹ 'полночь (букв. *орты* – середина, *хараа* – ночь и *тус* – время)', например, *Иди узуп полбин чадыпчатханда*, / *Орты хараа тусха чит чөрібіскен...* [37, с. 139] 'Пока лежала и не могла уснуть, / Наступила полночь...' (букв. дошло до времени полуночи) [пер. наш].

¹ В текстах художественных произведений и устной речи употребляется вариант *орты хараа* 'полночь' без существительного *тус* 'время'.

В тувинских героических сказаниях *ночь* характеризуется существительным *дүн* 'ночь': *Бир черге дүн таваржы берип-тир, / Ол орта хонгаи, эртенинде көөрге чиген эьди тагаанак куш эьди* 'Ночь застала в какой-то земле. В этом месте и заночевал, утром глянул: мясо что ел, было мясом белой куропатки' [38, с. 202-203]. Кроме того, «в зависимости от протекания действия, а также от контекста, отрезок времени *дүн* употребляется с наречиями, которые уточняют время данного отрезка: *иштинде* 'внутри', *ортузунда* 'в середине', *хиреде* 'приблизительно': *дүн ортузу* 'полночь' (букв. середина ночи), *дүн иштинде* 'середина ночи' (букв. внутри ночи), *дүн ортузу хиреде* 'приблизительно в середине ночи'» [29, с. 160]. А у словосочетания *уш дүн* 'глубокая ночь' (букв. 'три ночи') «основное значение характеризуется числительным *уш* 'три', которое при сочетании с *дүн* 'ночь' усиливает значение существительного и определяет конкретный отрезок времени – с 24 до 02 часов ночи» [29, с. 161].

К числу особо распространенных слов, выражающих ночное время в текстах героических сказаний и хакасского, и тувинского языков, относится существительное *түн* / *дүн* 'ночь', причем, по мнению тувинских исследователей, большинство слов, обозначающих ночное время, характерны для художественных текстов. Это связано с тем, что «... сказители во время исполнения сказания приносили свои элементы» [29, с. 161]. Такое же заключение можно сделать и для хакасского языка, исключая фразу *орты хараа тус* 'полночь', которое, по нашему мнению, характерно в большинстве случаев для текстов устного народного творчества.

Заключение

В результате исследования описаны общие и отличительные репрезентанты времени, которые выражаются с помощью:

1) стандартных фраз, характеризующих давнее время; в зачине тувинских героических сказаний такие выражения представлены ярче, чем в хакасских;

2) стандартных фраз, характеризующих части суток: *утреннее*, *вечернее* и *ночное* время. При выражении утреннего времени и в хакасских, и в тувинских героических сказаниях активными являются стандартные фразы, где основное значение характеризуется существительным *таң* / *даң* 'рассвет': хак.: *таң атча* 'светает (букв. заря стреляет)', тув.: *даң бажы* 'рассвет (букв. рассвета начало)'.

Из суточных циклов времени наиболее ярко отражается ночное время. В хакасском языке номинатором ночного времени выступает существительное *түн* 'ночь' в сочетании с другими словами, в тувинском языке идентичное существительное *дүн* 'ночь'.

В хакасских героических сказаниях существительное *түн* может занимать как первую, так и вторую позицию при сочетании с синонимичным существительным *хараа* 'ночь' (см. *түн хараа* и *хараагы түн*). В тувинских героических сказаниях существительное *дүн* сочетается с наречиями *иштинде* 'внутри', *ортузунда* 'в середине', которые уточняют данный отрезок времени, почти всегда занимает первую позицию (см. *дүн ортузунда*, *дүн иштинде*), за исключением сочетания *уш дүн*;

3) стандартных фраз, характеризующих мгновенность действия, которые в текстах хакасских героических сказаний представлены в полной форме, а в тувинских – в усеченной форме;

4) стандартных фраз, отражающих неопределенное время, которые в хакасском языке выражены несколькими номинаторами, а в текстах тувинских героических сказаний выявлены только единичные случаи употребления;

5) стандартных фраз, отражающих давнее время, которые в текстах тувинских героических сказаний, в отличие от хакасских, всегда встречаются в зачине текста; имеют разные варианты употребления; в хакасском языке такие фразы не имеют такого разнообразия как в тувинском, и некоторые из этих фраз чаще встречаются в текстах народных сказок.

Всего выявлено стандартных фраз, отражающих время, в хакасском языке – 30 единиц, в тувинском языке – 42 единицы. Исходя из вышесказанного, следует отметить, что полученные данные позволяют раскрыть особенности хакасской и тувинской языковой картины мира и говорить об уникальности выявленных языковых единиц, отражающих время в текстах героических сказаний хакасов и тувинцев.

Литература

1. Арутюнян В. Время в русской языковой картине мира [Электронный ресурс]. URL: http://www.yasu.am/files/05V_Narutyunyan.pdf (дата обращения: 15.11.2018).
2. Кравчиньска М. А. Наречие как средство формирования временных отношений в фольклорном тексте сказки // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2013, № 5. Т. 155. – С. 213-221.
3. Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). – М.: Гнозис, 1994. – 344 с.
4. Кравченко А. В. Язык и восприятие: Когнитивные аспекты языковой категоризации. – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1996. – 160 с.
5. Арутюнова Н. Д. Время: модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М.: Индрик, 1997. – С. 51-61.
6. Булыгина Т. В., Шмелев А. Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 576 с.
7. Лебедько М. Г. Время как когнитивная доминанта культуры. Сопоставление американской и русской темпоральных концептосфер. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – 240 с.
8. Михеева Л. Н. Время в русской языковой картине мира. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2003. – 252 с.
9. Зализняк Анна А., Шмелев А. Д. Время суток и виды деятельности // Ключевые идеи русской языковой картины мира: Сб. ст. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 39-51.
10. Жуковская Н. Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М.: Наука, 1986. – С. 118-135.
11. Бардамова Е. А. Время в языковой картине мира бурят. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011. – 196 с.
12. Ефремов Н. Н. Сложноподчиненные предложения времени в якутском языке. – М.: Наука, 1984. – 97 с.
13. Карпов В. Г. Система глагола в современном хакасском языке (структурный и функционально-семантический аспекты): автореф. дисс. ... д. филол. н. – М., 1995. – 73 с.
14. Дубровская О. В. Темпоральные конструкции в шорском языке (в сопоставлении с южносибирскими тюркскими языками): автореф. дисс. ... к. филол. н. – Новокузнецк, 2012. – 24 с.
15. Шамина Л. А. Структурные и функциональные типы полипредикативных конструкций со значением времени в тувинском языке: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Алма-Ата, 1985. – 22 с.
16. Ооржак Б. Ч. Временная система тувинского языка в сопоставлении с древнеуйгурским и южносибирскими тюркскими языками: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Новосибирск, 2002. – 23 с.
17. Арутюнова Н. Д. Язык и знание. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.
18. Напольнова Е. М. Циклические природные явления в турецкой языковой картине мира // Урало-алтайские исследования. – 2010, № 2. – С. 47-52.
19. Николаева Т. Н. Модель времени в языковой картине мира якутов (на примере романа С. С. Маисова «По рассказам матери») // Вестник СВФУ. – 2017, № 5 (61). – С. 108-116.
20. Попова Н. И. Концепт «время» в языковой картине мира якутов // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации: материалы Междунар. науч. конф. (25-27 ноября 2012 г.). – Барнаул: Алт. ГПА, 2012. – С. 149-156.
10. Атаева Аннаджамал. Лексические средства выражения времени в туркменском языке: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Ашхабад, 1993. – 28 с.
11. Голубева Е. В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов): дисс. ... к. филол. н. – М., 2006. – 212 с.
12. Гукова Л. Н., Трушицина Е. А. Концепт «времени года» в художественной картине мира А. С. Пушкина [Электронный ресурс]. URL: <https://docplayer.ru/41167565-Koncept-vremena-goda-v-hudozhestvennoy-kartine-mira-a-s-pushkina.html> (дата обращения: 06.11.2018).
13. Салимова Д. А., Данилова Ю. Ю. Время и пространство как категории текста: теория и опыт исследования (на материале поэзии М. И. Цветаевой и З. Н. Гиппиус): монография. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 312 с.
14. Макаровская Е. В. Языковые средства выражения времени в поэзии Бориса Пастернака: автореф. дисс. ... к. филол. н. – М., 2009. – 23 с.

15. Кужугет Ш. Ю. Лексико-семантическое поле «Природное время» в прозе К.-Э. К. Кудажы: автореф. дисс. ... к. филол. н. – М., 2014. – 25 с.
16. Таскаракова Н. Н., Чугунекова А. Н. Пространство и время в рассказах И. М. Костякова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. – № 8 (74): в 2 ч. Ч. 1. – С. 138-140.
17. Надель-Червинская М. А. Структурно-семантические модели русской фольклорной сказки. – Тернополь: Крок, 2011. – 282 с.
18. Ондар М. В. Стандарты, отражающие время, в тувинских героических сказаниях // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. – № 1 (67): в 2 ч. Ч. 2. – С. 157-163.
19. Кульсарина Г. Г. Образ времени и пространства в башкирской фольклорной картине мира // Вестник Башкирского университета. – Уфа, 2010. № 3. – С. 962-965.
20. Кульсарина Г. Г. Время и пространство в языковой картине мира башкирского фольклора // Вестник Исык-Кульского университета. – Каракол, 2010. № 26. – С. 99-103.
21. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2007. – 182 с.
22. Таскаракова Н. Н., Чугунекова А. Н. Отражение времени в хакасских фольклорных текстах // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2017, № 4 (18). – С. 112-119.
23. Хара Хусхун: богатырское сказание / Подг. к изд. В. Е. Майнагашевой и А. А. Тодановой. – Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1977. – 195 с. (на хакасском яз.)
24. Хакасские народные сказки / Сост. В. И. Доможаков. – Абакан: Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1986. – 144 с. (на хакасском яз.)
25. Ай Хуучин: богатырское сказание / Зап. от П. В. Курбижекова; подг. к изд. В. Е. Майнагашевой. – Абакан: Хакасское изд-во, 1991. – 302 с. (на хакасском яз.)
26. Алтын Арыг: богатырские сказания / Зап. от С. П. Кадышева, подг. к изд. Т. Г. Тачеевой. – Абакан: Хакасское изд-во, 1987. – 232 с. (на хакасском яз.)
27. Тувинские народные сказки / Сост. З. Б. Самдан. – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1994. – 460 с. (на тувинском и русс. яз.)
28. Ухналёва Е. А. Суточный цикл и неметрическое время в разноструктурных языках [Электронный ресурс]. URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream> (дата обращения: 15.11.2018).
29. Айдолай: героическое сказание / Зап. от П. В. Курбижекова; сост. и зап. Т. Г. Тачеевой. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1963. – 191 с. (на хакасском яз.)
30. Перехвальская Е. В. Этнолингвистика: учебник для академического бакалавриата. – М.: Юрайт, 2016. – 351 с.
31. Боргоякова Т. Г. Краткий хакасско-русский фразеологический словарь. Изд. 2-е, стереотипное. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2000. – 144 с.
32. Боргоякова Т. Г. Хакасская фразеология: учебно-методический комплекс по дисциплине: учебное пособие. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2014. – 156 с.
33. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сѳтѳк / О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков и др. – Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.

References

1. Arutunyan V. *Vremya v russkoj jazykovoj kartine mira* [Time in the Russian language picture of the world] [Web resource]. URL: http://www.yu.am/files/05V_Harutyunyan.pdf (accessed November 15, 2018).
2. Kravcninska M. A. *Narechiye kak sredstvo formirovaniya vremennyh otnoshenij v folklornom tekste skazki* [Adverb as a means of forming temporal relations in the folklore text of a fairy tale]. In: *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Scientific notes of the Kazan University. Series: Humanities]. 2013, No. 5, vol. 155, pp. 213-221.
3. Yakovleva E. S. *Fragmenty russkoj jazykovoj kartiny mira (modeli prostranstva, vremeni i vospriyatiya)* [Fragments of the Russian language picture of the world (models of space, time and perception)]. Moscow, Gnozis, 1994, 344 p.
4. Kravchenko A. V. *Yazyk i vospriyatie: Kognitivnye aspekty jazykovoj kategorizacii* [Language and perception: Cognitive aspects of language categorization]. Irkutsk, Izd-vo Irkut. un-ta, 1996, 160 p.
5. Arutyunova N. D. *Vremya: modeli i metafory* [Time: models and metaphors]. In: *Logicheskij analiz yazyka. Yazyk i vremya* [Logical analysis of language. Language and time]. Otv. red. N. D. Arutyunova, T. E. Yanko. Moscow, Indrik, 1997, pp. 51-61.

6. Bulygina T. V., Shmelev A. D. *Yazykovaya konceptualizaciya mira (na materiale russkoj grammatiki)* [Language conceptualization of the world (by the material of Russian grammar)]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoj kul'tury", 1997, 576 p.
7. Lebed'ko M. G. *Vremya kak kognitivnaya dominanta kul'tury. Sopostavlenie amerikanskoy i russkoj temporal'nyh konceptosfer* [Time as a cognitive dominant of culture. Comparison of the American and Russian temporal conceptual spheres]. Vladivostok, Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 2002, 240 p.
8. Miheeva L. N. *Vremya v russkoj yazykovoj kartine mira* [Time in the Russian language picture of the world]. Ivanovo, Ivan. gos. un-t, 2003, 252 p.
9. Zaliznyak Anna A., Shmelev A. D. *Vremya sutok i vidy deyatel'nosti* [Time of day and activities]. In: *Klyucheve idey russkoj yazykovoj kartiny mira: sb. st.* [Key ideas of Russian language picture of the world: collection of articles]. Moscow, Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2005, pp. 39-51.
10. Zhukovskaya N. L. *Prostranstvo i vremya v mirovozzrenii mongolov* [Space and time in the Mongol worldview]. In: *Mify, kul'ty, obryady narodov zarubezhnoj Azii* [Myths, cults, rites of the peoples of foreign Asia]. Moscow, Nauka, 1986, pp. 118-135.
11. Bardamova E. A. *Vremya v yazykovoj kartine mira buryat* [Time in the language picture of the Buryat world]. Ulan-Ude, Izd-vo Buryatskogo gos. un-ta, 2011, 196 p.
12. Efremov N. N. *Slozhnopodchinennye predlozheniya vremeni v yakutskom yazyke* [Complex sentences of time in Yakut language]. Moscow, Nauka, 1984, 97 p.
13. Karpov V. G. *Sistema glagola v sovremennom hakasskom yazyke (strukturnyj i funkcional'no-semanticeskij aspekty)* [The verb system in the modern Khakass language (structural and functional-semantic aspects)]: avtoref. diss. ... d. filol. n. Moscow, 1995, 73 p.
14. Dubrovskaya O. V. *Temporal'nye konstrukcii v shorskom yazyke (v sopostavlenii s yuzhnosibirskimi tyurkskimi yazykami)* [Temporal constructions in the Shor language (in comparison with the South Siberian Turkic languages)]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Novokuzneck, 2012, 24 p.
15. Shamina L. A. *Strukturnye i funkcional'nye tipy polipredikativnyh konstrukcij so znacheniem vremeni v tuvinskom yazyke* [Structural and functional types of complex sentences constructions with the meaning of time in Tuva]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Alma-Ata, 1985, 22 p.
16. Oorzhak B. Ch. *Vremennaya sistema tuvinskogo yazyka v sopostavlenii s drevneuygurskim i yuzhnosibirskimi tyurkskimi yazykami* [The temporal system of the Tuvan language in comparison with the ancient Uighur and South Siberian Turkic languages]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Novosibirsk, 2002, 23 p.
17. Arutyunova N. D. *Yazyk i znanie* [Language and knowledge]. Moscow, Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2004, 560 p.
18. Napol'nova E. M. *Ciklicheskie prirodnye yavleniya v tureckoj yazykovoj kartine mira* [Cyclic natural phenomena in the Turkish language picture of the world]. In: *Uralo-altajskie issledovaniya* [Ural-Altaic researches]. 2010, No. 2, pp. 47-52.
19. Nikolaeva T. N. *Model' vremeni v yazykovoj kartine mira yakutov (na primere romana S. S. Maisova "Po rasskazam materi")* [Model of time in the language picture of the Yakut world (by the example of S. S. Maisov's novel "By the mother's stories")]. In: *Vestnik SVFU* [Herald of NEFU]. 2017, No. 5 (61), pp. 108-116.
20. Popova N. I. *Koncept "vremya" v yazykovoj kartine mira yakutov* [The concept of "time" in the language picture of the world of the Yakuts]. In: *Etnokul'turnye vzaimodejstviya v Evrazii: prostranstvennye i istoricheskie konfiguracii: materialy Mezhdunarod. nauch. konf. (25-27 noyabrya 2012 g.)* [Ethnocultural interactions in Eurasia: spatial and historical configurations: materials of International scientific conf. (November 25-27, 2012)]. Barnaul, Alt. GPA, 2012, pp. 149-156.
21. Ataeva Annadzhamal. *Leksicheskie sredstva vyrazheniya vremeni v turkmenskom yazyke* [Lexical means of time expression in the Turkmen language]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Ashgabat, 1993, 28 p.
22. Golubeva E. V. *Nacional'no-kul'turnaya specifika kartiny mira v kalmyckom yazyke (na primere kul'turnykh konceptov)* [National and cultural specificity of the worldview in the Kalmyk language (on the example of cultural concepts)]: diss. ... k. filol. n. Moscow, 2006, 212 p.
23. Gukova L. N., Trushicina E. A. *Koncept "vremena goda" v hudozhestvennoj kartine mira A. S. Pushkina* [The concept of "seasons" in the art world of Pushkin] [Web resource]. URL: <https://docplayer.ru/41167565-Koncept-vremena-goda-v-hudozhestvennoj-kartine-mira-a-s-pushkina.html> (accessed November 6, 2018).
24. Salimova D. A., Danilova Yu. Yu. *Vremya i prostranstvo kak kategorii teksta: teoriya i opyt issledovaniya (na materiale poezii M. I. Cvetaevoj i Z. N. Gippius)* [Time and space as categories of text: theory and research

experience (based on the poetry of M. I. Tsvetaeva and Z. N. Hippus.): monografiya. Moscow, Flinta, Nauka, 2009, 312 p.

25. Makarovskaya E. V. *Yazykovye sredstva vyrazheniya vremeni v poezii Borisa Pasternaka* [Language means of time expression in Boris Pasternak's poetry]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2009, 23 p.

26. Kuzhuget Sh. Yu. *Leksiko-semanticheskoe pole "Prirodnoe vremya" v proze K.-E. K. Kudazhy* [Lexico-semantic field of "Natural time" in the prose of K.-A. K. Kudzy]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2014, 25 p.

27. Taskarakova N. N., Chugunekova A. N. *Prostranstvo i vremya v rasskazah I. M. Kostyakova* [Space and time in the stories of I. M. Kostyakov]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2017, No. 8 (74), v 2 ch., ch. 1, pp. 138-140.

28. Nadel'-Chervinskaya M. A. *Strukturno-semanticheskie modeli russkoj fol'klornoj skazki* [Structural and semantic models of the Russian folk tale]. Ternopol', Krok, 2011, 282 p.

29. Ondar M. V. *Standarty, otrazhayushchie vremya, v tuvinskih geroicheskikh skazaniyah* [Standards reflecting the time in the Tuvinian heroic legends]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2017, No. 1 (67), v 2 ch., ch. 2, pp. 157-163.

30. Kul'sarina G. G. *Obraz vremeni i prostranstva v bashkirskoj fol'klornoj kartine mira* [The image of time and space in the Bashkir folk picture of the world]. In: *Vestnik Bashkirskogo universiteta* [Herald of Bashkir university]. Ufa, 2010, No. 3, pp. 962-965.

31. Kul'sarina G. G. *Vremya i prostranstvo v yazykovoj kartine mira bashkirskogo fol'klora* [Time and space in the language picture of the world of Bashkir folklore]. In: *Vestnik Issyk-Kul'skogo universiteta* [Herald of Issyk-Kul' university]. Karakol, 2010, No. 26, pp. 99-103.

32. Subrakova O. V. *Yazyk hakasskogo geroicheskogo eposa* [The language of the Khakas heroic epic]. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 2007, 182 p.

33. Taskarakova N. N., Chugunekova A. N. *Otazhenie vremeni v hakasskikh fol'klornykh tekstakh* [Reflection of time in Khakass folklore texts]. In: *Tomskij zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovanij* [Tomsk journal of linguistic and anthropologic researches]. 2017, No. 4 (18), pp. 112-119.

34. *Hara Huskhun: bogatyrskoe skazanie* [Hara Huskhun: heroic legend]. Podg. k izd. V. E. Majnagashevoj, A. A. Todanovoj. Abakan, Hakasskoe otd-e Krasnoyarskogo kn. izd-va, 1977, 195 p. (In Hakass lang.)

35. *Hakasskie narodnye skazki* [Khakass folk tales]. Sost. V. I. Domozhakov. Abakan, Hakasskoe otd-e Krasnoyarskogo kn. izd-va, 1986, 144 p. (In Hakass lang.)

36. *Aj Huuchin: bogatyrskoe skazanie* [Aj Huuchin: heroic tale]. Zap. ot P. V. Kurbizhekova, podg. k izd. V. E. Majnagashevoj. Abakan, Hakasskoe izd-vo, 1991, 302 p. (In Hakass lang.)

37. *Altyn Aryg: bogatyrskie skazaniya* [Altyn Aryg: heroic tales]. Zap. ot S. P. Kadysheva, podg. k izd. T. G. Tacheevoy. Abakan, Hakasskoe izd-vo, 1987, 232 p. (In Hakass lang.)

38. *Tuvinskie narodnye skazki* [Tuvan folk tales]. Sost. Z. B. Samdan. Novosibirsk, VO "Nauka", Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1994, 460 p. (In Tuvan and Russ. lang.)

39. Uhnalyova E. A. *Sutochnyj cikl nemetricheskoe vremya v raznostrukturykh yazykakh* [Daily cycle and non-metric time in languages of different structures] [Web resource]. URL: <http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream> (accessed November 15, 2018).

40. *Ajdolaj: geroicheskoe skazanie* [Ajdolaj: heroic legend]. Zap. ot P. V. Kurbizhekova, sost. i zap. T. G. Tacheevoy. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 1963, 191 p. (In Hakass lang.)

41. Perekhval'skaya E. V. *Etnolingvistika: uchebnik dlya akademicheskogo bakalavriata* [Ethnolinguistics: a textbook for academic bachelor degree]. Moscow, Yurajt, 2016, 351 p.

42. Borgoyakova T. G. *Kratkij hakassko-russkij frazeologicheskij slovar'* [Brief Khakass-Russian phraseological dictionary]. Izd. 2-e, stereotipnoe. Abakan, Izd-vo Hakasskogo gos. un-ta im. N. F. Katanova, 2000, 144 p.

43. Borgoyakova T. G. *Hakasskaya frazeologiya: uchebno-metodicheskij kompleks po discipline: uchebnoe posobie* [Khakass phraseology: educational-methodical complex on discipline: textbook]. Abakan, Izd-vo FGBOU VPO "Hakasskij gos. un-t im. N. F. Katanova", 2014, 156 p.

44. *Hakassko-russkij slovar' = Hakas-orys söstik* [Khakass-Russian dictionary]. O. P. Anzhiganova, N. A. Baskakov, M. I. Borgoyakov i dr. Novosibirsk, Nauka, 2006, 1114 p.

УДК 398.3/5 (=511.112)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27298

Л. И. Иванова
Карельский научный центр РАН

ЛЕМБИ: ПОНЯТИЕ И ЛЕКСИЧЕСКИЕ СОЧЕТАНИЯ В «КАЛЕВАЛЕ»

Аннотация. Понятие *лемби* (северно-карельский вариант – *лемпи*) и связанный с этим понятием мифо-ритуальный комплекс обрядов – это самобытное явление карельской традиционной культуры. На протяжении последнего столетия *лемби* чаще всего ассоциируется исключительно с любовной магией и девичьей аудиторией. Но как показывает исследование фольклорно-этнографических источников и карельских эпических песен, на основе которых Э. Леннротом был написан эпос «Калевала», изначально функциональные, гендерные и возрастные рамки данного понятия были гораздо шире. Лемби – это не только сексуальная привлекательность, в первую очередь, молодых людей, не только особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола. Это и внешняя, и внутренняя красота человека, синтез нравственных и физических достоинств, т. е. то, что создаёт позитивный имидж. Это очень ёмкое понятие, включающее в себя и честь, и обаяние, и умение вести хозяйство, и трудолюбие, и счастье, и добрую славу, и удачу, то, что в наши дни подразумевают под словами и «харизма», и «сексапильность». Целью досвадебных любовных ритуалов было поднимать лемби на недостижимую для других высоту, а после свадьбы излишне высокая лемби считалась болезнью и причиной супружеских измен.

Статья написана на основе архивных материалов, а также записей, сделанных автором во время фольклорно-этнографических экспедиций к карелам в последние десятилетия XX и в первые десятилетия XXI в. Использовались традиционные для фольклористики методы: типологический, описательный, сравнительно-исторический, структурно-типологический.

Целью было дать расширенное определение понятия *лемби* и на основе исследования лексики, определить функциональные, возрастные и гендерные рамки применения данного термина, в т. ч. в «Калевале». Одной из поставленных задач было установить пути трансформации понятия *лемби*.

Актуальность статьи определяется малоизученностью темы и возрастающим интересом к народной культуре, в т. ч. к любовной магии, не только среди специалистов, но и среди более широкой аудитории.

Ключевые слова: эпос, «Калевала», лемби, понятие, карелы, фольклор, устойчивые лексические сочетания, трансформация, любовная магия, гендер.

Благодарности: финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (проект № AAAA-A18-118030190094-6).

L. I. Ivanova

Lembi: the concept and lexical combinations in *The Kalevala*

Abstract. The concept of *lembi* (or *lempi* in North Karelian) and the related myth-based set of rituals is a phenomenon specific to the Karelian traditional culture. Over the past century, *lembi* has most often been associated exclusively with love magic and maiden audiences. The study of folklore-ethnographic sources and Karelian epic songs based on which E. Lönnrot wrote *The Kalevala* epic has shown, however, that originally the functional, gender and age framework of this concept used to be much broader. Lembi is not only a sexual attraction, first and foremost, of young people, not only a special magical power, an ability to charm numerous

ИВАНОВА Людмила Ивановна – н. с. сектора фольклористики с фонограммархивом Института языка, литературы и истории – обособленного подразделения Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального исследовательского центра «Карельский научный центр Российской академии наук», Петрозаводск, Россия.

E-mail: ljuchiki@mail.ru

IVANOVA Lydmila Ivanovna – Researcher, Folklore Section with Audio archive, Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Centre of the RAS, Petrozavodsk, Russia.

E-mail: ljuchiki@mail.ru

members of the opposite sex. This is both the external and internal beauty of a person, a synthesis of moral and physical qualities, that is, what creates a positive image. This is a very capacious concept, which includes honor, and charm, and the ability to farm, and hard work, and happiness, and good fame, and good luck, what is nowadays meant by the words and “charisma” and “sex appeal”. The purpose of pre-wedding love rituals was to raise *lembi* to an unattainable height for others, and after the wedding, too high *lembi* was considered a disease and the cause of adultery.

The article relies on archival materials, as well as records the author was taking during folklore-ethnographic expeditions to Karelians in the last decades of the 20th century and first decades of the 21st century. Traditional methods of folklore studies were employed: typological, descriptive, comparative-historical, and structural-typological.

The aim was to provide an extended definition of the *lembi* concept and, proceeding from the vocabulary, to define the functional, age and gender scope of use of this term, including its use in *The Kalevala*. One of the tasks was to identify the transformation pathways of the *lembi* concept.

The article has been necessitated by the lack of knowledge on the subject and the growing interest in folk culture, including ritualization and the mythological dimension of love magic, not only among specialists but also among wider audiences.

Keywords: *lembi*, concept, Karelians, folklore, collocations, The Kalevala epic, transformation, love magic, gender

Acknowledgements: the study was financed from the federal budget through allocations to state order to KarRC RAS (project № AAAA-A18-118030190094-6).

Введение

Понятие *лемби* (северно-карельский вариант – *лемпи*) и связанный с этим понятием мифоритуальный комплекс обрядов – это самобытное явление карельской традиционной культуры. На основе исследования фольклорно-этнографических источников, хранящихся в архивах Карелии и Финляндии, собственных полевых записей, а также немногочисленных печатных материалов в статье будет дано определение данного понятия. Изучение устойчивых лексических сочетаний, связанных с *лемби* и сохранившихся в словарях, фольклорных текстах и «Калевале», позволило выявить пути трансформации, а если быть точнее, сужение сферы его употребления [1, с. 258-263].

До этого феномен *лемби* всесторонне не был исследован. В лучшем случае давалась краткая расшифровка термина и приводились примеры проводимых карелами обрядов по поднятию *лемби*. Ссылки на всю соответствующую литературу будут приведены ниже. В конце 2018 г. была опубликована монография по досвадебной обрядности и любовной магии карелов, в которой впервые проанализирован весь имеющийся в распоряжении автора архивный и научный материал по данной теме [2, с. 90-197].

Определение понятия *лемби*

Понятие *лемби* чаще всего переводилось на русский язык как ‘славутность’, хотя объемнее этого термина, характерного для севернорусской и вепской культурных традиций [3, с. 35, 40; 4, с. 60-64; 5, с. 190-196]. Славутность трактуется только как исключительно девичье обаяние, сексапильность, некая притягательная сила, способная привлекать внимание как можно большего количества неженатых представителей мужского пола.

Карельский термин *lembi* был гораздо объемнее и включал в себя комплекс представлений. Обряды были наполнены глубоким мифологическим подтекстом. Приведем несколько трактовок данного понятия.

Согласно Г. Н. Макарову, *лемби* – это «совокупность положительных качеств девушки на выданье (обаяние, привлекательность, домовитость, хозяйственность и пр.), девичья слава, девичье счастье» [6, с. 182].

Н. А. Лавонен трактует *лемби* так: «любовь... сила обаяния, очарования, благосклонность, страсть, умение пленять, прельщать» [7, с. 51].

Л. Хакулинен, исследуя этимологию слова *лемби* *lempi*, пришел к выводу, что исходное его значение «огонь, пламя» (ср. русское: сгорать от любви, пламенная страсть). Затем это слово стало использоваться в переносном смысле и обозначало «желание, страсть», позже – как

абстрактное понятие «любовь, благосклонность» [8, с. 98-112]. К этому мнению присоединяется и современный финский фольклорист А.-Л. Сиикала. Она также в основе слова *лемпи* и всех производных от него имен видит «пламя, искру» [9, с. 277]. В карельских рунах и «Калевале» тоже встречается понятие лемби. А. Турунен, объясняя слова, использованные в эпосе, пишет, что *лемби* здесь значит «любовь, благосклонность, нежность» [10, с. 175].

По мнению Ю. Ю. Сурхаско, *лемби*, с одной стороны, близко к понятиям «привлекательность, обаяние, девичья честь», в фольклоре – «симпатия, ласка, любовь». С другой стороны, особенно в любовных заклинаниях «часто под лемби подразумевалась лишь способность возбуждать в представителях противоположного пола половое влечение к себе» [11, с. 53]. У. С. Конкка тоже трактует *лемби*, в первую очередь, как «эротическую привлекательность» [12, с. 11].

Наиболее развернутую трактовку понятие *лемби* получило в статье А. П. Конкки, который тоже в основе данного термина видит сексуальную притягательность молодых людей. «*Лемпи*... сравнима с болезнью, которую могут наслать при помощи магии и от нее же при помощи этой самой магии вылечить... *лемпи* воспринималась, прежде всего, как физическая тяга, влечение, т. е. некая физиологическая сила... *лемпи* – это некая эманация души, жизненной силы человека в период его полового созревания» [13, с. 96, 97, 99].

Н. Ф. Лесков, один из первых собирателей и исследователей фольклорно-этнографической традиции карелов, в конце XIX в. указывал, что изначально понятие *лемби* соотносилось с обоими полами, хотя уже его информанты чаще применяли термин по отношению к девушке. Он писал, что *лемби* «до сих пор означает какую-то непонятную таинственную силу всякой целомудренной, честной девушки, при помощи которой она, и будучи бедна, некрасива от природы, может понравиться любому парню» [14, с. 289]. Н. Ф. Лесков считал, что для сохранения и поднятия *лемби*, «прежде всего, требуется скромная, трудолюбивая жизнь, послушание родителям, ласковость перед старшими и непременно целомудрие». И плюс к этому проведение особых обрядовых действий, «которые уже с необходимостью, как мистерии, низводили бы на известную девушку репутацию безупречной, всеми желаемой невесты» [14, с. 290].

Несмотря на то, что карельские любовные заговоры подчас очень прямолинейны и эротичны, трактовать обряды поднятия *лемби* однозначно (только с точки зрения физиологии, физиологического сексуального влечения) не следует. Они, безусловно, имели своей целью возбудить страсть в представителях обоих полов. Но при этом следует учитывать главное: результатом этой страсти должна была стать свадьба. Иногда информанты так и говорят, что лемби – это *paima onni*, т. е. удача или счастье в женитьбе и замужестве. И хотя у карелов есть такое понятие как *lemmen lapsi* (дитя любви), т. е. внебрачный ребенок, такой «результат» высокой лемби был позором для всего рода. Достаточно вспомнить, что именно внезапная беременность стала причиной ухода с родной земли героини «Калевалы» Марьятты, забеременевшей от бруснички (волоса и т. п.). Замужество для девушки было необходимо. На этот счет в карельском фольклоре существует множество пословиц: *Ei tyttö miehel menemättömä eigo puudu linnun istumattomua* 'Нет девушки, не вышедшей замуж, нет и дерева, на котором птица не сидит'. Или: *Ei tyttö miehel menemättömä eigo valgedu hebuo val'l'astamattomua* 'Нет девушки, не вышедшей замуж, нет и не запряженного белого коня' [15, с. 535]. То, что невеста должна быть целомудренной, подчеркивалось и многими обрядами, проводимыми после первой брачной ночи. К примеру, простыню показывали родственникам или даже вывешивали её на улицу. Сохранила ли девушка девственность до свадьбы, было видно из того, как начинал есть обрядовые блюда, например, кисель молодой муж: брал ложкой с края или с середины тарелки.

Таким образом, судя по приведенным примерам, девушка, имеющая высокую лемби, балансирует на грани. С одной стороны, она целомудренна, с другой – имеет необычную сексуальную притягательность и особую власть над представителями противоположного пола, умеет управлять ими.

Свадьба – это пик обладания лемби как невестой, так и женихом. Именно в этот лиминальный период невеста делится своей лемби с подругами (они моются одной водой с невестой, парятся одним веником, пытаются первой отрезать кусочек щепки от лавки, на которой сидит выходящая замуж и т. п.).

Считалось, что после свадьбы слишком большая лемби уже не нужна. Сохранились примеры описания обрядов, когда замужним женщинам, которые были неверны своим мужьям, даже «роняли» лемби (*sorrettih lembi*). По народным представлениям, именно слишком пылкая и высокая лемби могла быть причиной супружеских измен. Но в то же время без необходимой меры лемби невозможен счастливый брак и продолжение рода. Например, с молодыми мужьями (у которых вследствие порчи или сглаза лемби упала, и поэтому на протяжении нескольких первых ночей они оказывались бессильны на брачном ложе) проводили обряды по поднятию их лемби.

Таким образом, в соответствии с народными представлениями карелов, **лемби** – это не только сексуальная привлекательность, не только особая магическая сила, способность очаровывать как можно большее количество представителей противоположного пола. Это и внешняя, и внутренняя красота молодых (в первую очередь) людей, синтез нравственных и физических достоинств, некая изюминка, говоря современным языком, позитивный имидж человека. Это очень ёмкое понятие, включающее в себя и честь, и обаяние, и домовитость, и счастье, и добрую славу, и удачу, и внешнюю привлекательность, то, что в наши дни подразумевают под словами и «харизма», и «сексапильность».

Полевые записи конца XIX – начала XX в. тоже демонстрируют именно такой взгляд на понятие *lemmikäs tyttö (briha)*, т. е. обладающая лемби девушка (парень). В них в первую очередь обращается внимание не столько на красивую внешность, сколько на нравственную составляющую и черты характера: трудолюбие, уверенность в себе, жизнерадостность, общительность, доброта, здоровье. Карелы-людики считали, что «лемби девушки в носе (т. е. в характере, поведении, манерах. – Л. И.): как себя ведет, такая и лемби» [16, с. 9, 385]. Говорили: *Tytön lembi käes, lambahan – villois, koiran – nenäs. Lembi on omas ičes, omas eländas, omas tavas, omas ičenpiendäs* ‘Лемби девушки в руках, овцы – в шерсти, собаки – в носе. Лемби в самой себе, в своей жизни, в своём характере, в своём поведении’ [17, с. 60].

Ритуал поднятия лемби *lemmennosto* был в некоторой степени своеобразным аутотренингом. Над девушкой проводили обряд, и после этого она становилась уверенной в себе, в собственной привлекательности, раскрепощалась, а значит, ей легче было найти кавалеров и женихов. А если девушка изначально была холерического типа, бойка, весела и разговорчива, считалось, что её лемби высока с момента рождения. Но не всё так просто. Мифологический подтекст, пронизывающий всю обрядность поднятия лемби и сами заговоры, свидетельствует об архаичности и глубокой смысловой наполненности этого понятия и всех, связанных с любовной магией ритуалов.

Устойчивые лексические сочетания со словом лемби

В карельском языке и фольклоре очень много архаичных устойчивых лексических сочетаний со словом лемби. Именно они свидетельствуют о контекстуальном расширении семантики лексем, производных от этого слова, о том, что это понятие относилось изначально не только к обоим полам, но и ко всем возрастам. Кроме того, данные лексические обороты расширяют и функциональные рамки применения понятия лемби. В соответствии с этими устойчивыми сочетаниями оно использовалось не только в любовной магии, хотя часто их семантика была связана с любовью и сексуальностью. В подавляющем большинстве случаев все эти вербальные формы давно ушли из повседневного бытования, и их смысл становится всё менее понятен даже человеку, владеющему карельским языком, особенно если он уже не является, носителем или хотя бы знатоком фольклорно-этнографической традиции.

Иногда в плачах и заговорах встречается форма слова *lembi* с уменьшительно-ласкательным суффиксом *lembyöt*: *aihelkoakseh leviät lembyöt ilmoinehvomih mennes* ‘умолите широкие любовшки, в чащу мира уходя (т. е. замуж выходя)’ [17, с. 59].

От существительного *lembi* в значении «любовь» в карельском языке мог образовываться и соответствующий глагол. В одной из песен поется: *Sitä tyttöä, jota minä lemmin, Sitä toinenki rakastaa* ‘Ту девушку, которая мне нравится, её и другой любит’.

Понятие лемби часто соотносится и с карельским словом *oza* («счастье, удача, судьба, доля»). Не случайно карелы, когда что-то получается хорошо, говорят *lähtie lembeheze*, т. е. «удаваться, начинать иметь успех». В этом смысле («удача, счастье») понятие **лемби** универсально

и в гендерном, и в возрастном плане. Например: *Ken syötä suuttuu, se lemmetä leppyy* 'Кто без причины рассердится (обидится), тот без лемби останется'. Или: *toatol lembi langeni, ei pojat varata häntä* 'у отца лемби упала, сыновья не боятся его, т. е. отец утратил свою власть, силу влияния на младших членов семьи' [17, с. 60].

Такие глаголы, как *lemmitella* («любить»), *lemmitteä* («награждать, умиловать, утешать, ободрять»), *lembevytteä* («влюбить в кого-нибудь, нравиться»), были также применимы не только по отношению к человеку в период влюбленности, но и ко многим другим субъектам, объектам и жизненным сферам. Например: *miun lembevytti tämä roado* 'мне нравится эта работа'. Точно также слово *lempevyö* по отношению к девушке значило «становиться привлекательной для женихов» [17, с. 59]. Но в другой жизненной сфере можно было сказать и так: *hebo lembevyi pygöi, hindu nouzi* 'лошадь стала привлекательной, цена выросла'.

Слово *лемби* и образовавшиеся от него прилагательные употреблялись во многих устоявшихся оборотах и относились к разным сферам жизни, не только к любовной магии. Например:

lemmekäs tyttö (briha, taloi, ižandy): lemmekäs oli se briha, kerran sulhasti yhtä tyttöi dai akan sai – удачливая, счастливая девушка (парень, дом, хозяин): удачлив был тот парень, однажды посватал одну девушку и жену получил;

lemmekäs käsi (букв.: лемби-рука) – легкая рука (например, так говорили про того хозяина, у которого животные хорошо растут и плодятся);

lemmekäs vezi (букв.: лемби-вода) – сямозерские карелы так говорят о воде, которая пузырится в рукомойнике. Считается, что это к удаче, к счастью. Вообще вода в умывальнике, по народным представлениям, воспринималась как особо чистая. Ею умывались и ополаскивали руки, даже придя из бани, которая, в сравнении с домашним пространством считалась нечистым местом. На ночь воду из рукомойника выливали и оставляли его просохнуть, иначе, считалось, поздно вечером в нем может спрятаться особый дух ночная плачя *yönitkettäi*, который ночью будет беспокоить и заставлять плакать ребенка;



Рис. 1. За приворотным зельем (Худ. М. В. Нестеров, 1888 г.).

lemmen aika (букв.: лемби-время) – это время девичества (*tytön neijistänyaigu*). У карелов оно начиналось лет с 15, самым благоприятным считался возраст с 18 до 22 лет;

lembikyly (букв.: лемби-баня) – баня, которую топили специально для проведения ритуала поднятия лемби;

lembiheinä (букв.: лемби-травы) – цветы *Polytrichum commune* (кукушкин лен) и *Orchis maculata* (кукушкины слезки). О происхождении кукушкиных слезок карелы рассказывают следующее: кукушка всё летала, наслаждалась жизнью, а яйца подбрасывала в чужие гнезда; но пришло время, и она поняла, что осталась одна; летает она по лесу, кукует, деток зовет, но никто не откликается; катятся из её глаз слезы и превращаются в причудливые сиреневатые цветы. С этой птицей у карелов в прошлом было связано огромное количество поверий, в эпических песнях её называли птицей любви или лемби-птицей *lempilintu*. К сожалению, ничего нельзя сказать об использовании этих цветов во время обряда поднятия лемби. Хотя, как известно, в особый веник, приготовленный для этой лемби-бани, добавляли кроме веток березы, ольхи и рябины, такие растения, как иван-чай, васильки, стебли зерновых культур, тимopheevку;

lembilinduine (букв.: любимая птичка), а также *lemmikki* – так ласково называют дочь;

lembivastu (букв.: лемби-веник) – приготовленный особым способом веник, которым парят во время свадебной бани или бани поднятия лемби. Такую баню чаще всего готовят во время летних святок *veäändöi*. Веник сжигают в Петрову ночь или забрасывают на крышу бани. Процесс его изготовления строго ритуализирован. Например, олонецкие карелы и сегодня говорят, что для такого веника надо собрать ветки с девяти различных пород деревьев, растущих от бани по течению реки;

lembileiby (букв.: лемби-хлеб) – особый хлеб, которым невесту благословляют во время свадьбы утром в родном доме; мать приносит ржаной каравай с образком сверху; отец будит дочь, трижды обводя её этим хлебом по кругу, словно кадит (Сямозеро);

lembiviibalo (букв.: лемби-кусочек) – третий кусок хлеба, отрезанный от каравая; первый – горбушка, второй – для роста, третий съедали девушки на выданье (Сямозеро) [17, с. 58-60];

lempivieras (букв.: лемби-чужой) – желанный гость [18, с. 136];

lembilentočkaizet (букв.: лемби-ленточки) – «славутные ленточки». В карельских свадебных причитаниях они являются эманацией «девичьей воли». Выходя замуж, девушка утрачивает её и, отдавая свои любовные (счастливые) ленты незамужней младшей сестре или подруге, передаёт ей и часть своей лемби, необходимую для удачного замужества. В причитаниях встречаются и такие устойчивые выражения, как *lembileibäzet* (вкусные хлеба в родительском доме), *lembiliemenyizet* (девичьи волосы, мягкие и шелковистые, как шерсть ягненка), *lempinimyöt* (славутные имечки, которыми называли её в родительском доме и с которыми навсегда прощается невеста) [19, с. 207-208];

l'embilauda (букв.: доска лемби) – в Тунгуде так называли широкую доску перед лежанкой [18, с. 135]. По другим сведениям, *lempilauta* – это широкая защитная доска у припечка или у очага [17, с. 60]. В Импилахти, т. е. уже на юго-западе Карелии, записана пословица: *Lemmen lauda lekahtih, kai miero kazahtih* 'Доска любви шевельнулась, весь мир посмотрел' [15, с. 241]. Смысл её труднообъясним. Можно только предположить связь между печью, местом рождения и вместилищем огня и «доской любви». Как уже отмечалось, понятие лемби этимологически связано со словом «огонь» [8, с. 98-112]. Можно вспомнить русское: «сгорать от любви» или «пламенная страсть». «Огненная» природа подчеркивается и во многих обрядах поднятия лемби. Девушка у печи расчесывает свои волосы; её бьют горячим сосновым помелом, которым только что подмели печь; баню топят дровами из деревьев, расщепленных молнией, и используют дождевую воду, собранную во время грозы.

Наиболее загадочным является устойчивое сочетание *lemmenlehti* (лемби-лист, лист любви). У него несколько значений.

Lemmenlehti – у северных карелов это своеобразный старообрядческий крест с украшениями, который носили на шее. В Сегозерье этот крест располагался внутри круга, переплетенного цветами. В Вокнаволоке четырехдольный лист клевера, на который похож этот крест и с отысканием которого связывали счастливую любовь, также называли *lemmenlehti*. Примечательно, что и в английском языке есть выражение *life is a four-leaf clover* (букв.: жизнь – четырехдольный

лист клевера), которое переводится «жизнь удалась». Как известно, у шотландцев клевер является символом удачи. Словарь карельского языка трактует *lemmenlehti* как лист магического веника, который приносит счастье и удачу в свадебной бане и в ритуале поднятия лемби [17, с. 59].

Lemmenlehti – так в Калевале, Кестеньге и Реболах назывался найденный на хвойном дереве лист счастья, усиливающий обаяние девушки [18, с. 135]. Такие хвойные деревья, чаще всего ели, растут в тени, на сырых землях. Это также *kuuzenlehti* (букв.: еловый лист) или *keuhkojäkälä* (букв.: лёгочный мох), т. е. мох, растущий иногда на еловых ветках [17, с. 46]. Можно предположить, что всё это использовалось колдунами и знахарями для приготовления любовных снадобий. Но достоверных знаний об этом на данный момент у нас нет.

Lemmen lehti lekahtaa ‘шевелинется любовный лист’, т. е. что-то встрепетается, «расцветет» в душе, сознании и внешнем облике. Так карелы говорили о девушке, которая становится сексуально привлекательной, к которой начинают активно свататься женихи [17, с. 59].

Карелы-людики о девушке, которая смотрит весело и прямо, не отводя глаз, говорят: «Глаза веселые, как листочки» [16, с. 10].

В эпических песнях в сюжете о сватовстве *листочком лемби* жених называет свою любимую. В сюжете о большом дубе, дерево вырастает именно из лемби-листка *lemmenlehti* (вспомним сказочный сюжет, когда из капелек крови любимой матери, которые во время её заклания врагами собрала «невинно гонимая», вырастает береза, ветки которой будут помогать девушке). Этот же любовный лист *lemmenlehti* в эпических песнях становится наградой рунопевцу за его мастерство. В заклинательной поэзии *lemmenlehti* – это некий врачующий листик, целебное средство для остановки кровотечения, а также при ожогах и других болезнях.

Понятие *lembi* в «Калевале»

В эпической поэме «Калевала», составленной Э. Ленротом на основе карельских народных рун, лексемы, производные от *лемби*, употребляются ещё в ряде случаев. Причем, на их перевод оказывает влияние контекстуальное окружение данного термина.

Например, в «Калевале», как и в эпических песнях, встречаются имена собственные, связанные с понятием *лемби*. В семнадцати рунах появляется веселый и любвеобильный *Лемминкяйнен* (*Lemmin poika*). В восьми песнях действующим лицом является его мать *Lemminkäisen äiti*. Из её уст мы узнаем об отце Лемминкяйнена, в лихую годину прятавшемся на легендарном острове и предававшемся там любовным утехам. Трудно сказать, можно ли увидеть в этом образе божество любви *Lempi* или это обычный мужчина. Наконец, в тринадцати рунах появляется *lempo*. Это уже злой дух, по сути своей близкий черту, позже превратившийся в лембоев, которые встречаются в мифологических рассказах карелов. Здесь, вероятно, произошла та же трансформация образа от божества любви *Lempi* до нечистой силы *lemboi* (*lempo*), как и с Хийси, который со временем из лесного бога превратился в олицетворение злого лесного духа.

Есть один географический объект, название которого связано с лемби. В восемнадцатой руне Вяйнямейнен едет на «лодке красной» сватать деву Похьёлы, его издали замечает пес, охраняющий границы другого мира. Указывается, что жених плывет по *Лемменлахти* (букв.: Любовный залив, Залив любви).

Если не считать имена собственные, слова, связанные с понятием лемпи, в «Калевале» употребляются более сорока раз.

После того, как «вековечный Вяйнямейнен» создал землю, а Сампса Пеллервойнен, «сын поляны... мальчик малорослый», засеял её, четыре водные девы скосили траву. Вслед за этим вышедший из моря Турсас спалил её, и «лист любви *lemmen lehti* упал на пепел, лист любви и желудь дуба» [20, 2: 75-76]. Из него вырастает огромный дуб, заслоняющий собой солнце и небо. Здесь таинственный лист любви синонимичен дубовому желудю, это поэтический прием образного параллелизма. Таким образом, можно предложить следующую трактовку, показывающую, как на протяжении веков происходила трансформация народной ментальности, но в то же время сохранялся синкретизм дохристианских и христианских представлений. Из листа любви-желудя вырастает дуб, мировое дерево. Оно в некоторых сюжетах, как известно, является основанием всего мира, каналом связи человека с подземным и небесным миром и населяющими их духами и божествами. В христианстве, как известно, Бог (Иисус), создавший землю и всё живое на ней, – это символ любви и сама любовь.

Ещё в одном сюжете мать, утешая дочь, к которой посватался старец Вьянямёйнен, просит надеть самые красивые одежды («семь синих юбок, шесть обвязок золоченых»). Их соткала дева Солнца, и спряла дева Луны «на опушке синей чащи, на краю *любобной рощи* *lehon lemмен liperhellä*» [20, 4: 143-144].

В девятой руне «Калевалы» герой никак не может остановить кровь, льющуюся из раны. В качестве последнего радикального средства он обращается к «творцу верховному Укко» и просит наложить на рану *lempilehti* «листок любовный, золотой листок кувшинки» – и кровотоечение останавливается [20, 9: 411-412].

В последней песне в качестве оберега использует *лист лемпи* – банный веничек Марьятта. Она уже должна родить, но никто не пускает её в баню. Тогда героиня *Käsin kääri vaattehensa, kourin helmansa kokosi; otti vastan varjoksensa, lehen lempi suoaksensa* ‘Собрала одежды в узел, подхватила край подола, веничек взяла охранный, лист спасительный, любовный’ и ушла рожать в конюшню [20, 50: 29-30].

В четырнадцатой песне Лемминкяйнен, поймав лося Хийси, хочет расплатиться за него с хозяйкой леса Миеликки и просит её расстелить под золотые монеты *lempiliina* любимый платок [20, 14: 260]. В шестнадцатой – Вьянямёйнен, пытаясь спустить свой корабль на воду, ищет особые слова сакрального заговора *lempiluottehia*, дарующего счастье-удачу в деле [20, 16: 127]. В восемнадцатой руне описывается женихова баня. Её готовит сестра для Илмаринена перед его поездкой за невестой в Похьелу; именно для этой бани она распаривает и распушает любовный веник (веник любви) *lempivastu* [20, 18: 316]. В сорок шестой песне Вьянямёйнен называет кукушку *птицей любви lempilintu* [20, 46: 88-90].

В двадцать третьей руне встречается слово *lemmettyys* (букв.: отсутствие лемби), его переводят как *неприятнь*: в семье мужа жизнь молодой жены полна несчастья, даже *lehot täynnä lemmettyytä* ‘неприятнью полны рощи’ [20, 23: 554].

В тридцать второй песне употреблен глагол *lemmettää* «любить, полюбить». Перевели его прилагательным *добрее*. Хозяйка Илмаринена просит лес беречь её скотину летом: *Lepu, lehto, kostu, korpi, lempä, salo sininen!* ‘Будьте ласковыми, корбы, дебри синие – *добрее!*’ [20, 32: 487-488]. Ещё один глагол *lempiä* употребляется в пятидесятой песне, его переводят наречием *ласково*: *on tuija kuuset kuulemassa, hongan oksat oppimassa, koivun lehvät lempimässä* ‘слушают меня лишь ели, слушают лишь ветки сосен, внемлют *ласково* березы...’ [20, 50: 557-559].

В четвертой руне мать горюет об утонувшей дочери, которая не захотела стать женой Вьянямёйнена. Из её слез образуются три огненных порога, на них – три луды, на краю которых поднимаются три горки, а на их вершине вырастают три березы. На их верхушках кукуют три золотых кукушки:

Sai kākoset kukkumahan.
Yksi kukkui: “lemmen, lemmen!”
Toinen kukkui: “sulhon, sulhon!”
Kolmas kukkui: “auvon, auvon!”
Kuka kukkui: “lemmen, lemmen!”
Sep’ on kukkui kuuta kolme
lemmettömälle tytölle,
meressä makaovalle.

Три кукушки куковали.
Первая: «Любви!» – кукует.
«Жениха!» – другая кличет.
Третья: «Радости!» – желает.
Что «Любви, любви» – желала,
та три месяца всё пела
девушке *не полюбившей*,
в синем море утонувшей
[20, 4: 489-496].

В двадцать третьей руне встречается слово *lemmyt*. Лучшая из жен Калевалы Осмотар-Калеватар, наставляя невесту, обращается к ней: «Morsiani, sisarueni, kapulehti, *lempyeni!*». А. Мишин и Э. Киуру перевели эти слова: «Ой, голубушка, невеста, мой цветочек, *мой листочек!*». А. Л. Бельский: «Ты, невеста и сестрица, молодой *отросток нежный!*»

В сорок шестой песне встречается прилагательное *lempinen*, его переводят существительным *любимец*. Обращаясь к медведю, королю и хозяину леса, Вьянямёйнен говорит: *Otsoseni, ainoseni, lintuseni, lempeseni!* ‘О, единственный мой Отсо, мой *любимец*, птичка леса!’ [20, 46: 500].

В четырнадцатой руне Лемминкяйнен, охотясь за лосем, просит старца-хозяина леса одеть *lepät lempivaattheisin!* ‘ольхи – в *лучшие* наряды!’ [20, 14: 158].

В двадцать седьмой руне *lempivieras* в отрицании первый раз переводят как *нежеланный гость*, а во второй – как *немилый гость* [20, 27: 68, 164].

Таким образом, приведенные устойчивые лексические сочетания, исчезнувшие из повседневного бытования и сохранившиеся только в словарях, фольклорных текстах и «Калевале», указывают на то, что в древности понятие *лемби* соотносилось не только с любовной магией, сфера его применения была гораздо шире. Правильный перевод данных лексем возможен только с учетом их контекстуального окружения.

Заключение

Как показало исследование, карельское понятие *лемби* гораздо шире русского термина *слабость*. Во-первых, по имеющимся в настоящее время источникам можно утверждать, что, вопреки устоявшемуся мнению о связи *лемби* только с биосоциальным статусом девушек, изначально оно имело непосредственное отношение и к юношам. Лишь с конца XIX в. гендерная сфера применения обрядов поднятия *лемби* сузилась. Они стали проводиться только для девушек и с того момента, когда они начинали активно посещать беседы и праздники, и до замужества. Про мужскую часть информанты чаще всего говорили, что «парням *лемби* поднимать не надо, она у них и так большая (высокая)» или «*лемби* парня поднята в любое время».

Но сохранились сведения, что мужское *лемби* могло упасть во время сватовства, поэтому его особенно берегли в этот временной промежуток. Кроме того, одного из героев карельских рун зовут Лемминкяйнен. Это молодой веселый красавец, имеющий необычайный успех у женщин. Амплуа героя-любownika ему, согласно верованиям, обеспечивало покровительство древнего божества любви Лемпи.

Применимо для всех полов и слово *lemmettömys* (отсутствие *лемби*). Хотя чаще его употребляли в отношении девушек: *lemmettömyön täh eräs jiäy ukotta* (из-за отсутствия *лемби* некоторые остаются без мужа). Аналогичное значение и употребление имеет слово *lemmetöi* (без *лемби*), что также может относиться и к парню. В Суоярви рассказывали о Muigei Peša (Кислый Петр), который был *lemmetöi*, т. е. не имел *лемби*. Именно поэтому он сватался к разным девушкам двадцать семь раз, а всё равно остался неженатым.

Во-вторых, исследование карельской лексики также показывает, что понятие *лемби* применялось не только в любовной магии, а гораздо чаще. Поэтому изначально были расширенными не только гендерные, но и возрастные и даже функциональные рамки использования данного термина. Например, в Сямозере торговцы говорили *lemmetöiaigu* (время без *лемби*, т. е. неудачное время) о временном периоде, когда не было покупателей. Или: *lemmettömys gu lähtöy kel, gei vedele nikus* (если нет удачи, то ни в чем не везет).

Именно поэтому обряды, связанные с понятием *лемби*, а чаще всего это *поднятие лемби* (*lemmennosto*), были одними из важнейших ритуалов жизненного цикла человека. Считалось, что в результате их проведения повышался нравственный статус человека, его восприятие окружающими и в целом жизненная удача.

С конца XIX в. сфера применения понятия *лемби* стала сужаться как в функциональном, так и в гендерно-возрастном плане и постепенно свелась исключительно к обрядам по поднятию девичьей любовной привлекательности.

Литература

1. Иванова Л. И. Контекстуальная область употребления производных от термина *лемби* лексем в карельской культуре // V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России». – Петрозаводск, 2014. – С. 258-263.
2. Иванова Л. И. Любовная магия карелов: понятия, народные представления и ритуалы // Иванова Л. И., Миронова В. П. Досвадебная обрядность и свадебный ритуал карелов. – Петрозаводск: Периодика, 2018. – С. 90-197.
3. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-XX вв. – Л.: Наука, 1988. – 281 с.
4. Винокурова И. Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1996. – 139 с.

5. Логинов К. К. Традиционный жизненный цикл русских Водлозерья. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 600 с.
6. Словарь карельского языка (ливиковский диалект) / сост. Г. Н. Макаров. – Петрозаводск: Карелия, 1990. – 495 с.
7. Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. – Л.: Наука, 1977. – 174 с.
8. Hakulinen L. Tuliperäisiä affektisanoja // Kalevalaseuran vuosikirja. – 1942. – № 22. – S. 98-112. (на финском яз.)
9. Siikala A.-L. Itämerensuomelaisten mytologia. – Helsinki: Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 2013. – 536 s. (на финском яз.)
10. Turunen A. Kalevalan sanat ja niiden tausta. – Lappeenranta: Karjalaisen kulttuurin edistämisseura, 1979. – 416 s. (на финском яз.)
11. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1977. – 237 с.
12. Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. – Л.: Наука, 1980. – 214 с.
13. Конкка А. П. О заговорах «поднятия лемпи» из собрания Фольклорного архива Финского литературного общества // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2013. – С. 88-104.
14. Лесков Н. Ф. Поездка в Корелу // Живая старина. – 1895. – Вып. 3-4. – С. 279-297.
15. Karjalaisia sananpolvia / toim. L. Miettinen, P. Leino. – Helsinki: Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 1971. – 640 s. (на финском и карельском яз.)
16. Virtaranta P. Lydilaisia teksteja. Osa III / kerännyt, kääntänyt ja julkaissut P. Virtaranta. – Helsinki: Suomalais-ugrilaisen seura, 1964. – 402 s. (на финском и карельском яз.)
17. Karjalan kielen sanakirja. Osa III / päätoim. P. Virtaranta. – Helsinki: Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 1983. – 584 s. (на финском и карельском яз.)
18. Словарь собственно-карельских говоров Карелии / изд. подгот. В. П. Федотова, Т. П. Бойко. – Петрозаводск, 2009. – 350 с.
19. Степанова А. С. Толковый словарь языка карельских причитаний / науч. ред. В. П. Федотова. – Петрозаводск: Периодика, 2004. – 304 с.
20. Леннрот Э. Калевала: Эпическая поэма на основе древних кар. и фин. народных песен / пер. Э. С. Киуру, А. И. Мишин. – Петрозаводск: Карелия, 1999. – 583 с.

References

1. Ivanova L. I. *Kontekstuaal'naja oblast' upotreblenija proizvodnyh ot termina lembi leksem v karel'skoj kul'ture* [Contextual area of use of derivatives of the term lemby lexemes in Karelian culture]. In: *V Vserossijskaja konferencija finno-ugrovedov "Finno-ugorskie jazyki i kul'tury v sociokul'turnom landshafte Rossii"* [V All-Russian conference of Finno-Ugric scholars "Finno-Ugric languages and cultures in the socio-cultural landscape of Russia"]. Petrozavodsk, 2014, p. 258-263.
2. Ivanova L. I. *Ljubovnaja magija karelov: ponjatija, narodnye predstavlenija i ritualy* [Karelian love magic: concepts, folk performances and rituals]. In: Ivanova L. I., Mironova V. P. *Dosvadebnaja obrjadnost' i svadebnyj ritual karelov* [Before the wedding ceremony and wedding ritual Karelians]. Petrozavodsk, Periodika, 2018, p. 90-197.
3. Bernshtam T. A. *Molodezh' v obrjadovoj zhizni russkoj obshhiny XIX–XX vv.* [Youth in the ritual life of the Russian community XIX-XX centuries]. Leningrad, Nauka, 1988, 281 p.
4. Vinokurova I. Ju. *Tradicionnye prazdniki vepsov Prionezh'ja* [Traditional holidays of Veps of Prionezhye]. Petrozavodsk, Izd-vo PetrGU, 1996, 139 p.
5. Loginov K. K. *Tradicionnyj zhiznennyj cikl russkih Vodlozer'ja* [Traditional life cycle Russian Vodlozerie]. Moscow, Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke, 2010, 600 p.
6. *Slovar' karel'skogo jazyka (livikovskij dialekt)* [Dictionary of the Karelian language (dialect levikovsky)]. Sost. G. N. Makarov. Petrozavodsk, Karelija, 1990, 495 p.
7. Lavonen N. A. *Karel'skaja narodnaja zagadka* [Karelian folk riddle]. Leningrad, Nauka, 1977, 174 p.
8. Hakulinen L. *Tuliperäisiä affektisanoja* [Invocations of the fire]. In: *Kalevalaseuran vuosikirja* [Yearbook of the Kalevala society]. 1942, No. 22, pp. 98-112. (In Finnish lang.)

9. Siikala A.-L. *Itämerensuomelaisten mytologia* [The East Finnish mythology]. Helsinki, Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 2013, 536 p. (In Finnish lang.)
10. Turunen A. *Kalevalan sanat ja niiden taustat* [Kalevala: words and their interpretation]. Lappeenranta, Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö, 1979, 416 p. (In Finnish lang.)
11. Surhasko Ju. Ju. *Karel'skaja svadebnaja obrjadnost' (konec XIX – nachalo XX v.)* [Karelian wedding ceremony (late XIX – early XX century)]. Leningrad, Nauka, 1977, 237 p.
12. *Duhovnaja kul'tura segozerskih karel konca XIX – nachala XX v.* [Spiritual culture of the Karelians of Segozerje in the late XIX – early XX century]. Izd. podgot. U. S. Konkka, A. P. Konkka. Leningrad, Nauka, 1980, 214 p.
13. Konkka A. P. *O zagovorah "podnjatija lempi" iz sobranija Fol'klornogo arhiva Finskogo literaturnogo obshhestva* [About conspiracies of "raising lempi" from the collection of the Folklore archive of the Finnish literary society]. In: *Metodika polevyh rabot i arhivacija fol'klornyh, lingvisticheskikh i jetnograficheskikh materialov* [Methods of field work and archiving of folklore, linguistic and ethnographic materials]. Petrozavodsk, KarNTs RAN, 2013, pp. 88-104.
14. Leskov N. F. *Poezdka v Korelu* [A trip to Korela]. In: *Zhivaja starina* [Living antiquity]. 1895, vyp. 3-4, pp. 279-297.
15. *Karjalaisia sananpolvia* [Karelian proverbs]. Toim. L. Miettinen, P. Leino. Helsinki, Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 1971, 640 p. (In Finnish and Karelian lang.)
16. Virtaranta P. *Lyydilaisia teksteja* [Texts of Karelians-ludiks]. Osa III. Kerännyt, kääntänyt ja julkaissut P. Virtaranta. Helsinki, Suomalais-ugrilaisen seura, 1964, 402 p. (In Finnish and Karelian lang.)
17. *Karjalan kielen sanakirja* [Dictionary of the Karelian language]. Osa III. Päätoim. P. Virtaranta. Helsinki, Suomalaisen Kijallisuuden Seura, 1983, 584 p. (In Finnish and Karelian lang.)
18. *Slovar' sobstvenno-karel'skikh govorov Karelii* [Dictionary of Karelian dialects of Karelia]. Izd. podgot. V. P. Fedotova, T. P. Bojko. Petrozavodsk, 2009, 350 p.
19. Stepanova A. S. *Tolkovyj slovar' jazyka karel'skikh prichitanij* [Explanatory dictionary of the language of Karelian lamentations]. Nauch. red. V. P. Fedotova. Petrozavodsk, Periodika, 2004, 304 p.
20. Lennrot Je. *Kalevala* [Kalevala]. Jepicheskaja pojema na osnove drevnih kar. i fin. narodnyh pesen. Per. Je. S. Kiuru, A. I. Mishin. Petrozavodsk, Karelija, 1999, 583 p.

УДК 398.22(=512.157)(571.56-37)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27299

В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

КРАТКИЙ АНАЛИЗ РЕЗУЛЬТАТОВ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ В ВЕРХОЯНСКИЙ УЛУС РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Аннотация. В настоящей статье впервые рассматривается история собирания и изучения сказительской традиции Верхоянья со времён известного фольклориста И. А. Худякова до настоящего времени. Актуальность исследования заключается в том значении, которое имеют сохранение, популяризация и распространение эпических традиций народов Российской Федерации в сохранении многообразия культур народов, населяющих нашу страну, для будущих поколений.

Цель исследования: обобщить и проанализировать результаты кропотливой собирательской работы начиная с И. А. Худякова до сегодняшнего дня, как отдельных фольклористов, так и фольклорных экспедиций в Верхоянский улус Республики Саха (Якутия). В процессе исследования для достижения поставленной цели решалась задача выявления вклада фольклористов, исследовавших устное народное творчество данного региона, в изучение локальной эпической традиции.

Изучены материалы, собранные фольклористами с XIX в. по настоящее время, в т. ч. авторами статьи, и отложенные в архивах Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН и Национальном архиве Республики Саха (Якутия), в личных архивах авторов статьи, включая материалы, записанные от информантов – жителей Верхоянского улуса, а также опубликованные тексты олонхо верхоянских сказителей. В исследовании использовались как теоретические методы (изучение архивных материалов, научной литературы), методы сравнения и обобщения, так и методы полевых исследований.

В результате исследования установлено, что, если И. А. Худяков собирал и изучал верхоянский фольклор в стационарных условиях, то последующие фольклористы советского периода: А. А. Саввин, В. В. Илларионов, П. Н. Дмитриев, С. Д. Мухомлева – собирали богатейший фольклорный материал в полевых условиях. В статье особо отмечается роль собирателей-энтузиастов: Т. Т. Данилова, записавшего олонхо М. Н. Горохова «Кыыдааннаах Кыыс Богатырка», Е. И. Бурцевой, записавшей олонхо с привлечением технических средств, И. И. Стручковой, М. А. Стручковой, материалы которых использованы в изучении сказительской традиции верхоянских олонхосут. Результаты проведённого анализа и научного обобщения, предпринятых в настоящей статье, будут подспорьем для дальнейшего научного исследования локальной эпической традиции олонхосут.

Ключевые слова: эпическая традиция, олонхо, олонхосут, текст, сказительство, сказительские традиции, собирательство, фольклористы, фольклорные экспедиции, искусство олонхосута, репертуар, полевое наблюдение, информанты, исполнительские традиции, Ысыах Олонхо.

ИЛЛАРИОНОВ Василий Васильевич – д. филол. н., проф., каф. фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOV Vasily Vasilievich – Doctor of Philological Sciences, Prof., Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

ИЛЛАРИОНОВА Туяра Васильевна – к. филол. н., доцент каф. фольклора и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOVA Tuyara Vasilievna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

V. V. Illarionov, T. V. Illarionova

Brief analysis of the results of folklore expeditions in Verkhoyansky District, Sakha Republic (Yakutia)

Abstract. This article is the first to review the history of collecting and studying the storytelling tradition of Verkhoyansk from the times of the famous folklorist I. A. Khudyakov to the present.

The relevance of the study lies in the importance of the preservation, popularization and distribution of the epic traditions of the peoples of the Russian Federation in preserving the diversity of cultures of the peoples inhabiting our country for future generations.

Objective: to summarize and analyze the results of painstaking collecting work from I. A. Khudyakov to the present day, both individual folklorists and folklore expeditions to the Verkhoyansky District, Sakha Republic (Yakutia). In the process of research to achieve the goal, the task of identifying the contribution of folklorists, who studied the oral folk art of the region, to the study of the local epic tradition was solved.

The materials collected by folklorists from the 19th century to the present, including the authors of the article, and deposited in the archives of the Institute of Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North, SB RAS and the National Archive of the Sakha Republic (Yakutia), in the personal archives of the authors recorded from informants – residents of the Verkhoyansk ulus, as well as the published texts of Olonkho by Verkhoyansk narrators. The study used both theoretical methods (the study of archival materials, scientific literature), methods of comparison and generalization, and methods of field research.

As a result of the study, it was established that while I. A. Khudyakov collected and studied Verkhoyansk folklore in stationary conditions, subsequent folklorists of the Soviet period – A. A. Savvin, V. V. Illarionov, P. N. Dmitriev, S. D. Mukhopleva – collected the richest folklore material in the field. The article emphasizes the role of collectors-enthusiasts: T. T. Danilov, who recorded M. N. Gorokhov's olonkho "Kyddaannaakh Kyys Bogatyr", E. I. Burtseva, who recorded the olonkho with technical tools, I. I. Struchkova, M. A. Struchkova, the materials of which are used in the study of the storytelling tradition of the Verkhoyansk Olonkho-narrators. The results of the analysis and academic generalization undertaken in this article will help to further academic research on the local epic tradition of Olonkho-narrators.

Keywords: epic tradition, olonkho, Olonkho-narrator, text, storytelling, narrative traditions, gathering, folklorists, folklore expeditions, olonkhosut art, repertoire, field observation, informants, performing traditions, Olonkho Ysyakh.

Введение

Верхоянская эпическая традиция привлекала внимание исследователей со второй половины XIX в., и в настоящее время этот интерес сохраняется. В связи с проведением в 2016 г. Республиканского Ысыаха Олонхо в Верхоянском улусе была проведена большая плодотворная работа по обобщению результатов изучения фольклора Верхоянья. В настоящей статье мы попытаемся подытожить результаты многолетней научной работы фольклористов, занимающихся сбором и изучением региональной фольклорной традиции.

Актуальность исследования заключается в том значении, которое имеют сохранение, популяризация и распространение эпических традиций народов Российской Федерации в сохранении многообразия культур народов, населяющих нашу страну, для будущих поколений. Особая роль отводится нами первому исследователю фольклора Верхоянья – политссылному И. А. Худякову, стоявшему у истоков русской фольклористики. Как профессиональный фольклорист, он записал фольклорные тексты без искажений, соблюдая язык и стиль информантов. Благодаря этому собранные им материалы имеют первостепенное значение для научного анализа. Политссылному запрещали выезжать за пределы г. Верхоянск, поэтому, используя стационарный метод исследования, он записывал фольклорные тексты от тех, кто приезжал в город. Тем не менее его записи до сих пор не потеряли свою научную ценность.

Надо признать, что в собирание и изучение эпического наследия якутов большой вклад внёс известный фольклорист А. А. Саввин, участник Северной фольклорной экспедиции Института языка и культуры. Он записывал олонхо со слов сказителей, ввел в практику наблюдение над живым исполнением олонхо и анкетирование олонхосутов. Полевое исследование А. А. Саввина даёт нам наиболее полное представления о сказительской традиции 1940-х гг. XX в.

Анкетирование и запись под диктовку были тогда основным методом научного изучения локальной фольклорной традиции.

Изучение и собирание фольклора Верхоянья экспедиционным методом продолжалось в 1980-е гг. XX в. Особую лепту в эту работу внесли участники фольклорной экспедиции Института языка, литературы и истории (ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН – ИГИИПМНС) В. В. Илларионов, П. Н. Дмитриев, С. Д. Мухомлева, которые, в отличие от предыдущих собирателей, активно пользовались техническими средствами фиксации фольклорных текстов.

Надо отдать должное энтузиастам-собирателям верхоянского фольклора Т. Т. Данилову, И. И. Стручковой, М. А. Стручковой, которые собрали богатый материал об олонхосутах своего улуса, особенно этому способствовало проведение в Верхоянском улусе РС(Я) Ысыаха Олонхо. Их материалы свидетельствуют о том, что эпическая традиция Верхоянья очень устойчива, не утратила своеобразия со времён И. А. Худякова, эпический репертуар передаётся из уст в уста, и благодаря этому эпическое богатство народа саха олонхо сохраняется и развивается.

Цель исследования: обобщить и проанализировать результаты кропотливой собирательской работы начиная с И. А. Худякова до сегодняшнего дня, как отдельных фолклористов, так и фольклорных экспедиций в Верхоянский улус Республики Саха (Якутия). В процессе исследования для достижения поставленной цели решалась задача выявления вклада фолклористов, исследовавших устное народное творчество данного региона, в изучение локальной эпической традиции.

Новизной статьи является введение в научный оборот материалов об олонхосутах, хранящихся в архиве рукописного фонда ИГИИПМНС, полевых материалов участников фольклорных экспедиций разных лет и результатов личных наблюдений авторов статьи. Результаты проведенного анализа и научного обобщения, предпринятых в настоящей статье, будут подспорьем для дальнейшего научного исследования локальной эпической традиции олонхосутов.

И. А. Худяков – первый собиратель и исследователь фольклора Верхоянья

Изучению традиций верхоянских олонхосутов положил начало и впервые ввёл их в сферу науки И. А. Худяков. Иван Александрович был сослан в ссылку в г. Верхоянск за участие в революционном движении, куда он прибыл 7 апреля 1867 г. К тому времени он уже проявил себя в научной среде как подготовленный, подающий надежды фолклорист и этнограф, имеющий конкретные цели в сфере науки.

Несмотря на то, что политссылному И. А. Худякову запрещалось покидать пределы г. Верхоянск, молодой человек с передовыми идеями не стал отчаиваться, решил заниматься изучением фольклора, культуры, этнографии народа, среди которого был вынужден коротать свой век, и стал в этом первопроходцем, проложив тропу к истинной сокровищнице мудрости, неисчерпаемое богатство которой не убывает по прошествии столетий. Его поселили в бедную многодетную семью, к жилищу которой тесно прилегал коровник. «И в таких условиях приговорённый к духовной смерти политический ссыльный проявляет исключительную силу воли, чтобы не поддаться и ещё раз найти себя в жизни», – пишут В. Г. Базанов, Н. В. Емельянов [1, с. 14]. Талантливый филолог в скором времени освоил якутский язык: с помощью Н. С. Горохова за год научился свободно разговаривать и писать по-якутски, познакомился с горожанами и с головой окунулся в желанную работу. Как свидетельствуют архивные документы, к концу 1867 г. он подготовил статьи «Достижения человечества в прошлом и будущем времени», «О строительстве железной дороги в Сибири», крупный этнографический труд «Описание Верхоянского округа и города». В начале 1869 г. в статистический комитет были переданы его рукописи «Русско-якутский словарь», «Материалы для народной словесности и характеристика местного языка и обычаи инородцев Верхоянского округа», «Верхоянский округ». Но, опираясь на негативные отзывы Д. Д. Попова, статистический комитет вернул автору все труды, кроме статьи «Верхоянский округ». Это стало для И. А. Худякова морально-психологическим ударом, следствием которого стало депрессивное состояние от ощущения своей бесполезности.

Как мы знаем, И. А. Худяков первым из политссылных записал несколько текстов олонхо, в т. ч. сказание о трёх поколениях богатырей «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»). Однако он не указал, от кого именно записал этот превосходный текст. Н. С. Горохов записал и

опубликовал первую часть этого олонхо, тоже не указав имя исполнителя, которого оценил как «прекрасного сказителя» [2, с. 94]. В книге В. Л. Серошевского «Якуты» приводится факт, что И. А. Худяков встретил информатора по имени Манчаары, который мог исполнять одно олонхо в течение месяца: «Известный верхоянский сказочник Манчаары, со слов которого Худяков записал многие свои сказки, хвалился передо мной, что он знает такое олонхо, которое можно рассказывать месяц» [3, с. 590].

Позднее написанные И. А. Худяковым на якутском языке тексты были включены в серию «Образцы народной литературы якутов», изданную под редакцией Э. К. Пекарского и в которую также вошли якутские сказки, предания, песни, пословицы, поговорки, олонхо «Хаан Джаргыстай» и другие небольшие по объёму олонхо «Старик Ураныкан» («Ураныкаан оҕонньор»), «Бэрт Хара», «Старик со старухой» («Оҕонньордоох эмээхсин»).

И. А. Худякову, человеку с тонкой натурой, лишённому общения с равными по уму, познаниям, сложно было переносить все тяготы ссылки, и в 1876 г. он скончался в иркутской больнице.

После смерти замечательного учёного-фольклориста был издан сборник его переводов народного творчества «Верхоянский сборник». Об этом труде И. А. Худякова Г. У. Эргис писал: «Значение “Верхоянского сборника” трудно переоценить. Он впервые широко и разносторонне ознакомил учёных и образованных людей с устно-поэтическим творчеством якутов. Книга Худякова была воспринята как подвиг учёного» [4, с. 32]. Академик Э. К. Пекарский о переводческом труде И. А. Худякова отзывался так: «Перевод Худякова точный, близкий к тексту, выразительный. Человек с большой фольклорной подготовкой Худяков смог при переводе на русский язык подобрать соответствующие слова и выражения» [5, с. 422]. В. Л. Серошевский же заметил: «Язык сказок, песен, былин, украшенный аллитерациями, вставками, повторениями очень труден для перевода и пока существует только один образцовый, подстрочный, всюду сохраняющий своеобразный отблеск якутской речи, худяковский перевод якутских былин» [3, с. 568]. А в труде о русских революционных демократах В. Г. Базанов написал: «Находясь в постоянном общении с народом, изучая его быт и воззрения на жизнь и природу, Худяков записывал сказки совершенно точно и, таким образом, осуществил принципы, рекомендованные собирателям фольклора В. Г. Белинским, именно Белинский требовал самых точных записей и не терпел ни малейших отступлений от оригинала» [1, с. 58].

Последний труд талантливого учёного, человека передовых идей – И. А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа» долго переходило из рук в руки частных лиц, затем находилось в архивах и, наконец, в 1969 г. было издано [6]. В связи с проведением Ысыаха Олонхо, при поддержке Ил Дархана Республики Саха (Якутия) Е. А. Борисова эта книга переиздана с предисловием проф. В. В. Илларионова и стала прекрасным подарком для тех, кто занимается и интересуется эпическим наследием Верхоянья. Если не вдаваться в посторонние для нас темы, рассмотренные в этом важном труде богатого содержания, а затронуть лишь стороны, представляющие для нас большой интерес, можно отметить, что помимо сбора значительного объема фольклорного материала Иван Александрович сделал анализ и очень точные заключения по нему. Оценивание им фольклора как зеркала нации и истории её развития имеет огромное значение: «... Сказки составляют для якутов несомненную историческую истину. Они служат у них главным родом поэзии, главным средством просвещения, они идут рядом с их поверьями и обычаями, они по возможности осмысливают последние, они служат главным источником для объяснения всех явлений жизни» [6, с. 366].

В 14-16 главах книги автор основное внимание уделяет национальной культуре, мифологии, шаманству, особенно олонхо. Он хоть и не определил чётко олонхо как отдельный от сказки жанр, но сделал очень важные для дальнейшего изучения заметки об особенностях исполнения олонхо, сути сражений богатырей *айыы* и *абаасы*, значении якутских божеств и духов, кроме того, остановился на историзме и отражении верования в олонхо.

Таким образом, традиции верхоянских олонхосутов впервые вошли в научный оборот благодаря известному фольклористу И. А. Худякову. Изучение записанных им основательно и довольно полно текстов олонхо даёт нам возможность ознакомиться с исполнением олонхо в середине XIX в., даёт представление о его жанровом состоянии, о взаимодействии олонхо и сказки, первые сведения об олонхосутах северного улуса.

Полевые собрания фольклористов Института языка, литературы и истории

В собрании текстов верховянского олонхо и изучении сказительских традиций верховянских олонхосутов недолго, но плодотворно работал фольклорист А. А. Саввин, который в составе северной фольклорно-диалектологической экспедиции НИИ языка и культуры работал в 1939-1940 гг. в Верховянском улусе. Он не специализировался на олонхо, но составил полный список репертуара и записал олонхо популярного в те годы в Верховьяне олонхосута М. Н. Горохова – Муойа. Также он составил список 28 олонхосутов, проживавших тогда в наслегах Энгэ, Элгэс, Верховянк, Сартанг, Табалах, Адыаччы, Дулгалах [7, л. 7]. Позднее его список дополнила студентка ЯГУ И. И. Стручкова, объезжая вышеперечисленные наслега, и выявила в своей дипломной работе, что со времени проживания И. А. Худякова в Верховянском районе своим сказительским искусством радовали жителей 62 олонхосута [8].

Научный корреспондент Научно-исследовательского института языка, литературы и истории Т. Т. Данилов в 1945 г. записал от М. Н. Горохова – Муойа довольно большое олонхо «Богатырка Кыыдааннаах Кыыс» («Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр»), которое в 2016 г. было издано в серии «Саха боотурдара» [9]. Записанные тексты олонхо М. Н. Горохова – Муойа в научный оборот введены И. В. Пуховым [10], Н. В. Емельяновым [11, 12], В. В. Илларионовым [2, 13, 14, 15, 16, 17].

Авторы настоящей статьи также вплотную занимались изучением верховянской эпической традиции. Так, фольклорист В. В. Илларионов, будучи аспирантом ЯФ СО АН СССР, в 1976 г. впервые оказавшись в Верховянском улусе, побывал в Табалахском и Эгинском наслегах, собирал материалы об олонхосутах этих наслегов, работал с информантами И. Н. Стручковым, О. Н. Слепцовой, В. Слепцовым – Кысыллай (Табалах), И. Н. Бурцевым, К. И. Бурцевым (Сайды). Со слов Х. И. Потапова (Табалах) впервые записал отрывок и краткий сюжет олонхо «Юрюнг Уолантай». Узнав о талантливой сказительнице Д. А. Томской, встретился с ней в г. Якутск, и результатом нашей совместной плодотворной работы с участием сотрудников отдела олонхо Института гуманитарных исследований С. Д. Мухоплевой, Н. А. Дьяконовой, Е. А. Леонтьевой стали записи на магнитные носители и на видеокамеру её исполнения олонхо. Записи эпического репертуара верховянской сказительницы продолжались почти до последних дней её жизни. Так, внучатая племянница сказительницы Е. И. Бурцева при научном консультировании С. Д. Мухоплевой записала на магнитофон олонхо «Богатырь Омуннаайы», которое позже было расшифровано и подготовлено к печати с соблюдением текстологических требований современной фольклористики.

Так, впервые в якутской фольклористике подготовлено и издано олонхо «Богатырка Кыыдааннаах Кыыс» Д. А. Томской на трёх языках с цифровым приложением в виде компакт-диска и с штриховым кодом, полностью воссоздающим исполнение сказительницы. Также молодые фольклористы подготовили к печати олонхо «Хаан Илбистээн» и «Старик Кемюс Мекюлюкээн и Элгээн Изйэхсит», записанные на магнитофон и расшифрованные нами в 80-е гг. XX в. Кроме того, мы осуществили переиздание олонхо «Хаан Джаргыстай», записанное И. А. Худяковым и изданное Э. К. Пекарским в серии «Образцы народной литературы». Молодые фольклористы Н. А. Оросина, Р. Н. Анисимов и энтузиасты из Верховянского улуса М. А. Стручкова, И. И. Стручкова на основе собранного солидного материала об олонхосутах Верховьяны издали книгу «Олонхосуты Верховянского улуса», установив, что в улусе проживали 99 сказителей олонхо [18, с. 4].

Таким образом, сегодня созданы более благоприятные условия для изучения традиций верховянских олонхосутов со времён И. А. Худякова до сегодняшних дней для выявления изменений, произошедших за полуторавековой период, и, в особенности, взаимодействия между олонхо и сказкой.

Полевые наблюдения сказительской традиции олонхосутов Верховьяны

Верховянское олонхо – одно из ярких явлений северо-восточной локальной эпической традиции. Если сравнить эту традицию с другими, используя в качестве примера олонхо признанной сказительницы Д. А. Томской, то, во-первых, верховянские олонхо невелики по объёму, их называют «сээм олонхо», т. е. короткие сказания. Во-вторых, в них ярко прослеживается влияние сказочного жанра. В-третьих, исполнительская манера, лексика олонхо носят ярко выраженный местный характер. В-четвертых, вследствие географической отдалённости в верховянских

олонхо сохранились архаические мотивы. Всё это позволяет обозначить горизонты для будущих исследований в области фольклористики, этнографии, музыковедении и др.

Расцвет олонхо в Верхоянском улусе приходится на период с середины XIX в. вплоть до 50-х гг. XX в. Как уже говорилось выше, первые заметки об олонхосутах Верхоянья, на которые можно опираться, отслеживая путь развития олонхо северных якутов, сделаны И. А. Худяковым. Так, среди его записей есть интересные сведения, что «лет сорок тому назад один сказочник сел перед зелёным деревом и так спел, что дерево пожелтело от его пения» [6, с. 363]. Об удивительной способности якутских олонхосутов пением заставлять растение увядать и, наоборот, расцветать рассказывается во многих преданиях, о чём упоминается в книге В. Л. Серошевского «Якуты» [3, с. 573]. По рассказам информантов полевых экспедиций, такие уникальные певцы жили в Верхоянье и позднее, например, Г. А. Слепцов – Бучугурас из м. Табалах [8, с. 14] и Лёкёрён Николай из м. Красный Май (ныне Алысардах) [13, с. 14].

Бытует также поверье о некоем существе, которое соревнуется с лучшими певцами. Есть даже поговорка, свидетельствующая о признании народом высшей степени таланта певца: «Хорошему певцу подпевает нечистая сила». О том, что в Верхоянье проживал выдающийся певун по имени Быллай, с которым состязался невидимый «певец», также писал И. А. Худяков [6, с. 365-366]. Как он отмечает, эту легенду якуты рассказывают друг другу с тех самых пор, как услышали впервые эхо (отзвук звука в воздухе) [6, с. 365]. А по сведениям краеведа И. С. Колосова, легендарный Ырья Быллай был братом жены знаменитого верхоянского шамана Кисинчэ Константина и умер в начале 60-х гг. XIX в., т. е. до приезда И. А. Худякова в г. Верхоянск [19, с. 21]. Отрадно отметить, что эта легенда, некогда зафиксированная фольклористом-этнографом, сохранилась до наших дней. Во время одной из экспедиций это предание, но чуть переиначенное, можно сказать, с уточнениями, рассказал нам информант Х. И. Эверстов из с. Табалах. По его версии певец Быллай не ехал верхом как у Худякова, а сидел под лиственницей и запел песню, которую тотчас же подхватил сверху сын дьявола. Когда запас слов у певца был исчерпан, он, решив спастись хитростью, сказал скороговоркой: «Кулдьаар кулугута, хайылык хайаҕаһа» (непереводимое идиоматическое выражение, основанное на созвучии). Это вызвало замешательство у соперника, и он, устыдившись, убежал [8, с. 12-13]. Легенд и преданий о том, что олонхосуты и певцы состязались в исполнении песен с дьяволами Верхнего мира и, как некоторые говорят, с девушкой Луны, много. Они свидетельствуют о силе таланта, уровне мастерства олонхосута. Подобные сюжеты встречаются также в рассказах об олонхосутах центральных и вилюйских районов, примеры которых приведены нами в работе «Искусство якутских олонхосутов» [14].

И. А. Худяков написал и про другого певца, который тоже состязался с дьяволом на протяжении суток: «Рассказывают также, что был прежде в Якутске певец Ырья Чекят Тур, тот пел с дьяволом с утра до утра и тоже перепел его, но с того времени испугался и перестал петь» [6, с. 366]. По нашему предположению, речь идёт о певце Ырья Чекееттюр (Ырья Чөкөөттүүр), который был широко известен не только в Верхоянье, но и в Момском, Колымском улусах. Легенда об этом певце была записана якутским топонимистом Багдарыын Сүлбэ в 1976 г. от жителя с. Кулун Елбют Момского района Р. П. Уваровского [20, с. 126]. Информатор рассказал лишь об одном эпизоде из жизни певца, иллюстрирующем уникальный дар: тот посредством искусного пения тойук сделал так, что в сети некоего человека рыба совершенно не ловилась. Вариант легенды также был записан в 1940 г. фольклористом А. А. Саввиным, где говорится что певец сразу догадался, кто поет, и они стали петь вперемешку. «Воспели в своих песнях всех: людей, животных, растительность, богов, земли Срединного мира в течение трёх дней и ночей. Если дьявол упустит свой черед, то человек должен был погибнуть. Пропев таким образом долгое время, Чекееттуур запел песню жабы. Тогда дьявол спросил про себя: “Он, что, альцах говорит что ли, али как?”. Услышав это, человек Айыы сказал: “Оо, я убегаю. Твоё хвалёное лицо загрязнилось?”. После этого дьявол исчез. Таким образом, перепевшим, победившим дьявола стал Ырья Чекееттуур» [21, л. 14-15]. Отмечается также, что певец примерно догадывался с каким именно дьяволом он поёт, и намеревался дальше воспеть его мать, отца... Про певца Ырья Чекееттюр престарелые жители Верхоянья по сегодняшний день рассказывают легенды, что свидетельствует о его исключительном таланте.

Таким образом, в Верхоянье проживали одарённые, талантливые певцы и олонхосуты. Некоторые певцы из суеверия скрывали свой дар, не пели при чужих людях. Были и такие, что не пользовались своим талантом вообще. Например, информант Я. Н. Горохов из с. Элгэс вспоминал, что, подражая своим дядям, которые были олонхосутами, тоже начал исполнять олонхо. Но когда они оба умерли, он, чтобы избежать их участи, напрочь бросил это занятие [8, с. 11]. А В. Н. Стручкова рассказывала, что исполняемое её отцом олонхо казалось ей было под силу, но также опасалась последствий. К тому же, отец перед смертью сказал: «Как вижу, ты можешь стать олонхосутом, но быть им очень опасно. Не занимайся этим» [22, с. 21].

Изложенное выше указывает, с одной стороны, на то, что до и во времена И. А. Худякова народ преклонялся перед силой слова и перед олонхосутами, которые испокон веков считались мастерами слова. С другой – они говорят и о том, какой силы было суеверие, заставлявшее их иногда забывать свой природный дар.

Далее, можно отметить, что по верхоянской традиции часто избегали специального приглашения олонхосута. При случае просили сказывать олонхо остановившегося проездом олонхосута или, напротив, об этом олонхосута просил приехавший издалека гость, который остановился в его доме. По воспоминаниям В. Н. Стручковой (Табалах), её отец, которой был довольно известным олонхосутом, в дни православных праздников всегда куда-то уходил, и только позже она узнавала, что он ходил сказывать олонхо [22, с. 16]. Тот факт, что для прослушивания олонхо заранее не готовились и специально не приглашали, может свидетельствовать об особом, осторожном отношении к сказительству, его сакрализации. Но есть и отдельные сведения о приглашении, например, информанта М. Е. Эверстова: «Когда родители забивали скот, оставляли в запас стегно говядины, из которого бедро предназначалось олонхосуту, приглашаемому в определённый господний день исполнять олонхо» [21, с. 6]. Вместе с тем, несомненно, исполнение олонхо было в центре большого внимания, а олонхосуты пользовались заслуженным авторитетом, особым почитанием населения. Чтобы послушать олонхо, также собирались в доме уважаемой семьи, как и в центральных районах, о чём И. В. Пухов писал: «Наиболее распространённым было исполнение олонхо в семейной обстановке, в присутствии всей семьи, её ближайших соседей или гостей» [23, с. 133]. Позже, в годы советской власти олонхо стали исполнять и в общественных местах. И. Н. Бурцев из с. Энгэ, в молодости проработавший на руководящих должностях, вспоминал, что после общего собрания колхозников, в день выборов, в новогодний праздник, во время национального праздника ысыах и других мероприятиях, где собиралось всё население наслега, организовывалось слушание олонхо [22, с. 23].

О времени исполнения олонхо разноречий не замечается: в Верхоянье олонхо сказывалось в вечернее время после завершения всех работ и бытовых хлопот, как и в центральных и вилюйских районах. По материалам А. А. Саввина, во время сказывания олонхо при свете, все садятся спиной к свечке, «сказитель углубляется в себя, сказываемое предстаёт перед ним наяву. Перед его мысленным взором мелькают герои, страны, сцены из олонхо. В темноте ничто не отвлекает. Да и голос поющего, его образная речь в темноте слышатся четче, воспринимаются слушателем ярче. В такой обстановке, как говорится, растягивается связь повествования, олонхо льётся легко, свободно» [7, л. 7]. Эту заметку подтверждает и личное высказывание верхоянского олонхосута А. Н. Томского из с. Осохтох: «Наиболее благоприятным для исполнения олонхо является тёмное время суток, когда сказываемое действо в силу воображения оживает в глазах, чего невозможно достичь при дневном свете. Поэтому олонхо хорошо слушать после ужина» [22, с. 17].

И. Т. Слепцов из с. Адыаччы вспоминал, что олонхосут Чуурка Уус, когда был в хорошей форме, сказывал олонхо несколько ночей подряд, а если слушателями больше были женщины и дети, особо не вдохновлялся [22, с. 18]. Но олонхо обязательно должно было сказываться полностью. Если сказание длинное, то в первый вечер отрывок олонхо должен завершиться возвращением богатыря айыы из Нижнего мира на Средний. О том, что такое понятие прочно укрепились у северных якутов и у долган, отметил П. Е. Ефремов [24, с. 28]. Они верили, что нарушение этой традиции могло навлечь неприятности в жизни.

Продолжительность сказывания олонхо в верхоянской традиции, так же как в центральной и вилюйской, не ограничивается. Приятно поражённый особой длительностью эпических текстов

И. А. Худяков писал: «Когда-то во время студенчества мне казалось невероятным, чтобы один народный певец мог знать и петь наизусть такую большую сказку, как Илиада и Одиссея, упоминая множество собственных имён, вдаваясь в подробности, не пропускающие корабельного гвоздя. Якутские сказочники сказывают стихами и песнями не менее длинные сказки и ещё с более малейшими подробностями... Сами якуты иногда изумляются их длинноте» [6, с. 366]. Заслуживает большего внимания личное высказывание самого сказителя. Так, по воспоминаниям информанта И. С. Эверстова, олонхосут Суруурбуур Афанасий из м. Сартанг рассуждал о неограниченной продолжительности сказывания олонхо следующим образом: «Олонхо – это не реальность, его выдумывает человек. Дети богатырей олонхо вырастают, сами становятся богатырями, и это можно продолжать на столько времени, на сколько хватит воображения» [8, с. 19]. Такое же понятие имеется у олонхосутов как центральных, так и вилюйских районов. Можно предположить, что в результате этого появились олонхо, охватывающие жизнь двух или трёх поколений богатырей, такие как, например, записанный И. А. Худяковым трёхпоколенное олонхо «Хаан Джаргыстай».

Важно отметить, что наряду с крупными олонхо, сказываемыми в течение 2-3 ночей, есть и короткие олонхо, исполняемые всего за 1-2 часа. Такие олонхо малых объёмов нельзя принимать за укороченные варианты длинных. Подобные олонхо в Верхоянье, как свидетельствовала Д. А. Томская, называются «сээм» [22, с. 19].

По общим сведениям, информантов экспедиций, манера исполнения верхоянских олонхо не особо отличалась от центральной эпической традиции: речь героев также передавалась пением, а их голоса подражались в точности, насколько это возможно [22, с. 19-20]; повествовательная часть и описания сказывались четкой скороговоркой [8, с. 12; 22, с. 20]. Можно отметить, что описание и повествование проговаривались в убыстрённом темпе всегда.

Упоминание о верхоянской традиции исполнять олонхо лёжа находим в материалах А. А. Саввина. В нём говорится, что в наслеге к северу от г. Верхоянска олонхосут сначала ложится в постель, велит потушить огонь в камельке и свечку, и только потом начинает сказывать [7, л. 7]. Такую исполнительскую манеру И. В. Пухов объяснил особенностью местного образа жизни: «Раньше жители севера жили в чумах, согреваясь костром, разложенным посередине чума. Ясно, что в такой обстановке в зимние морозы трудно слушать в продолжение всей ночи. И у них могла выработаться привычка поудобнее устроиться на ночлег и слушать, уберегшись от мороза. Это впоследствии могло сложиться в известную традицию» [25, с. 156]. Но вышеупомянутый сказитель А. Н. Томский утверждал, что, если даже в прошлые времена многие сказывали лёжа, хороший олонхосут исполняет только сидя, т. к. «только в таком положении олонхо выходит вдохновенно» [22, с. 18]. Это указывает на то, что в то же самое время присутствовало исполнение олонхо в сидячем положении. Также информанты экспедиций отмечают, что в последнее время олонхосуты все стали сказывать сидя. На наш взгляд, сказывание в лежащем положении можно уверенно отнести к особенностям верхоянского олонхо. И в художественной, и в научной литературе встречается информация о том, что в прошлом старики, лёжа в постели, рассказывали сказки, усыпляя детей. При этом, хоть и редко, для приукрашивания и, возможно, для вызывания сонного состояния, пелись песни. Малые по объёму, часто повествовательного характера, без резких переходов и описаний сражений, очень похожие на сказку, исполняемые непосредственно перед сном олонхо располагали к исполнению лёжа, отсюда, вероятно, и возник данный обычай. С развитием исполнительских традиций возникло настоящее олонхо с острым сюжетом, сражениями, героикой, требующее исполнения сидя.

Есть и сведения, уточняющие позу сказителя. Д. Ф. Рожин из с. Энгэ сообщил, что при исполнении олонхо лёжа, руки складывали на животе друг подле друга или скрещивали пальцы на затылке, а при исполнении сидя клали ногу на ногу и, скрестив пальцы, поддерживали колено [8, с. 16]. По словам Г. В. Слепцова из с. Табалах, сказывающие сидя олонхосуты имели в предназначенном месте коврики из оленьей шкуры для сиденья и, кроме этого, некоторые исполнители имели привычку при сказывании прикладывать ладонь к щеке. По этому поводу есть пояснение И. В. Пухова, что нет определённости и одинаковости для всех олонхосутов положения, и «каждый делает, как привык, наблюдая с детства исполнение тех олонхосутов, у которых он учился» [23, с. 142].

В исполнительской традиции олонхо немаловажную роль занимает человек, подбадривающий сказителя возгласом «Нoo!» («ну-ка!», «нуу!», «ну-ка, ну-ка, как это было?» и др.), выражая одобрение и желание слушать продолжение олонхо. В Верхоянье эта традиция тоже соблюдалась, об этом И. А. Худяков отметил так: «У якутов есть обычай, что в то время, когда сказочник рассказывает сказку, один из слушателей постоянно понуждает его, при каждой малейшей остановке сказочника выкрикивая “Ну!”» [6, с. 366]. Это подтверждается и позднее. Например, наш информант Д. Ф. Рожин говорил, что «ну-кальщиком» назначают не первого попавшегося, а выбирают человека, имеющего склонности к сказыванию. Такой выбор объяснялся доводами, что он должен при каждом повороте событий в олонхо «воодушевлять, вдохновлять олонхосута своим живым интересом, чтобы сказывание не теряло размаха» [8, с. 18]. Другой информант Х. И. Потапов (Табалах) сообщил, что таким «ну-кальщиком» часто выбирался хозяин дома [22, с. 18]. Видимо, в местах, где проживало несколько олонхосутов, выбирался один способный к сказыванию «ну-кальщик», а там, где олонхосутов было один-два, подбадривающим человеком назначался сам хозяин дома. Кроме этого, в Верхоянье укоренилось понятие, что «ну-кальщик» без какого-либо напоминания должен подавать напиток олонхосуту и, если тот курит, прикуривать для него папиросу.

Таким образом, на основе записей И. А. Худякова и других собирателей позднего времени, а также рассказов наших информантов, можно утверждать, что в Верхоянье в исполнении олонхо существуют бесспорно соблюдаемые сказителями устоявшиеся традиции. Полевые наблюдения сказительской практики верхоянских олонхосутов подтверждают устойчивость и традиционность сказительства, имеются предания и рассказы об олонхосутах, раскрывающие их искусство. Со времён И. А. Худякова талантливые олонхосуты неизменно были в почтении, а исполнение олонхо всегда вызывало живой интерес.

Заключение

Таким образом, сказительские традиции развивались в Верхоянье издавна. В легендах и преданиях про олонхосутов отразилось уважительное отношение народа к талантливым носителям и хранителям живой эпической традиции. Удивительно, что записанные И. А. Худяковым предания про олонхосутов дошли до сегодняшнего дня с незначительными изменениями.

Это свидетельствует об устойчивости сказительских традиций в Верхоянье. Манера сказывания, техника исполнения сохранились со времён И. А. Худякова до наших дней. И количество олонхосутов, и состав их репертуаров не уступают центральным районам. Но нельзя упускать из виду, что содержание олонхо, сюжетно-композиционная структура относятся к раннему периоду развития якутского эпоса. Всё это требует дальнейшего изучения верхоянского олонхо, выявления и уточнения его особенностей.

Литература

1. Базанов В. Г., Емельянов Н. В. И. А. Худяков и его «Краткое описание Верхоянского округа» // Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – С. 8-32.
2. Илларионов В. В. Н. С. Горохов: первые записи олонхо и их перевод на русский язык (к изучению вероянской традиции) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2014, № 1. – С. 93-98.
3. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Московская типография № 2, 1993. – 736 с.
4. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
5. Пекарский Э. К. Заметка по поводу редакции «Верхоянского сборника» И. А. Худякова // Известия ВСОРГО. – 1896. – Т. 26, № 4-5. – С. 197-205.
6. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 441 с.
7. Саввин А. А. Распространение фольклора в северных районах // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 463. – 7 л.
8. Стручкова И. И. Дьаангы олонхоһуттара уонна кинилэр олонхону толорор үгэстэрэ. – Дьокуускай: РИО ДДН им. А. Е. Кулаковского, 2014. – 88 с. (на якутском яз.)
9. Горохов М. Н. Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2017. – 208 с. (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 17). (на якутском яз.)

10. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Основные образы. – М.: Наука, 1962. – 256 с.
11. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
12. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 248 с.
13. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
14. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1982. – 120 с.
15. Илларионов В. В. Верхоянские сказительские традиции в эпических произведениях М. Н. Горхова // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – 2015, № 5 (49). – С. 87-101.
16. Илларионов В. В. Традиции верхоянских олонхосутов в записях И. А. Худякова // Филологические науки: вопросы теории и практики. – 2014, № 12 (42). – С. 88-91.
17. Илларионов В. В. И. А. Худяков – первый исследователь фольклора и традиционной культуры Верхоянья // Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Якутск: Бичик, 2016. – С. 3-6.
18. Верхоянские олонхосуты: библиографические указатели, статьи, воспоминания / [сост.: И. И. Стручкова, Н. А. Оросина, Р. Н. Анисимов и др.]. – Якутск: Алаас, 2016. – 320 с. (на якутском яз.)
19. Колосов И. С. Табалаабы төрүттээбит Байдылар тустарынан // Талыы талба Табалаах / С. Х. Борисова, С. Х. Потапова, И. И. Стручкова. – Дьокуускай: Көмүөл, 2016. – С. 21-23. (на якутском яз.)
20. Багдарыын Сүлбэ. Саха сирэ, көмүс илии. – Дьокуускай: Бичик, 2002. – 176 с. (на якутском яз.)
21. Саввин А. А. Биографические данные и учет сказителей и певцов Верхоянского района // Архив ЯНЦ. Ф. 5. Оп. 8. Д. 473. – 23 л.
22. Илларионов В. В. Дьааны олонхоһуттарын үгэстэрэ. – Дьокуускай: Бичик, 2006. – 160 с. (на якутском яз.)
23. Саввин А. А. Отчет о фольклорной экспедиции в северные районы Якутии. 1939-1941 гг. // РО ИГИиПМНС СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 461. – 22 л.
24. Ефремов Н. Н. Долганское олонхо. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1984. – 132 с.
25. Пухов И. В. Исполнение олонхо // Доклады на второй научной сессии ИЯЛИ. Вып. I. История и филология. – Якутск, 1951. – С. 133-164.

References

1. Bazanov V. G., Emel'janov N. V. I. A. Hudjakov i ego "Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga" [I. A. Khudyakov and his "Brief description of Verkhoyansky district"]. In: Hudjakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka, 1969, pp. 8-32.
2. Illarionov V. V. N. S. Gorohov: pervye zapisi olonho i ih perevod na russkij jazyk (k izucheniju verojanskoy tradicii) [N. S. Gorokhov: first fixation of olonkho and its translation into Russian language (to study Verkhoyansky tradition)]. In: *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern humanitarian herald]. 2014, No. 1, pp. 93-98.
3. Seroshevskij V. L. *Jakuty. Opyt jetnograficheskogo issledovaniya. 2-e izd.* [Yakuts. Experience of ethnographic research. 2nd ed.]. Moscow, Moskovskaja tipografija, No. 2, 1993, 736 p.
4. Jergis G. U. *Ocherki po jakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p.
5. Pekarskij Je. K. *Zametka po povodu redakcii "Verhojanskogo sbornika" I. A. Hudjakova* [Notes about edition of "Verkhoyansky collection" by I. A. Khudyakov]. In: *Izvestija VSORGO* [Proceedings of ESDRGC]. 1896, vol. 26, No. 4-5, pp. 197-205.
6. Hudjakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka, 1969, 441 p.
7. Savvin A. A. *Rasprostranenie fol'klora v severnyh rajonah* [Spread of folklore in the northern regions]. In: *Arhiv JaNC SO RAN* [Archive of YaSC SB RAN]. F. 5. Op. 3. D. 463. 7 s.
8. Struchkova I. I. *D'aangy olonghohuttara uonna kiniler olonghonu tololor jugestere* [Olonkhosuts of Yana and tradition of performing olonkho]. Yakutsk, RIO DDN im. A. E. Kulakovskogo, 2014, 88 p. (In Yakut lang.)
9. Gorohov M. N. *Kyydaannaah Kyys buhatyyr: olonho* [Girl-warrior Kyydaannaakh Kyys]. Yakutsk, Bichik, 2017, 208 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; T. 17* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 17]). (In Yakut lang.)
10. Puhov I. V. *Jakutskij geroicheskij jepos – olonho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Nauka, 1962, 256 p.

11. Emel'janov N. V. *Sjuzhety jakutskih olonho* [Plots of Yakut olonkhos]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
12. Emel'janov N. V. *Sjuzhety rannih tipov jakutskih olonho* [Plots of early types of Yakut olonkhos]. Moscow, Nauka, 1983, 248 p.
13. Illarionov V. V. *Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho* [Yakut storytelling and problems of revitalization of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.
14. Illarionov V. V. *Iskusstvo jakutskih olonhosutov* [Art of Yakut olonkhosuts]. Yakutsk, Jakut. kn. izd-vo, 1982, 120 p.
15. Illarionov V. V. *Verhojanskije skazitel'skie tradicii v jepicheskikh proizvedenijah M. N. Gorohova* [Storytelling traditions of Verkhoyansk in epic compositions by M. N. Gorokhov]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova* [Herald of North-Eastern Federal university]. 2015, No. 5 (49), pp. 87-101.
16. Illarionov V. V. *Tradicii verhojanskikh olonhosutov v zapisjah I. A. Hudjakova* [Storytelling traditions of Verkhoyansk in notes by I. A. Khudyakov]. In: *Filologicheskie nauki: voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences: questions of theory and practice]. 2014, No. 12 (42), pp. 88-91.
17. Illarionov V. V. *I. A. Hudjakov – pervyj issledovatel' fol'klora i tradicionnoj kul'tury Verhojan'ja* [I. A. Khudyakov the first researcher of folklore and traditional culture of Verkhoyanye]. In: Hudjakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Yakutsk, Bichik, 2016, pp. 3-6.
18. *Verhojanskiye olonhosuty: biobibliograficheskiye ukazateli, statii, vospominaniya* [Olonkhosuts of Yana: biobibliographic indexes, articles]. Sost. I. I. Struchkova, N. A. Orosina, R. N. Anisimov i dr. Yakutsk, Alaas, 2016, 320 p. (In Yakut lang.)
19. Kolosov I. S. *Tabalaagy terjutteebit Bajdylyar tustarynan* [About Baidy who founded Tabalaakh]. In: *Talyy talba Tabalaah* [Beautiful Tabalaakh]. S. H. Borisova, S. H. Potapova, I. I. Struchkova. Yakutsk, Kemjuel, 2016, pp. 21-23. (In Yakut lang.)
20. Bagdaryyn Sjulbe. *Saha sire, kemjus ilii* [Yakutia, golden hand]. Yakutsk, Bichik, 2002, 176 p. (In Yakut lang.)
21. Savvin A. A. *Biograficheskie dannye i uchet skazitelej i pevcov Verhojanskogo rajona* [Biographic data and accounting of storytellers and singers of Verkhoyansky district]. In: *Arhiv JaNC* [Archive of YaSC]. F. 5, op. 8, d. 473, 23 s.
22. Illarionov V. V. *D'aangy olonhosuttaryn jugestere* [Tradition of Yana olonkhosuts]. Yakutsk, Bichik, 2006, 160 p. (In Yakut lang.)
23. Savvin A. A. *Otchet o fol'klornoj jekspedicii v severnye rajony Jakutii. 1939-1941 gg.* [Report of folklore expedition to northern districts of Yakutia in 1939-1941]. In: *RO IGIiPMNS SO RAN* [Manuscript department of IHRISN]. F. 5, op. 3, ed. hr. 461, 22 s.
24. Efremov N. N. *Dolganskoe olonho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Jakut. kn. izd-vo, 1984, 132 p.
25. Puhov I. V. *Ispolnenie olonho* [Olonkho performance]. In: *Doklady na vtoroj nauchnoj sessii IJaLI. Vyp. 1. Istorija i filologija* [Reports on Second scientific session of the Institute of language, literature and history. Iss. 1. History and Philology]. Yakutsk, 1951, pp. 133-164.

УДК 398.22(=433.211.3)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27693

Hannah Victoria Nelson
Dallas International University

CUISINE AND POWER IN THE SUNJATA EPIC AND IN WEST AFRICA

Abstract. This article discusses cuisine in Guinea-Conakry and its representation in the literary tradition of Sunjata. Many key events involving women in the epic of Sunjata center on their role as cooks and cuisine provides female protagonists with the resources they use to demonstrate their heroic abilities and competence. Heroic status in the epic requires both magical abilities and social recognition through elegiac praise sung by griots. This article shows how the relationship between heroes and heroines reveals the deeper Mande value of gender complementarity in society. Heroines do not fight on the open plains or track game in the bush, but rather the kitchen becomes their battlefield and they often play key roles in matters of national significance through their culinary activities.

Not only does cuisine take on heroic proportions in this Mande literary tradition, but it also continues to play an important social function in modern Guinea. Through the activity of cuisine, Mande diaspora women in Conakry demonstrate artistic ability that is both acknowledged and respected by men. Building on the idea of complementarity, Nelson considers the importance of cuisine as an element of feminine identity in modern-day Guinea. Adapted from Nelson's 2018 master's thesis at Dallas International University, this article explores the activity of cuisine both through library research involving comparisons of a variety of published versions of Sunjata, and through fieldwork in Guinea-Conakry where Nelson focused on values and perspectives regarding cuisine. During her fieldwork, Nelson studied cuisine and she analyzes it here using the "seven lens" approach to highlight its artistic elements and cultural significance.

Keywords: epic, Sunjata, cuisine, Guinea, gender, women's studies, griots, heroines, Mande studies, magic.

Ханна Виктория Нельсон

Кухня и сила в эпосе «Сундьята» и в Западной Африке

Аннотация. В этой статье обсуждается кухня в Гвинее-Конакри и её представление в литературной традиции Сундьята. Многие ключевые события, в которых участвуют женщины в эпосе «Сундьята», посвящены их роли кулинаров, что дает героям-женщинам ресурсы, которые они используют, чтобы продемонстрировать свою силу и компетентность. Героический статус в эпосе требует как магических способностей, так и общественного признания благодаря элегической похвале, которую поют гриоты (сказители). В этой статье показано, как отношения между героями и героинями раскрывают более глубокое значение гендерной взаимодополняемости в обществе у Манде. Героини не сражаются на открытых равнинах и не ищут следы в чащах, а, скорее, кухня становится их полем битвы, и они часто играют ключевые роли в вопросах национального значения благодаря своей кулинарной деятельности.

В этой литературной традиции Манде кухня не только принимает героические пропорции, но и продолжает играть важную социальную функцию в современной Гвинее. Посредством кулинарного искусства женщины из диаспоры Манде в Конакри демонстрируют художественные способности, которые признаются и уважаются мужчинами. Опираясь на идею взаимодополняемости, автор рассматривает важность кухни как элемента женской самоидентичности в современной Гвинее. Адаптированная переработка магистерской диссертации Х. В. Нельсон, выполненная в Международном университете Далласа, рассматривает деятельность кухни как с помощью библиотечных исследований, включающих сравнение различных опубликованных версий Сундьята, так и с помощью полевых работ в Гвинее-Конакри, где автор сосредоточил внимание на ценностях и перспективах кухни. Во время полевой работы Нельсон изучила

NELSON Hannah Victoria – Master of World Arts, Dallas International University, Dallas, USA.

E-mail: nelson.hannah@gmail.com

НЕЛЬСОН Ханна Виктория – магистр искусства народов, Далласский международный университет, Даллас, США.

E-mail: nelson.hannah@gmail.com

кухню и анализирует ее здесь, используя подход «семь линз», чтобы подчеркнуть ее художественные элементы и культурную значимость.

Ключевые слова: эпос, Сундьята, кухня, Гвинея, пол, женские исследования, гриоты (сказители), героини, изучение Манде, магия.

Introduction

Food plays an important role in human society. Not only does food provide the raw material for sustaining life, but it is the medium through which humans communicate an array of social messages. Flavors, colors, and textures connect to identity, and the consumption of food in community reinforces and validates social ties. The people responsible for preparing food contribute in powerful but subtle ways to this cycle of social communion. In this article, I explore the use of cuisine as a heroic activity among women in the epic of Sunjata, and I consider cuisine as an expression of artistry and an element of feminine identity in a modern Mande diaspora setting. Although food is not perhaps the most prominent element in the epic, cuisine plays a role in the enactment of heroism among female protagonists, representing a facet of Mande cultural identity and providing a medium for artistic expression among modern Mande women.

Heroic cuisine

1. Heroes and heroines: The hunter and the cook

My analysis of heroines in the Sunjata epic does not center on the typical “hero’s journey,” but rather on the character traits that distinguish heroic behavior from the behavior of ordinary people. For the Mande hero, this means at least three things. Heroes must: 1) act in a way that makes them stand out from the general community [1, p. 13]; 2) control *nyama* [2, p. 9; 3, p. 105; 4, p. xxii]; and 3) receive elegiac praise [1, p. 21; 5].

In their article “The Mande Hero”, Bird and Kendall explain the concept of *badenya* and *fadenya* as two forces that act on society and on individuals. *Badenya* translates as “mother-childness”, and *fadenya*, “father-childness”. The former describes the influence of society on the individual and connects to the values of submission and cooperation within a community, and the latter refers to the drive for personal success, adventure, and glory. Bird and Kendall explain that the actions of a hero, “standing out in relief against the actions of others, point to a system of dynamic tensions holding between groups and individuals, between integrating and disruptive principles, between the ordinary and the extraordinary” [1, p. 13]. They note that although society operates largely on the *badenya* axis, heroes act on *fadenya*.

Regarding *fadenya*, McNaughton adds:

Fadenya, “father-childness”, by contrast identifies a very aggressive component of human character. It identifies the will to put oneself before the group, to act in defiance of it and to disrupt it if need be, in order to accomplish some personal goal. People whose characters are predominantly *Fadenya* do not fit well within the fabric of society. They live emotionally and very often physically out on the fringes of society, where they can feel free to move about without the encumbering structure of civilization constantly qualifying their actions. Most often their actions are dictated by the desire to achieve fame, to become renowned, ironically enough within the very society they shun [6, p. 55].

Therefore, the quality of *fadenya* in an individual is simultaneously necessary and dangerous. Such a person can perform great deeds of bravery, but this person’s character can also cause instability and social disruption if unrestrained. According to Bird and Kendall, the hero and his community have a symbiotic relationship because the hero needs his society in order to obtain praise, while society needs heroes at times to instigate necessary change.

In their efforts to achieve praise, however, Mande heroes must carefully master the use of *nyama*, which can be defined simply as a mystical force occurring in nature that special individuals can manipulate through supernatural means [1, 6, 7]. The use of *nyama* allows Sunjata and Fakoli to act heroically both as leaders and as hunters. The activity of hunting also requires *dalilu* (the ability to manipulate *nyama*), because hunting is associated with occult power [8]. According to Kouyaté, hunting was a major part of a freeborn Mande man’s daily activities at the time of Sunjata [9]. In modern Mande society, hunters occupy an ambiguous position, operating both within and outside of

normal social categories [6]. I cannot comment on the degree to which this was also representative of hunter-society relations in the past, but it may be that hunters felt the *badenya-fadenya* tension acutely. Although hunters operated frequently on the fringes of society and exercised *dalilu*, they also belonged to society as providers of food.

The last prerequisite for heroic status involves elegiac praise. Mande society remembers its heroes through the activities of traditional bards, *jeliw* (sing. *jeli*), more commonly referred to by their French label *griot*. Griots specialize in the singing of praises, epics, and many other forms of verbal art, including diplomacy [5]. Although not traditionally warriors or hunters themselves, griots also possess *nyama* because of the power contained in their words. Gentile notes:

“The concept of word-power is especially useful to understanding the position of the griot in Mali. Griots are members of a professional class of artists and artisans of endogamous lineages known as *nyamakalaw*, which also include potters, blacksmiths, and leatherworkers. The *nyamakalaw* hold an intensely ambivalent position in Mali society, for their specialized knowledge in their respective fields associates them with sorcery and the occult. They are both highly respected and feared” [10, p. 154].

Gentile’s comments show the power attributed to griots, and this further suggests the importance of their activities to the concept of heroism: griots preserve the glory of heroes. The interconnectedness between the activities of the griots and the activities of heroes also explains the relationship between traditional nobility and the griot castes. Historically, noble families served as patrons for griot families and griots sang the praises of the nobles [5, 11].

Hoffman suggests that the idea of complementarity accounts for both the relationship between griots and nobles and that between men and women. She also argues against the idea that the apparent subordination of women in Mande culture reveals actual male dominance. In her article “Gender Ideology and Practice in Mande Societies”, Hoffman maintains that although on the surface women accept a subordinate role, the roles of men and women are actually complementary. She also draws a parallel between the roles of women and of griots, stating that:

“The structural similarities between the roles of griots and the roles of women would suggest that a similar principle holds for women in Mande society: their acceptance of and submission to a public ideology of subordination gives them the cultural space in which to cultivate substantial quantities of actual power and effective authority” [12, p. 16].

Building on Hoffman’s observation, therefore, I argue that the idea of complementarity also helps clarify the activities of the Mande heroine. If a hero excels in the manly arts through the use of *nyama* and obtains social recognition through the songs of the griots, a heroine likewise surpasses other women by excelling in the arts of womanhood through her use of *nyama* and she is likewise remembered in the words of the griots. Considering the typical Mande hero in the role of hunter and warrior, it further fits within the idea of complementarity that the counterpart to a hunter-hero would be a cook-heroine. In this sense, both the hero and the heroine operate on the *fadenya* axis. The concept of *fadenya* helps to showcase specific behaviors as heroic because it represents them as individualistic, glorious, and potentially disruptive.

2. Heroines in the kitchen

I will briefly consider two episodes in the Sunjata epic involving women, in order to demonstrate the important role cooking plays in the enactment of heroic behavior for female protagonists: the insulting of Keleya and the insulting of Sogolon Kolonkan. In both these episodes, an important female character receives an affront to her honor (and notably, in each case the affront concerns her culinary activities), leading to a retaliation with political ramifications.

In the epic, during the time of Sunjata’s exile a rift occurs between Sumaworo Kanté, the tyrannical usurper-king of Sunjata’s homeland, and Sumaworo’s nephew and general of his armies, Fakoli Kourouma. The rift occurs because, during the preparation of a feast, Sumaworo’s many wives insult Keleya, the only wife of Fakoli. Specifically, in Djanka Tasseý Condé’s¹ version, their comments suggest that Keleya is an inadequate cook [4, p. 161]. Taking offense, Keleya reacts by preparing an amount of food equal to theirs: Fakoli’s one wife cooking the same quantity as Sumaworo’s hundreds of wives.

¹ Conrad’s text [13] is a transcribed, edited, and translated version of Condé’s performance.

Considering the qualifications of heroes previously mentioned (operating on the *fadenya* axis, exercising *nyama*, and receiving elegiac praise), I argue that Keleya's actions in this episode are both heroic and feminine. Since the principles of *badenya* would prompt Keleya to behave in a self-effacing, unobtrusive, and submissive manner, her behavior in this episode appears to possess the *fadenya* quality [cf. 6, p. 55]. Furthermore, *fadenya* behavior tends toward disruption, if necessary, for the sake of glory. Keleya disregards the consequences of her actions and proudly states, "the jelilu will bear witness to this" [4, p. 161]. Thus, Keleya exercises *dalilu* over her cooking pot, demonstrating her authority and magical abilities. Both her use of *nyama* and the fact that her exploit receives recognition affirm her status as an epic heroine. Her actions conform to the *fadenya* axis, causing her to stand out as an example of exceptional femininity, and in heroic fashion she defends her honor, heedless of the potential results.

As I mentioned previously, although heroes can be agents of disruption, society also depends on them to instigate change, because heroes do not fear danger and will take risks [cf. 1, p. 15]. In this episode, Keleya's behavior occurs in reaction to a personal insult, and the immediate result is negative – Sumaworo forcibly removes her from her husband, Fakoli, and claims her as his own. The long-term result, however, is Sunjata's victory because Fakoli abandons his uncle after losing his wife. In this sense, then, Keleya's enactment of *fadenya* behavior has long-term positive results because she sets off the chain reaction that leads to the restoration of the rightful king. Thus, as Bird and Kendall explain, although heroes are fundamentally disruptive, society recognizes the need for heroes by glorifying and remembering their brave actions [1].

In the second episode that showcases feminine heroic behavior, Sunjata's sister, Sogolon Kolonkan, must choose between conflicting responsibilities. Her actions reveal her ability to conform to social norms (*badenya*), but also her willingness to take risks in order to safeguard the honor of her family (*fadenya*). During Sunjata's exile, when emissaries from Manden arrive hoping to bring Sunjata back, Sunjata and his brother are out hunting; their sister, Kolonkan, must prepare food to welcome the guests. However, Kolonkan does not have any meat to put in the sauce. She searches for meat in the house, but finding none, she transports herself away to the bush where she finds her brothers' game. She quickly removes the parts she needs for her sauce and flies back. When her brothers return to their prey to butcher it, they recognize their sister's work and the younger brother, Manden Bori, becomes very angry. Belcher notes how Manden Bori's anger suggests that Kolonkan's action violates the hunter's right to dispose of his prey [10, p. 103-104]. In Djanka Tasseý Condé's version, Manden Bori mutters about Kolonkan showing off her *dalilu* – "Does she have to prove her female powers to us?" [4, p. 129] – suggesting that she only intends to flaunt her magical power. Upon returning home, Manden Bori is so angry that he chases Kolonkan around and grabs her wrap-skirt, causing it fall off. Kolonkan then curses Manden Bori, and the curse is said to be in effect over his descendants to this day [13, p. 214]. Sunjata, however, understanding the importance of hospitality, defends Kolonkan, who points out to Manden Bori that she acted in defense of his honor as well [10, p. 103-104].

As in the Keleya episode, Kolonkan's action revolves around the fulfilment of a social responsibility (cuisine) through exceptional means. Kolonkan achieves lasting fame because of her willingness to act outside of conventional patterns, even in her ambition to do her duty. Instead of waiting for her brothers to return with their game, she exercises *dalilu* and obtains what she needs. Her actions, though they fulfil a social requirement, are also disruptive and result in both positive and negative outcomes – Sunjata is honored among the Mande emissaries, but clan relations between the descendants of Manden Bori and Sunjata remain tense [4].

In both heroines, we see that their behavior mirrors that of their male counterparts, and yet the medium for the expression of their heroism involves cuisine, a distinctly feminine activity. Coming back to Hoffman's (2002) point – that male/female relationships in Mande society center on the idea of complementarity – the actions of Mande heroes and heroines reveal a complementary distribution [12]. Both reflect the same basic features (*fadenya* quality, control of *nyama*, and receiving praise), but they operate in different spheres of action. Heroes act in the world of hunting, politics, and warfare. Heroines operate within the home and kitchen, although their actions have equal social significance. Both Keleya and Kolonkan are aware of the potential ramifications of their actions and both choose

to act boldly. Most importantly, both Keleya and Kolonkan instigate events that pave the way toward Sunjata's destiny, and they do so over their cooking-pots.

Mande identity expressed through food

1. Cultural identity in the epic

Not only is cuisine a medium for the expression of heroic behavior on the part of female protagonists, but it also signifies cultural identity. The emissaries from Manden use ingredients (baobab leaves and seasonings) to find Sunjata. In his book *Food and foodways in African narratives: Community, culture, and heritage*, Highfield argues: "that they have chosen to find him by carrying foods from his homeland indicates that even in the thirteenth century it was clearly understood that foods from home signify identity" [14, p. 33]. Highfield also maintains the importance of Sogolon's last meal consisting of ingredients imported from her homeland – "in cooking and eating sauce made from the leaves she is distantly sharing a meal with the family and friends she left behind" [14, p. 34]. Furthermore, Highfield argues that Sunjata himself, by eating the food of Manden with the emissaries, is implicitly "accepting his role in the community as king" [14, p. 34].

Dembo Kanute's version of the epic highlights the connection between homeland and food. He notes:

You know yourself, Seni Darbo, that even if you are in Europe,
When you see something from your own country in the market,
This is the first thing you will buy [15, p. 283].

As a griot singing the most important epic of Manden, Dembo Kanute points out that foods from home have a power to attract the exiled individual. In the Sunjata story, Sogolon is overcome by a sudden desire to eat food from Manden and she sends Kolonkan to the market to look for something [4]. There Kolonkan meets the emissaries because they are selling ingredients unique to Mande cooking. The international performer Cheick Pénor also underscored the connection between food and identity in modern Mande culture, explaining that people often tease the Malinké (the Mande people of Guinea) by calling them "*bouffeurs de tô*" (meaning "eater of *tô*¹"). Of course, many cultures have similar food-related labels for people of other backgrounds,² but all this further underscores the deep connection between food and cultural identity.

The exchange of food in the epic also provides an illustration of the cultural values of generosity, hospitality, and social order. The Mande peoples place a high value on hospitality. Some of these values are represented in the epic and, in many instances, food lies at the root of a violation of a cultural value, or it occurs as the remedy. In Sisòkò's version, for example, the Buffalo-Woman begins her rampage in response to having been denied her fair share of a meal [2, p. 30-32]. The remedy to this insult rests in two hunters' willingness to humble themselves and share their food.

2. Food in the modern Mande world

Among the Conakry families with whom I interacted during my research, although the men did not hunt, cuisine remained primarily a feminine activity, just as it is in the epic. Historically, men bore the responsibility of providing meat, and women supplied vegetables [16, 9]. According to Kouyaté, the saying went that every Mandinka man was a hunter and each woman had her vegetable garden.³ Although today the roles of hunter and gardener have disappeared in the larger cities, the complementary relationship between husband and wife remains the same.

The term *tibilila*, meaning woman-cook, sheds some light on the importance of cooking to a modern Mande woman. During an interview, Cheick Pénor highlighted the value of the *tibilila* within both the home and the community: "*Tibilila* – the cook. She's the one who makes the family. If there's hunger in the family, you won't see anyone anymore. *Tibilila*, the cook. So sometimes we sing for them".⁴ His statement highlights both the role of the food which brings a family together and the woman who prepares the food, by her action gathering the family around the common dish. He also

¹ Millet paste similar to Nigerian fufu.

² For example, the French calling the English "roast-beef", the English calling the French "frogs", to list only a few.

³ Personal communication (2017).

⁴ Translation of: "*Tibilila* – la cuisinière. C'est elle qui fait la famille. Si y'a la faim dans la famille tu ne verras plus personne. *Tibilila*, la cuisinière. Donc des fois on les chante" (personal communication, July 2017).

emphasized the way in which a *tibilila* can impact her community by providing not only for her own, but also for the poor. He noted:

“Therefore, let us realize that there are more poor in the world than rich. If a woman understands this, after the evening meal, she invites the children of others and she gives them food, she is to be respected. Because those children, you’ll find in their families they don’t have money. Others don’t earn even one meal a day. But there are women, when there’s the common dish (because in the Manden we eat together) she brings in other children... Come eat! Come eat! She has pity. So these are women to respect and usually these are women who are well loved”.¹

Pénor’s comments show how essential the role of *tibilila* is within the family and community in a modern Mande setting. He even points out that a *tibilila* may receive elegiac praise. Just as the *jeliw* preserve the memory of Keleya’s culinary exploit, the role of a *tibilila* remains honored in the modern Mande world and represents an important component of feminine identity.

Culinary artistry among modern Mande women

1. Analysis

1.1. Seven lens analysis

During my stay in Conakry, I studied cuisine in the home of the family of Moussa Diabaté (my drum teacher in Dallas, Texas). I also interviewed several professional griots on the representation of cuisine as a medium for the expression of heroic behavior among Mande epic characters. During that time, I observed the preparation of approximately ten meals, and I made video recordings and took photos of the process and the results.

In his article “How Artists Create Enduring Traditions”, Schrag defines an artistic act as “one in which one or more creators draw on their personal competencies and their community’s symbolic systems to produce an event containing tangible artistry that has not existed previously in its exact form” [17, p. 419]. Applying Schrag’s assertion to my research, I argue that every act of cooking is a novel performance and produces a dish, drawing on the competencies of the cook and the community’s symbolic system surrounding the preparation and consumption of food. Rather than analyzing meals as individual events, however, I focused on the culinary process in general as a daily activity for women and families. The following analysis describes the process I observed and participated in with Marie-Hélène Camara-Bangora in Conakry, Guinea, in July 2017.

Using the metaphor of a lens, Schrag explains: “a lens is a piece of glass that has been polished or otherwise changed in a way that alters any light coming through it. Depending on its maker’s goal, someone who looks through a lens at an object may see that object as closer, farther, or perhaps with one color intensified” [18, p. 70]. Schrag proposes seven lenses by which to analyze an artistic event: Space, Materials, Participant Organization, Shape of the Event through Time, Performance Features, Content, and Underlying Symbolic Systems. He states that “each of these lenses may interact very closely with others, describing the same thing from a different perspective” [18, p. 70]. In this article, I focus only on those lenses which were the most revealing and productive for my research. The seven-lens analysis highlighted two main themes: the aesthetics of the genre (most evident in Performance features and Shape through time), and the social context of the genre (most evident in Space and Participant organization).

The Performance Features lens focuses on the behavior of the participants during the process. In the context of music or dance, for example, this would be the steps, facial expressions, or other noteworthy mannerisms that distinguish the performance. In the context of cuisine, this involves the behavior of the cook, including how she interacts with others and what she focuses on particularly during the culinary event. Mado² paid special attention to texture and flavor. She tasted the sauces at various points during the cooking process and made me do likewise. She also frequently asked if the sauce was “sweet” (a point I will return to later). Presentation was also important. Once the food was

¹ Translation of: “Donc considérons qu’il y plus de pauvres dans le monde que de riches. Si une femme se met dans ce cadre-là, après le repas du soir, elle fait venir les enfants d’autrui et elle leur sert à manger elle est à respecter. Parce que les enfants-là, tu trouveras que dans leurs familles ils n’ont pas de moyens. D’autres ne gagnent pas un seul repas par jour. Mais il y a des femmes, quand il y a le plat commun (parce que dans le Mandeng on mange ensemble) dans le même plat, elle fait venir les enfants d’autrui... Venez manger! Venez manger! Elle a pitié. Donc c’est des femmes à respecter et le plus souvent c’est des femmes beaucoup aimées” (personal communication, July 2017).

² The nickname of my teacher, Marie-Helene Camara-Bangora, and the name by which I refer to her in my research.

ready, Mado would arrange dishes around her little stool and carefully portion it out. She served the rice in carefully rounded mounds, smoothed out by a spoon dipped in water.

The Shape through Time lens focuses on the manner in which an artistic product or act evolves throughout the creative process. For a culinary event, this lens takes into account the process, from marketplace to dinner table, focusing mainly on the ingredients. In Conakry, the complete meal-making process took on average three to four hours from market to meal. All ingredients were purchased raw and fresh and were cooked thoroughly before being consumed. Most of the dishes were one-pot sauces served over rice. Vegetables were added to the sauce according to cooking time, and every sauce included a chili-pepper blend prepared in the mortar and added near the end of the process. The last ingredient of all was often a liter or so of oil. Once this was added, the sauce was left to simmer until all the water boiled away and the texture became rich and velvety. Additionally, if the sauce did not contain okra, we usually added grated okra onto the rice near the end of the cooking process, to make the rice softer and stickier.

The Space and Participant Organization lenses both involve organizational strategies, which in turn highlight the social context. With both lenses, I observed that women worked in close proximity and that they talked and assisted each other during the process. Adult men were not involved, but young boys and girls participated in a variety of ways, from peeling the vegetables to fanning the coals. Although adult men did not participate in the cooking process, most were very appreciative and complimentary about the result (another point to which I will return).

The Underlying Symbolic Systems lens describes the “grammatical” structure of the art in question. Schrag explains, “This is their cognitive and emotive environment, the hidden set of knowledge that participants share which allows composition and interpretation” [18, p. 86]. Although the home cooking of Conakry does not involve any representational content, there is an underlying structure. Every sauce contains a core set of ingredients, invariably including two types of chili peppers, salt, Maggi seasoning, dried shrimp, green onions, parsley, and smoked fish.

Describing the cuisine of Ghana, Osseo-Asare states:

“I think of Ghanain cuisine as a kind of culinary jazz. The pepper, tomatoes, and onions, and possibly the oil, form the rhythm section. The stew is one musical form, like blues, the soup and one-pot dishes are others. Like a successful improvisation, the additional ingredients – vegetables, seeds and nuts, meat and fish – harmonize and combine into vibrant, mellow creations” [19, p. 56].

Like the cuisine of Ghana, Mado’s Guinean cooking involved both predictable elements (the “rhythm section” would consist of the core ingredients listed above), and a certain amount of permissible variation. For example, while Mado’s cuisine involved the consistent pairing of sauce over starch, the types of sauce and starch could vary depending on personal interest. Mado’s favorite sauce was the leafy sauce thickened with peanut butter, and her sons’ favorite was fish-ball soup. Mado explained that the fish-ball soup (*bantui*) is a favorite among children. The starch could also vary, depending on interest. Her husband preferred rice above all others, but she enjoyed a variety of starches.

Mado also explained that many dishes carry ethnic connotations. The *lafidi* dish, for example, conveys symbolic meaning signaling the ethnicity of the cook (or how widely traveled she is). The Soussou people serve it as a sauce over rice, and the Malinké prepare it as a one-pot meal with the rice and seasonings all cooked together. Likewise, *tô*, although appreciated in Conakry, represents Malinké cooking specifically.

1.2. Stable/malleable

In Schrag’s study of dance associations in Cameroon he focuses on the infrastructures of artistic events, which he defines as “any social construct that enables and influences the transmission and reception of a message” [17, p. 423]. He considers the messages conveyed by dance associations, analyzing different types of infrastructures and how stable and malleable elements interact to generate “tangible effects on creative production” [17, p. 425-438]. Schrag explains:

“A stable infrastructure is one that is temporally and locationally regular – and thus predictable – and exhibits tight, well-defined organization. More malleable infrastructures, on the other hand, are temporally and locationally irregular, unpredictable, and are more loosely organized. Communicators creating through one type of infrastructure rely on other communicators in the exchange to respond through its paired infrastructure” [17, p. 425].

In light of the brief amount of research time I had, I focus here only on dish composition. Every dish involved minimally one sauce served alongside one starch. The types of sauces and starches could vary from one day to the next and from family to family. The okra sauce common to the Malinké and Soussou, for example, contained the seasoning *soumbala* (Malinké), called *kenda* in Soussou. The first time Mado prepared this sauce, she served it with fufu, which is more commonly associated with Nigerian food. In Guinea, this sauce would more typically be served over rice (among the Soussou) or with *tô* (among the Malinké, inland). Urbanization also affects culinary style, making certain starches available that might not be as accessible in rural communities.

Cuisine, therefore, represents an art in which meals follow specific infrastructures allowing for the transmission and reception of messages rooted in the shared values of respect, hospitality, and generosity. The choice of starch and the seasoning of the sauce involve stable and malleable elements which interact to produce flavorful food, the consumption of which strengthens communal ties and reinforces shared values. The Materials and Performance features lenses discussed above pertain to the composition of specific dishes. The chart below offers an analysis of the stable and malleable elements within the cuisine of Conakry that I observed while working with Mado.

Table 1.

Stable and malleable elements of dish-composition infrastructures

Dish composition	Infrastructure	Contributions to Dynamic Interplay	Tangible Effects on Creative Production
Malleable	Type of starch	Cook modifies texture in response to particular consumers at a meal	Pleasurable experience which strengthens family identity and reinforces values of sharing, respect, hospitality, and generosity
Stable	Starch + Sauce created from a core set of ingredients (see <i>Materials</i> above)	Uniquely Malinké flavor remains the same	

The last column in this chart reveals how the culinary process fuels a cycle allowing for variation and creativity within the genre, and also for stability and continuity.

2. Artist and connoisseur

Although I do not speak Malinké, I noticed during my stay an unusual use of the French term “doux”, which I traced to the Malinké term *adouman*. The term was applied to any good-tasting food, and instead of being translated into French as “bon” (the more commonly used word in France), it was translated as “doux” (meaning “soft” or “sweet”). I asked a number of people about the use of this term and found that it is normally used to describe any pleasurable experience, including enjoyable music, dance, or food. I transcribed one song in which the term was applied to children because of the joy they bring to their families, so the term is not restricted exclusively to artistic experiences. The use of the word, however, implies a commonality between the effects of music and cuisine upon experiencers.

During an interview with Siriman Kouyaté, I also learned the term *ini gba*, which Kouyaté translated “you and the kitchen”. The term is used to compliment a woman after a tasty meal. This brings me to another point regarding artistry: that it requires not only practitioners but also connoisseurs. Although men in the Mande world do not normally cook, they are connoisseurs of the art of cuisine. Most men whom I interviewed knew what ingredients should be used for particular sauces and they were sensitive to texture and flavor. Regarding artistry in cooking, Pénor added: “Yes, because they create. Someone who creates, you can call an artist. It’s an invention. There are women here who make sauces no one has ever known. So, based on her creation, we can call her an artist”.¹ He added that griots and griottes can sing for a *tibilila*, and he even suggested praise-lyrics for such a woman: “Oh, you have a wife, you have a very good wife, you have a woman of honor, you have an intelligent wife, you have

¹ Translation of: “Oui parce qu’ils créent. Quelqu’un qui crée, on peut l’appeler artiste. C’est une invention. Y’a, y’a des femmes ici qui créent des sauces qu’on a jamais connues. Donc à partir de sa création on peut l’appeler artiste”.

a generous wife”. He further added: “So you see, it’s in order to encourage the man to take interest in his wife, because she gathers people and unites them”.¹ This final comment highlights the idea that cooking remains the subject of honor for women in a modern setting even as it was historically.

Conclusion

In conclusion, although cooking is a discreet and humble art, with its practitioners appearing subordinate in the public eye [20], cuisine represents the means of expression for female protagonists in the Sunjata epic – and this points to its social importance, both historically and today. The relationship between the cook and the hunter further highlights the notion of complementarity prevalent in other areas of Mande cultural ideology. Furthermore, cuisine is connected to cultural identity both in the epic and in the modern Mande world. The activity of cuisine to this day represents a key component of feminine identity and remains a means of artistic expression practiced mainly by women and appreciated by all.

Literature

1. Bird C. S. and Kendall M. B. The Mande hero. In: *Explorations in African Systems of Thought*. Edited by I. Karp & C. S. Bird. Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp. 13-26.
2. Johnson J. W. The epic of Son-Jara: A West African Tradition. Bloomington, Indiana University Press, 1992, 148 p.
3. Belcher S. P. *Epic Traditions of Africa*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, 276 p.
4. Conrad D. C. *Sunjata: A West African Epic of the Mande Peoples*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2004, 206 p.
5. Hale T. A. *Griots and Griottes*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998, 410 p.
6. McNaughton P. R. Language, art, secrecy and power: The semantics of dalilu. In: *Anthropological Linguistics*. No. 24 (4), 1982, pp. 487-505 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/30027648> (accessed March 15, 2018).
7. Brett-Smith S. C. When is an object finished? The creation of the invisible among the Bamana of Mali. In: *RES: Anthropology and Aesthetics*. No. 39, 2001, pp. 102-136 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/20167525> (accessed October 25, 2017).
8. Camara B. The hunter in the Mande imagination. In: *Mande Studies*. No. 10, 2008, pp. 121-132 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/44080987> (accessed October 8, 2017).
9. Kouyaté S. Soumaoro Kanté. Condé-sur-Noireau. France, Société africaine d’édition et de communication, 2015, 112 p. (In French lang.)
10. Belcher S. P. *Stability and Change: Praise-poetry and Narrative Traditions in the Epics of Mali*. PhD Dissertation, Brown University, 1985, 405 p.
11. Gentile J. S. The Mythic Storyteller: Word-Power and Ambivalence. In: *Storytelling, Self, Society*. Wayne State University Press, 2011. No. 7 (2), pp. 148-160.
12. Hoffman B. G. Gender ideology and practice in Mande societies and in Mande studies. In: *Mande Studies*. 2002, No. 4, pp. 1-20 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/44093481> (accessed October 8, 2017).
13. Conrad D. C. Mooning armies and mothering heroes: Female power in the Mande epic tradition. In: *In Search of Sunjata: The Mande Epic as History, Literature, and Performance*. Edited by R. A. Austen. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, pp. 189-230.
14. Highfield J. B. *Food and Foodways in African Narratives: Community, Culture, and Heritage*. New York, Routledge, 2017, 228 p.
15. Innes G. *Sunjata: Three Mandinka Versions*. London, University of London, 1974, 326 p.
16. Osseo-Asare F. *Food culture in Sub-Saharan Africa*. Westport, CN, Greenwood, 2005, 191 p.
17. Schrag B. How Artists Create Enduring Traditions. In: *Resiliency and Distinction: Beliefs, Endurance, and Creativity in the Musical Arts of Continental and Diasporic Africa*. A Festschrift in Honor of Jacqueline Cogdell DjeDje. Edited by K. L. Browne and J. N. Kidula. Richmond, CA, MRI Press, 2013, pp. 415-444.
18. Schrag B. *Creating Local Arts Together: A Manual to Help Communities Reach their Kingdom Goals*. Pasadena, CA, William Carey Library, 2013, 282 p.
19. Osseo-Asare F. “We eat first with our eyes”: On Ghanaian Cuisine. In: *Gastronomica*. 2002, No. 2 (1), pp. 49-57 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1525/gfc.2002.2.1.49> (accessed March 16, 2018).
20. Hoffman B. G. Gender ideology and practice in Mande societies and in Mande studies. In: *Mande Studies*. 2002, No. 4, pp. 1-20 [Web resource]. URL: <http://www.jstor.org/stable/44093481> (accessed October 8, 2017).

¹ Translation of: “Ah tu as une femme, tu as une femme très brave, tu as une femme d’honneur, tu as une femme intelligente, tu as une femme généreuse. Voilà, pour mieux encourager l’homme à s’intéresser de sa femme. Parce qu’elle rassemble et unit les gens.”.

УДК 398.541:398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27300

В. Е. Васильев

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

П. А. ОЙУНСКИЙ ОБ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ САХА В СВЕТЕ ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. В данной статье рассматриваются произведения великого поэта, революционера, основателя советской литературы саха П. А. Ойунского, посвящённые удивительному миру «сказки» олонхо и эпическому преданию о знаменитом родоначальнике Улуу Кудангса, в которых раскрывается глубокий мировоззренческий и религиозный смысл бытия, сложившийся у предков саха с глубоких времён. Поэт справедливо считал, что в эпосе саха архаичным пластом культа творцов айыы являются светлые шаманки и их покровительницы Айыысыт. При влиянии древних культов Неба и Земли зооморфные духи-покровители и шаманские «матери-звери» переселились в Верхний мир, соединившись с поздними мужскими патронами эпохи военной демократии. Прежние богини Вселенной, представленные в облике космических лосей, оленей, медведей, обрели антропоморфные черты и превратились в супругов высших божеств. Этот процесс проистекал как зеркальное отражение социальных отношений на земле, имевших место с периода позднего неолита и палеометалла вплоть до раннего железа. Именно поэтому в пантеоне божества жили большими семьями и соблюдали правила родоплеменных отношений. Всё это было типично для социальных обществ, стоявших на предгосударственной стадии развития. Эпос олонхо, восходящий к тюркской традиции песнопения *олёнг*, сохранил древние тотемистические черты, исчезнувшие в других тюркских эпосах. Так, анализ текстов олонхо и ритуальных гимнов *алгыс* может проследить эволюцию ранних форм религии и формирование пантеона божеств Верхнего мира, где существовала строгая иерархия сакральной власти. Новизна исследования заключается в точности воспроизведения традиций, ритуалов и мифов саха. В результате автор выявляет органическое единство светлого шаманства с культом предков. Произведения великого поэта П. А. Ойунского вызывают живой интерес исследователей гуманитарных наук. Реконструкция ранних культов выявляет преемственность тотемных культов и их влияние на сакральную власть жриц огня, кузнецов, шаманов, воинов и вождей.

Ключевые слова: эпос, олонхо, фольклор, божества, богатыри айыы, тотемные существа, шаманский культ, кузнечный культ, мифы, ритуалы.

V. E. Vasilyev

P. A. Oyunsky on the evolution of religion in light of the Sakha epic Olonkho

Abstract. This article discusses the works by P. A. Oyunsky, the great poet, revolutionary, founder of the Soviet literature of the Sakha, dedicated to the wonderful world of the Olonkho epic and the legend of the famous founder Uлуу Kudangsa, which reveal the deep philosophical and religious meaning of life, developed by the ancestors of Sakha in the ancient times. The poet rightly believed that in the Sakha archaic epic, light female shamans and their goddess Aiyhyt make the archaic layer of the Aiyы creators cult. Under the influence of the ancient cults of Heaven and Earth, zoomorphic guardian spirits and female shaman “mothers of beasts” moved to the Upper World, joining later men patrons of the military democracy era. The former goddesses of the Universe, represented in the form of the cosmic moose, deer, bears, acquired anthropomorphic features and turned into spouses of higher deities. This process resulted in a mirror-reflection of social relations on earth that took place from the period of the late Neolith and Paleo Metal until the early Iron Age. That is why the Pantheon of deities

ВАСИЛЬЕВ Валерий Егорович – к. и. н., с. н. с. отдела археологии и этнографии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail.ru: valera305@mail.ru

VASILYEV Valery Yegorovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia.

E-mail.ru: valera305@mail.ru

lived in large families and abided by the rules of the tribal relations. All this was typical of the social societies standing on pre-state stage of development. The Olonkho epic, which goes back to the Turkic tradition of singing *oleng*, preserved ancient totemic features that disappeared in other Turkic epics. Thus, the analysis of Olonkho texts and ritual hymns of *algys* blessings can trace the evolution of early forms of religion and the formation of the Pantheon of deities of the Upper World, where there was a strict hierarchy of sacred power. The novelty of the research lies in the accuracy of reproduction of Sakha traditions, rituals and myths. As a result, the author reveals the organic unity of light shamanism with the cult of ancestors. The works of the great poet P. A. Oyunsky arouse keen interest of researchers in the Humanities. The reconstruction of early cults reveals the continuity of totem cults and their influence on the sacred power of fire priestesses, blacksmiths, shamans, warriors, and leaders.

Keywords: epic Olonkho, deities, heroes Aiy, totemic beings, the shaman cult, forging a cult, myths, and rituals.

Введение

Истоки этнической культуры народа саха уходят в глубь истории номадов Южной Сибири и Центральной Азии II-I тыс. до н. э., начиная от сакских племён до древних тюрков. Важной стороной поэтики олонхо является то, что в нём воедино слиты *мифология, религия и искусство*, поэтому мифотворчество становится частью религии. Так, в олонхо упоминаются богини Айыысыт и Иэйэхсит, восходящие к культу богини-матери Умай. Иэйэхсит происходит от глагола *ийэ*- ‘быть дружески расположенным к кому-нибудь’, что указывает на охранительную функцию этих богинь [1, с. 2-3, 6-7, 13]. Становление основ эпоса саха произошло в среде общих предков тюркоязычных народов Сибири, у которых существовали культы племенных покровителей раннего кочевничества [2, с. 54-61].

Многие исследователи использовали сведения олонхо как источник. П. А. Ойунский являлся ярким сторонником изучения устных традиций народа саха, предложившим на основе широкого охвата поэзии, сказок и лингвистики изучение древней истории края. Автор впервые предложил гипотезу о том, что теоним *Иэйэхсит* этимологически связан с як. *ийэ* ‘мать’ и на этой основе даже предлагал условный перевод названия «матриархат» – *ийэхсит юйэтэ* [3, с. 173]. При всей спорности этого положения нужно признать, что Иэйэхсит и Айыысыт (в рукописи автора: *Атыыһыт хаат хотун* – В. В.) раньше исполняли роль предков-матерей, функции которых позже изменились [3, с. 133, 137, 221]. По мнению поэта, в «эпоху олонхо» верховодили светлые шаманки. Зато власть патриархов должна была усилиться благодаря кузнечеству и коневодству. Также автор отметил, что в олонхо существовала чета Кюрюё Джёсёгёй хотуна и Кюн Джёсёгёй тойона, однако мужской патрон отодвинул на второй план свою женскую половину [3, с. 136, 138].

Тонко подмеченный нюанс перехода сакральной власти, видимо, подтверждается парностью имён божеств в текстах олонхо и гимнов *алгыс*, в которых они совмещали двойные функции. Так, даже термин *дьахтар* ‘женщина’, ‘жена’ может выводиться от глагола *дьаһай*- ‘распоряжаться’, ‘наводить порядок’, ‘управлять’. Вполне возможно, что этот глагол лежит в основе имени Джёсёгёй (*Дьөһөгөй*), показывая спорность поиска дуальности («чуждости») функций верховных творцов и богинь. В этих переменах ролей персонажей олонхо как в зеркале отражены процессы, реально происходившие на земле. Военизированная эпоха варваров позволила вождям занимать место у огня, вытесняя жриц. Это могло произойти в эпоху неолита и палеометалла, когда люди обзавелись домашними животными и узнали медно-бронзовые изделия в виде украшений, а затем и смертоносного оружия.

Этнографические и этимологические параллели при изучении истоков древних культов в мифологии и эпосе народа саха

Метод сравнительно-сопоставительного анализа данных нескольких направлений при сличении совпадений может привести к верным выводам. В словаре Э. К. Пекарского покровитель коневодства наделяется интересным эпитетом *Ордук* [*Уордаах?*] *дьасабыл* [от *дьаһай*-] «вестник небесного гнева божия, один из семи братьев – верховных богов: *Сэттэ-күрүө* (күрэ)-*дьөһөгөй-айыы*... (ср. *Уордаах дьабыл*)» [4, стб. 798]. Если семантика слова *дьаһай*- соответствует функции хозяйки очага и дома, то наделение Грозного Джёсёгёй женским титулом *хотун* ‘госпожа’ вполне оправдывается. При этом другой его эпитет *Уордаах дьабыл* ‘Грозный

пятнистый' намекает, что Джёсёгёй принимал вид тотемного орла беркута *дьагыл тойон*. Здесь добавим, что глагол *дьаһай-* имеет древнетюркский корень *йас-* 'устанавливать', который относится к постройке жилища (*Хан чувач йасды* 'Хан установил шатёр') [5, с. 245]. Особый чувал (ср. с *чувач* 'шатёр') упоминался в «Эллэйаде» и был связан с мифом о дочери Омогой баая, основавшей культ девяти небесных дев [6, с. 31]. Не они ли являлись прототипами вестника Ордук Джасабыла? Ведь и в культе орла часто подчёркивается его карающая функция (*тэбэр* 'бить когтями').

Память о культе праматерей у северных саха сохранялась вплоть до организации колхозов. В 1957 г. во время диалектологической экспедиции ИЯЛИ ЯФ СО РАН СССР в Абыйском районе тюрколог Н. К. Антонов записал со слов члена колхоза им. Сталина И. А. Суздалова старинное предание о посвящении молодёжи в охотники. Суть обряда, восходящего к почитанию родовых жриц, сводилась к следующему: сначала для трёх старушек расстилали на зелёной траве ложе *тюһүлгэ* (*түһүлгэ*) из шкуры, снятой целиком с гривой, хвостом и ногами с необъезженной дикой лошади. Они по очереди шили из лоскутков шкуры ни разу необъезженного быка или коня три колчана *кэһэх*, а затем также поочередно помещали в них по 3, 7 и 9 охотничьих стрел. После заклинания огня и духов леса приступали к испытанию юношей, которые показывали, как подкрадываться к воображаемому зверю. По итогам испытания старухи надевали парням колчаны: лучшему вручали *кэһэх* с девятью стрелами, среднему – с семью, а слабому – с тремя. В конце обряда бросали жребий и напутствовали молодых охотников [7, с. 23-25].

Усаживание трёх старух на цельную шкуру дикой лошади глубоко символично, ибо название ритуальной шапки *дьабака* этимологически связано с древнетюркским словом *йаба* 'дикий', 'мокрый', 'влажный' [5, с. 221]. Видимо, свежая шкура тотемного зверя *йаба* символизировала священную богиню Бай-ана. Позже она превратилась в таёжного духа Баай Байанай. Этот старик назначал лучшему охотнику 9 стрел (три стрелы *бойуонка*, три стрелы *кустук*, три стрелы *сулус*), среднему – 7 стрел (одну стрелу *бойуонка*, три стрелы *кустук*, три стрелы *сулус*), а слабому – 5 (две стрелы *кустук* и три стрелы *сулус*). Ношение древними охотниками столько стрел *ох* зависело от воли Байаная («*Былыргы дьон, булчуттар оһу сүгүүлэрэ 9-7-5 булуута Байанай ыйаабынан буолара үһү*») [8, л. 10-11].

Важность этой единственной информации об инициации охотников заключается в том, что Иван Андреевич Суздалов (светлый шаман *айыы ойууна Сапалаай*) упоминается в рассказе о последнем среднеколымском празднике *Айыы ысыага* (*Айыы ыһыага*), устроенном в 1922 г. в местности Кэрэхтээх I Хангаласского наслега. Он в молодости выступал помощником *кутурук-сут* у старого шамана Чапыан [9, л. 3-19]. Позднее Сапалаай ойуун дал описание праздника этнографу А. А. Саввину и в конце рассказа упомянул, что один раз сам участвовал в проведении *ысыаха* на Колыме [10, л. 6-13].

Внучка светлого шамана Суздалова Чэлгийээнэ Васильевна (1947 г. р., наслег Уолбут Абыйского улуса) предоставила нам дополнительную информацию о своём деде: «В молодости Сапалаай привёл жену из Алеко-Кюёля и Гаврил Георгиевич Софронов, в 1980 г. написавший статью о празднике Айыы ыһыага, видимо, приходился родственником её бабушки Суздаловой Анастасии Максимовны, умершей в глубокой старости. Она, достигнув почти 100-летнего возраста, содержала жеребёнка, которого в 1980 г. специально закололи на её похоронах. В старом Уолбуте Сапалаай ойуун устроил праздник *ыһыах*. В селе Киэнг Кюёль живёт 92-летняя Евремева Евдокия Петровна, которая в числе других девочек участвовала в качестве крыла *кынат* шамана Сапалая» [11]. Если учесть, что последняя живая участница этого шаманского акта родилась в 1927 г., то получается, что И. А. Суздалов провёл Айыы ысыага в 1934-1937 гг. «Крылья» *ойууна* говорят о том, что Сапалаай был носителем культа коня-птицы в облике Грозного (= облачного) Джёсёгёй айыы.

Сложное переплетение персонажей мифов доказывается тем, что в *алгысе* Айыысыт, исполнявшая роль повивальной бабки *ийэсит* (*ийэһит*), называлась младшей дочкой Кюн Джигэсигэй хотуна с изначальным именем Хара Ньырахсын. Совершив обрядовые действия по случаю рождения первого саха, «чёрная дева» получила второе имя «Андагардаах Аан Айыысыт тойон» [12, л. 1-2]. Этот сюжет любопытен тем, что первое принятие ребёнка расценивалось как прохождение инициации или присяги *андагар* перед Богом-отцом Ююттээх таас олбохтоох Юрюнг

Айыы Тойона. Эпитеты *аан* 'великий' и *тойон* 'господин', применённые к первой повитухе, намекают, что женские и мужские функции сливались в одну систему культа творцов.

Любопытно, что дева была спущена с неба в «пыжиковой оболочке» (*быык тириитэ бурүөһүннээх*), что даёт возможность сопоставить образ белой оленихи, праматери шаманов, с телёнком *нырай*, название которого вошло в имени Хара Нырахсын. Здесь эпитет *хара* употребляется в значении «изначалие» и более подходит к образу матери-земли – *хара сир ийэ*. Всё это ещё раз подчёркивает зооморфный образ богини Айыысыт. При этом эпический богатырь саха (Ньургун?), рождённый при помощи Нырахсын, тоже мог обладать чертами быка Буха (= *бухатыыр*), что указывает на хунно-огузский культ быка-пороза, заменивший архаичный образ оленя. Видимо, неслучайно витязь Ньургун ездит на чёрном коне (ранее – быке?), с которым связывает свою судьбу.

Персонаж солнечной богини Кюн Джизсигэй хотуна, бесспорно, выступает женской ипостасью солнечного божества Уот Джёсёгёй тойона. В эпосе воплощением богини солнца являлась кобылица Кюн Кюбэй хатын *бе* – прародительница саха [13, 2012, с. 127]. Вот почему этой богине приписывали роль покровителя коневодства. Парадокс заключался в том, что в Северной Евразии камень с дыркой посередине (*үүттээх таас*), служивший ложем Белого Аар Тойона, с эпохи палеолита почитался символом богини-матери. Получается, что это божество дублировало функции Белой богини Маган Айыысыт, имевшей сидение *олох* из 12 камней. Именно поэтому Юрюнг Аар Тойон имел жену Юрюнг Адыга Кюбэй хотуна [14, с. 179].

Среди имён богинь встречаются варианты: Эйизхсит, Ийизхсит, Ийэхсит Ийэхсит, [15, с. 113], из которых имя Ийизхсит напоминает Айыхсит, а Ийэхсит соответствует слову *ийэхит* 'повитуха'. Вот почему для Ийэхсит особые обряды не проводились [14, с. 99]. Это согласуется с записями Г. В. Ксенофонтова об *алгысах* («поднятии чаш») в честь божеств: *Джюсэ-гэй айааччы* (= *ийээччи*), Ийэхсит (= Ийэхсит), Анахсит (= Ынахсит) и т. д. [16, с. 33]. Здесь ясно видно, что слова *айааччы* и *ийээччи* являлись синонимами, а богиня-коровница Анахсит (с тюрк. *ана* 'мать') являлась той же богиней Атыысыт Хаат хотун, живущей под землёй и оберегающей рогатый скот.

Если исходить из гипотезы, что Айыысыт – это аналог «венеры» эпохи палеолита, то мы должны обратить внимание на архаичные культы медведя и горы. Ведь древнейшие пути освоения Севера проходили по горным цепям Евразии. Даже в случае выхода на равнину люди палеолита сохраняли «горный стиль» освоения пространства, перенося модель пещеры на дома, сооруженные из дерева и костей [17, с. 75]. В эпосе саха жилище богатыря имеет четыре волосатых столба, ассоциирующихся с ногами тотемного покровителя, а одно из традиционных жилищ хакасов называется *ат уб* («конь-жилище»). И этот мостик из палеолитической древности в современную этнографию даёт надёжный способ реконструкции забытых слов, проливающих свет на эволюцию культа светлых богинь *айыы*.

Анализируя эволюцию религии саха, П. А. Ойунский обнаружил земное происхождение сестёр Айыысыт. Они жили на восточном краю Среднего мира, где сходились все пути-дороги Вселенной. У подножья бурого кургана росли 9 деревьев, и под каждой ёлкой находились гнёзда, схожие на стога сена, покрытые снегом. Из этих гнёзд восемь шаманок Айыысыт показывались до уровня груди, чтобы дать герою три сакральных имени для путешествия по трём мирам, и направляли к «корню» кузнецов для прохождения особой закалки в кузнице. После чего герою предстояло искупаться в «воде смерти» [18, с. 17-18]. По сути, воин *айыы*, как и шаман *айыы*, становится бессмертным, ибо убить уже «мёртвого» невозможно.

Путешествие богатыря *айыы* к «корню» кузнецов равносильно путешествию шамана Чачыгыр Таас в Нижний мир к божеству Кытай Бахсы [19, с. 62-83]. По велению Улуу Кудангса великий шаман проходит через серебряное и медное моря в виде рыбы *дьирибинэй балык* и зверя *кэгэй кыыл*. При этом он воспевает, что был посвящён в шаманы у нижних кузнецов. В рукописи П. В. Слепцова «Улуу Кудангса», переданной в дар П. А. Ойунскому, приготовления к обряду описаны подробно: к столбу *бабах* привязали чёрно-бурого быка с солнцем на лбу, растянули *салама*, а позади *бабах* столба воткнули шесты с идолами двуглавого орла, гагары, мартына, чайки и кроншнепа. Придя в стан Кытай Бахсылай, шаман сообщает, что Улуу Кудангса обещал поставить на вершине великого холма с россыпью железа жертвенное дерево

кэрэх, откуда вечно и звучно будет капать живительная влага (*арыы-сыа чаллырбааччы таммалыа*) [20, л. 181-184]. Таким образом, столб *аар бабах* со шкурой чёрного быка с солнцем на лбу ассоциируется с Мировым деревом.

Эпический воин, облачённый в шкуру духа-покровителя (существа иного мира), становится неуязвимым. На зооморфный вид богини земли, жившей под девятым деревом, указывает имя Адыга, восходящее к тюрк. *адуг* ‘медведь’, *ыдуг* ‘священный’. К ряду этих терминов «Т-говора» относится и теоним Атыысыт. Корень *атыы/айыы* сопоставим с др.-тюрк. *айыг*, *адуг* и общетюрк. *айы*, *айо*, *айу*, *айув*, *айыв*, *адыг* ‘медведь’. По Махмуду Кашгарскому, средневековые кыпчаки иносказательно называли медведя *аба*, что у огузов обозначало понятие ‘мать’ (ср. с тув. *ава* ‘мама’, як. *эбэ* ‘бабушка’) [21, с. 112-113, 130]. На эту тему обращал внимание Э. В. Севортян, который отмечал связь узбекского слова *ойи* ‘мать’ с тюрк. *айы* ‘медведь’, хотя считал, что это гипотеза требует дополнительного доказательства [22, с. 113]. Как нам кажется, древнейшие истоки культа медведицы прослеживаются в единых корнях слов *атыы/айыы* ‘творец’, ‘предок’ и *атыйах* ‘берестяной короб для воды или кумыса’ (погребальная урна?), что доказывает общие истоки культа предков и светлых богов.

Характерно то, что у многих народов Сибири духи священных гор показывались в виде самок зверей или женщин. В свете этого заманчиво сопоставить название шаманского плаща куму с эвенкийскими названиями медведя *хомооты/омооты*, *хумэй* [23, с. 485, 495]. При этом *хумэй* ‘медведь’ удивительно совпадает с бур. *һамай* ‘бабушка’ и др.-тюрк. Умай ‘мать-богиня’. Поздним олицетворением Умай выступала Айыысыт, враждебно относившаяся к мужчинам [12, с. 91]. Весьма вероятно то, что к ряду этих терминов этимологически и семантически относится дуплистое дерево *кумалаан*, в «гнезде» которого рождались души будущих шаманов.

Заключение

Таким образом, П. А. Ойунский на основе текстов олонхо доказывал глубокую архаичность культа божеств *айыы*. Поднятые им вопросы остаются актуальными и в современной этнографической науке. Как нам представляется, первичность сакральной власти женщин удаганок и верховенство над шаманами, появившимися в эпосе позже, соответствует действительности. Эту версию об эволюции пантеона верховных божеств *айыы* разделял религиовед Н. А. Алексеев. Он же отмечал такую важную часть как карающая функция *айыы*, свойственную божествам. Так, Белая богиня Маган Айыысыт напоминает Белого ястреба Маган Кырдай удаган (она же дух войны *Илбис кыһа*) – одного из семи братьев Джёсёгёй. Поэтической дар певцов (*хомобой тыллаах*) совпадает с даром волшебства шамана *хомуһуннаах ойуун*. Всё это говорит о сложности и неоднозначности характеров персонажей эпоса и шаманства.

Литература

1. Гоголев А. И. Мифологический мир якутов: Божества и духи-покровители. – Якутск: Изд-во ЦК и И им. А. Е. Кулаковского, 1994. – 29 с.
2. Гоголев А. И., Бурцев А. А. Якутское олонхо в контексте мифологии и эпической поэзии народов Евразии. – Якутск: ГУ АН РС(Я), 2012. – 76 с.
3. Ойунский П. А. Якутская сказка олонхо: её сюжет и содержание // Сочинения. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – С. 128-204.
4. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. 2-е изд. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. – Т. 1. – 1958; Т. 2. – 1959; Т. 3. – 1959. – 3858 стб.
5. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 676 с.
6. Ксенофонов Г. В. Эллёйда. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 248 с.
7. Антонов Н. К. Предание об обряде посвящения в охотники // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Вып. 2. – Якутск: Кн. изд-во, 1961. – С. 23-25.
8. Боло С. И. По грамматическим и лексическим наблюдениям говора II-го Мятюжского наслега Среднеколымского района. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 434. – 53 л.
9. Софронов Г. Г. Праздник Верховного существа (Айыы ыһыага). 1980 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 13. Д. 196. – 19 л.

10. Саввин А. А. Материалы по верованиям абыйских якутов. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 480. – 34 л.
11. Полевые материалы автора. Информант Ч. В. Суздальова, 1947 года рождения. Записи В. Е. Васильева, 5 февраля 2019 г., г. Якутск.
12. Жирков Д. Г. Алгысы. 1945 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 734. – 9 л.
13. Горохов Н. С. Юрюнг Уолан. Якутская сказка // Казарян П. Л. Никита Семенович Горохов. Жизнь, дела, научное наследие. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. – 262 с.
14. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XX – начале XX в. // Этнография и фольклор народов Сибири: Избранные труды. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 17-184.
15. Слепцов Д. М. Көтөр Мүлгүн: олонхо. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1994. – 127 с. (на якутском яз.)
16. Васильев В. Е. Неопубликованные материалы Г. В. Ксенофонтова о «белом» шаманстве народа саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2012, № 1 (4). – С. 28-34.
17. Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.
18. Ойунский П. А. Происхождение религии. – Якутск: Госиздат, 1930. – 27 с. (на якутском яз.)
19. Ойунский П. А. Сочинения. Т. 2. – Якутск: Кн. изд-во, 1958. – 211 с. (на якутском яз.)
20. Слепцов П. В. Этнографические материалы. 1904 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 293. – 350 л.
21. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 82-172.
22. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и междтюркские основы на гласные). – М.: Наука, 1974. – 767 с.
23. Эвенкийско-русский словарь / сост. Г. М. Василевич. – М.: Госиздат. иностр. и нац. словарей, 1958. – 803 с.

References

1. Gogolev A. I. *Mifologicheskij mir yakutov: bozhestva i duhi-pokroviteli* [Mythological world of the Yakuts: deities and spirits-patrons]. Yakutsk, izd-vo CK i I im. A. E. Kulakovskogo, 1994, 29 p.
2. Gogolev A. I., Burtsev A. A. *Yakutskoe olonho v kontekste mifologii i epicheskoy poezii narodov Evrazii* [Yakut Olonkho in the context of mythology and epic poetry of the peoples of Eurasia]. Yakutsk, GU AN RS(Ya), 2012, 76 p.
3. Ojunsij P. A. *Yakutskaya skazka olonho: eyo syuzhet i sodержanie* [Yakut tale of Olonkho: its plot and content]. In: *Sochineniya. T. 7* [Works. Vol. 7]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, pp. 128-204.
4. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. 2-e izd.* [Dictionary of the Yakut language: in 3 vol. 2 ed.]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR. Vol. 1. 1958; Vol. 2. 1959; Vol. 3. 1959, 3858 col.
5. *Drevnetyurkskij slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd-nie, 1969, 676 p.
6. Ksenofontov G. V. *Ellejada. Materialy po mifologii i legendarnoj istorii yakutov* [Elleyada. Materials on the mythology and legendary history of the Yakuts]. Moscow, Nauka, 1977, 248 p.
7. Antonov N. K. *Predanie ob obryade posvyashheniya v ohotniki* [Legend of the rite of initiation into hunters]. In: *Sbornik statej i materialov po etnografii narodov Yakutii. Vyp. 2* [Collection of articles and materials on Ethnography of the peoples of Yakutia. Iss. 2.]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1961, pp. 23-25.
8. Bolo S. I. *Po grammaticheskim i leksicheskim nablyudenyam govora II Myatyuzhskogo naslega Srednekolyskogo rajona. 1940 g.* [On grammatical and lexical observations, of the dialect of the 2nd Matyrskogo naslega Srednekolymsk district. 1940]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 434, 53 s.
9. Sofronov G. G. *Prazdnik Verhovnogo sushhestva (Ajyy yhyaga). 1980 g.* [Feast of the Supreme being (Aiyy iyaga). 1980]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 13, d. 196, 19 s.
10. Savvin A. A. *Materialy po verovaniyam abyjskih yakutov. 1940 g.* [Materials on beliefs of abiysky Yakuts. 1940]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 480, 34 s.

11. *Polevye materialy avtora. Informant Ch. V. Suzdalova, 1947 goda rozhdeniya* [Field materials of the author. Informant Ch. V. Suzdalova, born in 1947. Record V. E. Vasilyeva]. Zapisi V. E. Vasileva, 5 fevralya 2019 g., Yakutsk.
12. Zhirkov D. G. *Algysy. 1945 g.* [Algys. 1945]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 734, 9 s.
13. Gorohov N. S. *Yuryung Uolan. Yakutskaya skazka* [Yurung Uolan. Yakut fairy tale]. In: Kazaryan P. L. *Nikita Semenovich Gorohov. Zhizn, dela, nauchnoe nasledie* [Nikita Gorokhov. Life, business, and scientific heritage]. Yakutsk, Izdatelskiy dom SVFU, 2012, 262 p.
14. Alekseev N. A. *Tradicionnye religioznye verovaniya yakutov v XX – nachale XX v.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the XX – early XX century]. In: *Etnografiya i folklor narodov Sibiri: izbrannye trudy* [Ethnography and folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 2008, pp. 17-184.
15. Sleptsov D. M. *Kyotyor Myulgyun: olonho* [Kyotyor Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Izd-vo YaNC SO RAN, 1994, 127 s. (In Yakut lang.)
16. Vasilyev V. E. *Neopublikovannye materialy G. V. Ksenofontova o “belom” shamanstve naroda saha* [Unpublished materials of G. V. Ksenofontov about the “white” shamanism of the Sakha people]. In: *Severo-vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern humanitarian Bulletin]. 2012, No. 1 (4), pp. 28-34.
17. Golovnyov A. V. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoj Evrazii)* [Anthropology of movement (antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg, URO RAN, “Volot”, 2009, 496 p.
18. Ojunksij P. A. *Proishozhdenie religii* [Origin of religion]. Yakutsk, Gosizdat, 1930, 27 p. (In Yakut lang.)
19. Ojunksij P. A. *Sochineniya. T. 2* [Works. Vol. 2]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1958, 211 p. (In Yakut lang.)
20. Sleptsov P. V. *Etnograficheskie materialy. 1904 g.* [Ethnographic materials. 1904]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 293, 350 s.
21. Shherbak A. M. *Nazvaniya domashnih i dikih zhivotnyh v tyurkskih yazykaj* [Names of domestic and wild animals in the Turkic languages]. In: *Istoricheskoe razvitie leksiki tyurkskih yazykov* [Historical development of the vocabulary of the Turkic languages]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1961, pp. 82-172.
22. Sevortyan E. V. *Etimologicheskij slovar' tyurkskih yazykov (obschetyurkskiye i mezhtyurkskiye osnovy na glasnye)* [Etymological dictionary of Turkic languages (General and interturkic foundations on vowels)]. Moscow, Nauka, 1974, 767 p.
23. *Evenkijsko-russkij slovar'* [Evenk-Russian dictionary]. Sost. G. M. Vasilevich. Moscow, Gosizdat. inostr. i nac. slovarej, 1958, 803 p.

УДК 398.541(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27301

М. Т. Сатанар

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

ВАРИАТИВНОСТЬ ИМЁН И ЛОКУСОВ БОЖЕСТВ ЯКУТСКОГО ПАНТЕОНА В ИХ ПЕРВООСНОВЕ

Аннотация. В условиях вызовов современной науки в сторону поиска фундаментальных инвариантов общенаучной картины мира, перспективным представляется синтез естественнонаучных построений и древнего мышления, зафиксированном в эпическом наследии олонхо. В таком ракурсе, при изучении традиционной культуры в целом, реконструкция стройной структуры якутского пантеона божеств, общепринятая классификация их имён и локусов, на сегодня почти сведено к минимуму. Следует также указать, что в якутской фольклористике остаётся вне поля исследований момент самого мифотворчества. Нельзя упускать из виду то, что на протяжении многих исторических эпох, передаваемая из поколения в поколение традиционная мифологическая ткань преумножалась и перерабатывалась творческой активностью сказителей. Последняя же в своей первичной основе складывалась суммой антропологических и психофизиологических констант, реально-исторических и фольклорно-мифологических нарративов, объективного и субъективного опыта сказителя, и наконец, особенностей внешних факторов в момент исполнения. В интересах повышения объективности исследования в работе предлагается междисциплинарный системный подход, где исходной точкой служит использование гумилевского метода дедукции – своеобразного взгляда «с высоты птичьего полёта». Этот метод необходим для более адекватного разрешения проблемы разрозненностей, имеющихся в распоряжении науки источников. Целью исследования является выявление предпосылок (причин) констатации многовариативных трактовок имён и локусов небожителей пантеона предков. Используются широко распространённые в фольклористике методы обзора, анализа, синтеза, сравнения, а также применяются методы синергетики, экстраполяции, герменевтики. По предположению автора, многовариативность в своём корне исходит из естественной природы человека-сотворца, и для получения объективной картины классификации имён и локусов божеств пантеона предков необходим междисциплинарный синтез на стыке ряда дисциплин. Данная работа является логическим продолжением предыдущих статей автора: «Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса)», «К вопросу структурной интерпретации локуса глав якутского пантеона в ракурсе геометрии форм». Планируются дальнейшие исследования в данном направлении.

Ключевые слова: олонхо, пантеон, иерархия, божества, айыы, мифологические представления, локус, уровни, вариативность, структура.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

М. Т. Сатанар

Variability of the names and loci of the deities of the Yakut pantheon in their fundamental principle

Abstract. In the context of the challenges of modern science towards the search for fundamental invariants of the general scientific picture of the world, the synthesis of natural science constructions and ancient thinking, enshrined in the Olonkho heritage, seems promising. In this perspective, when studying the traditional culture in general, the reconstruction of the harmonious structure of the Yakut pantheon of deities, the generally accepted classification of their names and loci, today is almost kept to a minimum. It should also be pointed out that in

САТАНАР Марианна Тимофеевна – магистр по народно-художественной культуре, зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: satanar68@mail.ru

SATANAR Marianna Timofeevna – Master of Folk Art Culture, Head of sector “Olonkho and Epics of the World”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: satanar68@mail.ru

Yakut folklore studies, the moment of myth creation itself remains outside the field of research. We must not lose sight of the fact that over many historical epochs, the traditional mythological fabric transmitted from generation to generation has been multiplied and processed by the creative activities of narrators. The latter, in its primary basis, formed the sum of anthropological and psychophysiological constants, real-historical and folk-mythological narratives, the objective and subjective experience of the narrator, and finally, the features of external factors at the time of execution. In the interest of increasing the objectivity of the research, an interdisciplinary systems approach is proposed, where the starting point is the use of the Gumilev deduction method – a peculiar bird's-eye view. This method is necessary for a more adequate resolution of the problem of the separation of sources available to science. The aim of the study is to identify the prerequisites (reasons) for the statement of multivariate interpretations of the names and loci of the celestials pantheon of the ancestors. The methods of review, analysis, synthesis, comparison, widely used in folklore, are used, and the methods of synergetics, extrapolation, and hermeneutics are also used. According to the author, variability in its root comes from the nature of human co-creator, and an interdisciplinary synthesis at the junction of a number of disciplines is necessary to obtain an objective picture of the classification of the names and loci of the ancestral pantheon deities. This work is a logical continuation of the previous articles of the author "Model of the Sakha World: semantics from the perspective of form geometry (based on the Yakut epic)"; "To the question of the structural interpretation of the locus of the heads of the Yakut pantheon from the perspective of the geometry of forms". Further research in this direction is planned.

Keywords: olonkho, pantheon, hierarchy, deities, aiyy, mythological representations, locus, levels, variability, structure.

Acknowledgments: The study was carried out as part of the research project of the NEFU "Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study".

Введение

Якутская мифология в своём древнем пласте, охватывая дорелигиозный этап целостного мировосприятия, по всей видимости, представляла собой мифологию довольно высокого уровня. Мифологические традиции предков своими корнями уходят в глубокую древность, в недры древних мировоззренческих традиций народов мира. Отголоски фрагментарных сходств древних мотивов, некогда существовавшей целостной, развитой мифологической системы, находим в гимнах «Ригведы», текстах «Авесты», традициях египетской, греческой, китайской, японской мифологий, древнем тенгрианстве. И чем дальше, тем больше наблюдается их единосущностное родство. В современной науке, когда данные научных воззрений систематизируются с позиций комплексных исследований (психологи, языковеды, антропологи, генетики, когнитивисты) и мультидисциплинарных методов, когда производятся глубинные исследования момента самого создания мифа, его природы, становится очевидным их единые истоки мифотворчества, связанные с однотипным архетипом мировосприятия древних людей.

В текстах олонхо бытуют мифологические представления, отражающие единое космическое первоначало, трёхсоставное мироздание, дуалистическое мировоззрение, культ Солнца, Земли, Мирового древа, тотемических животных и птиц. Как система мышления, мифологическое хранит в себе аллегорическое толкование. В силу известных причин постоянное изменение основ мифологических воззрений образовало загадочную сущность разноуровневых пластов якутской мифологии, и их реконструкциям посвящены труды исследователей не одного поколения. Отсюда и понятно, почему в исследованиях традиционной культуры народа в целом, в научном обороте наблюдается изобилие интерпретаций, порой даже диаметрально различных, создающих запутанность, сложность в вопросах понимания структурно-функциональных особенностей богов пантеона предков, их генезиса. Несмотря на всё это, роль, значение и ценность не теряют исследования предшественников дореволюционного периода – Я. И. Линденау [1], В. Ф. Трощанского [2], В. М. Ионова [3], В. Л. Серошевского [4], Э. К. Пекарского [5], И. А. Худякова [6] и др.; послереволюционного и советского периодов – А. Е. Кулаковского [7], П. А. Ойунского [8], Г. В. Ксенофонтова [9], Г. У. Эргис [10] и др.; труды представителей новой волны изучения якутской мифологии (с 80-х гг. прошлого столетия) – Н. В. Емельянова [11], Н. А. Алексеева [12], А. И. Гоголева [13], Р. И. Бравиной [14], С. К. Колодезникова [15], Л. И. Егоровой [16] и др. В целом проделана огромная трудоёмкая работа, при этом заметим, что на сегодня нет единой общепринятой классификации по проблемам имён, функций и пространственно-структурных локусов небожителей якутского пантеона. Среди перечисленных катего-

рий, вопрос функциональной характеристики божеств на сегодня является более изученной, в силу выраженного их присутствия в текстах различных жанров фольклора. Потому анализ функциональных особенностей небожителей не входит в задачи данного исследования. В работе предпринимается попытка указания причин вариативных трактовок имён и локусов божеств якутского пантеона, предлагается переосмысление исследовательских подходов.

К проблеме наименований божеств якутского пантеона

По представлениям древних якутов Верхний мир заселён многочисленным потомством верховного владыки, бога богов Юрюнг Айыы Тойона. Он наделен высшим титулом и функциями в сонме светлых божеств *айыы*. В олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой «Потомки молочно-белотелого Юрюнг Айыы Тойона», опубликованном Э. К. Пекарским (1911 г.), повествуется, что вместе с женой Аджынга Сизэр они народили девять сыновей и восемь дочерей. Это олонхо выделяется среди всех более четким выстраиванием иерархии пантеона божеств. На его основе Н. В. Емельяновым введены в научный и литературный оборот их имена (перечисление по старшинству):

Сыновья

1. Чынгыс Хаан;
2. Джесегей Айыы;
3. Кытай Бахсыылай;
4. Сээркээн Сэсэн;
5. Усун Джурантаайы;
6. Тюенэ Монгол Тойон;
7. Баай Барыылаах;
8. Тойон Кулут;
9. Иги Тогуу.

Дочери

1. Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт;
 2. Манган Мангхалыын;
 3. Уот Кындыалана;
 4. Сэбигирэй Манган;
 5. Юрюнг Молчой;
 6. Кус Хангыл;
 7. Эттэ эппитинэн Этирикээн;
 8. Хаачылаан Куо
- [11, с. 1-2].

Айыы, по определению Э. К. Пекарского, «мифологические добрые начала, божества, духи» [5, Т. 1, стлб. 47-48]. Их имена варьируются в разных эпосах, составляя каждый раз сложную систему словообразований. С. В. Ястремским в «Образцах народной литературы якутов» указывается, что только в одном олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» количество божеств достигает около тридцати [3, с. 3]. Знатоки мифологических легенд А. Е. Кулаковский, П. А. Ойунский считали самым главным из всех *айыы* Юрюнг Аар Тойона. При этом у первого автора отмечается наличие и другого главного патриарха – Юрюнг Айыы Тойона [7, с. 17]. Не менее авторитетный исследователь А. И. Гоголев, скрупулёзно изучавший мифы саха, солидарен с А. Е. Кулаковским в том, что в якутском политеизме образы этих двух главных божеств слились с ведением христианских мифологических моделей. А. И. Гоголев справедливо замечает, что, как показывает пример мировой практики в вопросах трансформаций религий, обычно божество Неба как глава пантеона со временем уступает своё место божеству Солнца [17, с. 19]. Вопрос достаточно проработан. Мы лишь отметим, что качественные отличия образов этих двух главных божеств подтверждаются и результатами предыдущей работы автора статьи в ракурсе физической картины мира [18, с. 428-430].

В иерархии пантеона божеств в различных текстах олонхо видное место занимают персонажи-хааны: Джылга Хаан, Тангха Хаан, Билгэ Хаан, Одун Хаан, Чынгыс Хаан. Солидарны в толкованиях Г. В. Ксенофонтов и Н. В. Емельянов, что возможно под разными именами подразумевается единая персонификация. Так, Н. В. Емельянов пишет, что *Джылга Хаан, Одун Хаан, Тангхасыт Хаан, Одун Биис* – все являются именами одного Чынгыс Хаана. Причём Чынгыс Хаан иногда может именоваться как *Чынгыс Биис* или *Чынгыс Халлаан* [11, с. 4]. С материалов Г. В. Ксенофонтова добавим варианты имён: *Одун Халлаан* и *Чынгыс Хаддаан* [9, с. 237]. Интерес вызывают данные В. М. ИONOVA, что Чынгыс Биис и Джылга Хаана – супружеская пара [13, с. 15].

По записям Э. К. Пекарского, к хаанам примыкает персона Сюгэ Тойон, признаваемый в народном сознании сыном Джылга Тойона [5, Т. 2, стлб. 2378]. Как пример произвольности названий небожителей А. Е. Кулаковский приводил семь различных имён этого божества: *Аан Дьяасын, Дьяа Буурай, Орой Буурай, Буурай Дохсун, Уордаах Дьасабыл, Сюнг Дьяасын, Сюрдех*

Кентех Сюгэ Буурай Тойон [7, с. 20]. Отмечается, что иногда эти имена в народе трактовались как названия родных семи братьев образа грома.

При внимательном анализе фольклорных текстов вырисовывается разнообразие названий божества Айыы Джесегей. Также считается, что Уордаах Джесегей является самым старшим братом из семи родных братьев. Зафиксированные имена следующие: *Кюрё Джесегей Тойон*, *Джесегей Айыы*; интересно, что сюда подключаются и имена женской ипостаси: *Джесегей Айыысыт*, *Джесегей Айыы Хотун*, *Джесегей Иэйэхсит*. Внимание привлекают записи шамана Курууппы (1940 г.) о том, что у Айыы Джесегей нет жены, но есть помощницы женского пола – Кюрё Джесегей Хотун и Тюлях Тюсэмэй Хотун, а у его старшего брата Уордаах Джесегей есть жена – Уоган Айыы [19, с. 21].

В текстах олонхо различными вариантами имён наделяется и персона Кытай Бахсылай, покровителя кузнечного дела, духа-создателя великих кузнецов и шаманов. Это – *Кыдай Бахсы*, *Кыдай Махсыын*, *Кудай Бахсы*, *Кюдйа Бахсытай*.

Дух-хозяйка средней земли Манган Мангхалыын, по определению Н. В. Емельянова, наделена именами *Аан Дархан Хотун*, *Аан Аалай Хотун*, *Аан Алахчын Хотун* [11, с. 16]. Зафиксировано также имя *Аан Чэлбэй Айыы* [9, с. 235]. В ходе исследования нами найдена информация весьма интересного содержания из записей знатока народных преданий П. И. Еремеева о том, что в зависимости от времени года, саха называют духа-хозяйку земли разными именами. Так, в весеннее время – *Саарай Саймаарай Хотун-сестра*, в летнее – *Далбар Наскыйа Хотун*, в осеннее – *Кюлюк Кюндяйя Хотун*, а в зимнее – *Туналыя Хотун-сестра* [20, л. 9]. Причем подчеркнем, что каждое из этих имён снабжается вначале богатыми поэтическими эпитетами – труднопереводимыми словами длиною в три-четыре строки, но зато, как заметил А. Е. Кулаковский, четко воспринимаемыми ухом природного якута на уровне интуиции. Далее, по утверждению шамана Курууппы, полное имя духа-хозяйки – *Симях Кюрё Аан Бичик Хотун* [19, с. 18].

Не менее загадочна персона Кыра Бырдьай – духа огня, обозначенного в олонхо «Хаан Джаргыстай» младшим сыном патриарха Юрюнг Айыы Тойон. Популярное его имя – *Хатан Тэберийэ*. Э. К. Пекарским в научный оборот введены следующие имена: *Аан Дархан Тойон*, *Кырык Тёбё Тойон*, *Тёнэ Монгол* [5, Т. II, стлб. 991]. Интересно, что у П. И. Еремеева дух-хозяин огня наделен девятью именами. Это – *Хатан Тэмерийэ*, *Великий Уххан Тойон*, *Кён Кехедей*, *Бытпастыгас Бычырган*, *Великий Сээркээн*, *Тойон Торго*, а также в женской ипостаси *Тысы Тынкырдан*, *Манган Кэрэли*, *Илгистэр Чэмэлийэ Хотун* [20, л. 22]. Содержательный отрывок древней мифологической легенды имеется в Верхоянских записях И. А. Худякова, где самый младший сын Юрюнг Айыы Тойона – Кёря Дабаан Дархан, Кыра Бырджа, Мангкы Батас, Кындыс Кымныы, Хакхай Сангыях, Бедер Бергесе, Байба Джилбях, Аал Уот Дедушка – будучи духом огня, лежал круглых девять лет парализованным [6, с. 204].

В олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой духу-хозяину черного леса Баай Барыылаах посвящен целый самостоятельный цикл. По материалам С. В. Ястремского всего *ба-йанаев* насчитывается в количестве одиннадцать, в состав которых входят девять братьев и две сестры [21, с. 210-211].

Старшая дочь владыки Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт, как отмечают исследователи, смелый образ двух богинь. В материалах ранних периодов приводятся три имени Айыысыт (человека, конного и рогатого скота) [5, Т. I, с. 54], но имеется трактовка и четырёх имён, где прибавляется *Нелегелджин Сер Хотой Айыысыт* – ипостась мужского пола [13, с. 11]. К ним примыкает имя Айыысыта собаки – *Ньорулуя Айыысыт*. По такому же принципу разделяются имена Иэйэхсит. Примечательна фиксация в олонхо бытующего в старину понятия *эр киһи Иэйэхситэ* (букв. ‘покровительница мужчин’) [13, с. 13].

Итак, эпические сказания располагают многовариативным набором имён добрых божеств. Приведённые выше примеры – лишь незначительный свод имеющихся фактических материалов, откуда очевидно, что якутская мифология не скупилась на эпитеты. Заметим, что в исследованиях мифологических представлений предков версия А. Е. Кулаковского, указывающая причину, почему устный народный фольклор изобилует многовариативностью имён небожителей, – в умышленном выдумывании олонхосутами имён, их снабжении поэтическими эпитетами с помощью богатого языка в целях поддержания своего авторитета и статуса [7, с. 25],

занимает центральное место. И здесь упускаются, на наш взгляд, довольно значительные моменты, анализ которых будет приведён ниже.

К вопросу вариативности местоположений божеств якутского пантеона

Судя по материалам олонхо, якутские божества по воле своего владыки расселяются по разным пространственным сферам по аналогии земных представлений о родоплеменной субординации.

Проведем обзор фактических материалов по вопросу локусов божеств. Главный патриарх пантеона Юрюнг Аар Тойон по самой популярной версии живёт в самом центре девятислойного высокого неба [13, с. 7]. Тождественно показание П. А. Ойунского, что Аар Тойон пребывает в центре девятого слоя неба [8, с. 19]. Весьма неопределенно указывает местоположение В. М. Ионов: есть белое небо, где проживает Юрюнг Айыы Тойон, и в сторону юго-востока от этого неба, на светло-желтом небе живёт Юрюнг Аар Тойон с женой Юрюнг Аджыны Хотун [13, с. 8]. У А. Е. Кулаковского месторасположение Аар Тойона – на девятом небе, Юрюнг Айыы Тойона – на восьмом небе [7, с. 17]. В. Л. Серошевским зафиксировано местоположение Айыы Тойона на юго-восточной стороне седьмого неба в направлении восхода зимнего солнца [4, с. 19]. Версия поддерживается и данными шамана Курууппы [19, с. 17]. В записях В. М. Ионина, напротив, указывается в направлении восхода летнего солнца, т. е. на северо-восточной стороне неба [13, с. 9].

По сюжетной схеме олонхо М. Н. Ионовой-Андросовой, Чынгыс Хаан является старшим сыном Юрюнг Айыы Тойона. Как упоминалось выше, возможно, под разными именами данного образа указывается единая персонификация. По трактовке К. Д. Уткина, персоны-хааны являются небожителями восьмого и седьмого уровней небес [22, с. 195]. В развёрнутом виде – восьмое небо представлено Одун Хаану и Чынгыс Хаану, седьмое небо – Тангха Хаану, Билгэ Хаану, Джылга Хаану. При этом примечательно, что А. Е. Кулаковский придерживается тех же принципов, отмечая, что однозначны *Тангха Хаан* и *Джылга Хаан*, почти синонимичны *Чынгыс Хаан* и *Одун Хаан* [7, с. 21-22]. Интересно, что среди всех хаанов в олонхо большей популярностью пользуется Джылга Хаан. Важность его роли подтверждается и в материалах Г. У. Эргис, где приводится следующая космологическая версия: Верховный Бог Юрюнг Айыы Тойон вместе с лично приглашенными им Улуу Тойоном и Джылга Хааном участвуют в создании Земли. И что важно: встречающиеся в олонхо различные конфликты разрешает именно эта триада [23, с. 129]. Весьма иного содержания сведения имеются в материалах П. И. Еремеева: Одун Хаан живёт на восьмом, Джылга Хаан на седьмом, Билгэ Хаан и Чынгыс Хаан на шестом небесах [20, л. 33]. В материалах более ранней датировки: у В. М. Ионина Джылга Хаан обитает на северо-западном небе [13, с. 15], у В. Е. Гориновича Тангхасыт Джылга Хаан живёт на южной стороне неба [13, с. 15], персона Сюгэ Тойон по данным В. Ф. Трошанского – на восьмом небе [2, с. 48]. В другом источнике символ грозových сил природы влავствует на шестом небе [24, с. 38]. Структурный перечень других персон-хаанов не зафиксирован.

Еще противоречивее в вопросах локуса мифологический образ Улуу Тойона. По данным В. Ф. Трошанского, местоположение его находится на «тыльной поверхности западной стороны неба» [2, с. 61], с чем категорически не согласен А. Е. Кулаковский, настаивая на местожительстве патрона на южном небе [7, с. 19]. Причем, оба не дополняют данные, относительно какого небесного уровня в вертикальной структуре мироздания идёт речь. Более ясное указывает В. Л. Серошевский, что локус божества находится на западной стороне третьего неба [4, с. 631]. Сведения иного содержания находим у А. И. Гоголева – «на юго-западном крае нижнего неба» [13, с. 16]. Знатор народных легенд П. И. Еремеев указывает местоположение Улуу Тойона на пятом небе. С ним солидарен К. Д. Уткин [24, с. 38].

Важным представителем божеств якутского пантеона выступает Айыы Джесегей. По одним данным это божество обитает на юго-восточном небе [7, с. 19], по другим – на северо-восточном небе [13, с. 10], по третьим – на восточной стороне верхнего неба [19, с. 20]. В материалах Н. В. Емельянова содержится информация иного характера, что патриарх пантеона своего второго сына Айыы Джесегея поселяет на границе неба и земли [11, с. 2]. Вместе с тем, имеется и более информативные данные о том, что Юрюнг Айыы Тойон, сотворив для себя табунщика Джесегей Айыы, повелевает ему развести конный скот на Среднем мире. Джесегей Айыы

по причине отдаленности земли, сотворив Керё Джесегей Айыы, заселяет её (его) на третьем небе, наказав быть божеством коневодства, связанного с разведением скота, обитающих в среднем мире [20, л. 45].

Многовариативностью местонахождений изобилует и почитаемый народом образ богини Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт. Достаточно привести пример диаметрально противоположных сведений двух исследователей. Айыысыт людей, по данным первого автора, живёт на северо-восточной стороне неба [4, с. 649], по трактовке второго – на юго-востоке [13, с. 11]; Айыысыт конного скота у первого автора располагается на юго-востоке, у второго – на востоке; Айыысыт рогатого скота у первого – находится под землей, у второго она прямо не упоминается (возможно, сливаясь с именем покровителя конного скота), но зато внимание отводится четвертой вариации имени Айыысыт – *Ньорулуя Айыысыт*, богини, живущей на северо-востоке. Данные эти разнятся и с показаниями В. М. Ионова [13, с. 11].

Относительно статичны локусы божеств Кытай Бахсыылай, Сээркээн Сэсэн, Манган Манг-халыын, Баай Барыылаах. Очевидно, относительная точность местонахождений этой группы божеств связана с их устройством на Среднем мире (или ближе к ней). Логичность такого объяснения будет вырисовываться по ходу авторского анализа ниже.

Вышеприведённые сравнения можно продолжить дальше, в работе излагается лишь малая часть констатации факта альтернативности в определении локусов божеств пантеона предков. Тем не менее, обзор достаточно красноречиво излагает суть – нет упорядоченной и обозначенной системы мифологических представлений.

Систематизация Л. А. Афанасьева – Тэрис

В ракурсе темы исследования нельзя обойти вниманием и своеобразную систематизацию якутского пантеона Л. А. Афанасьева – Тэрис. Проекция мифологического сознания излагается в виде стройной структуры, где все предельно упорядочено и обозначено [25]. Это результат многолетнего труда учёного на основе изучения рукописных архивных материалов по фольклору и шаманским мистериям. Модель Верхнего мира небожителей разворачивается акцентированно по вертикальной линии, состоящей из девяти ярусов. Бог богов Юрюнг Айыы Тойон в виде единственного организующего первоначала располагается на самом верхнем ярусе пространства. Потомки единого первоначала воспринимаются как шестьдесят три ипостаси с различными функциональными характеристиками. При этом по принципу «снизу вверх» наблюдается строго симметричное дублирование локализаций с первого по шестой, и девятый уровни – одного, на седьмом уровне – двух, на восьмом уровне – трех главных ликов, надеваемых семью различными воплощениями-образами. Существует своего рода идея обозначения центра на каждом уровне небесного пространства посредством указания локусов главных божеств, а далее картина мира не развивается по горизонтальной поверхности по принципу «центр-периферийные части» в направлении четырёх основных и промежуточных сторон, ведущих от центра. Таким образом очерчивается предельно статическое месторасположение сонма (множества, плеяды) богов с фиксированным количеством в пределах двумерной системы координат. Учитывая ведущую идею автора, основное содержание которой заключается в указании «дороги айыы» – своеобразного пути восхождения человеческой сути по вертикали, его самосовершенствования, где последовательный путь прохождения через уровни с чётким обозначением главных божеств выступают в виде символов морально-нравственного развития человека, мы солидарны с данным позиционированием. С позиций же иной цели (в нашем случае заключающейся в выяснении причины множественности интерпретаций), где очевидна необходимость препарирования объекта исследования в трёхмерной системе координат, вырисовывается иная картина с семантической глубиной и насыщенностью.

Анализ многообразия интерпретаций имён в контексте природы мифа

В первооснове синкретическое мифологическое миропонимание предков восходит к понятиям природы мифологического творчества – процесса, выстраиваемого по принципам мифологического мышления. Отличительной особенностью последнего является уровень эмоционально-чувствительной ступени познания по законам воображения и методов аналогии и сравнения, а далее и переноса на мироздание основных черт человеческого рода [26, с. 44]. Таким образом происходит онтологизация «я» и наоборот – персонификация «оно» (мироздание).

Отсюда и понятно, почему исследователи едины в мнении, что обращение человека к искусству в целом, по сути и есть познание мира через познание самого себя. Бесспорно, феномен мифотворчества подвластен экстатическому опыту, генетически неразделимого с понятиями иррационального и трансцендентного мышлений. Следовательно, преумножение и перерабатывание глубоких пластов традиционных мифологических мотивов, восходящих к восприятию и мышлению человека первобытной эпохи, на протяжении многих исторических эпох постоянно обновлялось творческой активностью сказителей. Мифотворчество – плод деятельности, сформированный и коллективным, и личным опытом сказителя. Потому и словесное искусство имеет «двойственную природу».

С появлением в научном мире психологии стало понятным, что коллективное бессознательное построено из неких вневременных схем, называемых архетипами – вместилищами следов опыта памяти человечества. И мифотворчество отражает трансформацию архетипа в образ. К. Г. Юнг объясняет творчество как вездесущее повторение архетипа в виде устойчивого исторического прообраза независимо от отрезка истории [27, с. 36]. При этом мотивы мифа видоизменяются, трансформируются, то утрачивая, то приобретая свои атрибуты, тем не менее, основной ствол остается устойчивым. В нашем случае, слово олонхосута-сотворца в качестве символа выдвигается проводником смыслов архетипов, транслируемых с глубин бессознательного.

К. Г. Юнга дополняет Л. С. Выготский. В творчестве важную роль имеет и антропологическая картина мира, основанная на физиологических закономерностях работы мозга. Устное народное творчество в формах художественных образов неминуемо сталкивается с индивидуальной реакцией-рефлексом на жизненные исторические явления, где форма реакции указывает на субъективное отношение к ним [28, с. 6]. Эта призма мировоззрения, национального своеобразия, индивидуального предпочтения, жизненного опыта интимной, сокровенной стоны творца.

Для М. Элиаде любой творческий акт в своей первооснове имеет идеальный архетип – Космос. Человек-соучастник «проживает» мифы, каждый раз вступая в пространство сакрального первоначального времени, бесконечно повторяя архетипический жест Бога-творца [29, с. 27].

Итак, при исследованиях нужно иметь в виду двойственность природы сказительского искусства: с одной стороны, наличествует объективный подход, заключающийся в рассмотрении олонхо как продукта культурно-исторической традиции, коллективного бессознательного (народного, общечеловеческого); с другой стороны, присутствует и роль сугубо субъективного опыта, заключающегося в творческой переработке сказителя. И эта последняя фраза является ключевым в понимании многовариативности трактовок. Исследователи отмечают бесконечность интерпретации символа в целом [30, с. 19].

Тема «горизонта субъективного видения» частично затрагивается и в поэме А. Е. Кулаковского «Наступление лета». Приведем отрывок текста обряда заклинания добрых божеств: *Үрүҥ сүүрүгү үөскэппит Күрүө Дьөһөгөйү көрдөстө, дьылбаһыт Дьылба-хааны ытыгылаата, танхаһыт Танха-хааны ааттаста, хотой кыыл буолар кубулуйтаах Хомпоруун Хотой Айыыны хоһуйда...* [31, с. 351] 'Табунщик белых скакунов воспел Керё Джесегей Айыы, предсказатель будущего уважил Джылга-хаана, предсказатель судьбы почтил Тангха-хаана, способный перевоплощаться в орла восхвалил Хотой Айыы' [пер. наш]. Здесь прослеживается следующий важный момент: человек с определенным родом деятельности обращается адресно только к своему покровителю-небожителю в рамках функциональной организованности его деяний. Мы предполагаем, что мировосприятие и мироощущение человека, находящегося под покровительством одного небожителя, может разниться от человека другого рода деятельности, которому покровительствует другое божество. И информант при модификации имён основывается на своих предпочтениях, транслируя сообщение с «горизонта своего видения» путем черпания своих исходных интуиций.

Спорным полем исследования предстает и вопрос строгой фиксации количества небожителей. А. Е. Кулаковский в своё время отмечал, что большое количество имён, а также функций божеств забыты народной памятью [7, с. 25].

Не менее важным является и проблема присутствия в пантеоне предков разных поколений божеств. К примеру, можно вспомнить мотив устройства Джылга Хааном (восседающего на

седьмом небе) своего сына Сюгэ Тойона на пятом небе. По аналогичному сценарию поселяется божеством Джесегей Айы сын Кере Джесегей Айы, тоже ниже уровнем относительно своего локуса. Мы допускаем, что при внимательном изучении фольклорных материалов список можно продолжить. В классификации божеств учет наличия в сонме божеств первого, второго колена с точки отсчета патриарха Юрюнг Айы Тойона, несомненно, послужило бы одним из упорядочивающих факторов.

Из вышеизложенного вытекает важное следствие: констатация многовариативности интерпретаций названий божеств отражает в принципе неисчерпаемость понятий, которые окончательно никогда не могут быть разоблачены. Здесь в полную силу вступают в свои права такие философские категории, как эксплицитный и имплицитный автор-творец и читатель-интерпретатор, их сложные переплетения взаимоотношений. Причем к этим отношениям примыкает и ученый-исследователь, его особенность трактовки. Причины различных интерпретаций имён божеств, кроются в сущности самого человека и в природе мифа. Системный, объективный подход в определении общепринятой классификации имён небожителей Верхнего мира ждёт в будущем своих исследователей.

Анализ расхождений в вопросах локуса божеств якутского пантеона

Вопрос локуса каждого отдельно взятого божества довольно противоречивый и запутанный, и он изначально должен быть связан с реконструкцией структурного каркаса эпического мироздания, где структура Верхнего мира представляет собой часть единой конструкции. И для того, чтобы наиболее полно и ясно проработать данную проблему, необходим междисциплинарный подход.

Начальные этапы реконструкции структурного каркаса эпического мироздания, состоящего из Верхнего, Среднего и Нижнего миров в ракурсе геометрической картины мира, далее дефиниция локусов глав пантеона Юрюнг Аар Тойона и Юрюнг Айы Тойона через призму физической теории единого поля Вселенной, были проделаны автором в предыдущих работах [18, с. 428-430; 32, с. 154-167; 33, с. 471-481].

Вкратце изложим суть конструкции мироздания олонхо. Получены выводы, что на языке трехмерной геометрии модель мира имеет форму четырёхгранной пирамиды, имеющей вершину, квадратное основание и четыре треугольные боковые грани. Перпендикуляр пирамиды обозначается Мировым деревом, который пронизывает три мира олонхо (Верхний, Средний, Нижний), расположенных в последовательном положении по вертикали. Вершина пирамиды соотносится с мифопоэтическим космическим первоначалом. Постепенное разворачивание эпического пространства в пути сюжетной единицы очерчивает в трехмерной координате пирамидальную форму Верхнего мира. Средний и Нижний миры представляют собой формы усечённых пирамид, при этом нижняя часть общей конструкции обладает большим объемом, что подтверждаются описаниями пространственных параметров действий в олонхо.

Нас интересует вопрос пространственных локусов божеств эпического Верхнего мира, местоположения которых, по логике вещей, должны располагаться путём синтеза двух проекций: по вертикальной оси – размещением по девяти уровням, по горизонтальной оси – соответственно по четырём боковым граням. В целях максимального разрешения противоречий между различными интерпретациями и толкованиями, при анализе локусов божеств мы используем принцип системности, где в отличие от общепринятого индуктивного метода предпочтению отводим дедуктивному методу. Впервые в гуманитарной сфере он был апробирован Л. Н. Гумилевым в научном трактате «В поисках вымышленного царства» [34]. Теперь мысленно перемещаемся во внешнюю сторону пирамидальной конструкции мироздания. Известно, что в мифологическом сознании предков не малое значение отводится понятию вращения. Идея вращения в олонхо развивается с точки отсчета сакрального центра мира – занимающего вертикальное положение образа, проросшего сквозь три мира (мирового древа): «Где б ни родился дерзкий наглец, что силой своей гордясь, осмелится пошагнуть основу Вселенной, опорную ось кружащихся трех миров» [35, с. 33]. На счёт характеристик вращения трёх миров из семантики фольклорного текста обозначим два момента. Относительно физических данных жителей Верхнего мира в тексте говорится: «С жилами, что не порвёшь, с кровью, что не прольёшь, с телами, что пронзить нельзя, дыханьем могучим наделённые, бессмертьем одаренные»

[35, с. 11]. Тут угадывается сообщение о важной физической категории – времени. Ясно одно – с точки отсчёта сказителя, находящегося на Среднем мире, время в Верхнем мире протекает иначе. Что касается времени Нижнего мира, в олонхо из текста в текст кочует устойчивое его обозначение – *нэс түөртүгэн* (букв. медлительная преисподняя). Отсюда очевидно, что в сравнительном аспекте во всех трёх мирах время протекает по-разному. На счёт вращений девяти уровней Верхнего мира в записях П. И. Еремеева имеется следующее сведение: *Бары халлааннар эргийэр иэччэхтээхтэр, кииннээхтэр, эркиннээх энэрдээхтэр, өрүттээх дьуһуннээхтэр* [20, л. 48] ‘Все небесные ярусы наделены вращением, имеют центры, боковые стены, соответствующие свои цвета’ [пер. наш]. Условно конструкцию можно представить в виде механизма кубика Рубика в ракурсе только горизонтального вращения, где все вертикальные уровни, выражаясь языком олонхо – *кудукулаахтар* ‘имеют остов’, вокруг которого вращаются все небеса. Вопрос отличительных характеристик вращений отдельных небесных уровней остается открытой проблемой будущих исследований. После такого уточняющего отступления вернемся к вопросу вариативности локусов божеств.

Итак, проблема вариативности принципиально требует анализа с учётом относительности движения. Относительно угла обозрения сказителя, перемещающегося вместе с вращением Земли, фиксация локуса неминуемо зависит от особенностей вращения того небесного уровня, на котором местопребывает то или иное божество. Ориентационно, их взаимное расположение выступает решающим при сфокусировании на локусе божества в момент горизонтального визирования сказителя. Восприятие во время повествования корреляционно зависит и от своего рода «вписывания» транслятора в природный круговорот, зависящих от ритма космических движений Земли, Солнца, Луны и иных небесных объектов, говоря по-простому, в какое время года, суток идёт трансляция. С таких позиций становится понятным, почему работает принцип «чем ближе к поверхности Земли, тем определение локуса точнее», упомянутого выше (относительная статичность локусов Кытай Бахсылай, Сээркээн Сэсэн, Манган Мангхалын, Баай Барыылаах в текстах). Другими словами, с уменьшением угла обозрения относительно горизонта увеличивается точность определения. Имеет роль и учёт географической широты местонахождения исполнителя, предполагающей влияние особенностей часовых поясов. В геофизике известно наличие различных гравитационных потенциалов земной поверхности. В якутской фольклористике изучаются особенности локального сказительства, имеющего свои отличительные черты, при котором практически всегда речь идёт о внутритекстовых различиях, указанные же обстоятельства остаются вне поля исследований. На наш взгляд, все перечисленное вносит свои определённые коррективы в мировосприятии и трансляции сказителя. Мы допускаем, что этим проблема не исчерпывается, возможны и другие дополнения. Тем не менее, указание вышеперечисленных моментов уже довольно развёрнуто указывает, почему фактические материалы изобилуют различными интерпретациями. Таким образом, можно заключить, что многовариативность трактовок локуса божеств якутского пантеона объясняется постнеклассическим пониманием картины мира, где не только факт фиксированного варианта в тексте становится объектом рассмотрения, но и сам сказитель прежде всего выступает участником исследования, будучи не отрешённым от своего плода деятельности, и ведущей идеей выдвигается ценность многоязычия.

Заключение

Исходя из проблемы отсутствия общепринятой дефиниции имён божеств пантеона предков, их локусов в структуре Верхнего мира, в работе было предложено переосмысление существующих подходов научных исследований. Отправной идеей выступает общий взгляд путём интерполяции «извне», приближающий нас к реконструкциям взгляда «изнутри». Преимуществом такого подхода является то, что он позволяет обобщить разветвлённые углы восприятий, при котором выясняется главенствующая роль процесса самого мифологического творчества, где человек возводится «мерой всех вещей» (по термину М. С. Кагана). Изобилие различных интерпретаций прежде всего и главным образом складывается из антропологических и психофизиологических констант, из реально-исторических и фольклорно-мифологических нарративов, из объективного и субъективного опыта сказителя-сотворца, от ряда внешних факторов. Необходимо указать, что в интерпретациях нет спорных моментов – прав каждый с «горизонта

своего мирозозерцания». В силу этих причин, по мнению автора, для общепринятой классификации указанных категорий необходим системный подход. Объективно-научные результаты возможны с привлечением рациональных построений естественнонаучной картины мира, где разработанность точных наук призвана лишь помогать, а суть глубиннокорневого структурного единства построений мифологического и научного форм знаний ориентирует на приоритетный поиск фундаментальных инвариантов современной научной картины мира.

Полученные выводы настраивают и аккумулируют и последующие исследования в данном направлении.

Литература

1. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983. – 175 с.
2. Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1902. – 218 с.
3. Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. – Петроград: Тип. Рос. акад. наук, 1917. – С. 155-164.
4. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Московская типография № 2, 1993. – 736 с.
5. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 1-2. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 1 – 1280 стлб.; Т. 2 – 2508 стлб.
6. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука. Ленинградское отд-е, 1969. – 437 с.
7. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
8. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2016. – 120 с.
9. Ксенофонов Г. В. Эллайада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 246 с.
10. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
11. Емельянов Н. В. Мифологические божества в олонхо «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Баай Барыылаах – дух-хозяин черного леса» // Мифология народов Якутии. – Якутск: Изд-во ЯФ СО АН, 1980. – С. 1-16.
12. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – С. 178-282. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
13. Гоголев А. И. Мифологический мир якутов: божества и духи-покровители. – Якутск: Изд. Центра культуры и искусства им. А. Е. Кулаковского, 1994. – 29 с.
14. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса. – Новосибирск: Наука, 2005. – 305 с.
15. Колодезников С. К. Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение // Духовная культура в жизни этноса: сб. научн. ст. – Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1991. – С. 5-27.
16. Егорова Л. И. Саха итэҕэллэн дьын билиитэ (олонхоҕо уонна тылга олобуран). – Дьокуускай: СМИК-Мастер. Полиграфия, 2015. – 36 с. (на якутском яз.)
17. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2002. – 132 с.
18. Сатанар М. Т., Илларионов В. В. Структурный анализ локуса основ якутского пантеона божеств // Мир науки, культуры, образования. – 2017, № 6 (67). – С. 428-430.
19. Яковлев Н. Н. Курууппа ойуун көрүүлэрэ. – Дьокуускай: Бичик, 1993. – 56 с. (на якутском яз.)
20. Еремеев П. И. Заметки по якутскому верованию. Личный фонд знатока народных легенд П. И. Еремеева (рукопись). – 57 л. (на якутском яз.)
21. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Наука, 1929. – 226 с.
22. Уткин К. Д. Генезис якутской предфилософии: мировоззренческий комплекс: сб. тр. в 16 кн. Т. 7. – Якутск: Бичик, 2004. – 160 с.
23. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору / Отв. за переизд. В. М. Никифоров. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
24. Уткин К. Д. Предфилософия олонхо: антитеза натурализма супранатурализму: сб. тр. в 16 кн. Т. 5. – Якутск: Бичик, 2004. – 278 с.

25. Афанасьев Л. А. – Тэрис. Айыы суола. – Якутск: Бичик, 2002. – 160 с. (на якутском яз.)
26. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1970. – 240 с.
27. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 343 с.
28. Ананьев Б. Г. Системный механизм восприятия пространства и парная работа полушарий головного мозга // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. – М.: Уч. пед. изд-во, 1961. – С. 5-10.
29. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. – М.: Академический проспект, 2010. – 256 с.
30. Лагутина И. Н. Символическая реальность Гёте: Поэтика художественной прозы. – М.: Республика, 2000. – 279 с.
31. Кулаковский А. Е. Полное собрание сочинений: в 9 т. Т. 1: Поэтические произведения / Л. Р. Кулаковская. – Новосибирск: Наука, 2009. – 631 с.
32. Сатанар М. Т. К вопросу структурной интерпретации локуса глав якутского пантеона в ракурсе геометрии форм // Айыы Тангара и кузнечный культ в тентрианстве: сб. ст. I Всероссийской научн.-практ. конф. с международным участием (Якутск, 19-21 сентября 2018 г.). – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2019. – С. 154-167.
33. Сатанар М. Т., Илларионов В. В. Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса) // Российский гуманитарный журнал. – 2018, № 6. Т. 7. – С. 471-481.
34. Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. – М.: АСТ Астрель, 2010. – 457 с.
35. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный / Пер. на русс. яз. В. В. Державина. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 430 с.

References

1. Lindenau Ya. I. *Opisanie narodov Sibiri (I polovina XVIII v.): Istoriko-etnograficheskie materialy o narodah Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (1st half of the 18th century): Historical and ethnographic materials about the peoples of Siberia and the North-East]. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1983, 175 p.
2. Troshchanskij V. F. *Evoljuciya chernoj very (shamanstva) u yakutov* [Evolution of black belief (shamanism) of Yakuts]. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo un-ta, 1902, 218 p.
3. Ionov V. M. *K voprosu ob izuchenii dohristianskih verovanij yakutov* [To the question on studying the pre-Christian beliefs of the Yakuts]. Petrograd, Tip. Ros. Akad. nauk, 1917, pp. 155-164.
4. Seroshevskij V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya. 2-e izd.* [Yakuts. Experience of ethnographic research. 2nd ed.]. Moscow, Moskovskaja tipografija No. 2, 1993, 736 p.
5. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. 1-2* [Dictionary of Yakut language. Vol. 1-2]. Moscow, Akademiya Nauk SSSR, 1959. Vol. 1, 1280 col.; vol. 2, 2508 col.
6. Khudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otd-e, 1969, 437 p.
7. Kulakovskij A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p.
8. Ojunsckij P. A. *Yakutskaya skazka (olonho), eje syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2016, 120 p.
9. Ksenofontov G. V. *Ellajada: materialy po mifologii i legendarnoj istorii yakutov* [Ellayada: materials on the mythology and the legendary history of the Yakuts]. Moscow, Nauka, 1977, 246 p.
10. Ergis G. U. *Oчерки по якутскому фольклору* [Essays on Yakut folklore]. Otv. za pereizd. V. M. Nikiforov. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p.
11. Emel'yanov N. V. *Mifologicheskie bozhestva v olonho "Potomki Yuryung Ajyy Tojona" i "Baaj Baryylaah – duh-hozyain chernogo lesa"* [Mythological deities in olonkho "Descendants of Uriing Aiyy Toyon" and "Baai Baryylakh – the Master of the Black Forest"]. In: *Mifologiya narodov Yakutii* [Mythology of the peoples of Yakutia]. Yakutsk, Izd-vo YaF SO AN, 1980, pp. 1-16.
12. *Predaniya, legendy i mify saha (yakutov)* [Tales, legends and myths of Sakha (Yakuts)] Sost. N. A. Alekseev, N. V. Emel'yanov, V. T. Petrov. Novosibirsk, Nauka, 1995, pp. 178-282. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]).
13. Gogolev A. I. *Mifologicheskij mir yakutov: bozhestva i duhi-pokroviteli* [Mythological world of Yakuts: deities and spirits-patrons]. Yakutsk, Izd. Centra kul'tury i iskusstva im. A. E. Kulakovskogo, 1994, 29 p.
14. Bravina R. I. *Koncepciya zhizni i smerti v kul'ture etnosa* [The concept of life and death in ethnos culture]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 305 p.

15. Kolodeznikov S. K. *Kategorii tradicionnoj kul'tury yakutov: prostranstvo, vremya, dvizhenie* [Categories of the traditional culture of the Yakuts: space, time, movement]. In: *Duhovnaya kul'tura v zhizni etnosa: sb. nauch. st.* [Spiritual culture in the life of the ethnic group: col. scientific art.]. Yakutsk, JaNC SO AN SSSR, 1991, pp. 5-27.
16. Egorova L. I. *Saha itegelin d'ing biliite (olonhogo uonna tylga ologuran)* [True knowledge of the Yakut faith (based on olonkho and language)]. Yakutsk, SMIK-Master. Poligrafiya, 2015, 36 p. (In Yakut lang.)
17. Gogolev A. I. *Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' yakutov* [Origins of the mythology and the traditional calendar of the Yakuts]. Yakutsk, Izd-vo Yakut. un-ta, 2002, 132 p.
18. Satanar M. T., Illarionov V. V. *Strukturnyj analiz lokusa osnov yakutskogo panteona bozhestv* [Structural analysis of the locus of the foundations of the Yakut pantheon of deities]. In: *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [World of Science, Culture, Education]. 2017, No. 6 (67), pp. 428-430.
19. Yakovlev N. N. *Vozzreniya shamana Kuruuppy* [Views of shaman Kuruuppa]. Yakutsk, Bichik, 1993, 56 p. (In Yakut lang.)
20. Ereemeev P. I. *Zametki po yakutskomu verovaniyu. Lichnyj fond znatoka narodnyh legend P. I. Ereemeva (rukopis')* [Notes on the Yakut belief. Personal Fund of an expert on folk legends P. I. Ereemeev (manuscript)]. 57 s. (In Yakut lang.)
21. Yastremskij S. V. *Obrazcy narodnoj literatury yakutov* [Patterns of national Yakut literature]. Leningrad, Nauka, 1929, 226 p.
22. Utkin K. D. *Genezis yakutskoj predfilosofii: mirovozzrencheskij kompleks: sb. tr. v 16 kn. T. 7* [Genesis of the Yakut prephilosophy: worldview complex: collection of works in 16 books. Vol. 7]. Yakutsk, Bichik, 2004, 160 p.
23. Ergis G. U. *Oчерки по якутскому фольклору* [Essays on Yakut folklore]. Otv. za pereizd. V. M. Nikiforov. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p.
24. Utkin K. D. *Predfilosofiya olonho: antiteza naturalizma supranaturalizmu: sb. tr. v 16 kn. T. 5* [Prephilosophy olonkho: antithesis of naturalism to supranaturalism: a collection of works in 16 books. Vol. 5]. Yakutsk, Bichik, 2004, 278 p.
25. Afanas'ev L. A. – Teris. *Ajyy suola* [Aiyy path]. Yakutsk, Bichik, 2002, 160 p. (In Yakut lang.)
26. Chanyshhev A. N. *Egejskaya predfilosofiya* [Aegean prephilosophy]. Moscow, Izd-vo Moskovskogo un-ta, 1970, 240 p.
27. Yung K. G. *Arhetip i simvol* [Archetype and symbol]. Moscow, Renessans, 1991, 343 p.
28. Anan'ev B. G. *Sistemnyj mekhanizm vospriyatiya prostranstva i parnaya rabota polusharij golovno mozga* [System mechanism of perception of space and the paired work of the hemispheres of the brain]. In: *Problemy vospriyatiya prostranstva i prostranstvennyh predstavlenij* [Problems of perception of space and spatial representations]. Pod red. B. G. Anan'eva, B. F. Lomova. Moscow, Uch. ped. izd-vo, 1961, pp. 5-10.
29. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of myth]. Per. s fr. V. P. Bol'shakova. 4-e izd. Moscow, Akademicheskij prospekt, 2010, 256 p.
30. Lagutina I. N. *Simvolicheskaya real'nost' Gyote: Poetika hudozhestvennoj prozy* [Goethe's Symbolic Reality: Poetry of Artistic Prose]. Moscow, Respublika, 2000, 279 p.
31. Kulakovskaya L. R. *Polnoe sobranie sochinenij: v 9 t. T. 1: Poeticheskie proizvedeniya* [Complete Works: 9 vol. Vol. 1: Poetic Works]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 631 p.
32. Satanar M. T. *K voprosu strukturnoj interpretacii lokusa glav yakutskogo panteona v rakurse geometrii form* [On the question of the structural interpretation of the locus of the heads of the Yakut pantheon from the perspective of the geometry of forms]. In: *Ajyy Tangara i kuznechnyj kul't v tengrianstve: sb. st. I Vserossijskoj nauchn.-pract. konf. s mezhdunarodnym uchastiem (Yakutsk, 19-21 sentyabrya 2018 g.)* [Aiyy Tangara and the forge cult in Tengrianism: a collection of articles of the I All-Russian scientific and practical conf. with international participation (Yakutsk, September 19-21, 2018)]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2019, pp. 154-167.
33. Satanar M. T., Illarionov V. V. *Model' mira saha: semantika v rakurse geometrii form (na materiale yakutskogo eposa)* [Model of the Sakha world: semantics in terms of the geometry of forms (on the material of the Yakut epic)]. In: *Rossijskij gumanitarnyj zhurnal* [Russian Journal of Humanities]. 2018, No. 6, vol. 7, pp. 471-481.
34. Gumilev L. N. *V poiskah vymyshlennogo carstva* [In search of a fictional kingdom]. Moscow, AST Astrel', 2010, 457 p.
35. Ojuns'kij P. A. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nurgun Bootur the Swift]. Per. na russ. jaz. V. V. Derzhavina. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 430 p.

УДК 398.2(=512.157/.21)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27694

Р. Н. Анисимов, Р. В. Корякина

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

ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ОЛОНХО СЕВЕРНЫХ ЯКУТОВ И ФОЛЬКЛОРА ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ

Аннотация. В статье предпринята попытка проанализировать историю изучения героического эпоса олонхо северных якутов и эпических традиций долган, эвенов и эвенков за период с XIX в. по начало XXI в. и систематизировать достижения нескольких поколений эпосоведов, принявших участие в осмыслении взаимовлияния якутского олонхо с эпической традицией вышеназванных сибирских народов России с точки зрения современной науки. Предполагается, что олонхо северных якутов и эпосы малочисленных народов Севера Якутии в результате культурного взаимодействия не могли не претерпеть значительного взаимовлияния. Эпическое наследие северных якутов, как и эпос северных народов, возникало и развивалось в определенном социально-историческом, бытовом, культурном контексте, идеологически, мировоззренчески, художественно соответствующем менталитету населяющих арктическую зону Якутии этносов и значительно отличалось по манере исполнения, составу героев, сюжетной структуре, языку. Цель данной статьи – провести анализ источников и трудов, которые в той или иной мере касались проблем взаимодействия и взаимовлияния северного олонхо и фольклора эвенков и эвенов. Основопологающим теоретико-методологическим принципом исследования является выявление и анализ источников и трудов, предполагающие последовательное и системное изучение комплекса проблем, связанных с вопросами региональной традиции олонхо, взаимодействия и взаимовлияния северного олонхо и фольклора эвенков и эвенов. В настоящее время изучение северного олонхо и эпической традиции малочисленных народов Севера (эвенков и эвенов) не стоит на месте – оно достигло определенного этапа развития, разработаны отдельные вопросы, касающиеся типологии, исполнительского искусства, текстологии, сюжетологии, языка эпоса и др. Вместе с тем следует констатировать отсутствие общей картины формирования и развития северного олонхо, также его особенностей в процессе взаимодействия и взаимовлияния с эпической культурой народов Арктики. Исследователи, неоднократно обращавшиеся к эпосу северных якутов и фольклору эвенков и эвенов каждый в отдельности, несомненно внесли свой неоценимый вклад, но результаты их исследований носят узкоспециальный характер, определяемый сферой научных интересов данных исследователей, и на сегодняшний день обнаруживается недостаток междисциплинарного подхода к предпринятым научным исследованиям.

Ключевые слова: эпическая традиция, якутский эпос, северное олонхо, северные якуты, эвены, эвенки, долганы, историография, Арктика, культура, взаимовлияние, фольклор.

Благодарности: Исследование подготовлено в рамках проекта РФФИ № 18-412-140013 п_а «Эпическое наследие арктических (северных) якутов в контексте этнической истории (проблема взаимодействия и взаимовлияния)».

АНИСИМОВ Руслан Николаевич – зам. директора Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: teployakutia@mail.ru

ANISIMOV Ruslan Nikolaevich – Deputy Director of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: teployakutia@mail.ru

КОРЯКИНА Раиса Васильевна – ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: georgien17@mail.ru

KORYAKINA Raisa Vasilievna – Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: georgien17@mail.ru

R. N. Anisimov, R. V. Koryakina

Interactions of northern Yakut olonkho and folklore of Evenkis and Evens

Abstract. The article attempts to analyze the history of the study of the heroic epic Olonkho of the northern Yakuts and the epic traditions of the Dolgans, Evens and Evenkis for the period from the XIX century to the beginning of the XXI century and systematize the achievements of several generations of epic specialists who took part in understanding the mutual influence of the Yakut olonkho with the epic tradition of the abovementioned Siberian peoples of Russia from the point of view of modern science. It is assumed that the olonkho of the northern Yakuts and the epics of small peoples of the North of Yakutia as a result of cultural interaction could not but undergo a significant interaction. The epic heritage of the northern Yakuts, as well as the epic of the northern peoples, arose and developed in a particular socio-historical, common, cultural context, ideologically, worldview, artistically corresponding to the mentality of the ethnic groups inhabiting the Arctic zone of Yakutia, significantly different in the manner of performance, composition of characters, subject structure, language. The purpose of the article is to analyze the sources and works that to some extent dealt with the problems of interaction and interinfluence of the northern Olonkho and the folklore of the Evenkis and Evens. The fundamental theoretical and methodological principle of the research is the identification and analysis of sources and works, suggesting a consistent and systematic study of a set of problems related to issues of the regional olonkho tradition, interaction and mutual influence of the northern olonkho and Evenkis and Evens folklore. At present, the study of the northern Olonkho and the epic tradition of the small peoples of the North (Evenkis and Evens) does not stand still – it has reached a certain stage of development, separate questions have been developed concerning typology, performing arts, textology, studying of plots, the language of the epic, etc. At the same time, it should be stated that there is no overall picture of the formation and development of the northern Olonkho, as well as its features in the process of interaction and interinfluence with the epic culture of the peoples of the Arctic. Researchers who repeatedly referred to the epic of the northern Yakuts and the folklore of the Evenkis and Evens, each separately, undoubtedly made their invaluable contribution, but the results of their research are highly specialized, determined by the scientific interests of these researchers, and today there is a lack of an interdisciplinary approach to the scientific research.

Keywords: epic tradition, Yakut epic, northern olonkho, northern Yakuts, Evens, Evenkis, Dolgans, historiography, Arctic, culture, mutual influence, folklore.

Acknowledgments: The study was prepared within the framework of the RFFR, project No. 18-412-140013 p_a “The Epic Heritage of the Arctic (Northern) Yakuts in the Context of Ethnic History (the Problem of Interaction and Mutual Influence)”.

Введение

Изучение эпосов северных якутов как особого жанра фольклора издавна привлекало внимание исследователей разных времен. Термин «северные якуты» прочно утвердился в отечественной науке благодаря фундаментальным трудам таких крупных историков и этнографов, как И. А. Худяков [1], В. Л. Серошевский [2], В. И. Иохельсон, В. Г. Богораз (Тан), А. П. Окладников [3], Г. В. Ксенофонтов [4], И. С. Гурвич [5] и др. Суровые климатические условия арктической части Якутии оказали влияние на формирование этой этнической группы, выделенной исследователями отдельно из-за уклада жизни, несвойственного для основной части якутского этноса, занимающегося коневодством и скотоводством в долинах рек Лена, Алдан, Вилюй.

Эпос северных якутов представлен, в основном, на северо-восточной территории Якутии (Абыйский, Момский, Верхоянский, Среднеколымский, Оймяконский, Усть-Янский улусы), на северо-западной части Якутии эпическая традиция северных якутов носила эпизодический характер, известны имена единичных олонхосутров в Оленекском, Жиганском, Булунском улусах, переселившихся из Вилюйского региона. Однако, как следует из исследований Г. В. Ксенофонтова, относительно на этой части территории Якутии закрепился тезис о наличии у оленных якутов хосунного эпоса [4, с. 341-399].

Предполагается, что олонхо северных якутов и эпосы малочисленных народов Севера Якутии в результате культурного взаимодействия не могли не претерпеть значительного взаимовлияния. Эпическое наследие северных якутов, как и эпос северных народов возникало и развивалось в определенном социально-историческом, бытовом, культурном контексте,

идеологически, мировоззренчески, художественно соответствующем менталитету населяющих арктическую зону Якутии этносов и значительно отличалось по манере исполнения, составу героев, сюжетной структуре, языку.

Комплексное изучение эпоса северных якутов в контексте этнической истории представляется одним из сложных по причине недостаточной изученности. До настоящего времени в якутском эпосоведении выявление отличительных черт северного олонхо в сравнении его региональных традиций с эпической культурой малочисленных народов Севера Якутии вне поля зрения исследователей. Назрела необходимость в междисциплинарном изучении северного олонхо в историко-культурном, языковом, философском аспектах для выявления степени взаимодействия и взаимовлияния, общих и отличительных черт эпических традиций коренных народов Арктики и Субарктики РФ.

Обозначенное направление – одно из малоработанных и одно из самых перспективных направлений изучения фольклора якутов и устного народного творчества малочисленных народов Якутии – эвенков, эвенов. Аналогии на уровне текстов, мотивов, сюжетов, словесных клише наблюдаются во всех жанрах фольклора народов Якутии в разных объемах, но пока такие аналогии знакомы лишь собирателям, специальные исследования и описания этих явлений отсутствуют. Важность будущих исследований в данном направлении заключается также в выявлении сходства и различий между якутским олонхо и тунгусским эпосом для изучения генезиса тунгусского эпоса, особенностей формирования особого субарктического якутского героического эпоса олонхо, а также для понимания своеобразия олонхо в ряду эпосов тюркских народов Сибири.

Цель данной статьи – провести анализ источников и трудов, которые в той или иной мере касались проблем взаимодействия и взаимовлияния северного олонхо и фольклора эвенков и эвенов.

Основополагающим теоретико-методологическим принципом исследования является выявление и анализ источников и трудов, предполагающие последовательное и системное изучение комплекса проблем, связанных с вопросами региональной традиции олонхо, взаимодействия и взаимовлияния северного олонхо и фольклора эвенков и эвенов.

Из истории собирания и издания северного олонхо

На современном этапе для комплексного исследования олонхо северных якутов фактическим материалом служат записанные фольклористами-собираателями (И. А. Худяков, С. И. Боло, А. А. Саввин, П. Е. Ефремов, П. П. Габышев, П. Н. Дмитриев, В. В. Илларионов, С. Д. Мухомлева и др.) в разное время эпические тексты.

И. А. Худяков при содействии грамотных местных якутов (Н. С. Горохова и др.) записывал и переводил эпические тексты верхоянских саха. «Верхоянский сборник» И. А. Худякова [6] содержит богатый фольклорный и этнографический материал, в т. ч. полный текст северного олонхо «Хаан Джаргыстай», созданный в традиционном ключе. Это был первый важный шаг, позволивший ознакомиться с якутским эпосом научным кругам России и рядовым русскоязычным читателям. В сборник вошли еще три записи небольших олонхо: «Старик Ураныкан» («Ураныкаан оҕонньор»), «Старик со старухой» («Оҕонньордоох эмээхсин») и «Бэрт Хара». Кроме того, И. А. Худяков оставил примечательную, исторически достоверную характеристику якутских олонхосутов. В наши дни олонхо «Хаан Джаргыстай» [7], благодаря неустанному труду фольклориста В. В. Илларионова, было переиздано с учетом требований современной эпосоведческой науки.

Первый из якутов член Императорского Русского географического общества Н. С. Горохов опубликовал в 1884 г. на русском языке олонхо «Юрюнг-Уолан» в «Известиях» – издании ВСОИРГО [8]. Следует также упомянуть, что отец Н. С. Горохова, Семен Васильевич, был одним из информаторов И. А. Худякова. Он собирал со всего обширного Верхоянского округа лучших олонхосутов, которые месяцами жили в его доме, чтобы И. А. Худяков мог зафиксировать на бумаге образцы народного творчества.

Более системный подход в сборе фольклора на территории Якутии был впервые предпринят руководством основанного в 1935 г. НИИ языка культуры при СНК ЯАССР, во главе которого стал видный общественный деятель, писатель и ученый-лингвист П. А. Ойунский. Научные

сотрудники Якутского научно-исследовательского института языка и культуры С. И. Боло и А. А. Саввин в 1939-1941 гг. записали тексты «северных» олонхо Нижнеколымского, Оймяконского, Момского, Верхоянского, Аллаиховского, Абыйского районов. Согласно данным архива ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР (Фонд № 5, Опись № 7, Записи героического эпоса – олонхо за 1925-1969 гг. (1925-1990)), в его фондах хранятся в общем счёте 12 текстов олонхо, собранные во время северной экспедиции С. И. Боло и А. А. Саввина, из них на сегодняшний день увидели свет 8 текстов северного олонхо.

В 1959 г. фольклорист Н. В. Емельянов собрал олонхо есеейских якутов (Красноярский край) – это тексты олонхо: «Грозная девушка-богатырка» («Кыйдааннаах Кыыс бухатыыр»), «Богатырь Тиигэнэй в беличьей дохе» («Тиин хонноох Тиигэнэй бухатыыр»), «Богатырь Могучий Орёл» («Хотой Бёгё») М. И. Ёспёка. Как верно замечено М. С. Воронкиным, собранный Н. В. Емельяновым ценный материал представляет большой интерес и в части изучения языковых особенностей олонхо есеейских якутов [9, с. 22-28].

Значительный вклад в соби́рание северного типа олонхо внесли фольклористы П. Н. Дмитриев и В. В. Илларионов. Так, в 1978 г. в с. Табалаах Верхоянского района со слов сказителя Х. И. Эверстова В. В. Илларионов записал олонхо «Юрюнг Уолантай», и как отмечает собиратель, сюжетно-композиционная структура данного олонхо схожа с олонхо «Юрюнг Уолан», записанного И. А. Худяковым еще в конце XIX в. Этот факт указывает на то, что в Верхоянском улусе преемственность региональной традиции олонхо не прерывалась и имеет место быть в современное время. В том же году В. В. Илларионов вместе с С. П. Ойунской, А. Н. Мыреевой и П. Н. Дмитриевым записали олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» В.И. Винокурова на магнитофонную ленту в уч. Сылгы-Ытар Среднеколымского района. Позже в 1989 г. П. Н. Дмитриев записал олонхо «Кюн Эрили» («Күн Эрили») на магнитофонную ленту у сказителя Е. А. Слепцова в Оймяконском районе. Данные олонхо не изданы, хранятся в архиве.

Наибольшее количество северного олонхо было записано у верхоянской сказительницы Д. А. Томской – Чайка. Так, начиная с 1939 г. по 2002 г. со сказительницей работали фольклористы-соби́ратели Максимов (1939 г.), В. Т. Сивцев (1966 г.), В. В. Илларионов, И. И. Стручкова (1984 г.), В. В. Илларионов, В. С. Никифорова, А. А. Томский (1987 г.), С. Д. Мухоплева, Е. А. Леонтьева, С. С. Степанова (1999 г.), Е. И. Избекова (2001 г.), Е. И. Бурцева (2002 г.). Всего увидело свет 7 текстов олонхо Д. А. Томской – Чайка: «Ючүгэй Юёджюгүэйэн, Кусаган Ходжугур» («Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур») [10], «Элитэр Бэргэн» [11], «Кыыс Кылаабынай бухатыыр» [12], «Омуннаайы бухатыыр» [13], «Хаан Илбистээн бухатыыр» [14], «Кёмүс Мөкүлүкээн огонёр, Элгээн Ийэхсит эмээхсин» («Көмүс Мөкүлүкээн оҕонньор, Элгээн Ийэхсит эмээхсин») [14].

Как видно из вышеизложенного, в якутском эпосоведении наличие северного вида якутского героического эпоса как регионального типа олонхо является признанным фактом. Это подтверждается и тем, что в архивах хранится более 20 экземпляров записи олонхо от сказителей северных улусов. На сегодняшний день вышли в свет 15 текстов северного олонхо (Верхоянского, Момского, Среднеколымского, Оймяконского улусов), в основном, в рамках серии «Саха боотурдара» ИГиПИМНС СО РАН. Издания снабжены научными комментариями, статьями об олонхо и олонхосутах. Посильный личный вклад в издание данных текстов олонхо внес В. В. Илларионов, д. филол. н., профессор кафедры фольклора и культуры СВФУ им. М. К. Аммосова.

Изучение северного олонхо и долганского олонгхо в контексте региональной традиции

Вместе с тем, начиная с 30-х гг. XX в. и по настоящее время, северная эпическая традиция в той или иной мере становилась объектом изучения.

Г. В. Ксенофонов высказал свое авторитетное мнение о героическом эпосе якутов в главе IV «Устные летописи якутов (к вопросу об историческом значении их героического эпоса)» своей монографии «Ураангхай-сахалар» [4]. В труде «Очерки по древней истории якутов», изданной в 1937 г. в Иркутск, Г. В. Ксенофонов поставил важный вопрос об историческом значении «легендарного» героического эпоса, как «богатейшего научного источника по древней истории якутов». Он ввел понятие «хосунный эпос» или «хосунные сказания» «оленных северных якутов». А также он обогатил изучение эпоса попыткой теоретического подхода к «устной

летописи» якутов и ее научному значению; его интересовали вопросы о степени достоверности («реализме») эпических памятников, соотношении их с другими источниками, родстве олонхо с эпосами других народов, методе «установления устного источника знаний о якутской древности» [4, с. 341-399].

А. А. Попов в своем труде «Долганский фольклор» приходит к заключению, что весь долганский фольклор распадается на самобытный (рассказы, отчасти сказки) и на заимствованный (олонго), «даже сама схема построения былин почти совпадает с якутским олонго» [15, с. 22].

Схожего мнения придерживается П. Е. Ефремов, который отмечает, что долганское олонхо, «генетически восходит к якутскому <...>, оторвавшись в давние времена от якутской праосновы и оказавшись в чужезычном окружении, как бы законсервировалось и сохранило свои древние черты» [16, с. 78].

Вместе с тем нужно упомянуть, что долганское олонхо в отличие от якутского олонхо, подразделяется на *самыы олонго* («пешее» олонго) и *ырыалаак олонго* (олонго с песней), где рассказ перемежается с песенными вставками. По мнению П. Е. Ефремова и Н. А. Алексеева, долганское *ырыалаак олонго* впитало элементы героического эпоса якутов, музыкального фольклора северных якутов и эвенков. При этом, *ырыалаак олонго* остается самостоятельным жанром, отличающимся от сказаний других народов содержанием, композицией, музыкальной характеристикой героев. А содержание долганского *самыы олонго*, как замечают исследователи, в основном сводится к героической женитьбе [17, с. 16].

Взаимодействие музыкальной культуры долган с якутской, эвенкийской, эвенской, нганасанской и русской песенными традициями подробно исследовано в трудах Г. Г. Алексеевой. Исследователем установлено, что сравниваемые музыкальные культуры отличаются друг от друга по стилям интонирования [18, с. 33].

Исследованию региональных особенностей фольклорной культуры якутов-оленеводов посвящены труды И. С. Гурвича («Культура северных якутов-оленеводов» (1977) и др.), где отмечается что олонхо были известны северным якутам-оленеводам, но в большинстве случаев их сказывали не они сами, а приезжие якуты из южных скотоводческих районов. В фольклоре северных якутов И. С. Гурвич выделяет эпические сказания о витязях-хосунах, охотниках и близкие к ним предания о родовых и племенных междоусобицах. Исследователь считает, что в этих сложных своеобразных фольклорных памятниках не только отразились разновременные события, но и прослеживаются различные напластования, в которых отражены эпохальные для северо-запада Якутии события, связанные с большими перемещениями и борьбой отдельных этнических групп [5, с. 170]. В результате исследований И. С. Гурвичем выдвигается гипотеза, согласно которой якуты-оленеводы удержали основной фольклорный запас своих собратьев якутов-скотоводов, за исключением былин – олонхо, пользующихся на севере меньшей популярностью, чем в центральных якутских районах. Исследователь также утверждает, что эпические произведения северных якутов проникли в районы расселения якутов-скотоводов [5, с. 186].

В фундаментальном труде И. В. Пухова «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы» был введен в научный оборот большой материал по якутскому эпосу, в т. ч. понятие «северное олонхо» [19]. Данным трудом Иннокентий Васильевич «проложил мост» для сравнительных исследований в последующем, выделив особенности и различия некоторых северных олонхо на примере образов главных героев.

Н. В. Емельянов изложил сюжеты некоторых северных олонхо в трудах «Сюжеты якутских олонхо» [20], «Сюжеты ранних типов олонхо» [21], «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» [22] и «Сюжеты олонхо о защитниках племени» [23]. Н. В. Емельянов обратил внимание на некоторые лингвостилистические особенности эпической традиции северных якутов: фонетические и лексические диалектизмы, архаические мотивы, сказочно-мифологические черты персонажей, древние мотивы происхождения героев.

В. В. Илларионовым основательно изучены традиции верхоянских, момских, среднеколымских, оймьяконских, абыйских олонхосутов: он детально описал эпическое творчество ийэ-олонхосутов Дарии Томской (Верхоянский) [10, с. 50-40], М. Н. Горохова – Муойа (Верхоянский) [24], Д. М. Слепцова (Момский) [25], М. Ф. Аммосова (Оймьяконский) [26] и др.

Лингвофольклорист В. М. Никифоров подробно изучил историю записи северного олонхо «Дугуйа Бёгё» М. Ф. Аммосова (н-г Сордонноох, Оймяконский район), зафиксированного С. И. Боло. Исследователем изложен сюжет, проанализирована связь эпического и исторического времени в северном сказании «Дугуйа Бёгё», а также детально прокомментированы отдельные диалектизмы, содержащие историко-этнографическую информацию [27, с. 73-84].

Есть также научные работы сотрудников сектора фольклора ИГИиПМНС СО РАН об истории собирания, издания и изучения северных олонхо, сюжетах и женских образах в северных олонхо.

В статье С. Д. Мухоплевой «Эпос северных якутов-оленеводов: история собирания, издания и исследования» [28] отражены результаты сбора, издания и исследования эпоса этнолокальной группы северных якутов-оленеводов с конца XIX по начало XXI в. с привлечением малодоступных изданий на русском и якутском языках, архивных и полевых материалов исследователей. Автором приводятся ценные данные о том, что на обширной территории четырех районов Якутии и на озере Ессей Красноярского края с 1848 по 2013 г., т. е. за 165 лет, зафиксировано всего 24 текста олонхо.

Эпосовед А. Н. Данилова на материале северных олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» Н. А. Габышева (Чокурдахский наслег Аллаиховского района), «Кыыс бухатыыр» Е. Д. Винокурова (Среднеколымский район), «Кыйдааннаах Кыыс бухатыыр» М. И. Ёспёка (Эвенкийский автономный округ, Красноярский край) рассмотрела формульные характеристики образа женщины-богатырки, на основе структурно-семантического анализа выявила основные типы олонхо о женщинах-богатырках. Ценным является то, что исследователь в качестве сравнительного материала привлекла эпические тексты бурятского, алтайского, хакасского и башкирского эпосов [29]. А также А. Н. Данилова изучила основные типы женских персонажей, их характерные черты в олонхо «Ючюгэй Юёдзюгюйэн, Кусаган Ходжугур» верхоянской сказительницы Д. А. Томской – Чайка [30]. А в олонхо «Кёмюс Мёкюлюкэн огонёр, Элгээн Иэйэхсит эмээхсин» фольклорист выявила наличие сказочных мотивов, которое объясняется тем, что в северных олонхо обнаруживаются ранние формы архаического эпоса [31].

А. А. Кузьмина на примере верхоянского олонхо «Ючюгэй Юдьюгюйэн, Кусаган Ходжугур» Д. А. Томской делает выводы о том, что эпическое творчество верхоянских сказителей имеет свою специфику, которая выражается в небольшом объеме, в трансформации жанра олонхо и сказки, низком уровне этнической идентификации персонажей героического сказания [32, с. 113-115].

В НИИ Олонхо СВФУ начиная с 2011 г. ведутся научные работы по изучению сюжетно-композиционной структуры, образной системы олонхо северных якутов, а также по выявлению лингвостилистических и диалектологических особенностей языкового оформления северного олонхо.

В работах А. Ф. Корякиной исследованы сюжетные мотивы олонхо четырех сказителей разных улусов северо-восточной эпической традиции: «Кётёр Мюлгюн» («Көтөр Мүлгүн») Д. М. Слепцова (Момский улус) [33], «Мас Батыйа» П. Н. Назарова (Среднеколымский улус) [34], «Дугуйа Бёгё» («Дугуйа Бөбө») М. Ф. Аммосова (Оймяконский улус), «Ючюгэй Юдьюгюйэн, Кусаган Ходжугур» Д. А. Томской – Чайка (Верхоянский улус) [35]. Исследователем сопоставлены 18 основных сюжетных мотивов, которые составляют общий каркас сюжетов классического олонхо (чудесное рождение героя; заселение небожителями богатыря айы в Средний мир для защиты людей племени айы от нашествий племени абаасы, описание эпического времени; происхождение богатыря; назначение богатыря; облик богатыря: описание одежды героя, богатырского вооружения и доспехов; описание родины, жилища богатыря; описание священного дерева Аал Луук Мас; богатырский конь; мотивировка выезда богатыря из дома; поединок между богатырем айы и абаасы; чудесное исцеление богатыря; освобождение плененной женщины айы; героическое сватовство богатыря; установление мирной жизни; пир по случаю победы над врагом). Основные мотивы, повторяющиеся во всех четырех олонхо, исследователь считает устоявшимися, ставшими традиционными мотивами в северном региональном сказительстве. При этом автором выявляются мотивы, которые отличают олонхо северного региона от других регионов бытования якутского сказительства.

Ю. П. Борисовым выявлены и описаны устойчивые конструкции в тексте олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» [36], записанного от яркого представителя северной сказительской традиции Г. Ф. Никулина (Абыйский район) фольклористом А. А. Саввиним. В ходе исследования им выявлено, что в тексте северного олонхо сохраняются традиционные типические места, которые характерны для всех текстов олонхо (центрального и вилюйского), а также содержатся новые эпические формулы, в которых ярко выражен идиостиль олонхосута.

О. К. Павловой впервые исследован фольклорно-мифологический, образно-тематический комплекс олонхо северо-восточной региональной традиции: осуществлен анализ образной системы и сюжетно-композиционной структуры, рассмотрены и классифицированы поэтические тропы (эпитеты, сравнения и метонимия). Исследователем установлено, что тексты олонхо исследуемой северо-восточной традиции содержат ряд черт, характерных для архаического эпоса. Так, одним из двух типов главных героев в олонхо северо-восточной эпической традиции выступает охотник, жизненный смысл которого заключается в защите семьи. Герой этого типа живет только охотой, не имея богатырского коня, передвигается пешком или на лыжах [37].

Таким образом, в трудах якутских эпосоведов затронуты самые различные вопросы изучения северных олонхо и долганского олонхо, сделаны определенные убедительные выводы. Их достижения могут быть основой для более глубокого сравнительно-сопоставительного изучения (поэтики, разных пластов лексики и др.), для выработки определенных критериев степени взаимовлияния эпосов прилегающих территорий с привлечением современных лингвистических, этнографических и мировоззренческо-философских понятий.

Изучение фольклора эвенков и эвенов в контексте взаимодействия с якутским эпосом

Особенности эвенкийских сказаний были специально изучены А. Н. Мыреевой. В её работах рассмотрены поэтические особенности, запевы, сказительское искусство эвенкийских сказаний. В совместном труде с А. В. Романовой «Фольклор эвенков Якутии» (1971) исследователь отмечает, что эпическое сказание нимнгакан алдано-учурских эвенков отличается манерой исполнения, большим влиянием как самого якутского языка, так и якутских олонхо. Авторы также указывают на то, что в эвенкийских сказаниях можно найти общие черты с эпическими произведениями тюркских и монгольских народов в целом [38, с. 3-4].

Исследованию эпического творчества эвенков посвящены работы М. Г. Воскобойникова, изучившего проблемы развития эвенкийского эпоса на фоне исторического взаимодействия эвенков с другими народами сибирско-алтайской группы. На обширном материале, собранном у различных этнических групп эвенков, исследователь в сравнительном плане рассмотрел сюжеты и мотивы эвенкийского эпоса, а также некоторые элементы эпической поэтики. Им была выявлена историческая типология эпических произведений дальневосточных, сахалинских эвенков, с одной стороны, и забайкальских – с другой. Сопоставляя эти эпические материалы, помимо всего прочего, он установил сюжетные соответствия в текстах дальневосточных эвенков с якутским олонхо [39, с. 16-18].

Сибирский фольклорист Г. М. Василевич осуществила первый свод всех фольклорных жанров восточных и западных эвенков. В работе, специально посвященной эпическому жанру эвенков, она в результате сравнительно-типологического исследования эпического творчества эвенков и эпосов тюрко-монгольских народов, в первую очередь якутов и бурят, приходит к мысли, что героические сказания восточных эвенков стоят ближе к эпосу, чем к героическим сказкам. Она находит немало мотивов из эпоса тюркских и монгольских народов, выделяет ряд общих черт в эпике эвенков и тюрко-монгольских народов: форму исполнения (пение и речитатив), стиль (длинные периоды, преобладание подчинения в виде падежных форм причастий), цикличность, однородную композицию каждого цикла (описание детства, юношества героя, его походов и столкновений с противниками, часто – с врагами отца невесты, мотивы женитьбы, непродолжительной жизни в доме отца жены и возвращения), положительную характеристику героев и отрицательную – врагов, особую роль имени героя, картину похода врагов и поединка [40, с. 15]. Г. М. Василевич выдвинула перспективную проблему взаимоотношения эпических традиций тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов. Научные разыскания исследователя были направлены также на выяснение истории зарождения эвенкийского эпоса. Таким образом она не только пытается выявить общие

черты эпики тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов, но устанавливает специфику развития эвенкийского эпоса.

Как пишет Г. И. Варламова – Кэптукэ, в фольклоре народов Якутии прослеживается мифолого-мировоззренческая основа, являющаяся общей для северных мифов и повествовательного фольклора эвенков, эвенов, юкагиров и якутов. Г. И. Варламова утверждает, что якуты формировались в этнос, вбирая и ассимилируя эвенков, исходя из чего, по ее мнению, хосунный эпос северных якутов является в своей основе эвенкийским. Исследователь считает, что олонхо якутов впитало тунгусские традиции, доведя их до вершин эпоса. Однако, Г. И. Варламова констатирует, что специально данным вопросом никто еще не занимался и сравнение фольклора этих двух народов требует более глубокого анализа, с привлечением обширных лингвистических, этнографических и мировоззренческо-философских понятий, общих для фольклора эвенков и якутов [41, с. 14].

Рассматривая хосунный эпос северных якутов, А. Н. Варламов в диссертации «Специфика историзма в фольклоре эвенков» анализирует характерные признаки фольклорных текстов с целью уточнения их жанровой принадлежности. По его мнению, эпос якутов-оленеводов не является эпосом, подобным якутскому олонхо или эвенкийскому нимнгакану. Исследователь хосунный эпос маркирует как «цикл исторических преданий эпохи межродовой вражды». [42, с. 51]. А. Н. Варламов утверждает, что повествования, называемые «хосунным эпосом северных якутов», являются в своем подавляющем большинстве тунгусскими историческими преданиями и что часть из них, по всей вероятности, возникла на основе контактов тунгусов и аборигенов названных территорий. При этом, по его мнению, якуты, заселившие северо-западные территории от центральной Якутии, переняв сюжеты фольклорных текстов преданий, частично вводят в них своих героев соответственно периоду, когда эти предания попадают в якутский фольклор.

Исследованию якутско-эвенкийских и якутско-эвенских языковых контактов посвящены труды И. Н. Новгородова [43]. По его мнению, якуты и северотунгусские народности не имели продолжительных контактов, при этом прямые контакты якутского языка с эвенкийским и эвенским языками происходили начиная с XIV в. Наиболее подробно И. Н. Новгородов рассмотрел якутско-эвенкийские языковые контакты, анализ которых показал, что влияние эвенкийского языка на якутский обнаруживается во всех ярусах языка: в фонетике, морфологии, лексике. А влияние якутского языка на эвенкийский характеризуется, в основном, прямым воздействием на лексику восточного и северного наречий эвенкийского языка. Как утверждает лингвист, в южное наречие эвенкийского языка якутизмы проникли при посреднической роли северного наречия [44, с. 103].

Автором ряда монографий является исследователь эвенского фольклора Ж. К. Лебедева («Архаический эпос эвенов» и др.). Ее труды касаются проблем архаического эпоса эвен, где отмечаются древние основы, сюжетика и поэтические особенности. Исследователь выделяет в архаическом эпосе эвенов два подтипа: сказание о богатырском сватовстве и столкновение героя с врагом. Вторая группа сюжетов является основной и наиболее распространенной. В результате исследования выявлено, что колымская и индигирская эпика сохранили древние формы повествования. Ж. К. Лебедева делает вывод, что архаический тип народной эпики сложился в рамках художественной традиции догосударственного эпоса [45, с. 104].

К. А. Новикова – исследователь и собиратель эвенского фольклора (свыше 200 образцов эвенского фольклора), автор научных статей и сборников. В ее труде «Эвенский фольклор» была составлена классификация жанров эвенского фольклора (сказки, предания и легенды, песни, загадки). К. А. Новикова относил героический эпос эвенов к разновидностям сказки. Труды исследователя являлись первым опытом соотнесения эвенского материала с фольклорной классификацией [46].

Между тем А. А. Бурыкиным [47] обоснованы, на наш взгляд, актуальные на сегодняшний день две основные задачи для исследователей: во-первых, происхождение тунгусского эпоса – является ли он продуктом независимого развития тунгусского фольклора или же тунгусский эпос сложился под прямым воздействием образцов якутского героического эпоса олонхо или, возможно, при влиянии какой-то иной эпической традиции, которая была близка к тюркской и

монгольской; во-вторых, это характер и формы реализации фольклорных взаимосвязей в эпических жанрах или жанрах, близких к эпосу и имеющих связи с эпосом.

Таким образом, в трудах исследователей эвенкийского и эвенского эпоса проблема взаимодействия с якутским эпосом затрагивается более глубоко и правомерно выдвигаются на первый план две основные задачи для исследователей: 1. Определение происхождения тунгусского эпоса; 2. Выявление характера и формы реализации фольклорных взаимосвязей в эпических жанрах и жанрах, имеющих связи с эпосом.

Заключение

Как видно из вышеизложенного, в настоящее время изучение северного олонхо и эпической традиции малочисленных народов Севера (эвенков и эвенов) не стоит на месте – оно достигло определенного этапа развития, разработаны отдельные вопросы, касающиеся типологии, исполнительского искусства, текстологии, сюжетологии, языка эпоса и др. Вместе с тем следует констатировать отсутствие общей картины формирования и развития северного олонхо, также его особенностей в процессе взаимодействия и взаимовлияния с эпической культурой народов Арктики. Исследователи, неоднократно обращавшиеся к эпосу северных якутов и фольклору эвенков и эвенов каждый в отдельности, несомненно внесли свой неоценимый вклад, но результаты их исследований носят узкоспециальный характер, определяемый сферой научных интересов данных исследователей, и на сегодняшний день обнаруживается недостаток междисциплинарного подхода к предпринятым научным исследованиям.

Литература

1. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1969. – 439 с.
2. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – М.: Ассоц. «Рос. полит. эн-цикл.», 1993. – 736 с.
3. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом. – Якутск: Сайдам, 2013. – 64 с.
4. Ксенофонт Г. В. Ураангхай сахалар: очерки по древней истории якутов. Т. 1. Кн. 2. – Якутск: Нац. изд-во Респ. Саха (Якутия), 1992. – 416 с.
5. Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. – М.: Наука, 1977. – 246 с.
6. Худяков И. А. Верхоянский сборник: якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также рус. сказки и песни, зап. в Верхоян. окр. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1890. – 2, II, 2, 314 с. – (Зап. ВСО-ИРГО (ОЭ); Т. 1. Вып. 3).
7. Хаан Дьаргыстай: олонхо / Зап. И. А. Худяков; [подг. к печати: В. В. Илларионов]. – Якутск: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
8. Горохов Н. С. Юрюнг-Уолан. Якутская сказка. Ч. 1 // Известия Вост.-Сиб. отд. Имп. Рус. Геогр. О-ва. – Иркутск, 1884. – Т. 15, № 5-6.
9. Дьэһиэй сахаларын фольклора / [хомууйан онордулар: Н. В. Емельянов, А. И. Саввинов (ред.)]. – Якутск: Агроинформ, 2002. – 228 с. (на якутском яз.)
10. Томская Д. А. Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юдьюгюйэн, Кусаган Ходжугур / [пер. Е. С. Сидоров; сост.: В. В. Илларионов, В. С. Никифорова]. – Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2011. – 374 с. (на якутском и русс. яз.)
11. Илларионов В. В. Дьааны олонхоһуттарын үгэстэрэ. – Якутск: Бичик, 2006. – 158 с. (на якутском яз.)
12. Кыыс Кылаабынай бухатыыр = Богатырка Кыыс Кылаабынай = Kyys Kylaabyнай the Warrior / [сост.: В. В. Илларионов, Н. А. Оросина, А. Д. Татаринова; олонхосут Д. А. Томская-Чайка; пер. на рус. яз. А. Е. Шапошникова; пер. на англ. яз. В. К. Неустроева]. – Якутск: Алаас, 2016. – 240 с. (на якутском, русс. и англ. яз.)
13. Томская Д. А. Омуннаайы Бухатыыр: олонхо = Богатырь Омуннаайы: олонхо / [сост.: Е. И. Бурцева, Н. В. Павлова, А. Д. Татаринова]. – Якутск: ИГиИПМНС СО РАН, 2016. – 204 с. (на якутском яз.)
14. Томская Д. А. Хаан Илбистээн бухатыыр; Көмүс Мөкүлүкээн оҕонньор, Элгээн Ийэхсит эмээхсин: олонхолор / [бэчээккэ бэлэмнээтилэр: А. А. Кузьмина, А. Н. Данилова]. – Якутск: Алаас, 2016. – 128 с. (на якутском яз.)

15. Попов А. А. Долганский фольклор. – Л.: Сов. писатель, 1937. – 260 с.
16. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1984. – 132 с.
17. Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с.
18. Алексеева Г. Г. Народно-песенное творчество в системе традиционной музыкальной культуры долган. – Якутск: ЯФ Изд-ва СО РАН, 2005. – 438 с.
19. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. – М.: Наука, 1962. – 256 с.
20. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
21. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 248 с.
22. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск, Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 2000. – 187 с.
23. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
24. Горохов М. Н. Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр: олонхо / [бэчээккэ бэлэмнээтилэр: В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, А. Н. Данилова]. – Якутск: Бичик, 2016. – 208 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 17). (на якутском яз.)
25. Муома олонхолоро / [Сост.: В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова]. – Якутск: Бичик, 2004. – 240 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 4). (на якутском яз.)
26. Өймөкөөн олонхолоро / [Сост.: В. В. Илларионов, Н. А. Оросина]. – Якутск: Бичик, 2017. – 192 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 19). (на якутском яз.)
27. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу: история фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск: Наука, 2010. – 139 с.
28. Мухоплева С. Д. Эпос северных якутов-оленевонов: история собирания, издания и исследования // Традиционная культура. – 2015. – С. 117-132.
29. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
30. Данилова А. Н. Женские образы в олонхо Д. А. Томской «Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014, № 2-1 (32). – С. 82-84.
31. Данилова А. Н. Особенности олонхо Д. А. Томской («Көмүс Мөкүлүкээн старик, Элгээн Ийиэхсит старуха») // Арктика и Север в современных гуманитарных исследованиях: сб. науч. ст. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2018. – С. 125-129.
32. Кузьмина А. А. Верхоянская традиция олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 1 (43): в 2 ч. Ч. 2. – С. 113-115.
33. Корякина А. Ф. Эпические традиции и особенности в сюжетной структуре олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 3 (3). – С. 44-48. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10866.
34. Корякина А. Ф. Особенности в образной системе и сюжете среднеколымского олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. № 1 (9). – С. 83-90. doi: 10.25587/SVFU.2018.9.11685.
35. Koryakina A., Zhirkova E. Stable and Transformed Motives in the Yakut Olonkho (Northern Epic Tradition) // Journal of History Culture and Art Research. – № 7 (3). – pp. 99-107. doi: <http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1722>.
36. Борисов Ю. П. Устойчивые конструкции в олонхо «Эрис халлаан уола Эр Соготох» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 4 (4). – С. 52-62. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10856.
37. Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов: образы, сюжеты, поэтика: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Майкоп, 2018. – 22 с.
38. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 334 с.
39. Воскобойников М. Г. О фольклоре эвенков Прибайкалья // Фольклор эвенков Прибайкалья. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1967. – С. 3-21.
40. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков: сказания и предания. – Л.: Ленинградское отд-е изд-ва «Наука», 1966. – 399 с.

41. Варламова Г. И. Жили эти люди, когда теперешняя Земля только зарождалась... // Кэптукэ Г., Роббек В. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). – Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2002. – С. 3-19.
42. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков: дисс. ... д. филол. н. – Якутск, 2011. – 430 с.
43. Новгородов И. Н. Якутско-эвенкийские языковые взаимосвязи: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Казань, 2009. – 43 с.
44. Новгородов И. Н. О гипотезе языкового сдвига у эвенков при формировании якутского языка // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. – М., 2009. – № 1. – С. 98-104.
45. Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенков. – Новосибирск: Наука, 1981. – 158 с.
46. Новикова К. А. Эвенский фольклор. Сказки. Предания и легенды. Песни. Загадки. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1958. – 120 с.
47. Бурякин А. А. К проблематике исследования якутско-тунгусских взаимосвязей в эпосе // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. № 2 (10). – С. 22-30. doi: 10.25587/SVFU.2018.10.14550.

References

1. Hudjakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1969, 439 p.
2. Seroshevskij V. L. *Jakuty: Opyt jetnograficheskogo issledovanija* [Yakuts. Experience of ethnographic research]. Moscow, Assoc. "Ros. polit. jencikl.", 1993, 736 p.
3. Okladnikov A. P. *Jakutskij jepos (olonho) i ego svjaz' s jugom* [Yakut epic (olonkho) and its connection with the South]. Yakutsk, Sajdam, 2013, 64 p.
4. Ksenofontov G. V. *Uraanghaj sahalar: ocherki po drevnej istorii jakutov. T. 1. Kn. 2* [Uraangkhai Sakhalars: Essays on the Ancient History of the Yakuts. Vol. 1. Book 2]. Yakutsk, Nac. izd-vo Resp. Saha (Jakutija), 1992, 416 p.
5. Gurvich I. S. *Kul'tura severnyh jakutov-olenevodov. K voprosu o pozdnh jetapah formirovanija jakutskogo naroda* [Culture of the Northern Yakut reindeer herders. On the question of the late stages of the formation of the Yakut people]. Moscow, Nauka, 1977, 246 p.
6. Hudjakov I. A. *Verhojanskij sbornik: jakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovicy, a takzhe rus. skazki i pesni, zap. v Verhojan. okr.* [Verkhoyansk collection: Yakut tales, songs, riddles and proverbs, as well as Russian fairy tales and songs, recorded in Verkhoyansky district]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1890. 2, II, 2, 314 p. (*Zap. VSOIRGO (OJe); T. 1, vyp. 3*. [Notes of the East-Siberian Branch of the Imperial Russian Geographical Society of Ethnography; Vol. 1, iss. 3]).
7. Haan D'argystaj: *olonho* [Khaan Dzhangystay: olonkho]. Zap. I. A. Hudjakov; podg. k pečati V. V. Illarionov. Yakutsk, Alaas, 2016, 232 p. (In Yakut lang.)
8. Gorohov N. S. *Jurjung-Uolan. Jakutskaja skazka. Ch. 1* [Yurung-Uolan. Yalu fairy tale]. In: *Izvestia Vost.-Sib. otd. Imp. Rus. Geogr. O-va* [Proceedings of Eastern-Siberian department of IRGO]. Irkutsk, 1884, vol. 15, No. 5-6.
9. *D'jehijej sahalaryn fol'klora* [Yessey Yakut's folklore]. Homujan onordular: N. V. Emel'janov, A. I. Savvinov. Yakutsk, Agroinform, 2002, 228 p. (In Yakut lang.)
10. Tomskaja D. A. *Juchjugej Judjugjujen, Kuhagan Hod'ugur: olonho* [Uchjugej Udjugjujen, Kusagan Hodzhugur: olonkho]. Per. E. S. Sidorov. Yakutsk, Izd-vo IGIIPMNS SO RAN, 2011, 374 p. (In Yakut and Russ. lang.)
11. Illarionov V. V. *D'aangy olonhohuttaryn jugestere* [Traditions of Yana olonkhosuts]. Yakutsk, Bichik, 2006, 158 p. (In Yakut lang.)
12. Kyys Kylaabynaj buhatyyr: *olonho* [Kyys Kylaabynai the Warrior: olonkho]. Sost.: V. V. Illarionov, N. A. Orosina, A. D. Tatarinova; olonhosut D. A. Tomskaja – Chajka; per. na rus. jaz. A. E. Shaposhnikova; per. na angl. jaz. V. K. Neustroeva. Yakutsk, Alaas, 2016, 240 p. (In Yakut, Russ., Eng. lang.)
13. Tomskaja D. A. *Omunnaajy Buhatyyr: olonho* [Omunnaajy Buhatyyr: olonkho]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2016, 204 p. (In Yakut lang.)

14. Tomskaja D. A. *Haan Ilbistjeen Buhatyыр; Kemjus Mekjuljukeen ogonn'or, Jelgeen Ijehsit jemeehsin: olonholor* [Khaan Ilbisteen the Warrior; Old man Kemyus Mekyulyukeen, old woman Jelgeen Ijehsit: olonkhos]. Becheekke belemneetiler A. A. Kuz'mina, A. N. Danilova. Yakutsk, Alaas, 2016, 128 p. (In Yakut lang.)
15. Popov A. A. *Dolganskij fol'klor* [Dolgan folklore]. Leningrad, Sov. pisatel', 1937, 260 p.
16. Efremov P. E. *Dolganskoe olonho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Jak. kn. izd-vo, 1984, 132 p.
17. *Fol'klor dolgan* [Dolgan folklore]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arheologii i jetnografii SO RAN, 2000, 448 p.
18. Alekseeva G. G. *Narodno-pesennoe tvorchestvo v sisteme tradicionnoj muzykal'noj kul'tury dolgan* [Folk song creativity in the system of traditional musical culture of the Dolgans]. Yakutsk, JaF Izd-va SO RAN, 2005, 438 p.
19. Puhov I. V. *Jakutskij geroicheskij jepos olonho: osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho: main images]. Moscow, Nauka, 1962, 256 p.
20. Emel'janov N. V. *Sjuzhety jakutskih olonho* [Plots of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
21. Emel'janov N. V. *Sjuzhety rannih tipov jakutskih olonho* [Plots of early types of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 248 p.
22. Emel'janov N. V. *Sjuzhety olonho o zashchitnikah plemeni* [Plots of olonkho about the defenders of the tribe]. Novosibirsk, Nauka, Sib. izdat. firma RAN, 2000, 187 p.
23. Emel'janov N. V. *Sjuzhety olonho o rodonachal'nikah plemeni* [Plots of olonkho about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 208 p.
24. Gorohov M. N. *Kydaannaah Kyys Buhatyыр: olonho* [Warrior woman Kydaannaakh Kyys: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2016, 208 p. (*Saha booturdara: 21 t.; T. 17* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 17]). (In Yakut lang.)
25. *Muoma olonholoro* [Olonkho of Moma]. Sost. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2004, 240 p. (*Saha booturdara: 21 t.; T. 4* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 4]). (In Yakut lang.)
26. *Ejmekeen olonholoro* [Olonkho of Oimyakon]. Sost. V. V. Illarionov, N. A. Orosina. Yakutsk, Bichik, 2017, 192 p. (*Saha booturdara: 21 t.; T. 19* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 19]). (In Yakut lang.)
27. Nikiforov V. M. *Ot arhaicheskogo olonho k rannefeodal'nomu jeposu: istorija fiksacij i specifika interpretacij* [From the archaic olonkho to the early feudal epic: the history of fixations and the specifics of interpretations]. Novosibirsk, Nauka, 2010, 139 p.
28. Muhopleva S. D. *Jepos severnyh jakutov-olenevodov: istorija sobiraniya, izdaniya i issledovaniya* [Epic of the Northern Yakut-herders: a history of collecting, publishing and research]. In: *Tradicionnaja kul'tura* [Traditional culture]. 2015, pp. 117-132.
29. Danilova A. N. *Obraz zhenshchiny-bogatyрки v jakutskom olonho* [Image of a woman warrior in the Yakut olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 166 p.
30. Danilova A. N. *Zhenskie obrazy v olonho D. A. Tomskoj "Juchjugej Judjugujen, Kusagan Hodzhugur"* [Female images in olonkho of D. A. Tomskaya "Yuchyugey Yudyuguyen, Kusagan Hodzhugur"]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2014, No. 2-1 (32), pp. 82-84.
31. Danilova A. N. *Osobennosti olonho D. A. Tomskoj ("Kemjus Mekjuljukeen starik, Jelgeen Ijehsit staruha")* [Features of olonkho ("Old man Kemyus Mekyulyukeen, old woman Jelgeen Ijehsit")]. In: *Arktika i Sever v sovremennyh gumanitarnyh issledovaniyah: sb. nauch. st.* [The Arctic and the North in modern humanitarian studies. Collection of scientific articles]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2018, pp. 125-129.
32. Kuz'mina A. A. *Verhojanskaja tradicija olonho* [Verkhoyansky tradition of olonkho]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktika* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2015, No. (43). In 2 parts. Part. 2, pp. 113-115.
33. Korjakina A. F. *Jepicheskie tradicii i osobennosti v sjuzhetnoj strukture olonho D. M. Slepčova "Kjotjor Mjulgjun"* [Epic traditions and peculiarities in the "Kyotytor Myulgyun" olonkho by D. M. Sleptsov]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016, No. 3 (3), pp. 44-48. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10866.
34. Korjakina A. F. *Osobennosti v obraznoj sisteme i sjuzhete srednekolym'skogo olonho* [Features in the image system and plot of the srednekolym'skogo olonkho]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2018, No. 1 (9), pp. 83-90. doi: 10.25587/SVFU.2018.9.11685.

35. Koryakina A. & Zhirkova E. Stable and Transformed Motives in the Yakut Olonkho (Northern Epic Tradition). In: Journal of History Culture and Art Research. No. 7 (3), pp. 99-107. doi:<http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i3.1722>.
36. Borisov Ju. P. *Ustojchivye konstrukcii v olonho "Jeris hallaan uola Jer Sogotoh"* [Stable phrases in olonkho "Eris khallaan uola Er Sogotokh" by G. F. Nikulin]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016, No. 4 (4), pp. 52-62. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10856.
37. Pavlova O. K. *Severo-vostochnaja tradicija v olonho jakutov: obrazy, szuzhety, pojetika* [North-Eastern tradition in the Yakut olonkho: images, plots, poetics]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Majkop, 2018, 22 p.
38. Romanova A. V., Myreeva A. N. *Fol'klor jevenkov Jakutii* [Folklore of Evenkis of Yakutia]. Leningrad, Nauka, 1971, 334 p.
39. Voskoboynikov M. G. *O fol'klore jevenkov Pribajkal'ja* [About folklore of Evenkis of Pribaykalye]. In: *Fol'klor jevenkov Pribajkal'ja* [Folklore of Evenkis of Pribaykalye]. Ulan-Ude, Burjatskoe kn. izd-vo, 1967, pp. 3-21.
40. Vasilevich G. M. *Istoricheskij fol'klor jevenkov: skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenkis: legends and traditions]. Leningrad, Leningradskoe otd-e izd-va «Nauka», 1966, 399 p.
41. Varlamova G. I. *Zhili jeti ljudi, kogda tepereshnjaja Zemlja tol'ko zarozhdalas'...* [These people lived when the present Earth was only born ...]. In: Kjeptukje G., Robbek V. *Tungusskij arhaicheskij jepos (jevenkijskie i jevenskie geroicheskie skazaniya)* [Tungus archaic epic (Heroic epic of Evenkis and Evens)]. Yakutsk, Izd-vo IGiiPMNS SO RAN, 2002, pp. 3-19.
42. Varlamov A. N. *Specifika istorizma v fol'klore jevenkov* [Specifics of historicism in the Evenki folklore]. Diss. ... d. filol. n. Yakutsk, 2011, 430 p.
43. Novgorodov I. N. *Jakutsko-jevenkijskie jazykovye vzaimosvjazi* [Yakut-Evenki language interrelations]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Kazan', 2009, 43 p.
44. Novgorodov I. N. *O gipoteze jazykovogo sdviga u jevenkov pri formirovanii jakutskogo jazyka* [On the hypothesis of a language shift in the Evenki when forming the Yakut language]. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 13. Vostokovedenie* [Herald of Moscow university. Series 13. Oriental Studies]. Moscow, 2009, No. 1, pp. 98-104.
45. Lebedeva Zh. K. *Arhaicheskij jepos jevenov* [Archaic epic of Evens]. Novosibirsk, Nauka, 1981, 158 p.
46. Novikova K. A. *Jevenskij fol'klor. Skazki. Predaniya i legendy. Pesni. Zagadki* [Even folklore. Fairy tales. Legends. Songs. Riddles]. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1958, 120 p.
47. Burykin A. A. *K problematike issledovanija jakutsko-tungusskih vzaimosvjazej v jepose* [To the problems of the study of the Yakut-Tungus borrowings in the epic]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2018, No. 2 (10), pp. 22-30. doi: 10.25587/SVFU.2018.10.14550.

— ХРОНИКА —

Г. В. Юлдыбаева

Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

АХМЕТ СУЛЕЙМАНОВ И БАШКИРСКОЕ ЭПОСОВЕДЕНИЕ

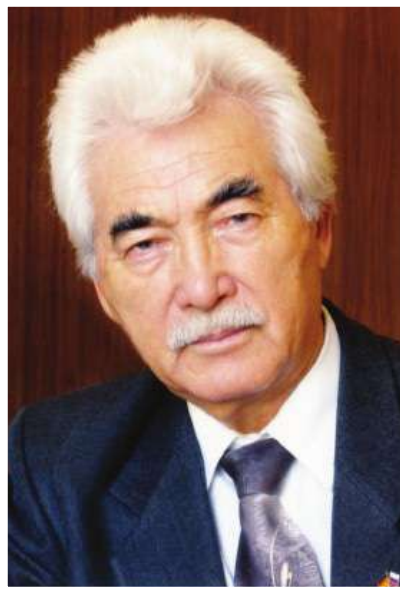
Ахмет Мухаметвалеевич Сулейманов (1939-2016) – башкирский учёный-фольклорист, доктор филологических наук, профессор, действительный член Российской Академии гуманитарных наук, член Союза писателей Республики Башкортостан и РФ, отличник образования РБ, заслуженный работник культуры РБ, заслуженный деятель науки РБ, РФ, лауреат Государственной премии им. Салавата Юлаева РБ, лауреат премии им. Джалиля Киекбаева.

Он внес огромный вклад в сбор, изучение, сохранение и популяризации духовного наследия башкирского народа. Профессор А. М. Сулейманов автор более 400 научных трудов, в т. ч. 30 монографий, свыше 40 учебных и учебно-методических пособий для школ и вузов республики Башкортостан, статей, выступлений в авторитетных научных журналах, сборниках научных конференций различного уровня, в республиканской СМИ. Также, работы А. М. Сулейманова опубликованы на английском, турецком языках как в отечественной печати, так и зарубежном.

Среди них достойное место занимают труды в области башкирского эпосоведения. Эти труды создают достойный научный фонд в российской фольклористике и являются авторитетной научно-теоретической и практической школой в этом направлении.

Так, в 2000 г. появилась книга «Архаический эпос башкирского народа» (соавтор Р. Ф. Ражапов). В данной книге, состоящей из серии очерков, в сравнительном и историко-типологическом плане исследуются мифологические мотивы, лежащие в основе сюжетов архаического эпоса башкирского народа, проблемы контаминации мифа в эпосе.

В 2006 г. опубликована книга «Письменные дастаны» («Язма дастандар»). Соавторы д. филол. н., литераторы Г. Б. Хусаинов, М. Х. Надергулов. В книге речь шла об эпических сюжетах, не включенных в многотомный свод «Башкирское народное творчество». И учитывая их письменное сохранение, была затронута проблема взаимосвязи традиций фольклорного эпоса и литературных начал.



ЮЛДЫБАЕВА Гульнар Вилдановна – к. филол. н., с. н. с., Ордена «Знак Почёта» Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: nargul1976@list.ru

YULDYBAEVA Gul'nar Vildanovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Institute of History, Language and Literature Order of the Badge of Honour, Ufa Federal Research Centre RAS, Ufa, Russia.

E-mail: nargul1976@list.ru

В монографии «Дастаны о любви: их взаимосвязь с местным национальным фольклором» (Уфа, 2007) исследуются проблемы взаимосвязи фольклора с дастанами и легендами «Юсуф и Зулейха», «Бузбегет», «Тагир и Зухра», «Сайфелмулюк», распространённых среди исламских тюркоязычных народов, также среди персоязычных и арабскоязычных народов. С течением времени эти произведения подверглись своеобразным изменениям. В изданной в том же году книге «Наше эпическое наследие» (Уфа, 2007) наряду с научными публикациями, посвященными изучению эпоса башкирского народа, включены образцы эпического жанра.

В 2014 г. широкому кругу читателей было предложено издание, состоящее из трёх книг – «Великий “Урал батыр”»: хрестоматия по художественной универсалии». Первая часть сводного текста состоит из дополненного варианта эпоса «Урал-батыр». А. М. Сулейманов подчеркивает, что в эпосе «допущено бесчисленное количество лакун». Учитывая этот факт, исследователь эпос «Урал-батыр» объединил с эпическими памятниками «Идель и Яик», «Акбузат», «Миней-батыр и царь Шульген», «Куныр буга», которые образуют цикл произведений, созданных вокруг образа Урал-батыра. Автор эти эпосы считает логическим и хронологическим дополнением эпоса о нем (Уфа, 2014).

Помимо монографических трудов ученого многочисленные тематические публикации заняли достойное место в научных сборниках, журналах, появились на страницах республиканских и районных газет, были прослушаны на конференциях различного уровня. В них поднимаются теоретические проблемы изучения жанра эпоса, рассматривающие сходства и различия между башкирскими эпосами и иранским «Авеста», эпосами алтайских, киргизских, каракалпакских, узбекских и др. тюркских народов, а также статьи, исследующие главные мотивы, поэтические особенности, исторические корни эпических произведений. Научные публикации ученого-фольклориста подняли на высокий уровень отечественную науку, исследующую башкирский эпос. Весомая часть научных трудов А. М. Сулейманова посвящена творчеству известных сэсэнов М. Бурангулова, В. Кулумбетова, Кубагуш сэсэна, Карас сэсэна, Ильяс сэсэна, Шахаргази сэсэна (Уфа, 2011).

А. М. Сулейманов активно участвовал в подготовке и издании книг многотомного научного свода «Башкирское народное творчество» на башкирском (в 18 и 36 томах) и русском (в 12 томах) языках. Это издание, осуществленное впервые в истории башкирской фольклористики, включает в себя все жанры национального фольклора. Ахмет Мухаметвалеевич с 1995 г. по 2008 г. являлся главным редактором этого издания. Три тома, посвященные башкирским эпосам, ученый подготовил самостоятельно, один – вместе с Н. Т. Зариповым. В 1998 г. вышел в свет третий том (Уфа, 1998), в который вошли эпосы, «составляющие мифологическую энциклопедию башкирского народа»: «Урал батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылыу», «Акхак кола», «Кара юрга», «Куныр буга», в 2002 г. – шестой том, куда вошли «Легенда о Юсуфе», а также легенды и дастаны о любви, пришедшие на Урал с Востока, в 2004 г. – седьмой том – письменные киссы и дастаны, до этого времени обделенные вниманием ученых («Адам и Дьявол», «Акташ хан», «Деде Коркут», «Лейля и Меджнун», «Хикаяти Угуз», «Киссаи заман», «Тетегес би», «Бабсак-и Кусяк» и др.), в 2006 г. – сводный восьмой том, посвященный сказаниям и эпическим кубаирам, разных и по хронологии, и по тематике, и по содержанию. Все тома снабжены обстоятельными вступительными статьями и научным аппаратом (научные комментарии, указатели мотивов, глоссарии). Эти тома являются уникальным изданием и занимают достойное место не только в башкирской, но и в общетюркской фольклористике. В 1987 г. за подготовку этого свода А. М. Сулейманову, вместе с другими авторами-составителями, была присуждена государственная премия им. С. Юлаева. Сегодня в республиканском издательстве «Китап» ждут своей очереди семь томов свода «Башкирское народное творчество», подготовленные ученым ещё при жизни.

Ученый Ахмет Сулейманов внес огромный вклад в издание башкирских эпосов на иностранных языках, обеспечив тем самым доступ для широкого круга читателей. Например, в 2001 г. увидела свет книга на татарском языке – «Гостинец из Башкортостана: дастаны, сказки, песни», в сборник включены башкирские народные эпосы, в 2005 г. была издана книга «Эпос “Урал-батыр”» на башкирском, русском и английском языках. В 2013 г. «Урал-батыр» издан на трёх книгах, на башкирском и русском (перевод А. Х. Хакимова), на башкирском и француз-

ском (перевод Р. К. Гарипова), на башкирском и английском (перевод З. А. Рахимовой) языках. Эти книги признаны лучшими изданиями во Всероссийском конкурсе «Лучшие книги года» в Москве в номинации «Лучшее издание классической художественной литературы».

А. М. Сулейманов много внимания уделял пропаганде башкирского духовного наследия за рубежом. Под его руководством в Турции была издана двухтомная антология башкирской литературы на турецком языке, где были представлены лучшие образцы башкирского фольклора и литературы с древнейших времён и до наших дней. Кроме того, в 2001-2008 гг. в Турции была издана серия «Всеобщая литература тюркского мира», координатором и соавтором башкирской части которой является А. М. Сулейманов. В этих томах наряду с другими жанрами башкирского народного творчества достойное место заняли известные эпосы. Данная многотомная серия – это первый серьёзный шаг к представлению эпического наследия башкирского народа в широком научном пространстве, они обеспечили выход башкирского фольклора на международную арену (Уфа, 2011).

Ученый-фольклорист также огромное внимание уделял подготовке к изданию научных исследований других башкирских ученых-эпосоведов. Так, например, под его руководством были опубликованы книги Н. Т. Зарипова «Исторические кубайры» (Уфа, 2005), М. М. Сагитова «Мифологические и исторические основы башкирского народного эпоса» (Уфа, 2009).

Ахмет Сулейманов активно выступал в средствах массовой информации, являясь защитником и пропагандистом духовного наследия башкирского народа. В рубрике «Сэсэн» творческого объединения «Хазина» Гостелерадиокомпании «Башкортостан» под его руководством были подготовлены передачи о фольклористах, сэсэнах, в частности, о М. Бурангулове, В. Кулумбетове, С. Мухаметкулове, Нурмухамет сэсэне, Асгат сэсэне, о сэсэнах Балтачевского района, об эпосе «Акхак кола», что явилось особенно важным шагом в области эпосоведения и его пропаганде.

В 2005 г. под его руководством были выпущены четыре компакт диска с эпосом «Урал-батыр» на двух языках.

А. М. Сулейманов большое внимание уделял и подготовке научной смены. Он был научным руководителем и консультантом исследователей башкирского эпоса. Десять его аспирантов и соискателей стали кандидатами наук в области фольклористики.

Научные труды А. М. Сулейманова являются фундаментом в этом направлении. Нам необходимо продолжить работу ученого исследователя башкирского устного народного творчества и пропагандировать его труды.

Ю. П. Борисов

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

**КОНФЕРЕНЦИЯ
«ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА»,
ПОСВЯЩЕННАЯ 150-ЛЕТИЮ ОЛОНХОСУТА
Т. В. ЗАХАРОВА – ЧЭЭБИЙ**



30 ноября 2018 г. в г. Якутск на базе Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова состоялась Республиканская научно-практическая конференция «Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства», посвященная 150-летию олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий.

Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий (1868-1931) – выдающийся олонхосут Якутии начала XX в., один из основателей эпической школы сказительства в центральных (заречных) улусах. Его репертуар содержит свыше 15 олонхо. Наиболее известным из них является олонхо «Ала Булкун». Текст данного олонхо в 1906 г. был записан этнографом и фольклористом В. Н. Васильевым, затем подготовлен к печати для серии «Образцы народной литературы якутов» академиком Э. К. Пекарским. Однако обстоятельства сложились так, что печатный текст олонхо «Ала Булкун» увидел свет лишь в 1994 г., под редакцией известного якутского фольклориста Н. В. Емельянова.

В условиях трансформации социокультурного пространства особо актуальными становятся вопросы сохранения, распространения и возрождения якутского олонхо, которые тесно взаимосвязаны с проблемами приобщения подрастающего поколения к эпическому наследию и восстановления межпоколенной преемственности сказительского искусства. Обозначение этих проблем и поиск оптимальных путей дальнейшего возрождения эпического наследия явились основной целью конференции.

Организаторами конференции выступили Министерство культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Научно-исследовательский Институт Олонхо, Институт языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации, Муниципальный район «Амгинский улус», Муниципальное

БОРИСОВ Юрий Петрович – к. филол. н., зав. сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yuri Petrovich – Candidate of Philological Sciences, Head of Sector “Epic heritage and modernity”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olonhoman@mail.ru

образование «Эмисский наслег», Автономное учреждение Республики Саха (Якутия) «Театр Олонхо», Якутская республиканская общественная организация сохранения национального эпоса «Ассоциация Олонхо», Республиканская общественная организация Землячества Амгинского улуса «Амма түмсүү».

Научное мероприятие было финансировано Администрацией МР «Амгинский улус», Администрацией МО «Эмисский наслег», Региональной общественной организацией «Амма түмсүү», Научно-исследовательским институтом Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, народными депутатами Республики Саха (Якутия) С. А. Ларионовым, Р. Е. Федотовым и Е. А. Перфильевым.

Для участия в научно-практической конференции была подана 131 заявка. Из них 105 – очно, 26 – заочно. Фактически в работе конференции приняли участие более 150 представителей учреждений науки, образования и культуры, общественных организаций, учителя и педагоги, аспиранты, магистранты и студенты. География участников конференции охватила г. Санкт-Петербург, г. Якутск, Мегино-Кангаласский, Усть-Алданский, Абыйский, Вилюйский, Таттинский, Кобяйский, Чурапчинский улусы (районы) республики. Кроме того, для участия в работе конференции прибыли организованные делегации из малой родины Т. В. Захарова – Чээбий с. Эмиссы и из Амгинского улуса в целом (всего 40 делегатов).

Во время регистрации всем участникам были вручены раздаточные материалы конференции: печатный сборник тезисов по материалам конференции, программа конференции, юбилейный памятный сувенир и Проект резолюции конференции. Сборник по материалам конференции включен в БД РИНЦ.

В рамках конференции Научная библиотека СВФУ организовала развернутую выставку, посвященную 150-летию Тимофея Васильевича Захарова, на которой были представлены обширные материалы из архивных, книжных и периодических изданий.

На торжественной церемонии открытия участников и гостей конференции приветствовали руководитель Департамента Республики Саха (Якутия) по охране объектов культурного наследия и Председатель республиканского оргкомитета по подготовке и проведению юбилейных мероприятий, посвященных 150-летию Т. В. Захарова – Чээбий, Н. А. Макаров, глава МР «Амгинский улус (район)» Н. А. Архипов, проректор по довузовскому, педагогическому и дополнительному профессиональному образованию СВФУ М. П. Федоров, Президент ЯРОО СНЭ «Ассоциация Олонхо» Ф. В. Шишигина, заместитель главы МО «Эмисский наслег» по социальным вопросам Д. В. Захарова и правнучка Т. В. Захарова – Чээбий В. Е. Лонгинова.

После приветствий было показано видеопоздравление зарубежных (США, Роббин Харрис; Киргизия, Бакчиев Талантаалы) и региональных (Республика Алтай, Тонов Мансур; Республика Тыва, Кунгаа Маргарита, Хомушку Анчы; Республика Башкортостан, Гульнур Хусаинова; Республика Калмыкия, Тамара Басангова) коллег-эпосоведов и фольклористов по случаю проведения конференции.

Работой конференции руководил модератор, Председатель организационного комитета конференции, заведующий сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо, к. филол. н. Ю. П. Борисов. Конференция началась с пленарного заседания. С докладами выступили ученые-исследователи, изучающие как эпическое наследие Т. В. Захарова – Чээбий в частности, так и современное состояние якутского сказительства в целом:

- д. филол. н., проф. СВФУ В. В. Илларионов выступил с докладом на тему «Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий: жизнь и сказительская деятельность». Он подробно рассказал о становлении личности Т. В. Захарова в качестве выдающегося олонхосута своего времени, отметил высокий уровень его словесного мастерства на примере текста олонхо «Ала Булкун», который был переиздан накануне конференции В. В. Илларионовым;

- д. пед. н., проф. СВФУ Е. М. Поликарпова в докладе «Олонхо – школа жизни» обозначила приоритетные направления дальнейшей интеграции якутского героического эпоса олонхо в современный образовательный процесс, рассматривая якутское олонхо как универсальное методологическое средство, охватывающее все уровни жизни современного человека;

- к. пед. н., профессор СВФУ Г. С. Попова – Санаайа выступила с докладом «Об олонхо “Ала Булкун” Т. В. Захарова – Чээбий», в котором представила тщательный герменевтический анализ текста олонхо путем интерпретационного метода;

- к. пед. н., в. н. с. СВФУ, основоположник педагогики олонхо Е. П. Чехордуна в докладе «Педагогика олонхо в системе образования Республики Саха (Якутия)» осветила вопросы, касающиеся внедрения педагогики олонхо в образовательный и воспитательный процессы дошкольных, школьных, средних и высших учебных заведений республики. Обозначила существующие проблемы и наметила важнейшие задачи, нуждающиеся в неотложном решении;

- д. филол. н., г. н. с. Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН Н. Н. Ефремов в докладе «Эпические формулы в олонхо “Ала Булкун” (структурно-семантический анализ)» акцентировал внимание слушателей на богатстве и образности языка данного олонхо, которые достигаются благодаря структурно-семантической организации синтаксических конструкций в эпических формулах;

- к. искусств., преподаватель Амгинской детской школы искусств В. Г. Григорьева выступила с докладом на тему «У. Г. Нохсоров, В. М. Новиков – Кюннюк Урастырап: сходства и различия в исполнении эпических песнопений богатырей Срединного мира». На основе выявления музыкальных (мелодических) аспектов исполнения олонхо и их нотирования В. Г. Григорьева установила, что У. Г. Нохсоров и В. М. Новиков принадлежат к одной сказительской школе – к эпической школе Т. В. Захарова – Чээбий;

- к. филол. н., доцент СВФУ И. В. Собакина в своём выступлении на тему «Основные требования к переводу героического эпоса олонхо на русский язык (на материале олонхо “Ала Булкун” Т. В. Захарова – Чээбий)» говорила о необходимости обязательных требований, которыми должны руководствоваться переводчики для сохранения специфической структуры и полноты содержания эпического текста.

Работа конференции проходила по пяти тематическим секциям:

1. В секции «Эпическое наследие Т. В. Захарова – Чээбий» (модератор: д. филол. н., проф. В. В. Илларионов, секретарь: к. филол. н., доцент Т. В. Илларионова) было заслушано 19 докладов по вопросам изучения эпического наследия Т. В. Захарова – Чээбий на современном этапе. В ходе работы секции были представлены содержательные доклады, раскрывающие мастерство Т. В. Захарова – Чээбий как выдающегося олонхосута, также исследования текста олонхо «Ала Булкун» в разных научных аспектах. Участники секции выразили полное согласие с резолюцией Конференции о всестороннем изучении эпического наследия Т. В. Захарова – Чээбий и высказали дополнительно свои предложения по Республиканскому Ысыаху Олонхо 2021 г. в Амгинском улусе:

- поставить скульптурный памятник богатырю Ала Булкун из одноименного олонхо Т. В. Захарова – Чээбий в Амгинском улусе;

- построить сквер и туристический комплекс Олонхо в Амгинском улусе;

- присвоить АУ РС (Я) «Театр Олонхо» имя Устина Гаврильевича Нохсорова – ученика Т. В. Захарова – Чээбий.

2. В секции «Методика обучения эпическим песнопениям» (модератор: к. иск. В. Г. Григорьева, секретарь: Е. Е. Жиркова) из заявленных 10 докладов были заслушаны 9. Весьма интересными были доклады к. иск. В. Г. Григорьевой «Эпические песнопения героев Нижнего мира и методические подходы к их освоению», З. Г. Сысолятиной «Молодежь и олонхо: привлечение к истокам через традиционный фестиваль молодежи и студентов “Мунха олонхото”» и С. И. Поповой «Особенности исполнительской манеры Т. В. Захарова – Чээбий». Участники секции отметили:

- необходимость публикации результатов региональных исследований в области якутского музыковедения на русском и английском языках;

- необходимость нотирования в полном объеме (не фрагментарно) эпических песнопений олонхосутов для осуществления последующего комплексного анализа.

3. В секции «Проблемы внедрения олонхо в образовательный процесс» (модераторы: к. п. н. Е. П. Чехордуна, У. М. Флегонтова, секретарь: О. К. Павлова) по сравнению с другими секциями было больше участников. В работе секции очно выступили 19 участников, 26 участников подали стендовые доклады. Кроме того были приглашенные эксперты: А. А. Пухов, руководитель Отдела государственного контроля качества образования и государственной аккредитации образовательных организаций Департамента по контролю и надзору Министерства образования РС(Я), и В. С. Новгородова, главный специалист Отдела общего образования и языковой

политики Министерства образования РС(Я). Состоялось широкое обсуждение актуальных проблем деятельности по внедрению системы Педагогики олонхо в образовательное пространство республики. Участники секции высказали ряд принципиальных суждений, советов и предложений по дальнейшему развитию системы Педагогики олонхо. В данной секции особое внимание было уделено опыту передовых школ республики, активно внедряющих педагогику олонхо в образовательный процесс, а именно: МБОУ «Тыарасинская СОШ им. М. Н. Турнина», МБОУ «Тасагарская СОШ им. Н. Н. Каратаева», МБОУ «Таратская ООШ», МБОУ «Мастахская СОШ им. Н. П. Егорова». Участники секции предложили Министерству образования РС(Я) продолжить:

- деятельность республиканского научно-методического центра по Педагогике олонхо;
- разработку ценностных ориентаций, прогрессивных идей, традиций эпоса олонхо и их использование в учебно-воспитательном процессе, как одного из ведущих направлений непрерывного этнокультурного образования;
- внедрять комплексный подход в создании культурно-образовательного кластера на основе ценностных ориентаций олонхо и использовать их как механизма для возрождения нравственности и духовности всего общества социума;
- обеспечение научно-методической литературой, техническими средствами этнокультурной образовательной системы «Педагогика олонхо».

4. В секции «Перевод олонхо на языки народов мира» (модератор: к. филол. н., доцент И. В. Собакина, секретарь: М. А. Олесова) выступили с докладом 18 участников, и 1 доклад был представлен заочно. Выступления и доклады участников освещали с разных аспектов перевод олонхо Т. В. Захарова – Чээбий «Ала Булкун». В отличие от остальных секций, в её работе активное участие приняли студенты и магистранты (12 чел.) и 6 научных работников и педагогов. Участники внесли предложения:

- системно проводить научно-исследовательскую работу по герменевтике олонхо в целях раскрытия культурной, этнографической и др. скрытой информации олонхо;
- организовывать проведение и финансирование проектов по переводу олонхо на русский и другие языки с привлечением молодых специалистов;
- добиваться государственной поддержки проектов по переводу олонхо на русский и другие языки с привлечением молодых специалистов через конкурсы, гранты и др.
- создать и организовать совместные проекты кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода и Управления культуры МР «Амгинский улус (район)» по исполнению олонхо на русском и английском языках в рамках Ысыаха Олонхо в Амгинском улусе в 2021 г.

5. В секции «Актуальные вопросы научного изучения олонхо» (модератор: к. филос. н., доцент В. В. Винокуров, секретарь: М. Т. Сатанар) из заявленных 25 докладов были заслушаны 19. Работу секции открыл доклад д. филол. н. А. Н. Мыреевой на тему «Философия олонхо и эпические жанры в якутской литературе», затрагивающий вопросы архаического пласта национального мира саха в ракурсе обзора произведений якутской литературы дореволюционного, советского и постсоветского периодов. Большой интерес вызвали выступления д. филол. н. Г. Г. Филиппова на тему «Использование парных слов на примере олонхо “Тойон Джагарыма”», к. филос. н. В. В. Винокурова на тему «Многопоколенное и многожизненное якутское олонхо». По итогам работы секции были выдвинуты следующие рекомендации:

- способствовать изданию методического пособия на опыте работы руководителя фольклорной группы «Оллоон» Бетюнской СОШ А. Д. Софроновой для изучения, исследования, сохранения и использования её методов;
- способствовать проведению семинаров для учителей разных дисциплин средних школ с целью эффективного внедрения в процесс обучения философии олонхо, языка олонхо;
- способствовать взаимному сотрудничеству и взаимопомощи научного сообщества с образовательно-воспитательными учреждениями улусов Республики Саха (Якутия);
- создание условий для содействия воспитанию и образованию на всех уровнях образовательно-воспитательной системы через олонхо: дошкольное учреждение-школа-высшая школа.

В рамках научно-практической конференции был проведен мастер-класс по обучению эпическим песнопениям, который вели руководитель детского образцового коллектива «Оллоон» А. Д. Софронова и руководитель дошкольного фольклорного кружка «Эрэкэ-Дьэрэкэ»

В. С. Жиркова (Амгинский улус, с. Бетюн). В работе мастер-класса приняло участие более 30 слушателей. Всем слушателям были вручены сертификаты.

На закрытии конференции выступили модераторы секционных заседаний с отчетом о работе каждой из секций и вручили отличившимся студентам и магистрантам дипломы I, II и III степеней за содержательные доклады. Также попросили слова все желающие, они отметили высокий организационный уровень конференции и обстоятельность изложенных докладов, их актуальность в решении современных проблем.

Одним из основных итогов конференции с практическим значением стало подписание пятистороннего Соглашения о сотрудничестве между Северо-Восточным федеральным университетом им. М. К. Аммосова и передовыми школами республики, активно внедряющими педагогику олонхо в образовательный процесс. Данное Соглашение предусматривает тесное взаимодействие упомянутых организаций в области внедрения педагогики олонхо в образовательный процесс, а также имеет перспективу для дальнейшего сотрудничества в других областях деятельности образовательных учреждений.

В конце заключительного заседания все участники конференции единогласно проголосовали за принятие Резолюции. По итогам обсуждения современного состояния эпического наследия в условиях трансформации социокультурного пространства и деятельности по увековечению наследия Т. В. Захарова – Чээбий участниками конференции приняты соответствующие рекомендации, в частности: способствовать взаимодействию передовых школ республики, активно внедряющих педагогику олонхо в образовательный процесс; организовать работу по целевой подготовке научных кадров по педагогике олонхо; обеспечить научно-методическое сопровождение передовых школ, активно внедряющих педагогику олонхо в образовательный процесс; организовать круглые столы, семинары, научные и научно-практические конференции республиканского и всероссийского уровня по этнопедагогике и педагогике олонхо; организовать спецкурсы и курсы повышения квалификации для учителей, занимающихся внедрением педагогики олонхо в образовательный процесс; разработать систему поддержки студенческих проектов по переводу олонхо; разработать концепцию словаря языка олонхо «Ала Булкун» Т. В. Захарова – Чээбий; изучить вклад этнографа В. Н. Васильева в область якутского фольклора; составить и опубликовать справочное издание по эпико-фольклорному наследию Амгинского улуса XIX-XX вв. по итогам комплексной фольклорной экспедиции; организовать научно-исследовательскую работу по изучению эпического наследия олонхосутов Амгинского улуса, в частности Т. В. Захарова – Чээбий; подготовить и издать к Республиканскому Ысыаху Олонхо в 2021 г. тексты олонхо амгинской локальной эпической традиции; начать планомерную работу по подготовке и проведению в 2021 г. Республиканского Ысыаха Олонхо в Амгинском улусе; в рамках подготовки к Ысыаху Олонхо 2021 г. провести комплексную фольклорную экспедицию в Амгинском улусе; изучить опыт работы республиканских Домов Олонхо, в частности Дома Олонхо в Мегино-Кангаласском улусе; создать в Амгинском улусе Дом Олонхо согласно единой республиканской концепции; активизировать работу, направленную на выявление и поддержку талантливых детей, молодежи и взрослых, будущих участников Ысыаха Олонхо в Амгинском улусе.

Таким образом, республиканская научно-практическая конференция «Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства», посвященная 150-летию выдающегося олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий, достигла поставленных целей и задач:

- проанализировано современное состояние эпического наследия, выявлены проблемы трансформации социокультурного пространства и обозначены пути их решения для дальнейшего сохранения, распространения и возрождения преемственности якутского сказительства;
- обсуждены актуальные фундаментальные и прикладные вопросы современного состояния научного изучения локальных особенностей эпического наследия, в частности амгинской и центральной эпических традиций;
- рассмотрены все аспекты проблемы внедрения образовательного потенциала олонхо в учебный процесс начиная с детского сада и заканчивая вузами;
- подписано пятистороннее Соглашение о сотрудничестве между СВФУ им. М. К. Аммосова и передовыми школами республики, активно внедряющими педагогику олонхо в образовательный процесс.

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:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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 250 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;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

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 подрисуночных 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”
Online journal
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

№ 1 (13) 2019

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

Подписано в печать 28.03.2019. Формат 70x108/16.
Печ. л. 11,9. Уч.-изд.л. 12,15. Тираж экз. Заказ №.

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