

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)

2 (14) 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; *М. В. Станюкович*, к. и. н., Санкт-Петербург, Россия; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунекова*, 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://epossvfu.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)

© Северо-Восточный федеральный университет, 2019

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»

2 (14) 2019

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

K. K. Krivoschapkin, 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. G. 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; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Saint Petersburg, 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 str., 58, 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 № ФЧ77-71285 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> Календарно-числовые особенности эпических текстов: часть II	5
<i>Adil Jumaturdu.</i> The legendary and cultural traces connected to the oral epic <i>Manas</i> : on the basis of Jusup Mamay's version	21
<i>Бакиров А. А.</i> Исторические этапы развития эпоса «Манас»	31
<i>Коломакина Б. А., Трубецкой С. А.</i> Мифологическая основа мотива превращения в эпосе	48
<i>Турсуналиев С. Ш.</i> Кыргызский мифоэпический мотив продолжения рода как фундаментальная проблема	58
<i>Халилов А. С.</i> Структурно-типологический анализ образа героя в славянских и огузских эпосах	67
<i>Бурцев А. А.</i> Феномен П. А. Ойунского в контексте мировой литературы	73
<i>Борисов Ю. П.</i> Стилистические особенности текста олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ	82
<i>Павлова О. К.</i> Сравнительный анализ сюжетно-композиционной структуры тюркских эпосов (на примере якутского олонхо и шорского эпоса)	96
<i>Wu Xiaodong.</i> Distich and Antiphonal Singing: Origination Epic and Heroic Epic of the Miao People	107

ХРОНИКА

<i>Кузьмина Е. Н.</i> Рецензия на книгу «Абхазский нартский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика»	118
<i>Корякина Р. В.</i> К 150-летию юбилею олонхосута И. Г. Тимофеева-Теплоухова	121

CONTENT

<i>Vrtanesyan G. S.</i> Calendar-numerical characteristics of epic texts: part II.....	5
<i>Adil Jumaturdu.</i> The legendary and cultural traces connected to the oral epic <i>Manas</i> : on the basis of Jusup Mamay's version.....	21
<i>Bakirov A. A.</i> Historical periods of <i>Manas</i> epic development	31
<i>Kolomakina B. A., Trubetskoi S. A.</i> Mythological basis of the motifs of transformation in the epic	48
<i>Tursunaliyev S. Sh.</i> The Kyrgyz mythical and epic motif of procreation as a fundamental problem	58
<i>Khalilov A. S.</i> The structural and typological analysis of the image of the hero in the Slavic and Oghuz epics.....	67
<i>Burtsev A. A.</i> Phenomenon of P. A. Oyunsky in the context of the World Literature	73
<i>Borisov Yu. P.</i> The stylistic particularities of P. P. Yadrikhinsky (Bedjeele)'s olonkho "The Girl-Warrior Dzhyrybyna Dzhyrylyatta"	82
<i>Pavlova O. K.</i> Comparative analysis of the plot-compositional structure of the Turkic epics: the case of the Yakut olonkho and Shor epic	96
<i>Wu Xiaodong.</i> Distich and Antiphonal Singing: Origination Epic and Heroic Epic of the Miao People	107

CHRONICLE

<i>Kuzmina E. N.</i> Review on the book "Abkhaz Narts epic. Textology. Semantics. Poetics"	118
<i>Koryakina R. V.</i> On the 150 th anniversary of the olonkhosut I. G. Timofeev-Teploukhov	121

УДК 398.22:81'366.53
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32176

Вртанесян Г.С.

Российский государственный гуманитарный университет

КАЛЕНДАРНО-ЧИСЛОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ: ЧАСТЬ II

Аннотация. В работе продолжен анализ календарно-числовых особенностей эпических текстов с включением древнеегипетских «Сказок фараона Хуфу», «Повести Петеисе III», эпосов «Беовульф», «Песнь о моём Сиде», якутских «Кыыс Дэбилийэ», «Элэс Боотур», латышского «Лачплесис», тувинских «Хунан-Кара», «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей», хакасского «Албынжи». Выявлено доминирование числа 3 во всех исследованных эпических текстах, относящихся к народам, населяющих северную часть Евразии, начиная со Скандинавии («Беовульф») и Карелии («Калевала»), Поморья (былины) и заканчивая Якутией («Нургун Боотур Стремительный», «Кыыс Дэбилийэ») и Бурятией («Гэсэр»). В западноевропейских текстах единообразие отсутствует: в тексте «Песнь о моём Сиде» и одной версии «Песни о Роланде» также доминирует число 3, но во второй версии последнего доминирует число 2. В южных текстах («Гильгамеш», «Одиссея») доминируют числа 7, 12. В хозяйственных текстах из Древнего Египта доминируют 5 и её производные, числа 2 и 10. В то же время в северноевразийских текстах «пятерка» имеет либо низкую частотность, либо отсутствует. Расширение счетного поля в сибирских текстах происходит в основном редубликацией с образованием смешанных десятичных чисел. Этот способ расширения числового поля в западных («Песнь о Роланде», «Песнь о моём Сиде») и южных («Гильгамеш», «Одиссея») текстах неизвестен. Числа от третьего и более разрядов везде формируются удешаждением. В текстах, относящихся к классической группе («Песнь о Роланде», «Песнь о моём Сиде»), частотность больших (от 100 и более) чисел очень высока. Выявлено, что некоторые «странные» числа (13 и 73, «Гэсэр») имеют отношение к счету и учету времени (календарь). Рассмотрена версия календарно-числовой маркировки образа героя («Гэсэр»). По предварительным данным, числовой облик «женского» текста (олонхо «Кыыс Дэбилийэ») отличается доминантой числа 8 от «мужских» олонхо, в которых доминирует 9. Занимая второе место после 3, числа 9 и 8 меняются местами. Числовой комплекс 6-7 в текстах олонхо почти нет (1-2 раза), также он мало фигурирует в эхирит-булагатской версии «Гэсэра» (9 %).

Ключевые слова: эпос, текст, число, числовой комплекс, классический эпос, архаический эпос, «странные» числа, былина, олонхо, фольклор, календарь.

G. S. Vrtanesyan

Calendar-numerical characteristics of epic texts: part II

Abstract. In the paper we continue the analysis of calendar-numerical characteristics of epic texts, with the inclusion of ancient Egyptian (*The Tale of the Pharaoh Khufu*), the *Story Peteite III*, of the epic *Beowulf*, *The Song of my Sid*, of olonkho *Kyys Debiliye*, *Eles Bootur*, Latvian *Lacplesis*, Tuvan *Hunan Kara*, *Bartug Kirish*, *Albinji* (Khakas). The dominance of the number “three” in all the studied epic texts relating to the peoples inhabiting the Northern part of Eurasia, from Scandinavia (*Beowulf*) and Karelia (*Kalevala*), Pomorie (bylinas), and ending with Yakutia (*Nurgun Bootur*; *Kyys Debiliye*) and Buryatia (*Geser*) was revealed. In Western European texts uniformity is missing, in the text of *The Song of my Sid*, and one version of *Roland*, also dominates the number “three”, but in the second version of *Roland* dominates the number “two”. In the southern texts (*Gilgamesh*, *Odyssey*) is dominated by the number 7, 12. In economic texts from Ancient Egypt, dominated by the “five” and its derivatives, and the number “two” and “ten”. At the same time, in the North Eurasian texts, the “five” has

ВРТАНЕСЯН Гарегин Суренович – к. тех. н., консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, 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

either a low frequency or is absent. Extension of the accounting field in the Siberian texts is mainly reduplicata, with the formation of mixed decimal numbers. This method of expanding the numerical field in Western (*Roland, Sid*) and southern (*Gilgamesh, Odyssey*) texts is unknown. The number of third or more discharges are generated by everywhere decaterina. In texts belonging to the classical group (*Roland, Sid*), the frequency of large (100 or more) numbers is very high. It is revealed, that some “strange” numbers (13 and 73, *Geser*) are related to the account and time accounting (calendar). The version of the calendar-numerical marking of the hero’s image (*Geser*) is considered. According to preliminary data (olonkho *Kyys Debiliye*), the numerical appearance of the “female” text differs by the dominant number “eight” from the “male” olonkho, in which the “nine” dominates. Taking second place after the number 3, the numbers 9 and 8 change places. Numeric complex 6-7 the texts of olonkho is almost there (1-2 times), in the ekhirit-bulagat version of *Geser*, he also appears a little (9 %).

Keywords: epic, text, number, numerical complex, classical and archaic epic, “strange” numbers, bylina, olonkho.

Введение

Настоящая работа является продолжением исследования календарно-числовых особенностей эпических текстов. Обоснование актуальности темы исследования было сделано в первой части работы [1, с. 21-23]. Сошлемся и на мнение В. В. Иванова [2, с. 23, пр. 56], что сравнительное исследование магии (и добавлю от себя, семантики – Г. В.) чисел в языках, мифе и эпосе Евразии должно составить тему отдельного исследования.

Сказанное можно дополнить следующим. И новые, и рассмотренные ранее тексты в силу реалий (география, время событий, степень развития социума) можно отнести, согласно С. Ю. Неклюдову, (возможно несколько условно) к двум типам – архаическому и классическому. В первом описаны деяния мифологического героя: борьба с врагами, зачастую принимающими облик фантастических чудовищ. В классических же текстах описаны деяния неких (очень часто) квазиисторических, обобщенных образов, участвующих в реальных конфликтах («Песнь о Роланде» и др.). Первые относятся к эпохе родового строя, вторые – к эпохе племенных объединений или раннегосударственных образований [3, с. 18-21]. В силу реалий можно ожидать их отличие по абсолютной величине используемых в текстах чисел. В другой нашей работе [4, с. 23-34] была выявлена близость характерных алгоритмов действий героев, трикстеров и «чудовищ» для весьма широкого круга текстов (эпических, сказочных и др.) из Передней Азии, Урала, Сибири и Дальнего Востока. Разрыв во времени между этими «бродячими» сюжетами мог достигать тысячелетий так же, как и существенная разница в уровнях развития социумов. Были так же выявлены календарные аспекты в обликах главных героев. Поэтому представляется целесообразным выявление особенностей числового облика (далее – ЧО) эпических текстов и сказаний в зависимости от степени архаичности, географической локализации, а также возможных числовых характеристик его основных образов (духов, героя, трикстера, чудовища-людоеда и др.) в рассмотренных эпических сюжетах. В контексте исследуемой задачи (анализ ЧО текстов) на первый план выходит ряд методических вопросов: анализ способов формирования множества, степень сохранности (идентичность) числовых множеств разных редакций текстов и, наконец, степень их аутентичности при переводах.

Ранее исследованные тексты [1, с. 27] были дополнены текстами эпосов «Беовульф», «Песнь о моём Сиде», «Гэсэр» (две версии), латышского «Лачплесис», хакасского «Албынжи», тувинских «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей», «Хунан-Кара», якутских олонхо «Кыыс Дэбилийэ», «Элэс Боотур» и онежских былин, позволяющих значительно расширить языковые, временные и пространственные границы исследования. Также пришлось включить древнеегипетские сказочные [5] и приключенческие [6] тексты из-за отсутствия чисел в текстах разного жанра (см. напр. [7]), которые по ряду свойств (социальная значимость, деяния и степень сакральности главных героев и др.) вполне могли бы быть сопоставлены с эпическими.

Задачи исследования с учетом сказанного, в целом, сохраняются [1, с. 24], это – выявление числового облика (ЧО) текстов и анализ его семантики, а также связи ЧО со счетом и учетом времени (календарь). Другая проблема – анализ календарно-числовых аспектов образов главных персонажей (героя, трикстера, «чудовища» и др.). Автор надеется, что подобный комплексный анализ ЧО эпических текстов при достаточно широком охвате позволит сделать

достоверные выводы, соотносящие те или иные этнические и локальные эпические традиции с определенными числами и числовыми комплексами (далее – ЧК). Хотя эта работа пока выходит за рамки нашего исследования и требует дальнейшего расширения, анализа текстовой базы, тем не менее, она необходима.

Динамика трансформации числового облика (ЧО) текстов

Любой текст подвержен изменениям во времени, особенно в бесписьменных социумах, и их ЧО, видимо, не является исключением. На ЧО текстов влияют разные факторы, из них как минимум два (по мнению автора) являются определяющими. Это степень сохранности реликтовых процедур счета, восходящих чаще всего к счету на пальцах, и степень развития счетных процедур, определяющая, в первую очередь, облик (разряд) используемых числовых множеств. Последний фактор напрямую зависит от уровня развития производящего хозяйства, поскольку торгово-обменные операции требуют частого использования счетных слов (проточисла), что неизбежно должно приводить к упрощению структуры счетных слов. Речь идет об изменении фонетического облика чисел при развитии счетных процедур из-за необходимости вовлечения в процесс счета больших числовых множеств и увеличения интенсивности операций с ними. Более того, при отсутствии простых счетных слов и процедур эти архаичные и громоздкие конструкции могут быть заменены одним словом-определителем (нумератив), которое первоначально могло и не иметь прямого отношения к числу.

Второй фактор – влияние диахронии, когда счетное слово («число») сохраняет свое числовое значение, но выражается иным способом, как правило более компактным, учитывая, что стремление к экономии речевых усилий является одной из главных причин трансформации лексики. Язык стремится к упрощению, и люди могут ускорить этот процесс. Мотивы для этого – лень (Е. Д. Поливанов) или экономия речевых усилий (А. Мартине) [8, с. 29-35]. Иначе говоря, «семантическая лексика фундаментальным образом зависит от механизмов реальной языковой деятельности и когнитивных структур, которыми пользуется человек». И далее: «Человек стремится не столько к единообразному кодированию одного и того же значения некоторого параметра, сколько к тому, чтобы нормальное, то есть ожидаемое, естественное положение дел в мире выражать максимально экономным образом (а в идеале вообще не выражать), и наоборот для означивания форс-мажорных ситуаций использовать специальные кодирующие средства» [9, с. 40, 45]. К таким средствам можно отнести специальные термины, характеризующие число, размеры, объем и др. Древнеанглийское слово *score* (букв. зарубка) со временем стало обозначением числа 20. То же самое происходит и с мерами, слово *rod* (прут) превратилось со временем в название меры длины «ярд» [10, с. 79, 153]. Древнеиндийские *battisi* «32 зуба» или *bala* «десять свиней» [11, р. 32, 10] утратили начальный смысл и этимологии. Якутское *kälimsä* (букв. глыба) обозначало кучу, сложенную из рыбин до 250 шт., и затем замороженную. У оседлых тунгусов-скотоводов (Усть-Мая) при оценке «емкости» сенокосных угодий была в ходу единица меры сена *бугул* (букв. копка, кучка [12, ст. 1020, 534]), при этом десять *бугулов* были равны одному возу сена [13, с. 22]. Более того, возникнув для решения задач практического характера, нумеративы могли быть затем использованы и в формировании сложных чисел. Селькупское *sarim* – название связки из десяти шкурок, в сочетании с названиями единиц формирует сложные десятичные числа (ай (=2) + сарим = 20; нар (=3) + сарим = 30) [14, с. 26].

В ручном счете при номинации даже небольших множеств приходится использовать не только слова, а сочетать это с моторикой, выполняя руками определенные движения [15, с. 6-10; 16, с. 23]. Сказанное относится, в первую очередь, к числам более 10. Приведем для наглядности некоторые примеры образования больших чисел, которые даже формально, не имея отношения к счету на пальцах, все равно требуют больших затрат речевых усилий. Основная часть приведенных примеров относится к Библии и её переводам на европейские языки, демонстрируя одновременно и влияние фактора перевода. Такой выбор связан с тем, что первые записи многих европейских эпических текстов напрямую связаны с принятием христианства, поскольку письменность шла с ней рука об руку.

Лютер при переводе «Колесниц у бога множество» (Псалом 69: 18, в переносном) употребил выражение «Колесниц у Бога много тысяч раз тысяча», которое в оригинале буквально звучало как «Колесниц у Бога два десятка тысяч тысяч» [10, с. 173]. В первом переводе валлийской

Библии (XVI в.) используются разные способы формирования чисел. Например, такое важное в календарном контексте число, как 360 выражалось в виде *tri chaht a thri ugain* 'три раза 100 и три раза двадцать'. Число 666 (талантов) представлялось как *chew chant a thriugaina chwech o dalentau* 'шесть сто три двадцать шесть (талантов)' [17, р. 192]. В древнескандинавской рукописи дата «969 год» (после рождения Господа) представляло собой небольшой лексический «поезд»: *a niunda are hins sjaunda tigar ens tiunda hundrads* 'в 9-ом году 7-ой десятки 10-ой сотни' [10, с. 103].

Не меньшую сложность представляла номинация числовых множеств, примыкающих к круглым десятичным числам – способом вычитания (19 = один нет двадцать), первоисточник которого, по-видимому, в первую очередь можно соотнести с процедурами пальцевого счета (восемь = два загнутых пальца) [18, с. 127-129]. Он был в ходу ещё во времена античности, например, в латинском (для четырёх IV и девяти IX, и их производных XIV, XIX). Последнее актуально в связи с востребованностью чисел 77, 88, 99 в эпических текстах. На ЧО текста может существенно влиять и степень развития религиозных ритуальных практик, возможно, именно этим можно объяснить появление больших чисел в поздних версиях бурятских эпических текстах (см. ниже).

Излишне говорить, что архаичное сознание почти всегда использовало большие или сверхбольшие числа при описании (и маркировке) форс-мажорных ситуаций. В древних текстах терминами «числа нет, бесчисленно» обычно обозначали множества, принадлежащие к мифопоэтическому миру, т. к. они «превосходили все мыслимые пределы реального мира» [19, с. 9]. По мнению В. Н. Топорова, «число и счет были сакрализованными средствами, с помощью которых при необходимости репродуцировались структура космоса и правила ориентации в нём человека» [20, с. 631].

Ещё одно обстоятельство тоже способствует нежелательному упрощению, и во многом искажению архаичного ЧО текста. Речь идет о практике перевода, когда архаизмы («два по девять», «три по семь» и т. д.) передаются в форме конечного результата (18, 21 и т. д.). Кроме того, после письменной фиксации текста в процессе поздних переводов и переизданий неизбежные повторы чисел, подчеркивающие высокую степень сакральности действия, обычно опускаются. Поэтому, желательное сопоставление по меньшей мере двух диахронных (по возможности) версий, позволяющих оценить динамику изменений в ЧО текста.

Базовые тексты

Поскольку автору не удалось найти тексты древнеегипетских эпосов, имеющих какой-нибудь существенный числовой контекст, то были выбраны сказочные тексты и повести из [5]: 1. «Сказки сыновей фараона Хуфу»; 2. «Сказка о чуде во времена царя Снофру»; 3. «Сказка о чуде во времена царя Хуфу»; 4. «Сказка потерпевшего крушение». В этих текстах всего 22 числа. Их частотность: 3 (22,7 %) > 2 (18,2 %) > 20 (13,6 %) > 7 (9,1 %) > 120 (9,1 %) > 4 = 12 = 14 = 24 = 30 = 75 (каждый по 4,6 %). Если брать сумму частотности чисел с производными (т. е. 2 и 20, 12 и 120), то ряд частотности будет иметь вид: 2 (25,8 %) > 3 (22,7 %) > 12 (13,6 %) > 7 (9,1 %) > 4 = 14 = 24 = 30 = 75 (4,6 %). ЧК также нет.

В тексте «Повесть Петеисе III» [5] всего 58 чисел, ЧК нет. Частотности: 5 с производным 50 (19 %) > 2 с производными (12 %) > 16 (10,3 %) > 10 (6,9 %) = пятна (одна пятая) > 7 с производным 70 (5,1 %) > 3 = 100 = 120 = 484 = 929 = 1000 (3,4 %) > 1 = 30 = 40 = 200 = 210 = 300 = 4000 (1,7 %). Текст характеризуется набором случайных чисел, пятую часть чисел занимает 5 и его производное 50, затем 2 и 16. ЧО бытоописательных и сказочных текстов существенно различается. В сказочных доминируют 2 и 3 (практически поровну), составляя в сумме почти половину чисел в тексте, а за ними идут 12 и 7, составляя в сумме почти четверть всех чисел. В тексте «Повесть Петеисе III» доминируют числа 5, 2 и 16.

В «Путешествии Ун-Амуна в Библ» [6] время путешествия: 1066 г. до н. э. в Библ за стволами кедр, по приказу первого фараона 21 династии (пришла к власти в 1070 г. до н. э.). Указано начало путешествия – 1-е число 1-го месяца лета. ЧО складывается из перечисления материальных запасов (хлеб, чечевица, рыба и др.), товаров (полотно, одежда, папирус и др.), драгоценных металлов (серебро, золото, сосуды из этих металлов), оснастки (канаты), необходимых для путешествия и оплаты работ по доставке кедровых стволов и погрузки их на корабли. ЧК

и рядов нет. Всего чисел – 40. Сводная таблица по частотности: 5 с производными 50 и 500 (27,5 %) > 1 (12,5 %) > 10 = 2 с производным 20 (10 %) > 3 с производными 30, 300 (7,5 %) > 29 = 4 = 11 (5 %) > 2 = 31 (2,5 %) > 6 = 7 = 9 = 31 = 1000 (2,5 %). Выводы: доминирует 5 (с производными), их почти треть. Потом идут числа 1, 10 и 2 (с производными). Случайные (неясные) числа: 11, 29, 31. Числа 6, 7 и 9 встречаются по одному разу. Если соотнести числовую насыщенность с объемом текста, то она выше средней, т. к. объем текста очень мал. Если сравнить это с картиной частотности по текстам первой группы (сказочные и «Повесть Петеисе III»), то окажется, что в текстах практического характера доминируют (в порядке убывания) 5, 2 и 10.

«Беовульф» [21] – англосаксонский эпос, время сложения – не позднее конца VII в. н. э. Первая рукопись датируется концом X в. н. э., место действия – Скандинавия. Причины для его выбора, по меньшей мере, две. Во-первых, хронологически он близок к событиям, предшествующим образованию империи Карла Великого, один из эпизодов истории которого описан в «Песне о Роланде». Во-вторых, он соответствует начальной стадии военной демократии, которой завершается разложение родового строя, создавая тем самым предпосылки для сложения эпических текстов [3, с. 18-23]. ЧК (рядов, ступеней) нет. Степень насыщенности текста числами, несмотря на явную архаичность сюжета, не высока, их всего 35. Частотность: 1 (17,6 %) > 2 (14,7 %) > 3 = 30 = 50 (8,8 %) > 5 = 9 = 10 (5,9 %) > 4 = 7 = 8 = 12 = 13 = 14 = 15 = 300 (2,9 %). Набор чисел достаточно большой и примечателен тем, что в нём нет числа 6. В сумме максимальную частотность (20,5 %) имеет 3 (с производными 30 и 300), за ней идут 1 (17,6 %), 2 и 5 (с производными, 14,6 %). Смешанных десятичных чисел (типа 44, 77 и др.) нет. Из «календарных» чисел можно выделить 12 («двенадцать зим терпел скорби») и 13, а также числа 14 и 15, которые соответствуют полнолунию. Интересно полное отсутствие числа 27 (тридевять), имеющего высокий статус во многих индоевропейских языках как символ завершённого множества и как архаизм, имеющий общую основу – длительность сидерического лунного месяца [22, с. 39]. Отметим также «сквозной» отсчет времени по зимам: «300 зим змей берег сокровища» [21, стк. 2270], «5 десятков зим правил конунг» [21, стк. 1760, 2200], т. е. именно зима была опорной точкой для отсчета времени в календарном мифе. Что касается семантики отдельных чисел, то очевидна лишь отрицательная коннотация 10-и (10 дней насыпки могильного кургана [21, стк. 3155], «10 бесславных клятвопреступников» [21, стк. 2480]). Что касается избирательного соотношения некоторых чисел со временем или расстоянием (например, для маркировки времени использованы числа 12, 50 и 300), то они не дают достаточных оснований для однозначных выводов.

В тексте «Песнь о моём Сиде» описаны события начала Реконквисты, войн кастильцев с маврами. Исторический прототип Сиды, кастильский дворянин Родриго Диас де Вивар, – Кампеадор (букв. борец) (1040-1099 гг.). Текст анализировался по изданию 1897 г. [23]. Всего чисел – 127. Их частотность: 3 (32 %) > 2 (28,6 %) > 1 (10,73 %) > 10 (8,2 %) > 5 = 6 (7,4 %) > пятина (4,1 %) > 4 (3,3 %) > 7 (2,5 %) > 15 (2,05 %) > 34 = 104 = 203 (0,8 %). Больших чисел в тексте нет, кроме «4000 без 30» (1 раз). Доминируют числа 3, 2 и 1, составляя более 70 %. «Случайные» числа 34, 104, 203 встречаются по одному разу. Число 5 с частотностью 7,4 % делит с числом 6 пятое-шестое места. Удивляет практически ничтожная частотность 7 (три случая). Число 12 отсутствует. Что касается ЧК, то они представлены только ступенями. Числовых ступеней всего шесть, и все они встречаются по одному разу: 1-3 = 2-3 = 6-3 = 600-30 = 100-50 = 1000-500 (16,7 %). Если брать сумму частотностей ЧК 1000-500 (100-50) и 600-30 (6-3), то окажется, что есть всего четыре вида ЧК, из которых убывающие в сумме – более двух третей. Эти данные автор полагает недостаточными, чтобы делать достоверные выводы об их роли и семантике в тексте. В тексте есть два замечательных архаизма. Первый – это возраст девочки (9 лет), которая как вестник судьбы (новый временной цикл, с учетом этимологии 9-и в индо-европейских языках как «нового» числа, открывающего третий счетный цикл [24, р. 284]) объявляет волю короля, предсказывая блестящее будущее изгнаннику [22, с. 2]. Второй – это подвиг Сиды, который во время рыцарского турнира хватает за гриву вышедшего из клетки и распугавшего всю публику льва, и водворяет его обратно [22, с. 69]: прозрачная параллель с подвигом Геракла (Немейский лев), как некий знак (мечение героя высшими силами). Отметим также совпадение размера налога (пятина) в этом и древнеегипетском [5] текстах.

В тексте «Онежских былин» (записи А. Ф. Гильфердинга) [25] был сделан анализ частотностей некоторых текстов, которые вполне соответствуют по своей семантике отдельным частям героического эпоса (например, единоборство героя с неузнанным сыном в тексте «Илья и сын» [25, с. 315-323] или схватка с идолищем в тексте «Илья Муромец и идолище» [25, с. 329-334] и др.). Общее впечатление – практическое отсутствие числительных в тексте. Наиболее насыщена числами и ЧК былина «Михайло Потык», что, по-видимому, соотносится с реалиями, описанием сбора налогов в соседнем царстве (Бухар) [25, с. 63-90]. Однако и в нём есть характерный мотив героического эпоса – превращение богатыря Ильи Муромца в «седоватого и плешивого калику» (параллель с оборачиванием героя в лысого и оборванного старика: Алпамыш, Гэсэр, Нюргун Боотур и др.) при проникновении на вражескую территорию. Чисел всего 18, частотность: $3 (55,6\%) > 4 = 5 (16,6\%) > 2 (11,1\%)$. ЧК 35, из них возрастающий ряд 12-13-13,5 (лет) составляет основную часть (85,7 %), затем с 8,6 % идет числовая ступень 12-13 (подпруг) и по одному разу упомянуты ступени 1-2 и 2-3 (2,9 %). Календарный подтекст основного ряда прозрачен. В былине «Илья и сын» (бой сына с неузнанным отцом) чисел нет. В былине «Вольга и Микула» встречается по одному разу числовой ряд 1-2-3 и число 1000 [23, с. 313, 315]. В былине «Илья Муромец и идолище» [25, т. 2, с. 329-334] упомянуты по одному разу числа 7, 12 и 40. Более насыщена ими былина «Добрыня и Алеша» [25, с. 336-346]: в тексте 13 чисел и один возрастающий числовой ряд 1-2-3. Частотность: $3 (84,6\%) > 6 = 40 (7,7\%)$. Во всех указанных былинных текстах очевидна подавляющая доминанта 3, которая колеблется в пределах 55,6-85,7 %.

Текст латышского эпоса «Лачплесис» анализировался по изданию 1975 г. [26]. Этимология имени – «Раздирающий медведя». Второе название – «Лачаусис», т. е. «медвежьеухий». Несмотря на существенный объем текста (110 страниц), в нём всего 44 числа. Частотность: $3 (45,5\%) > 7 (11,4\%) > 12 = 9 (6,8\%) > 1 = 2 = 6 (4,5\%) > 4 = 5 = 10 = 18 = 30 = 100 (2,2\%)$. Числа из последней группы встречаются в тексте по одному разу. Абсолютно доминирует число 3 (почти половина), затем располагаются числа 7, 12 и 9, и уже после них 1, 2 и 6. Для текста характерно отсутствие больших (более 100) чисел, да и само число 100 встречается всего один раз. Число 12 (как возможное «эхо» календаря) встречается в тексте три раза, и всего один раз – в календарном контексте, когда похищенная медведем жена пастора рождает от него сына лишь на 12-й год. В двух других случаях: 12 ведьм и 12-главое чудовище в преисподней. Возможный отзвук календарных реалий (неделя), число 7 встречается пять раз, и всего один раз – в контексте времени (семилетье), остальные – вне его (7 эфиопов, 7 морей). Число 3 имеет универсальный характер, будучи используемым в самых разных случаях (удары клюкой, мечом, три девы, три головы, три глотки, три кунига (вождя), три дня, три ночи и др.). В тексте всего один ЧК (ступень), это 2-3 (олenea, дня, корабельщика), который является, скорее всего, числовым эквивалентом неопределенного количественного числительного «немного».

В олонхо «Элэс Боотур» [27] всего чисел 120. Частотность: $3 (44,2\%) > 9 (20\%) > 7 (11,7\%) > 4 (6,7\%) > 10 = 8 (5\%) > 5$ (только в виде 50) $(4,2\%) > 2 (3,3\%)$. Число 3 доминирует с большим отрывом (почти половина), затем 9 и 7. Эти числа составляют в сумме более 80 %. Мужское число 9 составляет пятую часть всех чисел в тексте, намного (в четыре раза) опережая «женскую» 8. Числа 2 почти нет (всего четыре раза), число 5 встречается только в форме 50 (всего пять раз), 1 и 6 отсутствуют. Из ЧК в тексте олонхо рядов – 5, ступеней – 22. Частотности: ступени 7-8 вместе с 77-88 (27,2 %); 8-9 вместе с 88-99 (13,7 %); 9-10 (9,1 %); 6-7 (4,5 %). Остальные числовые ступени (возрастающие 1-2, 2-3, 3-9, 5-6, 5-9, 10-100 и убывающие 8-7, 6-3) приведены по одному разу (4,5 %). Ряды: возрастающие 77-88-99 (40 %), 3-5-6 (20 %); убывающие 9-8-7 (20 %), 9-7-3 (20 %). При сравнении ЧО текстов «Нюргун Боотур Стремительный» и «Элэс Боотур» можно отметить отсутствие 2-ки и очень малую частотность «женского» числа 8 в последнем.

В тексте олонхо «Кыыс Дэбийлэ» [28] всего 233 числа. Этот текст можно полагать образцом женского олонхо: главный герой – девушка, что дает основания ожидать доминирования «женского» числа 8, и действительно, оно занимает второе место после числа 3, ненамного опережая «мужское» число 9. Частотность: $3 (37,8\%) > 8 (15,9\%) > 9 (12,9\%) > 7 (9\%) > 2 (6\%) > 6 = 4 (4,7\%) > 10 (3\%) > 1 (1,7\%) > 5 (1,3\%)$. Остальные числа: треть и половина –

по 1 разу, 1,5 – 2 раза, 14 – 1 раз, 44 – 2 раза (0,85 %). Существенное место в тексте занимают ЧК 41. Частотность ступеней: 9-8 (30 %) > 8-9 = 8-7 (16,5 %) > 3-6 = 6-7 (6,6 %) > 2-1 = 2-3 = 3-4 = 5-10 = 6-7 = 6-9 = 7-8 = 8-7 = 9-5 = 9-8 (3,4 %). Ступень 6-7 упомянута всего один раз. Частотность рядов: 7-8-9 (41,7 %) > 3-7-6 (16,7 %) > 3-4-5 = 8-9-7 = 8-7-9 = 9-8-7 = 6-3-7 (8,3 %). Хотя ЧК в тексте немного, обращает на себя внимание следующее – они в основном состоят из чисел, входящих во вторую пятерку (6, 7, 8 и 9).

Анализировались две версии текста «Гэсэр». Первая 1975 г. [29]. Количество чисел – 161. Числа 5, 6 (с производными) и 10 отсутствуют. Тройка с производными абсолютно доминирует. Частотности: 3 (29,2 %) > 33 (18 %) > 2 (16,8 %) > 300 = 3000 (8,1 %) > 100 (4,3 %) > 4 (2,5 %) > 1 = 50 (1,9 %) > 9 = 15 = 73 = 500 = 1000 (1,2 %) > 8 = 13 = 72 = 10000 = 100000 (0,6 %). Если брать сумму частотностей тройки с производными (33, 300 и 3000), то это 63 %, т. е. почти две трети чисел в тексте. Числовых рядов нет. Числовых ступеней – 11. Частотность: 8-9 (27,3 %) > 2-3 (18,2 %) > 8-7 > 1-2 = 10-20 = 12-23 = 23-12 = 30-23 (9,1 %). Максимум частотности имеет ЧК 8-9 – число дней «пира-веселья».

Вторая версия «Абай Гэсэр Хубун» записана у эхирит-булагатских (западных) бурят и считается более архаичной [30, с. 5-7]. В эпосе 9 ветвей (песен, глав). Эпос состоит из двух частей, в первой описано рождение главного героя, взросление и его деяния, во второй – подвиги его сыновей (Ошор Бордо и Хурин Алтай). Анализовалась только первая часть эпоса. Всего 433 числа. Частотность: 3 (17 %) > 9 (9,2 %) > 33/32 (8,3 %) > 1000 = 2 (7,5 %) > 13 (6,2 %) > 77 (4,2 %) > 70 = 55 (3,2 %) > 5 = 90 (3 %) > 7 (2,8 %) > 10 = 3000 (2,5 %) > 108 и 1008 (1,6 % и 0,5 %) > «половина» (1,9 %) > 4 (1,6 %) > 10000 = 6 (1,4 %) > 75 = 73 = 40 (1,2 %) > 95 = 97 (0,9 %). Остальные менее одного процента: 80 (0,9 %) > 23 = 60 = 88 = 7000 (0,7 %) > 44 (0,5 %) > 30 = 66 = 67 = 100000 (0,2 %). Суммарная же частотность 3 с производными (3000, 30, 33) составляет 27,9 %, т. е. немногим менее трети. Выделим число 33 (баторы), которое после смерти одного из них становится 32, но потом снова превращается в 33, поэтому, с точки зрения ЧО текста, особой разницы в семантике этих чисел нет. ЧК: ступеней – 67, рядов – 2 (1-2-3-4-5-6). Частотность числовых ступеней: 70-90 (16,7 %) > 20-10 (10,5 %) > 10-5 (9 %) > 60-70 (7,5 %) > 95-75 = 10-20 (6 %) > 1-2 = 13-23 = 3-4 (4,5 %) > 4-8 = 8-7 = 8-9 = 90-70 = 67-6 = 500-50 (3 %) > 95-77 = 90-77 = 6-7 = 2-3 = 7-8 = 7-9 = 9-8 = 66-6 = 600-60 = 80-8 (1,5 %). Возрастающих числовых ступеней – 32 (48,5 %), а убывающих – 34 (51,5 %), т. е. примерно поровну. Максимум частотности приходится на числовую ступень 70-90 (16,7 %) (явства-кушания) и 90-70 (3 %) (то же самое, но в обратном порядке). Т. е. в сумме это примерно пятая часть всех ЧК. На втором месте убывающий ЧК 20-10, а сумма возрастающих ЧК 10-20 (6 %) и 1-2 (4,5 %) примерно ему равна. Другие ЧК с близкими основами (95-77, 95-75 и др.) к ЧК 70-90 (явства-кушания) прямого отношения, видимо, не имеют, т. е. это группа ЧК имеет другую семантику. Заметны убывающие ЧК с десятичным отношением (500-50, 600-60, и может быть 67-6), которые соотносены только с мангадхаями и фактически представляют производные базового соотношения 10:1, некий поэтический шаблон, характеризующий особенности внешнего вида мангадхаев-чудищ. Тот же шаблон 10:1 есть в описании богатырской лошади (80 шаговой длины лошадь, с ушами в 8 шагов) [30, с. 121].

В первой версии эпоса частотность возрастающей 12-23 и убывающей 23-12 ступеней одинакова (9,1 %). Её смысловым эквивалентом в эхирит-булагатской (более архаичной) версии является 13-23 (4,5 %). Убывающих ступеней нет. Заметим, что сравнительно высокая частотность числа 13 (как отдельно, так и в комплексах) является характерной особенностью бурятских текстов. В других («Нюргун Боотур Стремительный») он встречается всего один раз (13-стенный дом) [1, с. 33], или же в числовых рядах (см. основной ЧК в былинах «Михайло Потык»). В эхирит-булагатском тексте отсутствует число 12, хотя встречается его производное 108, известное в буддийской ритуальной практике [20, с. 652]. Ещё один «странный» дериват – число 1008, которое, скорее всего, является результатом десятичной редубликации числа 108. Числа 44 и 55 традиционно соотносятся с восточными и западными тенгриями. При этом восточные имеют отрицательную коннотацию, западные – положительную [31, с. 196, 197]. Не исключено, что число баторов 33, имеющее высокую частотность, могло быть исходным членом этого ряда с неясной семантикой (33-44-55). Ступень 6-7 с производным 60-70 с суммарной частотностью

9 % занимают четвертое место, при этом ступень 60-70 используется для маркировки возрастов матери и отца героя [30, с. 20].

Тувинское героическое сказание «Хунан-Кара» анализировался по тексту из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [33, с. 55-297]. Нежданный сын одиноких престарелых родителей уже при рождении имеет отличительную черту в виде пупа стальной твердости, которого не берут ни простой нож, ни ножницы. Его родителей предательски убивает Караты хан и усыновляет ребенка. Чисел в тексте всего 224, с частотностью: $3 > 2 > 6 > 7 > 100 > 9 > 4 > 10 > 18 = 1 > 15 > 5 > 50 > 108 = 8 > 80 > 33 = 44$ (0,5 %). Первые два места занимают числа 3 (с производными), 2 и 6. К числу «странных» чисел можно отнести 18, однако если допустить, что его первоначальной формой было «два по девять» [32, с. 245], то тогда число 9 по частотности станет четвертым, а число 7 займет его место. Это и числа 33 и 44, которые встречаются по разу. Появление числа 108 прямо указывает на буддийское влияние [20, с. 652], где оно занимает важное место в ритуальных практиках. ЧК представлены только в виде ступеней, их всего 24. Из них: $2-3 = 3-9$ (25 %) $> 60-30 = 6-7$ и $60-70$ (12,5 %) $> 1-2 = 3-4 = 3-6 = 50-60 = 7-9$ (4,2 %). ЧК 2-3 и 3-9 лидируют, составляя в сумме половину, 6-7 (60-70) и 60-30 соответственно на третьем-четвертом местах. Остальные поровну. Возрастающий ЧК 6-7 (с производными 60-70), обычно характерный для алтайских текстов («Маадай-Кара»), также фиксируется. Убывающие ЧК представлены только ступенью 60-30 (3 раза). Явные тенденции по семантике нарастания или убывания выявить трудно, т. к. общее число ЧК мало. Выявляется доминанта числа 3 и троичного счета, а также 6-и и его производного 60. Больших чисел в тексте нет, кроме 30000, которое встречается два раза.

Следующее тувинское сказание «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» анализировался также по тексту серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [33, с. 298-555]. Сюжет: деяния брата и сестры, родившихся у престарелых родителей. Всего чисел – 233. Частотности: $3 > 30 > 2 > 9 > 1 > 7 = 100 = 0,5 > 6$ и $60 > 5 = 8 > 80 = 5 > 10 > 4 > 16 > 18 = 33$ (0,4 %). Особые числа: 16 – 2 раза, 18 и 33 – по 1 разу. 100 встречается в два раза чаще, чем 10, а 60 в 2 раза чаще, чем 6, т. е. наблюдается гиперболизация. Числовых ступеней 21 с частотностью: $60-70 = 3-4$ и $30-40$ (33,3 %) $> 60-80$ (12,5 %), остальные по одному разу (4,7 %): $30-60$, $60-30$, $80-60$, $60-50$. Всего один ряд $30-60-90$. В 66,6 % (две трети) случаев фигурирует число 6. Хотя, если брать его в виде простого числа, то его частотность на восьмом месте. Сложно выделить какие-нибудь заметные гендерные предпочтения (с учетом контекста) в доминировании тех или иных чисел. Говорить можно об устойчивой доминанте числа 3 (треть), и далее 2, 9 и 1, причем 3 идет с большим отрывом. Набор ЧК в обоих эпосах примерно одинаков – 6-7, 3-6 и др., при этом десятичная форма доминирует. Число 6 (с производными) вне ЧК почти не встречается (всего 3,4 %), в виде 60 она встречается во всех ЧК, при этом ЧК 60-70 доминирует, что сближает его с текстом «Маадай-Кара» [1, с. 30].

В тексте хакасского героического сказания «Албынжи» [34, с. 461-532] всего 47 чисел. Числа простые, из десятичных можно отметить только 12, 50 и 60. Частотность: $3 > 6 > 9 > 2 = 12 > 7 = 50 = 60$ (2,1 %). Доминирует 3 и «троичность» – сумма частотностей чисел 3, 6 и 9 составляет более 90 % всех чисел. Выявлена всего одна возрастающая числовая ступень 50-60 (100 %), отсутствует 5, есть всего одно его производное 50.

Обсуждение результатов

Говоря о степени сохранности первичного («исконного») ЧО тех или иных текстов, необходимо иметь в виду следующее. Вследствие роста интенсивности обмена и торговли неизбежно повышается частота употребления больших чисел, в первую очередь в торговле, а затем и в быту. Сначала это может сопровождаться, во-первых, заимствованием иноязычных названий этих больших чисел. Например, персидское *hazar* ‘тысяча’ (фарси) заимствовано в армянском, пушту (в форме *zer*) и ряде других сопредельных языков. Иногда исконное название сохраняется, а заимствованное получает статус бесконечно большого числа. В языке ашкун (нуристанские языки) с вигезимальным счетом при *wisi* – 20, число 400 обозначалось как *wisi wisi*, при этом имелось еще и заимствованное из персидского *hazar* ‘тысяча’ как синонима «много, бессчетно» [35, с. 127].

Резкое развитие торговли и обмена, способствующее радикальной трансформации счетной лексики, чаще всего тесно сопряжено с распадом родовых образований как доминирующих единиц общества и появлением племенных союзов (протогосударств) и дает толчок для трансформации родовых сказаний в героический эпос [3, с. 17-24]. Это отражается и на ЧО текстов за счет включения в текст больших чисел и увеличения интенсивности операций с ними. В пользу этого говорит абсолютное доминирование чисел 1, 2 в языках, максимально сохраняющих архаизмы (например, в селькупских текстах [36, с. 384-399]), или же в текстах других жанров [37, с. 19; 38, с. 182-186]. При этом развитое счетное мышление и язык, характерные для социумов, основанных на производящем хозяйстве с существенной ролью торгово-обменных операций, отдавая приоритет большим числам (т. е. множеству), способствуют тем самым уменьшению (вплоть до полного исчезновения) частотности его «антиподов» – единицы и в меньшей степени двойки. Полному исчезновению числа 2 мешают, видимо, реликты парности, сохранившиеся как в мышлении, так и в структуре чисел и счетных процедур [39, с. 203-209; 1, с. 25].

Это, однако, не касается числа 3, которое в большинстве исследованных текстов (былины, «Песнь о моём Сиде», «Беовульф», «Калевала», «Лачплесис», «Кыис Дэбилийэ», «Нюргун Боотур Стремительный», «Элэс Боотур», «Гэсэр», «Хунан-Кара», «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей») доминирует, составляя от четверти (или более) всех чисел в тексте. Используется она не только для маркировки времени (дни, ночи) и расстояния, но и в других случаях (число ударов в единоборствах, три девушки, три хана, три кунига и т. д.). Особого внимания в этом смысле заслуживает начало текста о Гэсэре [29, с. 3]: описание спуска трёх сыновей злого волшебника «с многооблачной вышины, сброшены наземь три опоры Атай Улана», в которых с высокой долей вероятности можно опознать три звезды Пояса Ориона. Сход с небосвода Пояса Ориона в этих широтах происходит не позднее середины мая [40, с. 102-107]. Ещё один довод в пользу этого допущения – обстоятельства рождения Гэсэра в эхирит-булагатской версии: матери героя предстоит родить трёх дочерей, ниспосланных небесами, которые, не застав отца, возвращаются на небо, и отцу остается возможность лицезреть только последнего ребенка – безобразного сына, уродливо сложенного «лягушкой». Время рождения Гэсэра можно установить с достаточной степенью вероятности, поскольку его старшие сестры являлись кукушками (*хухы*) или трясогузками [30, с. 24, 33], это – известные календарные символы (маркеры) устойчивого летнего тепла, наступающего примерно в это время [41, с. 92-95].

Другой факт, заслуживающий внимания и анализа, это невысокая частотность или отсутствие в эпических текстах числа 5, которое изредка компенсируется присутствием её десятичных производных (50, 500, 5000 и др.). Очевидно было бы ожидать, что 5 как некий естественный предел счетных процедур, выполняемых с помощью пальцев одной руки, должна была бы иметь статус «предела счета», но, как ни странно, его не имела (!), и соответственно не нашла отражения в эпических текстах, начиная с самых древних. В «Гильгамеше» доминируют (в порядке убывания) числа 7, 12, 100, а 5 находится лишь на шестом месте. Во фрагменте из текста о царевиче Гурпаранцаху её нет вовсе [1, с. 27]. В древнехеттском сакральном тексте (XVIII в. до н. э.) в составе жертвенных животных числа 5 также нет: «И в тот же первый день освящения храмов я привел двух львов, семьдесят свиней, одного дикого кабана, сто двадцать медведей и священных зверей разных – и леопардов, и львов, и оленей, и горных козлов, и волков» [42, с. 39]. Если сопоставить числовые характеристики деяний Индры (бог Грозы, Ригведа) из мандал I и II, то в них фигурируют главным образом числа 2, 10 и 100, и очень редко 5 или 1000 (РВ I.53.9; I.52.11; I.173.5; I.176.3,5; I.4.8; I.10.2; I.53.8; I.54.6; II.16.8).

Представляет интерес динамика трансформации ЧО. Это можно сделать на примере разных версий эпоса «Гэсэр», поскольку считается, что эхирит-булагатский текст является более архаичным. С опорой на анализ чисел можно отметить следующее. Текст, во-первых, более насыщен числами (почти в три раза больше при сравнимом объеме текста). Второе, если в эхирит-булагатском тексте частотность по отдельным числам распределена более равномерно, то в поздних версиях начинают доминировать определенные числа, сужая область использования других чисел. Число 3 (с производными) в ней имеет суммарную частотность 27 %, тогда как в позднем варианте она вдвое больше (56 %). Третье, сумма частотности больших чисел (более

100) в раннем варианте составляет 13 %, в позднем – 19,8 %. В пользу достоверности этого допущения, т. е. минимума (или полное отсутствие) больших чисел в архаических версиях текстов, свидетельствует отсутствие больших чисел (100 и более) в сибирских текстах (олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», «Элэс Боотур», «Кыыс Дэбилийэ», тувинских сказаниях «Хунан-Кара», «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей», «Албынжи», алтайском эпосе «Маадай-Кара» и др.). Если сравнить их с текстами «Песнь о Роланде», «Песнь о моём Сиде», «Беовульф», можно отметить, что гиперболизация чисел (люди, воины, кони) максимальна в «Песне о Роланде» (десятки и сотни тысяч), причем с обеих сторон. В тексте «Песнь о моём Сиде» большое число встречается лишь однажды (воины 4000 без 30) и также один раз в «Беовульфе» (300 зим).

Ещё два замечания. Расширение счетного поля методом редубликации происходит начиная с 6 и выше (олонхо, «Маадай-Кара»). Совсем другая картина отмечается в обеих версиях текста «Гэсэр» [29; 30], где десятичные числа второго разряда начинаются уже с 33. В тувинских текстах смешанных десятичных чисел нет, кроме 33 и 44, которые встречаются по одному разу. Кроме того, во всех исследованных текстах нет числа 22. Это означает, что число 33 является нижним пределом, с которого начинается использование схемы редубликации. В европейских текстах (былины, «Беовульф», «Калевала», «Песнь о Роланде», «Песнь о моём Сиде») способ номинации десятичных чисел (и выше) редубликация не используется, в ходу лишь десятичная схема.

Анализ частотности ЧК дает следующую картину. Больших чисел в «Песне о моём Сиде» вне ЧК нет, они входят лишь в состав убывающих числовых ступеней (100-50, 600-300, 1000-500), сохраняя при этом базовое отношение 2:1. Для сравнения отметим, что в «Калевале» большие числа 100, 1000 встречаются в числовых ступенях также в разы чаще. В версии текста 2010 г. частотность суммы ступеней 100-1000 (1000-100) равна 36,5 %, вне ЧК – всего 11,3 % (в сумме). В текстах эпоса «Песнь о Роланде» картина обратная, основная часть больших чисел встречается вне ЧК. В олонхо «Элэс Боотур» основная часть числовых ступеней формируется числами 7 (77), 8 (88), 9 (99), их суммарная частотность составляет более половины (54,5 %) всех ЧК. В олонхо «Кыыс Дэбилийэ» суммарная частотность числовых ступеней на основе чисел 7, 8, 9 ещё выше, достигая 66 %. В отличие от всех известных автору текстов олонхо, ступень 6-7 в «Кыыс Дэбилийэ» встречается один раз. В эпосе «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» доминируют ступени 60-70 и 3-4 (по 33 % каждая). Если появление ЧК 60-70 ожидаемо, учитывая ЧО сопредельных текстов («Маадай-Кара»), то появление ступени 3-4 и 60-80 неясно.

О влиянии гендерного фактора на ЧО текста однозначно судить трудно, имеющиеся данные пока такой возможности не дают. Сравнение ЧО «женского» эпоса «Кыыс Дэбилийэ» с ЧО других олонхо позволяет лишь только предварительно констатировать существенно высокую частотность «женского» числа 8, которое с 15,9 % оказывается на втором месте (после 3). Притом в «мужском» олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» частотность 8 составила 10,7 % (третье место), а в «Элэс Боотур» – всего 5 % (пятое-шестое место). Ещё одной особенностью ЧО «женского» олонхо является появление числа 6 (4,5 %), тогда как это число в тексте «Нюргун Боотур Стремительный» практически отсутствует (в среднем всего 1,5 %), а в «Элэс Боотур» его нет вообще. ЧО соответствующих тувинских текстов («мужского» «Хунан-Кара» и «женского» «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей») почти одинаков (см. выше), единственная важная разница – выпадение в «женском» тексте числа 6, которое характерно для южносибирских текстов. Поэтому делать какие-то выводы о тенденциях изменений ЧО в зависимости от гендерной принадлежности главного актора пока рано, необходима картина по другим традициям, например, бурятской («Аламжи Мэргэн»), хакасской («Алтын-Арыг», «Ай-Хуучин»), алтайской («Очи-Бала») и др.

Если рассмотреть соотношение сакрального пространства (Верхнего, Среднего и Нижнего миров) и населяющих его персон с теми или иными числами или ЧК, то более или менее определенно можно говорить лишь о жителях Верха и Низа, известных в некоторых традициях. Абаасы, злые духи Верхнего мира делились на 9 или 3 по 9 (3х9) племен [43, с. 6]. Злые духи Нижнего мира делились в свою очередь на 7 племен [44, с. 112, 114]. Судя по данным двух версий олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», числовые характеристики трёх миров отличались: у К. Г. Оросина число племен равномерно убывало от Верха к Низу (39, 33, 27), у П. А. Ойунского этот ряд имел вид 39, 35, 36. В монгольской традиции Верхние духи

соотносились с числом 99, нижние с числом 77 [45, с. 121]. В бурятской традиции 44 восточных тенгриев противопоставлялись 55 тенгриям Запада. Проблема требует дополнительных исследований.

Что же касается числовых характеристик героя, то отметим следующее. В эхирит-булагатском варианте «Гэсэра» обстоятельства рождения героя существенно отличаются как от другой бурятской версии, так и других эпических традиций. Он рождается четвертым (!) после трёх сестер (кукушек, трясогузок), которые, не застав отца, возвращаются на небо [29, с. 23]. Детство героя и его подвиги часто сопрягаются с «половиной» или «серединой». Например, он убивает или калечит незваных гостей, когда солнце взошло лишь на половину. Чтобы подстеречь гигантского комара, он просит отца положить его на «середину вершины пади» на рассвете, полагая встретить его в то время, когда солнце будет видно наполовину. Одноглазого чудовищного «ядовитого желтого змея», победителя птицы Ханхан Хэрдис, он также убивает в полдень, прострелив ему глаз [30, с. 29, 98, 106]. Понятие «половина солнца» может маркировать и рассвет, и равноденствие. Гэсэр убивает двух парней, пытавшихся «расклеить» его, скорченного после родов, во время листопада [30, с. 214]. В календарных реалиях Сибири это обычно совпадает с концом сентября месяца, т. е. с осенним равноденствием [41, с. 93-96].

Если пытаться оценивать влияние географического фактора на ЧО текста, то можно пока лишь говорить о доминанте числа 3 во всех, условно говоря, северно-евразийских текстах от «Беовульфа» до олонхо. Однако, если рассматривать частотности первых трёх чисел в разных эпосах, то картина станет не столь однозначной, т. к. в первой тройке частотностей окажутся числа 1, 2, 6, 7, 8, 9, но никогда 5 (!). Вторая, условно говоря, южная группа текстов («Гильгамеш», «Одиссея» и древнеегипетские тексты) устойчиво показывает отсутствие числа 3 в первой тройке частотностей. В этом плане выделяется текст «Песнь о Роланде», у которого 3 в более ранней редакции занимает первое место, в более поздней редакции – лишь четвертое. Отсюда ожидаемый вывод: необходимость расширения текстовой базы, включая в первую очередь монгольские, балканские, древнеиндийские, древнеиранские, древневосточные, древнегреческие и др. эпические тексты.

«Странных» чисел более чем достаточно, особенно в сибирских текстах, и мотивацию их появления трудно свести лишь к «игре с числами» (по С. Я. Серову, «Предисловие» к «Калевале» [46, с. 13]). Список «странных» чисел (13, 17, 33, 35, 36, 39 и др.), указанных в первой статье исследования [1, с. 33], можно расширить. В «Песни о моём Сиде» это – 34, 104, 203, и «4000 без 30». «Странные» числа достаточно часто встречаются в обеих версиях «Гэсэра»: 13, 23, 72, 73, 75, 95 и др. Единичное число типа 67 [29, с. 133, 147] можно трактовать как случайное отклонение от 66 (полученного редупликацией), и оно встречается в тексте всего два раза. Пытаться раскрыть семантику всех означенных чисел в данной публикации – для автора задача непосильная, поэтому ограничимся числами 13 и 73.

Особое место занимает в эхирит-булагатской версии текста «Гэсэр» число 73, которое имеет хотя и небольшую частотность (1,2 %, 5 раз), но оно используется в речевом клише, маркируя языки, племена, наречия [29, с. 70, 137, 151, 156], и почти всегда используется вместе с числом 13 (ханы). Всего один раз числа 13 и 73 соотносены с «Галхан Нурман Ханхаем, обладателем престола 13 ханов, который слышал верховный язык из 73 языков» [29, с. 70, стк. 3030-3033]. Этот прием, т. е. вычленение Галхан Нурман Ханхая как первого среди равных, позволяет допустить существование некоего множества (языки, племена) числом 72. В другой версии [28, с. 159] числа 72 и 73 встречаются только один раз. Это эпизод, когда 72 служанки перешагивают через Гэсэра, лежащего перед воротами темницы, из который он пытается спасти похищенную возлюбленную, оборотившись в нищего старика. Именно в ведро последней 73-й служанки он бросает именное кольцо, предназначенное для плененной возлюбленной. Ключом к решению этого числового ребуса может быть монгольская загадка о 3-х братьях, записанная Г. Н. Потаниным. Первый украл из чужого табуна 40 лошадей и принес их в сжатом кулаке. Другой волосами своей бороды кормил их целый месяц. Третий укрыл их своей шапкой от хозяина, когда тот пришел проверять их [47, с. 374]. Если следовать парадигме доминанты сложения (наращения счета) [48, с. 527], то получим в итоге: 3 брата + 40 лошадей + 30 дней = 73. Горсть (кулак) = 5, следовательно, $73 \times 5 = 365$, – продолжительность годового календарного цикла. Можно

полагать, что, если число 72 является символом продолжительности года в 360 дней, тогда число 73 становится символом пятидневки, дополняющей год до 365 дней [49, с. 117]. Добавим, что в эхирит-булагатской версии нет эпизода со служанками и перешагиванием Гэсэра.

С учетом сказанного, семантику числа 13, которое в тексте «Гэсэр», изданного в 1975 г. [29], имеет частотность 27 раз (6,2 %) и 3 раза в составе ЧК 13-23 (4,5 %), также можно попытаться искать в поле календарного мифа. В работе К. Сагастера, исследовавшего проблему числовой символики в монгольских эпических текстах, было выявлено, что наиболее употребительна 3, затем 4, 13, 7 и 10. Появление числа 13 пояснялось существованием схемы 10+3, либо 12+1 (цит. по [45, с. 93]). По мнению автора, календарная версия (12+1) появления числа 13 (и добавлю, его деривата 23) вполне укладывается в реалии: существование 13 лунных месяцев в солнечном годовом календаре, более того, такие календари с 13-лунными месяцами народы Сибири использовали почти до середины прошлого века [49, с. 113-117]. Замечу, что влияние календарных числовых постоянных (12, 13, 30, 365, 52 и т. д.) на ЧО текстов, и не только эпических, вещь достаточно распространенная. При этом, подавляющее большинство (если не все) сакральных чисел соотносятся чаще всего со сроками периодических астрономических явлений [50, р. 122, 127, 129-131].

Заключение

Существенное расширение текстовой базы, к сожалению, не позволило дать определенные, однозначные ответы на поставленные в начале этой и прошлой работы вопросы, касающиеся различных аспектов семантики чисел в эпических текстах. Однако второй этап проведенных исследований дал, как представляется автору, достаточно оснований для продолжения работы. Во-первых, появилась возможность хотя бы вчерне наметить разницу в ЧО, условно говоря, северных и южных текстов, выделив при этом безусловную доминанту числа 3 в северной группе. Во-вторых, подтвердилась очень малая частотность и низкая востребованность числа 5 во всех рассмотренных случаях, исключая хозяйственные тексты из Древнего Египта. В-третьих, наметилась возможность календарного истолкования семантики некоторых «странных» чисел (13, 73) текста Гэсэр. В-четвертых, необходимо расширение представлений о мотивах числовой маркировки «жителей» Верхнего и Нижнего миров. Это позволит во многом прояснить неясную семантику эпизодов, связанных с перемещением главных героев между сферами мироздания. И, наверно последнее, расширение текстовой базы может дать представление о времени и, что немаловажно, о местах формирования и последующих миграциях носителей календарных мифов в разных этнических традициях.

Литература

1. Вртанесян Г. С. Календарно-числовые особенности эпических текстов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. № 3 (11). – С. 20-41. doi: 10.25587/SVFU.2018.11.16938.
2. Иванов В. В. Евразийские эпические мифологические мотивы // Евразийское пространство. Звук, слово, образ. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 13-53.
3. Неклюдов С. Ю. Типология и история в памятниках героического эпоса // The Armenian Epic «Daredevils of Sassoun» and the World Epic Heritage (Tsakhkadzor, November 4-6, 2003). – Yerevan: National Academy of Sciences of Armenia, 2003. – pp. 17-24.
4. Вртанесян Г. С. Эпические герои и трикстеры в аспекте календарного мифа // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2019. № 1 (13). – С. 5-23. doi: 10.25587/SVFU.2019.13.27294.
5. Древнеегипетская проза. Повесть Петеисе III / Тексты подготовлены К. Н. Жуковской. – М.: Худ. лит-ра, 1978. – 303 с.
6. Путешествие Ун Амуна в Библ. Египетский иератический папирус № 120. Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. – М.: Восточная литература. Ин-т Востоковедения РАН. ГМИИ им. А. С. Пушкина, 1960. – 116 с.
7. Рак И. В. Египетская мифология. – СПб.: «Журнал “Нева”», Летний сад, 2000. – 560 с.

8. Будагов Р. А. Определяет ли принцип экономии развитие и функционирование языка? // Вопросы языкознания. – 1972, № 1. – С. 17-36.
9. Кибрик А. Е. Константы и переменные языка. – СПб.: Алетейя, 2003. – 661 с.
10. Меннингер К. История цифр. – М.: Центрполиграф, 2011. – 543 с.
11. Gonda J. Reflections on the numerals “one” and “two” in ancient Indo-European Languages. – Utrecht: Oosthoek Publ., 1953. – 80 p. (на англ. яз.)
12. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. 2-е изд. Т. 1. – М.: АН СССР, 1959. – 679 с.
13. Стефанович Я. В. От Якутска до Аяна. Путевые наблюдения // Записки ВСОИРГО. Т. 2. Вып. 3. – Иркутск: Тип. К. И. Витковского, 1896. – С. 1-179.
14. Быконя В. В. Количественные числительные в южных диалектах селькупского языка // Сб. ст. к 95-летию проф. А. П. Дульзона. ТГПУ. – Томск: ТГПУ, 1995. – С. 21-29.
15. Ольдерогге Д. А. Системы счета в языках народов Тропической и Южной Африки // Африканский этнографический сборник. Вып. 13. – Л.: Наука ЛО, 1982. – С. 3-34.
16. Симонов М. Д. Материалы по этнографии сымских эвенков // Генезис и эволюция этнических культур Сибири: сб. науч. тр. – Новосибирск: АН СССР, Сибирское отделение, Институт истории, филологии и философии, 1986. – С. 15-29.
17. Hurford J. R. The linguistic theory of Numerals. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975. – 293 p. (на англ. яз.)
18. Поппе Н. Н. О числительном «восемь» в угорских языках // Языковедные проблемы по числительным. – Л.: ЛГУ, 1927. – С. 127-129.
19. Иванов В. В. Типология языков бассейна Амазонки. Числительные и счет // Вопросы языкознания. – 2005, № 5. – С. 3-10.
20. Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 719 с.
21. Беовульф. Библиотека Всемирной литературы. Т. 9. – М.: Худ. лит-ра, 1975. – 751 с.
22. Жолобов О. Ф. Функция и формы числительных в берестяной грамоте № 715 // Вопросы языкознания. – 2005, № 3. – С. 30-43.
23. Поэма и избранные романы о Сиде в переводах русских писателей. – СПб.: Типография Глазунова, 1897. – 157 с.
24. Blazek V. Numerals. – Brno: Masarykova Universita, 1999. – 337 p. (на англ. яз.)
25. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. 2. 2-е изд. – СПб.: Тип. Император. Акад. наук, 1896. – III, 710 с. – (Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук; Т. 60).
26. Лачплесис: латышский эпос, воссозданный по народным преданиям. – М.: Наука, 1975. – 351 с. – (Эпос народов СССР).
27. Элэс Боотур: якутский героический эпос олонхо / Фонд сохранения, изучения и пропаганды эпоса Олонхо. – Якутск: ОАО «Типография “Новости”», 2002. – 196 с.
28. Кыгэс Дэбилийэ: якутский героический эпос. – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
29. Гэсэр. Бурятский народный эпос // Эпосы народов СССР. Т. 1. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – С. 115-171.
30. Абай Гэсэр Хубун. Ч. 1. – Улан Удэ: АН СССР СО Бурятский КНИИ, 1961. – 231 с.
31. Бурятская мифология. Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 672 с.
32. Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. – М.-Л.: Наука, 1966. – 399 с.
33. Тувинские героические сказания. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).
34. Албынжи. Хакасский героический эпос // Эпосы народов СССР. Т. 1. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – С. 461-532.
35. Грюнберг А. П. Нуристанские языки // Языки мира. – М.: Индрик, 1999. – С. 126-131.
36. Казакевич О. А. Две женщины, семь теснин и тридцать воинов (о выражении количественности в фольклорных текстах северных селькупов) // Логический анализ языка. Количественный аспект языка. – М.: Индрик, 2005. – С. 384-399.
37. Рафаева А. В. Число и счет в русских сказках (по материалам сборника Афанасьева А. Н.) // Числа в системе культуры: сб. ст. – М.: Изд-во РГГУ, 2012. – С. 9-55.

38. Орехов Б. В., Галлямов А. А. Числительные в башкирской народной поэзии // Логический анализ языка: Числовой код в разных языках и культурах – М.: ЛЕНАНД, 2014. – С. 182-186.
39. Напольских В. В. Реконструкция числительных и реконструкция систем счисления // Числа в системе культуры: сб. ст. – М.: РГГУ, 2012. – С. 197-219.
40. Щеглов П. В. Отраженные в небе мифы земли. – М.: МГУ, 1996. – 142 с.
41. Вртанесян Г. С. Некоторые особенности структуры нивхских календарей // Фольклор палеоазиатских народов: материалы II Международной научной конференции (г. Якутск, 21-25 ноября 2016 г.). – Якутск: РИО медиа-холдинга, 2017. – С. 91-97.
42. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. – М.: Худ. лит-ра, 1977. – 317 с.
43. Ионов В. М. Дух-хозяин леса у якутов // Сборник МАЭ. Т. 4. – Пг.: Тип. Император. Акад. наук, 1916. – С. 1-43.
44. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX века. – Новосибирск: Наука, 1975. – 199 с.
45. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1984. – 317 с.
46. Калевала / Пер. Л. П. Бельского. – Л.: Лениздат, 1984. – 575 с.
47. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографические. – СПб.: Типография В. Безобразова, 1883. – 386 с.
48. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы в текстах и материальной культуре народов Урала, Приуралья и Сибири // Вестник угроведения. – 2018, Т. 8, № 3. – С. 525-538.
49. Вртанесян Г. С. «Спрятанное время» в календарях народов Урала и Сибири // Вестник угроведения. – 2018, Т. 8, № 1. – С. 112-123.
50. Gobert M.-H. Les nombres sacres et l'origine des religions. – Paris: Stock + Plus, 1982. – 196 p. (на франц. яз.)

References

1. Vrtanesyan G. S. *Kalendarno-chislovye osobennosti epicheskikh tekstov* [Calendar and numerical features of epic texts]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2018, No. 3 (11), pp. 20-41. doi: 10.25587/SVFU.2018.11.16938.
2. Ivanov V. V. *Evrazijskie epicheskie mifologicheskie motivy* [Eurasian epic mythological motifs]. In: *Evrazijskoe prostranstvo. Zvuk, slovo, obraz* [Eurasian space. Sound, word, image]. Moscow, Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2003, pp. 13-53.
3. Neklyudov S. Yu. *Tipologiya i istoriya v pamyatnikah geroicheskogo eposa* [Typology and history in the monuments of the heroic epic]. In: The Armenian Epic “Daredevils of Sassoun” and the World Epic Heritage. Tsakhkadzor, November 4-6, 2003. Yerevan, National Academy of Sciences of Armenia, 2003, pp. 17-24.
4. Vrtanesyan G. S. *Epicheskie geroi i trikstery v aspekte kalendarnogo mifa* [Epic heroes and tricksters in the aspect of the calendar myth]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2019, No. 1 (13), pp. 5-23. doi: 10.25587/SVFU.2019.13.27294.
5. *Drevneegipetskaya proza. Povest' Peteise III* [Ancient Egyptian prose. The story of Peteise III]. Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 1978, 303 p.
6. *Puteshestvie Un Amuna v Bibl. Egipetskij ieraticeskij papirus № 120. Pamyatniki literatury narodov Vostoka. Teksty. Bol'shaya seriya* [Un Amun travel at Bibl. Egyptian hieratic papyrus No. 120. Monuments of literature of the peoples of the East. Texts. Large series]. Moscow, Vostochnaya literatura. Institut Vostokovedeniya RAN. GMII im. A. S. Pushkina, 1960, 116 p.
7. Rak I.V. *Egipetskaya mifologiya* [Egyptian mythology]. Saint Petersburg, “Zhurnal «Neva»”, Letnij sad, 2000, 560 p.
8. Budagov R. A. *Opredeleyaet li princip ekonomii razvitie i funkcionirovanie yazyka* [Does the principle of economy determines the development and functioning of language]. In: *Voprosy yazykoznaniya* [Questions of linguistics]. 1972, No. 1, pp. 17-36.
9. Kibrik A. E. *Konstanty i peremennyye yazyka* [Constants and variables of the language]. Saint Petersburg, Aletejya, 2003, 661 p.
10. Menninger K. *Istoriya cifr* [History of numbers]. Moscow, Centrpoligraf, 2011, 543 p.

11. Gonda J. Reflections on the numerals “one” and “two” in ancient Indo-European Languages. Utrecht, Oosthoek Publ, 1953, 80 p. (In Eng. lang.)
12. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. 1. 2-e izd.* [Dictionary of Yakut language. Vol. 1. 2nd ed.]. Moscow, AN SSSR, 1959, 679 p.
13. Stefanovich Ya. V. *Ot Yakutsk do Ayana. Putevye nablyudeniya* [From Yakutsk to Ayan. Travel observations]. In: *Zapiski VSOIRGO. T. 2. Vyp. 3* [Notes of ESDERGS. Vol. 2. Iss. 3]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskogo, 1896, pp. 1-179.
14. Bykonya V. V. *Kolichestvennye chislitel'nye v yuzhnykh dialektakh sel'kupskogo yazyka* [Cardinal numerals in the southern dialects of the Selkup language]. In: *Sbornik statei k 95-letiyu prof. A. P. Dul'zona* [Collection of articles for the 95th anniversary of Professor A. P. Dulson]. Tomsk, TGPU, 1995, pp. 21-29.
15. Ol'derogge D. A. *Sistemy scheta v yazykakh narodov Tropicheskoy i Yuzhnoy Afriki* [Systems of counting in the languages of the peoples of Tropical and South Africa]. In: *Afrikanskij etnograficheskij sbornik. Vyp. 13* [African ethnographic collection. Iss. 13]. Leningrad, Nauka LO, 1982, pp. 3-34.
16. Simonov M. D. *Materialy po etnografii symskih evenkov* [Materials on the Ethnography of the Sym Evenks]. In: *Genesis i evolyuciya etnicheskikh kul'tur Sibiri: sbornik nauchnykh trudov* [Genesis and evolution of ethnic cultures of Siberia: collection of works]. Novosibirsk, USSR Academy of Sciences, Siberian branch, Institute of History, Philology and Philosophy, 1986, pp. 15-29.
17. Hurford J. R. The linguistic theory of Numerals. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1975, 293 p. (In Eng. lang.)
18. Poppe N. N. *O chislitel'nom "vosem'" v ugorskih yazykakh* [About the numeral “eight” in the Ugric languages]. In: *Yazykovednye problemy po chislitel'nyim* [Linguistics problems on numerals]. 1927, pp. 127-129.
19. Ivanov V. V. *Tipologiya yazykov bassejna Amazonki. Chislitel'nye i schet* [Typology of languages of the Amazon basin. Numerals and account]. In: *Voprosy yazykoznaniya* [Questions of linguistics]. 2005, No. 5, pp. 3-10.
20. Toporov V. N. *Chisla. Mify narodov mira. T. 2.* [Numbers. Myths of the peoples of the world. Vol. 2.]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1982, 719 p.
21. *Beowulf. Biblioteka Vsemirnoj Literatury. T. 9* [Beowulf. Library of world Literature. Vol. 9]. Moscow, Hudozhestvennaya literature, 1975, 751 p.
22. Zholobov O. F. *Funkciya i formy chislitel'nykh v berestyanoj gramote № 715* [Function and forms of numerals in birch bark No. 715]. In: *Voprosy yazykoznaniya* [Questions of linguistics]. 2005, No. 3, pp. 30-43.
23. *Poema i izbrannyye romansy o Side v perevodakh russkikh pisatelej* [The poem and selected the romances of the Sid in translations of Russian writers]. Saint Petersburg, Tipografiya Glazunova, 1897, 157 p.
24. Blazek V. Numerals. Brno, Masarykova Universita, 1999, 337 p. (In Eng. lang.)
25. *Onezhskie byliny, zapisannyye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 goda. T. 2. 2-e izd.* [Onega bylinas recorded by A. F. Hilferding in the summer of 1871. Vol. 2. 2nd ed.]. Saint Petersburg, Tipografia Imperator. Akad. nauk, 1896, III, 710 p. (*Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk. T. 60* [Collection of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 60]).
26. *Lachplesis. Latyshskij epos, vossozdannyj po narodnym predaniyam* [Lachplesis. Latvian epic, recreated according to folk legends]. Moscow, Nauka, 1975, 351 p. (*Epos narodov SSSR* [Epic of the peoples of the USSR]).
27. *Eles Bootur: yakutskij geroicheskij epos olonho* [Eles Bootur: Yakut heroic epic Olonkho]. Fond sohraneniya, izucheniya i propagandy eposa Olonho. Yakutsk, OAO “Tipografiya «Novosti»”, 2002, 196 p.
28. *Kyys Debiliye: yakutskij geroicheskij epos* [Kyys Debiliye: Yakut heroic epic]. Novosibirsk, VO “Nauka”, Sibirskaja izdatel'skaja firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East]).
29. *Geser. Buryatskij narodnyj epos* [Geser. The Buryat national epic]. In: *Eposy narodov SSSR. T. 1* [The epics of the peoples of the USSR. Vol. 1]. Moscow, Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1975, pp. 115-171.
30. *Abaj Geser Hubun. Ch. 1* [Abai Geser Khubun. Part 1]. Ulan Ude, AN SSSR SO Buryatskij KNII, 1961, 231 pp.
31. *Buryatskaya mifologiya. Mify narodov mira. T. 1* [Buryat mythology. Myths of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya encyclopedia, 1988, 672 p.
32. Vasilevich G. M. *Istoricheskij fol'klor evenkov* [Historical folklore of the Evenks]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1966, 399 p.
33. *Tuvinskie geroicheskie skazaniya* [Tuvian heroic tales]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriyatie RAN, 1997, 584 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. T. 12* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East. Vol. 12]).

34. Albynzhi. *Hakasskij geroicheskiy epos* [Albinji. Khakass heroic epic]. In: *Eposy narodov SSSR. T. I* [The epics of the peoples of the USSR. Vol. 1]. Moscow, Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, 1975, pp. 461-532.
35. Gryunberg A. P. *Nuristanskije yazyki* [Nuristan languages]. In: *Yazyki mira* [Languages of the world]. Moscow, Indrik, 1999, pp. 126-131.
36. Kazakevich O. A. *Dve zhenshchiny, sem 'tesnin, i tridcat' voinov (o vyrazhenii kvantitativnosti v fol'klornykh tekstakh severnykh sel'kupov)* [Two women, seven gorges and thirty soldiers (on the expression of quantitateness in folklore texts of the Northern Selkup)]. In: *Logicheskij analiz yazyka. Kvantitativnyj aspekt yazyka* [Logical analysis of language. Quantitative aspect of language]. Moscow, Indrik, 2005, pp. 384-399.
37. Rafeeva A. V. *Chislo i schet v russkikh skazkakh (po materialam sbornika Afanasieva A. N.)* [Number and account in Russian fairy tales (according to the materials of the collection of Afanasyev A. N.)]. In: *Chisla v sisteme kul'tury. Sbornik statej* [Numbers in the culture system. Coll. articles]. Moscow, RGGU, 2012, pp. 9-55.
38. Orekhov B. V., Gallyamov A. A. *Chislitel'nye v bashkirskoj narodnoj poezii* [Numerals in Bashkir folk poetry]. In: *Logicheskij analiz yazyka: Chislovoj kod v raznykh yazykakh i kul'turakh* [Logical analysis of language: Numerical code in different languages and cultures]. Moscow, LENAND, 2014, pp. 182-186.
39. Napol'skih V. V. *Rekonstrukciya chislitel'nykh i rekonstrukciya sistem schisleniya* [Reconstruction of numerals and reconstruction of number systems]. In: *Chisla v sisteme kul'tury. Sbornik statej* [Numbers in the system of culture. Collection of articles]. Moscow, RGGU, 2012, pp. 197-219.
40. Scheglov P. V. *Otrazhennyye v nebe mify zemli* [Reflected in the sky myths of the earth]. Moscow, MGU, 1996, 142 p.
41. Vrtanesyan G. S. *Nekotorye osobennosti struktury nivhskikh kalendarej* [Some features of the structure of the Nivkh calendars]. In: *Fol'klor paleoaziatskikh narodov: materialy II Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Yakutsk, 21-25 noyabrya 2016 g.)* [Folklore of the Paleoasiatic peoples: proceedings of the II International scientific conference (Yakutsk, November 21-25, 2016)]. Yakutsk, RIO media-holdinga, 2017, pp. 91-97.
42. *Luna, upavshaya s neba. Drevnyaya literatura Maloj Azii* [The moon falling from the sky. The ancient literature of Asia Minor]. Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 1977, 317 p.
43. Ionov V. M. *Duh-hozyain lesa u yakutov* [The master spirit of the forest Yakuts]. In: *Sbornik MAE. T. 4* [Collection of the Museum of anthropology and ethnography. Vol. 4]. Petrograd, Tipografia Imperator. Akad. Nauk, 1916, pp. 1-43.
44. Alekseev N. A. *Tradicionnye religioznye verovaniya yakutov v 19 – nach. 20 veka* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th century]. Novosibirsk, Nauka, 1975, 199 p.
45. Neklyudov S. Yu. *Geroicheskiy epos mongol'skikh narodov* [Heroic epic of the Mongolian people]. Moscow, Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, 1984, 317 p.
46. *Kalevala* [Kalevala]. Per. L. P. Bel'skogo. Leningrad, Lenizdat, 1984, 575 p.
47. Potanin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoj Mongolii. Vyp. 4. Materialy etnograficheskie* [Essays of North-Western Mongolia. Iss. 4. The ethnographic materials]. Saint Petersburg, Tipografiya V. Bezobrazova, 1883, 386 p.
48. Vrtanesyan G. S. *Chislavye komplekсы v tekstakh i material'noj kul'ture narodov Urala, Priuraliya i Sibiri* [Numerical complexes in the texts and material culture of the peoples of the Urals, the Urals and Siberia]. In: *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric studies]. 2018, No. 3, pp. 525-538.
49. Vrtanesyan G. S. *"Spryatannoe vremya" v kalendaryakh narodov Urala i Sibiri* ["Hidden time" in the calendars of the peoples of the Urals and Siberia]. In: *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric studies]. 2018, No. 1, pp. 112-123.
50. Gobert M.-H. *Les nombres sacres et l'origine des religions*. Paris, Stock + Plus, 1982, 196 p. (In French lang.)

УДК 398.22(=512.154)(091)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32177

Adil Jumaturdu
Chinese Academy of Social Sciences

THE LEGENDARY AND CULTURAL TRACES CONNECTED TO THE ORAL EPIC *MANAS*: ON THE BASIS OF JUSUP MAMAY'S VERSION

Abstract. *Manas* has been orally transmitted in Kyrgyz for more than a thousand years. There are hundreds of variants of *Manas* in which legendary and cultural traces are on full display. The connection between such legendary traces and the figures' heroic feats are discussed in this paper, mainly limited to the version of Jusup Mamay. The tens of legendary and cultural sites and monuments described in *Manas* are scattered across a vast area which stretches from West Asia to Central Asia, north and south of the Tianshan Mountains, from southern Siberia through to Northeast China and provide spiritual meaning for later generations. These legendary traces, cultural sites and monuments are divided into two types in this paper. One is concerned with a number of important places that are mentioned in the texts and have already become organic elements of the epic in the course of the manaschi's performance, such as the mausoleum of the heroes. The other type comprises mainly man-made traces, including large-size groups of memorial buildings, sculptures of the epic personages and of well-known epic performers, and even the tombs of such performers. All of these legendary traces and cultural sites constitute the most precious treasure in the culture and knowledge system of the Kyrgyz people. They come from different historical periods and never cease to bring to life the emotions, experiences, past events, destinies, weal and woes, happiness and sorrows (of the figures to this ethnic group of the characters of the Kyrgyz epic). Furthermore, these cultural traces also continue to play an important role in modern Kyrgyz society (social life). The following discussion is focused on a few typical examples that highlight their cultural significance. The main version discussed Jusup Mamay's variant, one of the classical version recorded in China. Other versions, especially the versions from Kyrgyzstan, will also be referred to.

Keywords: epic, *Manas*, Kyrgyz, legendary site, culture monuments, oral tradition, Jusup Mamay, Akqi County, China, Xinjiang.

Адил Джуматурду

Легендарные и культурные следы, связанные с эпосом «Манас»: на основе версии Жусупа Мамая

Аннотация. «Манас» передавался устно в Киргизии более тысячи лет. Существуют сотни вариантов «Манаса», в которых обнаруживаются легендарные и культурные следы. Связь между такими легендарными следами и героическими подвигами персонажей обсуждается в этой статье, в основном ограничиваясь версией Жусупа Мамая. Десятки легендарных и культурных памятников и достопримечательностей, описанных в «Манасе», разбросаны по обширной территории, которая простирается от Западной Азии до Центральной Азии, к северу и югу от гор Тянь-Шань, от южной Сибири до северо-восточного Китая и имеет духовное значение для последующих поколений. В данной статье эти легендарные следы, культурные объекты и памятники делятся на два типа. Один из них связан с рядом важных мест, упомянутых в текстах и уже ставших органическими элементами эпоса в ходе исполнения *манасчи*, таких как мавзолей

JUMATURDU Adil – PhD in Philology, Senior Researcher of the Institute of Ethnic Literature, Director of Research division of Northern Ethnic Literature and Professor of Graduate School of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, China.

E-mail: adil@cass.org.cn

ДЖУМАТУРДУ Адил – доктор филологии, старший научный сотрудник Института этнических литератур, директор научно-исследовательского отдела Северных этнических литератур, проф. отдела аспирантуры и докторантуры при Китайской Академии социальных наук, Пекин, КНР.

E-mail: adil@cass.org.cn

героев. Другой тип состоит в основном из рукотворных следов, включая большие группы мемориальных зданий, скульптуры эпических персонажей и известных эпических исполнителей, и даже могилы таких исполнителей. Все эти легендарные следы и культурные объекты представляют собой самое ценное сокровище в системе культуры и знаний кыргызского народа. Они происходят из разных исторических периодов и никогда не перестают воплощать в жизнь эмоции, переживания, прошлые события, судьбы, богатство и горе, счастье и печали персонажей кыргызского эпоса. Кроме того, эти культурные следы также продолжают играть важную роль в современном кыргызском обществе. Следующий вопрос сосредоточен на нескольких типичных примерах, которые подчеркивают их культурную значимость. В статье в основном речь пойдет о варианте Жусупа Мамай, одного из классических версий, записанных в Китае. Другие версии, особенно версии из Кыргызстана, также будут упомянуты.

Ключевые слова: эпос, Манас, кыргызы, легендарный памятник, памятники культуры, устная традиция, Жусуп Мамай, местность Акки, Китай, Синьцзян.

Introduction

According to the study of V. M. Zhirmunski, M. Avezov, A. N. Berinshtam, and B. M. Unusaliev, the epic *Manas* appeared during the 9-10th century when the ancestors of Kyrgyz lived in the upper regions of the Yenisei river [1, p. 84; 2, pp. 330-373; 3, pp. 374-400; 4, pp. 401-424; 5, pp. 425-442]. The ancestors of today's Kyrgyz established a rather strong steppe culture in the second half of 9th century [6, pp. 31-35; 7, pp. 90-120; 8, pp. 541-554]. Although *Manas* has been passed on among the Kyrgyz people orally for more than 1000 years¹, it was not recorded into manuscripts until the latter half of the 18th century². The printed versions were first produced in the early 1900s³, and gradually evolved into the final written form. Today, *Manas* is still being transmitted orally in various Kyrgyz communities across Kyrgyzstan and the Xinjiang Uyghur Autonomous Region in China. The epic performers called *manaschi* still actively perform this ancient heroic epic for local people⁴. Currently, in China, there are a total of 56 senior, middle-aged and young manaschis who have been recorded and are still capable of performing the epic [9, pp. 172-189]. Jusup Mamay [10, pp. 82-87; 11, pp. 222-239], an outstanding and perhaps the most famous manaschi in China, well-known both at home and abroad, born in Akqi County of the Xinjiang Province, passed away in 2014 when he was 96 years old. He used to be considered by both Chinese and foreign scholars as a "living Homer" or "Homer of modern times". Manaschis, such as Sartakun Kadir (1941-2014) from Uluuchat (Wuqia) County, and Manbetali Alaman (1937-2013) from Akqi County, used to be very active, performing the epic *Manas* with their unique styles and were highly recognizable by their audience. They passed away one by one in the second decade of the 21st century. Although there are various printed versions for contemporary readers, vivid, live performances by the manaschis themselves are still the most important way for transmitting this epic. The performers and the audience are the two most important elements of *Manas*. When performing the epic, manaschis effectively use their excellent language skills and their outstanding performance talent to tell heroic stories, present breathtaking and bloody battle scenes and create various heroic characters while revealing the monologues and dialogues of the characters. The audience listening to and enjoying the performance, constantly encourages the performers and the audience even participates in the construction of the epic through cheering and rounds of applause [12, pp. 197-207; 13, pp. 117-137; 14, pp. 73-90]. Nowadays, it is the performers and the audiences jointly that preserve this ancient tradition through their interaction during the performance in a specific context.

¹ UNESCO previously determined 1995 as the world's year of *Manas* and the Kyrgyz government, with the support of UNESCO, invited foreign dignitaries and scholars to the ceremony for celebrating the 1,000th anniversary of the epic *Manas* and the related academic symposium.

² Chokan Valikhanov (1853-1865), a military officer and an ethnologist of the Kazak ethnic group in Russia, and V. V. Radloff (1837-1918), a German-Russian Turkologist, recorded parts of the epic *Manas* in 1856 and 1862 respectively.

³ In 1925, a part of the epic *Manas* performed by Tinibek Japi, a renowned manaschi in Kyrgyzstan of the former Soviet Union, was published in Moscow.

⁴ Currently, there are a total of approximately 200,000 Kyrgyz people living in Xinjiang, largely in the Kizilsu Kyrgyz Autonomous Prefecture and places such as Yili, Aksu, Kashgar, Hotan, and Urumchi etc.



Pic. 1. Manbetali Alaman, a well-known manaschi in China (photo by Adil Jumaturdu).

As mentioned, the Kyrgyz people started to play an active role in the history of Central Asia in the second half of the 9th century. *Manas* depicts a narrative in which the Kyrgyz people migrated, went to war, and had nomadic lives across the upper reaches of the Yenisei River, regions to the north of the Gobi Desert, Central Asia, and regions to the north and south of the Tianshan Mountains [6, pp. 5-8; 7, pp. 121-199]. All the footprints they have made through history were recorded in the epic via heroic actions by epic personages. There are dozens of historical and cultural sites and places illustrated in the epic scattered across Xinjiang in China and Central Asia. Many of these locations are still places of sacrifice, worship or special sites for cultural activity today and legends related to these places are still very popular among the local people [15, pp. 12-19]. According to the statistics gathered by C. Aliev and T. Kulmatov, there are more than 70 legendary and cultural sites and places connected to *Manas* in different regions in Kyrgyzstan [16, pp. 213-221]. In China, especially in the Kizilsuu Kyrgyz autonomous prefecture in Xinjiang, there are also a number of historical sites connected to the heroic deeds of Manas per Jusup Mamay's version of the epic, and a number of other various cultural places [9, pp. 172-189; 15, pp. 12-19; 17, pp. 39-45; 18, pp. 477-487].

Rome was not built in a day, nor is a great epic produced overnight. It took a long time for *Manas* to evolve from its birth and development through to today's scale. With its basis in historical events, the epic reflects the fate of the Kyrgyz people and reveals the development of this ethnic group by depicting its heroic feats [19, pp. 142-159]. Connections between real historical events and to the heroic figures in this epic can be easily found. These two are apparently similar to each other. Of course, it is difficult to match the images of the epic to the real world due to the ambiguity of history and literature. Still a large number of legendary sites can be found in the text of *Manas*. These sites, together with relevant regional folk and cultural activities, already constitute a cultural space unique to *Manas*. Such cultural space is an organic part of the tradition of oral epics which is capable of demonstrating and enhancing the cultural vitality of oral heritage as well as facilitating its popularization and preservation.

Legendary Traces and Cultural Sites Arising from the Epic

Legendary places which appear in *Manas* are scattered across a vast land which stretches across Central Asia, West Asia, regions to the north and south of the Tianshan Mountains, southern Siberia through to Northeast China, with the most notable ones in Xinjiang Uyghur Autonomous Region and Central Asia. For example, the birthplace of the hero Manas and the location of his royal palace after he established his Khanate are clearly stated in various texts of *Manas*. In almost all the variants of the epic, Manas was born in the southern foothills of the Altai Mountains, except for Jusup Mamay's variant, a renowned manaschi in Xinjiang China. In his version, Manas was born in Burultohai, which

was in the south of Altay or today's Fuhai County in Xinjiang Uyghur Autonomous Region in China. The imperial palace of Manas was located in Talas in the northeast part of Kyrgyzstan. The mausoleum was built by order of Kanikey, the wife of the hero Manas, and today is still a place of worship for later generations [20, pp. 436-437].

There are many places in Xinjiang whose names have obviously originated from the epic. For example, places such as Manas and Hutubi counties in the north of Xinjiang were named after the characters in Manas. According to Jusup Mamay's version of the epic, not only the Kyrgyz people took the first place in competitions such as wrestling and archery but also Ak-kula, the horse of Manas, won the racing championship at the ceremony commemorating Khan Keketey. Kongurbay of the Qalmaq people, feeling ashamed and enraged by such defeat, took away the prize for the horse and the horses of the Kyrgyz people by force. He then tried everything to harm Manas, with the latter severely injured by an arrow shot by Kokqokoz, a sharpshooter sent by Kongurbay. Under the protection of his horse and the help of his wife Kanikey, Manas narrowly escaped death. Later, knowing that Kokqokoz had fled back home and defected to Ay-jiangjun, a general who was based in the city of Bexbalik¹, Manas decided to mount a military expedition to the city and kill his enemy for revenge. Then, a war was started between the two sides, with the defeated Ay-jiangjun fleeing to Hangay and Kokqokoz escaping in the chaos. Manas appointed his warrior Kutunay as his Bi official to take over the city of Kokqokoz. Since then, the city was called Kutunay, which is today's Hutubi County. Moreover, a city named after the hero Manas was also built upon his order, and it is actually today's Manas County [21, pp. 203-211].

In the Kakshaal Valley where Akqi County of the Kizilsu Kyrgyz Autonomous Prefecture in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, there are many historical sites related to *Manas*, such as the tomb of Almanbet, the white shoulder bag of Almanbet, the tomb of Sirgak, the hitching post of Akkula, the sacred tree of Bakay, the tomb of Muzburqak, and the 40 trees (*kirik terek*) planted by the 40 warriors led by Manas [15, pp. 12-191; 20, pp. 486-500]. Over time, these sites have become sacred places and spiritual sustenance for the Kyrgyz people who worship them. In the Kirgiz language and other Turkic languages, tombs of well-known ancient figures or things such as springs, trees, and mountains which people consider as sacred are called Mazar, and are also places for people to worship and perform rituals [20, p. 389].

The variant of *Manas* written down from Jusup Mamay's performance, mentions that Manas was severely injured during an expedition and his generals including Almanbet, Chubak, Sirgak, and Muzburqak were killed by enemies in the battle. His troop's morale sank quickly and everyone looked gloomy. Manas and his advisor Bakay, after head counting, decided to bring the troop back home. The dead warriors were carried by horses. Almanbet's force was temporarily led by Boz-uul and Chubak's was under Irchi-uul. Jakip's men and horses were led by warriors such as Serek and Bakay's soldiers were deployed into different barracks. The main force, led by Manas, marched in the front with the other forces marching toward the west one after another and exchanged intelligence every three days. One day, when the troop stopped somewhere, Manas, who rode on horseback with eyes closed for six days, asked a man to remove the cloth covering his eyes. Looking around, he found that they had been on the wrong path which led them to the bank of the Tetir-suu River. Then, he said to his people: "Have we been foolish since our warriors died? Instead of going this way, we should bypass Turpan, cross the Barkol Mountains and the Daban Mountains via Kumul and cross the Yili Valley. That will save us lots of time. However, if we bypass the Baltanin Toosu Mountains in the lower reaches of the Tetir-suu River and cross the Qilan salty desert like we are doing now, we could never reach our home Talas. We must turn to the west so that we can always see the North Star to our right and move along the bank of the Tetir-suu River". His men marched forward as he had ordered and all four forces safely arrived back at Talas. From this story, we can see that the "Tetir-suu River" mentioned here is definitely the Kakshaal River [21, pp. 486-500]. Moreover, the description in the epic highly matches with the folklore that is passed on in the Kakshaal region, thus provides a valuable reference for determining the year in which the epic originated.

¹ Then Beiting and currently Jimusar County.

At the northern (the side of the mountain where sunlight is rare) foothills of the Kokboktor Mountain in Jaman-suu, in a Kirgiz ethnic township under today's Wushi (Uch-turpan) County in the lower reach of the Kakshaal River, there is a pile of rocks which the locals call "the Tomb of Almanbet". Upstream and close to this rock tomb, there lies a stone serving as a sign which is the same size as a yurt. The tomb is a Mazar (sacred place) for the locals to pray and perform rituals. To the north of the Mazar, there is a steep cliff with a giant crack by which, according to the locals, the horse of Almanbet took rest at night. On the cliff wall 20 meters away from the crack to the ground, there protrudes a white rock resembling the shape of a shoulder bag (Kurjun) with a cord fastener that can be seen clearly. This rock is called by the Kyrgyz people the "shoulder bag (Kurjun) of Almanbet" [15, pp. 12-19].

There is a section in *Manas* describing how Serek led his force along the bank of the Tetir-suu River and crossed the Teshik cliff. He buried the body of the warrior Sirgak by the banks of the river and asked his men to make a pile of stones as a marker for the tomb. Today, at the foot of the Akbulong Mountain near Merkech Village in the northwest mountainous area of the Kakshaal Valley, there is a large tomb piled with stones which is called "the tomb of Sirgak". The cobblestones on the tomb are still smooth and colorful, with various shapes resembling things like hearts, soaps, dough, melons, cattle hoofs, pieces of jewelry, and vessels. Local Kyrgyz people consider these stones to have magical power to cure diseases. When feeling sick or constant pains, they come here to pray and pick a suitable cobblestone to rub the painful area, trying to remove the disease and pain. These cobblestones are peculiar in that similar stones cannot be found anywhere else within a radius of miles from the tomb and it is said that they were transported by Sirgak's men from far away [15, pp. 12-19; 21, pp. 486-500].



Pic. 2. The cobblestone tomb of Sirgak (photo by Adil Jumaturdu).

In the mountainous area about 20 kilometers northwest to the tomb, there is open land which was shaped by the running river. In this land, there are three triangle stones all the same size as a yurt. Between two of the three there is a distance of 150 meters and a distance 300 meters from them to the third stone. The three are all encompassed by thick *achnatherum splendens* which can still be seen clearly from the top of the surrounding mountains. Local legend says that Manas once took a rest here and hitched his horse to the three stones [15, pp. 12-19].

The "tomb of Muzburqak" in the eastern part of Akqi County is another historical site which is linked to *Manas*. The tomb is clearly described in the Jusup Mamay's text [21, p. 502]. It is located in Kokonixik in Saparbay Township, surrounded by black mountains and valleys. On the cliff of a mountain which is in the south of Kokonixik stands a tree which is more than 1,000 years old. Supported by a trunk as big as two meters in diameter, this tree is lush with leaves and branches with its crown soaring into the clouds. Under the tree, one can hear the sound of a spring flowing. Local people say that the water in this spring is the "sacred water" which will eradicate one's troubles and diseases once consumed. Therefore, people crowd into this place to fetch its water. To the east of the

tomb, there is a wild rose bush and some apricot trees which live on the spring and which no one harms, therefore, they are growing luxuriantly [15, pp. 12-19].

To the east of Akqi County, there is a torrential river running further east. Among the rocks by the river bank, there is a row of ancient trees. Local people call these giant willows “the 40 trees of Manas” or “the 40 trees of the 40 warriors led by Manas”. Legend says that they were planted by the 40 warriors who had followed Manas on various expeditions. Standing quietly on one bank of the roaring river, they look like fighters who are defending their home, firm and unyielding [15, pp. 12-19].

Monuments Injected with the Essence of the Epic

There are hundreds of thousands of verses in every complete variant of *Manas* [1, pp. 68-76; 22, pp. 130-140]. Such a magnificent epic provides later generations with rich cultural space and inspires numerous monuments related to the epic. These monuments include large groups of memorial buildings, sculptures of heroes in the epic, sculptures of well-known performers of the epic, and tombs of such performers, etc.

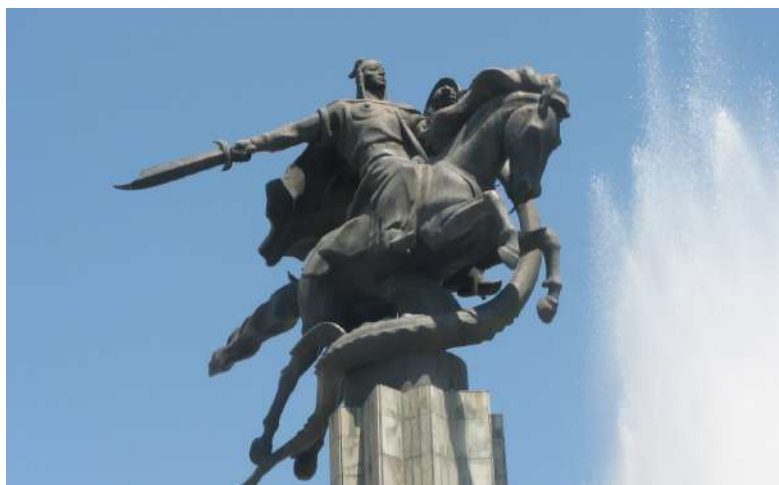
The most eminent monuments include the tomb and the museum of Manas in the mountainous area of Talas within Kyrgyzstan, the Manas Cultural Square built in the downtown area of Bishkek City, the Manas Village in the east suburb of the city, and the Manas cultural Square and museum in Fuyu county in Heilongjiang province [17, pp. 39-45; 18, pp. 486-490].

The epic includes a clear description of the death of Manas and the construction of his mausoleum. According to Jusup Mamay's version, Manas was assaulted by his old enemy Kongurbay. His head and neck were cut by a poisonous axe, and Manas died soon after returning home. His wife Kanikey, after consulting his advisor Bakay, buried our hero's body in a tomb underneath the riverbed which was capable of accommodating 500 people based on the convention of the Kyrgyz people and then rerouted the river so that Manas could rest with the running river as a companion. Later, they ordered people to build a magnificent mausoleum somewhere else. According to the epic, the bricks used were made of special materials blended with the fat of 80,000 rams during the firing. Hence, they were durable and resistant to wind erosion. Inside, there was a mural of Manas and the warriors fighting side by side and recording the warrior life of Manas [21, pp. 501-520]. Historians and archaeologists of later generations, through painstaking work, have confirmed that a tall and grand mausoleum located in Talas of Kyrgyzstan is indeed the one dedicated to the hero Manas described in the epic. This mausoleum still stands today in the wilderness after thousands of years of wind and rain, telling of the story of the hero. It was restored by archaeologists of the former Soviet Union during the first half of the 20th century and now has been designated, together with its surrounding area, by the Kyrgyz government as a key protected area, with a museum built by its side in 1995 for tourists [20, pp. 436-437].



Pic. 3. The mausoleum of Manas in Talas of Kyrgyzstan (photo by Adil Jumaturdu).

The Manas Cultural Square in the downtown area of Bishkek City was built in 1981. In its center stands a bronze statue of the hero Manas riding on the horseback with a sword in his hand, measuring 21 meters in height. It is encircled by granite statues of other heroes in the epic such as Kanikey, Manas's wife, and Bakay, the advisor. In the course of more than a hundred years, there have been a group of excellent manaschis including Tinibek Japi (1846-1902), Naymanbay Balik (1801-1887), Saginbay Orozbekov (1867-1930), and Sayakbay Karalaev (1894-1971) [23, pp. 288-296] whose statues also stand on the square.



Pic. 4. The statue of Manas in Bishkek City, Kyrgyzstan (photo by Adil Jumaturdu).

The Manas Village is a large group of buildings established for celebrating the 1,000th anniversary of *Manas*. The entire “Village” is constructed based on the description of the Manas imperial palace in the epic. In the center of the village, there is a tall platform on which stands a two-story yurt capable of accommodating 100 people. It is said that this yurt is a one-to-one copy of the royal yurt that Manas used to interview envoys and hold meetings. The yurt is surrounded by a fence with a unique Kyrgyz style and on both sides of the fence there are lines of eagles, lions, and rams made of metal or rocks, all looking spectacular. Today, the Manas Village is a place for people to visit, have gatherings, and hold wedding ceremonies.

The Manas cultural Square and museum in Qi-jiazi village Fuyu county Heilongjiang province in northeast China also contains a group of stone sculptures including the sculptures of Manas and his generals well as Jusup Mamay, a well-known manaschi in China. A museum is also constructed beside the square, which is the only museum located in inner China.



Pic. 5. The square in Qi-jiazi village Fuyu county Heilongjiang province, China (photo by Adil Jumaturdu).

There are also tombs of some well-known manaschis which are sacred places for people, especially young manaschis, to pay homage. For example, the tombs of Jusuvakun Apay (1881-1920) and Eshmat Manbetjusup (1880-1963) in Haraqı Township of Akqi County and Wuqia County respectively, are frequently visited by later generations. The two renowned manaschis were among the top epic storytellers in China during the 20th century and have played a decisive role in the spreading and the performance of *Manas*. The variant performed by Jusuvakun Apay was collected by Balvay Mamay and served as the main inspiration of the variant performed by his younger brother, Jusup Mamay, the “Homer of modern times”. Eshmat Manbetjusup’s variant was collected by folk litterateurs during the 1960s and was published in 2003¹.



Pic. 6. The tomb of Jusuvakun Apay in Akqi County (photo by Adil Jumaturdu).

Currently, there are ongoing efforts to preserve historical sites related to *Manas* in China. For example, the government of Akqi County has already started the renovation of important sites such as the tombs of Sirgak and Muzburqak, adding ancillary facilities for effective protection. Meanwhile, relevant monuments such as the tomb of Jusup Mamay in Akqi county, the tomb of Eshmat Manbetjusup in Wuqia County, have been constructed. A museum in relation to the epic and outstanding manaschi Jusup Mamay in Akqi county is currently under construction.

Conclusion

The epic *Manas* is arguably an encyclopedia of the Kyrgyz ethnic group as well as an historical record transmitted orally by the Kyrgyz people. It is embedded with this ethnic group’s strong passion and its memories of the past [24, pp. 5-66; 25, pp. 30-50]. Through *Manas*, we can see and hear the emotion, experiences, and the past of Kyrgyz people and their fates, the joys and woes, the happiness and sorrow of figures in different historical periods. The oral and written inheritance of *Manas*, related legendary sites and monuments, and various cultural activities centering on the epic together constitute the most precious treasure in the culture and knowledge system of Kyrgyz people.

At the ceremony celebrating the 1,000th anniversary of the epic held in Talas Kyrgyzstan in 1995, thousands of people rode on the horseback and waved swords and spears to restage spectacular scenes depicted in the epic. The author of this paper has witnessed during a field survey that people in Karabulak Township and Saparbay Township under Akqi County killed white horses as sacrifices before the tombs of Sirgak and Muzburqak to pay respect to the spirits of the heroes. The *Manas* Festival of Tourism and Culture and the Cultural Festival of Falcons are held each year in Akqi County have become local cultural brands. During these events, people not only enjoy the improvisational

¹ Eshmat Manbetjusup: *Semetey*, Toktobubu Isak ed., Artux, Xinjiang Kizilsu Kyrgyz Publishing House, 2003.

performance of the epic by renowned manaschis, sweet songs presented by folk singers from various places, and the beautiful sounds of Kumuzi lyre, but also appreciate the exquisite craftsmanship of the folk artists and traditional competitions loved by the Kyrgyz people such as scrambling for sheep, horse racing, and wrestling. People gather at the tomb of the heroes during the events to pray for their blessing.

In 2006, the epic *Manas* was listed as one of the First National Intangible Cultural Heritages of China. In 2009, it was listed by UNESCO as a Masterpiece of Intangible Cultural Heritage of Humanity. In 2013, the *Manas* trilogy of Kyrgyzstan was also listed by UNESCO as a Masterpiece of Intangible Cultural Heritages of Humanity.

Currently, the interaction between the government and the people enables further expansion of the cultural space created by the epic and revitalizes the tradition of performing the epic that is gradually declining, creating an excellent foundation for preserving and promoting the epic culture.

Literature

1. “*Manas*” *entsiklopediyasy* [Manas Encyclopedia]. In 2 vol. Vol. 2. Bishkek, Kyrgyz entsiklopediasynyn Bashky redaktsiyasy, 1995, 432 p. (In Kyrgyz lang.)
2. Zhirmunsky V. M. Introduction in Learning of Epos *Manas*. In: Encyclopaedical Phenomenon of Epos *Manas*. Bishkek, 1995, pp. 330-374.
3. Avezov M. Time of the epos *Manas* origin. In: Encyclopaedical Phenomenon of Epos *Manas*. Bishkek, 1995, pp. 374-400.
4. Berinshtam A. N. Epoch the Kyrgyz epic *Manas* origin. In: Encyclopaedical Phenomenon of Epos *Manas*. Bishkek, 1995, pp. 401-425.
5. Unusaliev B. M. Kyrgyz Heroic epos *Manas*. In: Encyclopaedical Phenomenon of Epos *Manas*. Bishkek, 1995, pp. 425-442.
6. *Keerkezizu jianshi* [A Brief History of the Kyrgyz Ethnic Group]. The team for compiling. Beijing, Ethnic Publishing House, 2008, 252 p. (In Chinese lang.)
7. Anvar Baytur. *Kirgiz tarihy leksiyalary* [The lectures of Kyrgyz history]. Artush, Kizilsuu Kirgiz basmasiy, 1986, 339 p. (In Kyrgyz lang.)
8. Barthold V. Introduction of Kyrgyz history. Trans. by Zhangli. In: The history of Central Asia. Ed. by Yu Taishan. Vol. 2. Lanzhou, Lanzhou University press, 2013, pp. 523-607. (In Chinese lang.)
9. Adil Jumaturdu. *20 shiji Zhongguo Xinjiang Aheqixian manasichi qunti de tianyediaochoa baogao* [Analytical Report of Field Investigation on Epic *Manas* singers in Akqi County in the 20th Century in Xinjiang]. Northwestern Journal of Ethnology, 2006, No. 4, pp. 172-189. (In Chinese lang.)
10. Reichl Karl. Turkic Oral Epic Poetry. N. Y. & London, Garland Publishing, 1992, 395 p.
11. Lang Ying. The Bard Jusup Mamay. In: Oral Tradition. Vol. 16, 2001, pp. 222-239.
12. Lang Ying. *Manasi Lun* [On Epic *Manas*]. Huhehot, Inner Mongolia University Press, 1999, 475 p. (In Chinese lang.)
13. Adil Jumaturdu. *Manasi shishi geshou yanjiu* [The Study on Singers of the Epic *Manas*]. Beijing, Ethnic Publishing House, 2006, 276 p. (In Chinese lang.)
14. Radloff W. Preface to the Dialect of the Kara-Kirgiz (Trans. by G. B. Sherman with A. B. Davis). In: Oral Tradition. Vol. 5. pp. 73-90.
15. Adil Jumaturdu, Toktobubu Isak. *Manasi yanchangdashi Jusupu Mamayi pingzhuan* [Critical Biography of Famous *Manaschi* Jusup Mamay]. Huhehot, Inner Mongolia University Press, 2002, 311 p. (In Chinese lang.)
16. Aliev C., Kulmatov T. *Manaschilar jana Izildoochulo* [The manaschis and researchers]. Bishkek, Respublikalik “Kyrgyz Jibek jolu” fondu, 1995, 226 p. (In Kyrgyz lang.)
17. Adil Jumaturdu. *Jihuo yingxiangshishi wenhuaziyuan, youxiao liyong shishi chuantong* [Activate the Cultural Resources of Heroic Epic and Reasonably Exploit the Epic Tradition—by the example of Heroic epic *Manas*]. In: Journal of Inner Mongolia Normal University. 2011, No. 1, pp. 39-45. (In Chinese lang.)
18. Tohan Yisake (Toktobubu Isak), Adili Jumatuerdi (Adil Jumaturdu). *Zhongguo manasi xue cidian* [The handbook of *Manas* Studies in China]. Beijing, China Minzu University Press, 2018, 534 p. (In Chinese lang.)
19. Chadwick Nora, Zhirmunsky V. M. Oral Epics of Central Asia. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 365 p.

20. “*Manas*” *entsiklopediyasy* [Manas Encyclopedia]. In 2 vol. Vol. 1. Bishkek, Kyrgyz entsiklopediasynyn Bashky redaktsiyasy, 1995, 439 p. (In Kyrgyz lang.)
21. Mamay Jusup. *Manas*. In 2 vol. Vol. 1. Noruz Usonaly and Abdyray Osmon. Urumchi, Shinjang el basmasy, 2004, 1070 p. (In Kyrgyz lang.)
22. Samar Musaev. *The Epos Manas*. Frunze, Science Publishing House, 1985, 263 p. (In Russ. and Eng. lang.)
23. Adil Jumaturdu. A Comparative Study of Performers of the *Manas* Epic. In: *Journal of American Folklore*. Vol. 129. 2016, No. 513, pp. 288-296.
24. *Qyrghyz adabiyatynyn tarykhy: “Manas” jana manaschilar* [The History of Kyrgyz Literature: “Manas” and Manaschis]. Vol. 2. Ed. A. Akmatatiev. Bishkek, Sham, 2004, 658 p. (In Kyrgyz lang.)
25. Adil Jumaturdu. *Zhongya minjianwenxue* [Central Asian Folk Literature]. Yinchuan, Ningxia People’s Publishing House, 2008, 212 p. (In Chinese lang.)

УДК 398.22(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32178

А. А. Бакиров

Кыргызско-Российский Славянский университет им. Б. Н. Ельцина

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЭПОСА «МАНАС»

Аннотация. Предлагаемая статья посвящена актуальной для эпосоведения проблеме стадийного развития эпоса. Вопрос о стадиях или этапах развития эпоса «Манас» решался многими учеными с разных точек зрения. До сих пор дискуссионным вопросом в манасоведении остается вопрос о времени возникновения эпоса «Манас» и его эпическом историзме. С точки зрения автора статьи, методика исторического изучения эпоса «Манас» еще не до конца разработана. Все еще имеют место попытки прямого сведения некоторых мотивов эпического произведения к известным фактам и событиям национальной истории. Но, как указывал В. Я. Пропп, эпос не отражает единичные события национальной истории, а выражает вековые идеалы народа, относящиеся не к одному столетию, а к целым эпохам, к которым и могут быть отнесены те или иные сюжеты и мотивы эпоса. Опираясь на опыт предшествующих исследователей, автор статьи предпринимает попытку предложить теоретическую концепцию о периоде возникновения и основных исторических этапах развития кыргызского героического эпоса «Манас».

Основным методом исследования стал историко-типологический анализ кыргызской фольклорной традиции, интерпретация которой позволяет более уверенно представить хронологию этапов становления такого монументального и полистадийного эпоса, каким является «Манас». В связи с поступательным ходом развития кыргызской истории постоянно обновлялась старая поэтическая традиция. Историческое изучение эпоса «Манас» ведется автором в тесной связи с проблемами этногенеза кыргызского народа в контексте его истории, материальной и духовной культуры.

В результате проведенного исследования автор приходит к выводу о том, что эпос «Манас» прошел в своем развитии следующие этапы: этап, связанный с эпохой возникновения кочевого скотоводства как нового уклада жизни, развитие которого привело к коренным изменениям в хозяйственной и общественной жизни древних предков кыргызов и к возникновению эпоса (начало I тыс. до н. э. – VI в. н. э.). Вторая стадия развития эпоса «Манас» связана с эпохой образования раннефеодального государства кыргызов на Енисее (VI-XIII вв.). Началу следующей стадии развития эпоса «Манас» положили события, связанные с перемещением основной массы кыргызских племен из Сибири в Среднюю Азию, вызванным монгольским нашествием (XIII-XVI вв.). Завершающий этап формирования эпоса «Манас» и оформление его в общенародную эпопею происходило в эпоху отражения ойрат-джунгарского нашествия (XVII-XVIII вв.).

Ключевые слова: миф, эпос, родовой строй, богатырская сказка, государство, феодальные отношения, кочевой мир, конь, эпический герой, фольклор.

А. А. Bakirov

Historical periods of *Manas* epic development

Abstract. The proposed article is devoted to the relevant problem of the epic stage development. The question of the stages or phases of development of the *Manas* epic was solved by many scholars from different points of view. Until now, the debating point in *Manas* studies remains the question of the time when *Manas* epic appeared and its epic historicism. From the point of view of the author, the methodology of the historical study of *Manas* epic is not fully developed yet. Attempts are still being made to direct matching of some motifs of the epic to known facts and events of national history. But as V. Ya. Propp indicated, the epic did not reflect the single events of national history, but expressed the age-old ideals of the people, belonging not to one century, but to entire eras, to which certain themes and motifs of the epic can be attributed. Based on the experience of previous researchers,

БАКИРОВ Асылбек Апасович – к. филол. н., доцент Кыргызско-Российского Славянского университета им. Б. Н. Ельцина, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: asbakirov@gmail.com

BAKIROV Asylbek Apasovich – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor, B. N. Yeltsin Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: asbakirov@gmail.com

the author attempts to offer a theoretical concept about the period of origin and the main historical stages of development of the Kyrgyz heroic epic of *Manas*.

The main method of research was the historical-typological analysis of the Kyrgyz folk tradition, the interpretation of which allows us to more confidently present the chronology of the stages of the formation of such a monumental and polystadial epic, which is *Manas*. In connection with the progressive development of the Kyrgyz history, the old poetic tradition was constantly updated. The historical study of the *Manas* epic is performed by the author in close connection with the problems of the ethnogenesis of the Kyrgyz people in the context of its history, material and spiritual culture.

As a result of the study, the author comes to the conclusion that in its development the *Manas* epic went through the following stages: the stage associated with the emergence of nomadic cattle breeding as a new way of life, the development of which led to fundamental changes in the economic and social life of the ancestors of the Kyrgyz and led to the emergence of the epic (the beginning of the 1st millennium BC – VI century AD). The second stage of development of the *Manas* epic is associated with the period of the formation of the early feudal state of the Kyrgyz on the Yenisei (VI-XIII centuries). The beginning of the next stage of development of the epic of *Manas* was followed by events related to the movement of the majority of Kyrgyz tribes from Siberia to Central Asia, caused by the Mongol invasion (XIII-XVI centuries). The final stage of the formation of *Manas* epic and its transfer into the national epic took place in the era of the Oirat-Dzungarian invasion (XVII-XVIII centuries).

Keywords: myth, epic, patrimonial system, heroic tale, state, feudal relations, nomadic world, horse, epic hero, folklore.

Введение

Как и когда возникает эпос? Каким образом он отражает историческую действительность? Стоят ли за эпическим сказанием какие-то военные события, какие именно и какого времени, как они преобразены в эпосе? Ответы на эти и подобные им вопросы следует искать не путем попыток установления соответствия исторических реалий событиям эпоса, которые он будто бы напрямую отражает, а исследуя развитие героического эпоса как фольклорного жанра, сопоставляя его с исторической реальностью в широком плане, т. е. с особенностями исторической обстановки, быта, общественных отношений и т. п. – со всем тем, что определяет народное сознание на разных ступенях его развития и отражается в художественном творчестве.

В статье освещаются основные исторические этапы развития эпоса «Манас»: эпоха родового строя; эпоха возникновения кыргызского кочевого государства в Центральной Азии; эпоха формирования кыргызской народности в горах Ала-Тоо, а также эпоха отражения ойрат-джунгарского нашествия. Исторические эпохи, нашедшие отражение в эпосе «Манас», рассматриваются в тесной связи с развитием жанра героического эпоса. Согласно учению А. Н. Веселовского, любой национальный эпос проходит несколько стадий своего развития. От первых лирико-эпических кантилен до цельного, полного эпоса в форме народных эпопей. В данной статье мы попытались выстроить стадиальный ряд эпоса «Манас», исходя из закономерностей, которым подчиняется эволюция национального эпоса. Соответствующие стадии развития эпоса «Манас» соотнесены с конкретными особенностями исторической судьбы кыргызского народа.

К концу эпохи бронзы, в начале I тысячелетия до н. э. древние племена, населявшие горно-степные просторы Южной Сибири, Центральной и Средней Азии, в числе которых были и древние предки кыргызов, перешли к высшей для своего времени форме пастушеского хозяйства – кочевому скотоводству. Зарождение кочевничества на просторах Евразии стало героической эпохой для многих тюрко-монгольских народов, и обусловило появление у них героического эпоса. В эту эпоху (VII в. до н. э. – VI в. н. э.), на наш взгляд, пращурами кыргызов были созданы первые лирико-эпические песни, сложившиеся «по горячим следам исторических событий», воспевавшие победы и оплакивавшие поражения героев; они-то и положили начало оформлению эпоса «Манас», который дошел до нас в дополненном и переработанном виде в процессе устной передачи из поколения в поколение на протяжении более двух тысяч лет. На ранних ступенях своего развития эпос охотно использует художественный арсенал мифа в целях эпической идеализации героя и в частности сюжет о борьбе героя с чудовищем.

Эпоха развития кыргызской раннефеодальной государственности (VI-XIII вв.) знаменует собой следующую стадию эволюции эпоса «Манас». Образ Манаса в этот период преобразается и

наполняется новым содержанием. Он предстает уже не как сказочный герой-исполин, побеждающий мифических чудовищ, а как грозный хан, стоящий на страже интересов своего народа и государства. Союз племен и борьба между ними, а также борьба за единоначалие в государственном образовании оказывается теперь в центре внимания эпического сюжета. Основное содержание эпоса этого периода – интересы государства и его величие.

Окончательно покинуть Саяно-Алтай кыргызам пришлось, очевидно, в XIII в. с образованием Монгольской империи, положившей конец самостоятельному существованию кыргызского государства на Енисее. Часть кыргызов переселяется на территорию современного Кыргызстана, где возобновился этногенетический процесс формирования кыргызской народности. Эти события положили начало следующей стадии эволюции эпоса «Манас». Очевидно, в этот период (XIII-XVI вв.) складывается цикл эпизодов о переселении кыргызов с Алтая на Ала-Тоо, на берега Иссык-Куля и в долину Таласа на первоначальную, в представлении сказителей, родину кыргызов.

Тянь-Шаньский период был весьма важным в истории кыргызского народа. Он отмечен рождением на Тянь-Шане мощного центра, ставшего колыбелью кыргызской народности как особого этнического образования в числе других, вскоре после этого возникших тюркских народностей Средней Азии. Исторический процесс военно-политического и этнического развития кыргызов в данном регионе имел решающее влияние на дальнейшее развитие эпоса «Манас», который в этот период вбирает в свой состав героев сказаний отдельных племен, вошедших позднее в состав современного кыргызского народа.

Обстановка войн XV-XVIII вв. против ойрат-джунгарского нашествия сыграла значительную роль в окончательном оформлении произведения. В эту эпоху определилась основная историко-политическая тема эпоса «Манас» – борьба кыргызского народа с иноземными захватчиками за независимость, честь и свободу своей родины – Ала-Тоо.

Эпос периода разложения родового строя (начало I тыс. до н. э. – середина I тыс. н. э.)

Возникновение героического эпоса у древних предков кыргызов восходит, очевидно, к эпохе зарождения кочевого скотоводства как нового уклада жизни. Зарождение номадизма на просторах Евразии в начале I тысячелетия до н. э. стало героической эпохой для многих тюрко-монгольских народов и обусловило появление у них героического эпоса.

Переход к кочевому скотоводству способствовал коренным изменениям во всей жизни степных племен Евразии, в т. ч. и древних предков кыргызов. Историк и археолог М. П. Грязнов отмечал: «Все должно было быть приспособлено к условиям постоянных переездов и лагерной жизни. Стада скота, перешедшие в частную собственность патриархальных семей, неравномерно обогащали их и были заманчивой добычей при грабительских набегах. Война стала постоянным промыслом. Возросла общественная роль военных предводителей всех степеней, обогащавшихся за счет военной добычи. Потребовалась новая, более стройная организация на военный лад всей общественной жизни. Род и племя стали управляться на началах военно-демократического строя» [1, с. 4-5]. В этот период резко возросла роль отдельной личности. Наиболее активных людей, способных повести за собой соплеменников, снискавших среди них авторитет своим боевым опытом, мужеством и отвагой, стали называть *батырами*, о них слагалась легендарная слава. Так, по всей видимости, стали появляться первые героические сказания, воспевающие подвиги богатыря, совершенные им во благо своего рода и племени. Пробудившееся историческое самосознание порождало эпические сказания о событиях и деятелях героической эпохи. Но формы повествования находились еще во власти привычного мифотворчества. На начальном этапе своего развития эпос наполняется различными мифологическими мотивами. К числу таких древнейших элементов эпоса, унаследованных из древней мифологии, относится сюжет о борьбе героя с чудовищами. Прием типизации врага в облике чудовищ является одним из наиболее архаичных. Он использовался в целях эпической идеализации героя. Чем страшнее было чудовище, тем удивительней становилась победа над ним.

К числу древнейших элементов эпоса периода родового строя профессор В. Я. Пропп относил также сюжеты о поисках героем жены и создании парной моногамной семьи. «Моногамная семья разрушает, расшатывает устой первобытно-общинного строя и вступает с ним в противоречие. Это объясняет нам, почему эпос, как выражение прогрессивных исторических

сил и стремлений, возникающий при разложении этого строя, имеет своим содержанием борьбу за семью. Чудовищные хозяева стихий, созданные идеологией родового строя, всегда стремятся препятствовать герою в основании семьи, пытаются похитить, отнять у него жену. Герой вступает с ними в смертельную схватку и поражает их» [2, с. 42].

В кочевом мире роль моногамной семьи усиливается по мере роста кочевой экономики. Кочевое скотоводство экстенсивного типа давало возможность круглый год содержать скот на подножном корму, перегоняя его с одного пастбища на другое, и разводить его в больших количествах. Стада скота переходили в частную собственность патриархальных семей, что усиливало имущественную дифференциацию и ослабляло внутриродовые отношения. Новый уклад жизни позволял отдельным патриархальным семьям успешно вести хозяйство, не привлекая к этому силы всей общины. В результате постепенно родовая община стала распадаться на семьи.

Интересы моногамной патриархальной семьи приходят в столкновение с интересами первобытного рода, что создает предпосылки для возникновения сюжетов о героическом сватовстве. Цель эпического героя состоит не только в добыче невесты и создании семьи, но и в том, чтобы очистить землю от чудовищ. «Борьба за жену, за семью, борьба против тех сил, которые этому препятствуют, на данной ступени общественного развития есть борьба общественного порядка, это не только борьба за личную судьбу. Такую борьбу и ведет герой. Это объясняет нам, почему на ранних ступенях развития эпоса такую огромную роль играет сватовство, поиски жен и похищение их мифическими врагами героя. Мы получаем в руки драгоценное наблюдение: поиски жены – один из древнейших элементов героического эпоса», – писал В. Я. Пропп [2, с. 42-43].

В «Манасе» сюжет о героическом сватовстве получил детальную разработку и представляет собой отдельный крупный эпизод под названием «Женитьба Манаса на Каныкей», который, очевидно, был существенно доработан последующими поколениями сказителей и получил свое окончательное оформление в эпоху развития феодальных отношений.

Типологически наиболее древнюю ступень развития эпоса – в условиях патриархально-родового строя общества – академик В. М. Жирмунский определял как богатырскую сказку: «Сказочный образ богатыря и сказочный характер его эпической биографии (чудесное происхождение, магическая неуязвимость, добыча богатырского меча и коня, иногда и девушки, бой со змеем и т. п.), личный характер богатырских подвигов, при отсутствии конкретной исторической локализации и более широкой общественно-исторической, народной и государственной перспективы, выходящей за рамки патриархальной семьи и рода, – все это характерные признаки богатырской сказки...» [3, с. 125].

С возникновением государства героический эпос эпохи родового строя претерпевает трансформацию. Возникает, по сути дела, новый эпос, отражающий уже стремления и идеалы молодого государства. Происходит художественная переработка прежних сюжетов и мотивов, которые наполняются новым содержанием.

Очевидно, образ богатыря Манаса в более ранней своей редакции представлял собой сказочного героя, побеждающего мифических чудовищ (драконов, циклопов, саблехвостых животных и др.). Позднее, с образованием племенного союза, а затем и раннефеодального кочевого государства кыргызов в Центральной Азии, образ Манаса наполняется новым содержанием. Манас предстает уже не как герой, побеждающий мифических чудовищ, а как хан, защищающий интересы кыргызского народа и государства. Основной целью Манаса является собирание и объединение кыргызских племен в единый народ. «*Кулалы таптап куш кылдым, курама жыйып, журт кылдым* 'Собрал из разрозненных родов я народ, пойманного коршуна превратил в сокола'», – говорит Манас. Эпические враги Манаса приобретают в этот период конкретно-исторические черты. Это уже не мифические чудовища, а образы ханов-иноземцев, стремящихся покорить кыргызские племена. Содержанием эпоса этого периода является борьба племен, племенных и государственных объединений.

С развитием феодальных отношений и возникновением крупных племенных объединений и раннефеодальных государств «богатырская сказка» трансформируется в героический эпос, наполненный новым национально-историческим содержанием.

Эпос эпохи Великого Кыргызского каганата (VI-XIII вв.)

В средние века кыргызы, обитавшие на просторах Южной Сибири и Центральной Азии, вели длительные войны с соседними кочевыми империями за политическое господство в Центральной Азии и к IX в. в результате упорной борьбы создали великую державу – Кыргызский каганат.

Известный специалист по древней и средневековой истории кыргызов Ю. С. Худяков писал: «Среди кочевых народов важную роль в военной, политической и этнокультурной истории Центральной Азии в древности и в средневековье играли кыргызы. На протяжении двенадцати веков они населяли благодатные степи Минусинской котловины в долине могучей сибирской реки Енисей. Им приходилось отстаивать свою свободу и право господствовать над вассальными племенами кыштымов в многовековой, ожесточенной борьбе с могущественными центральноазиатскими кочевыми державами хуннов, сяньбийцев, жужаней, древних тюрков, уйгуров, киданей, найманов, монголов. Кыргызы стали на короткий период великодержавия единственным за всю средневековую историю Центральной Азии господствующим этносом в кочевом мире, пришедшим в степные просторы из Южной Сибири. И после крушения Кыргызского каганата они смогли, в отличие от многих других, более многочисленных кочевых этносов, сохранить свою государственность, военную организацию и базу оружейного ремесла, вплоть до нового времени. Благодаря своей воинственности, умению изготавливать и превосходно владеть оружием, кыргызы смогли оставить свой яркий и неповторимый след в военной истории кочевых народов Центрально-Азиатского историко-культурного региона» [4, с. 22-23].

По данным Ю. С. Худякова, в кыргызском государстве была создана централизованная военно-административная система. Во главе государства стоял правитель с титулом *ажо*. Все мужское население было разделено на военные отряды численностью 5, 10, 50, 100, 1000 и 10000 человек [4, с. 97]. Эта традиционная десятичная система формирования войска широко применялась в кочевом мире. Таким же образом формировалось войско и у древних тюрков, уйгуров, монголов и др.

Кыргызы были прекрасными оружейниками и сами изготавливали оружие, по свидетельству китайцев – «крайне острое». Техника обработки металлов и литья находилась у кыргызов этого периода на высоком уровне. Как отмечает Ю. С. Худяков, «кыргызское войско было перевооружено мощным наступательным оружием и надежным защитным вооружением. Были образованы отряды тяжелой панцирной кавалерии, из которых создали гвардию кагана, ударную часть кыргызского войска» [4, с. 97].

Войско возглавлялось опытными полководцами, вышедшими из среды ближайшего окружения кагана, его боевой дружины. Дружинники – это воины-профессионалы, служащие вождям и предводителям родов и племен, главным образом, в качестве воинов. Дружина сыграла большую роль в процессе образования кочевых государств Центральной Азии, так же, как и при создании племенных объединений. Дружины были ядром вооруженных сил племени, и каждый крупный племенной предводитель имел возле себя отряд отборного войска в виде дружины. Будучи ближайшими слугами вождей-предводителей, они одновременно были и их лучшими друзьями. В мирное время каждый из них имел свои обязанности. Например, Джелме, ближайший соратник Чингисхана, был ответственен за убой скота для приготовления пищи Чингисхану. Тазбаймат, дружинник Манаса в варианте, записанном академиком В. В. Радловым, во время походов готовил чай Манасу и т. д. Ближайшими боевыми соратниками Манаса являются его легендарные сорок дружинников (*кырк чоро*). Все они являются представителями отдельных племен. Некоторые из них имеют свои уделы, но они безотлучно находятся при Манасе и составляют его ближайшее окружение, его свиту. Дружинники Манаса чрезвычайно напоминают нукеров Чингисхана, о которых академик Б. Я. Владимирцов писал следующее: «Древне-монгольские нукеры за свою службу военным вождям получают от своих предводителей в удел (*xubi*) то или другое количество *ayul*'ов, господами и правителями которых они и становятся; вместе с этим они получают достаточное количество территории, на которой они могли бы кочевать вместе со своими людьми и охотиться <...>. Но получая во владение людей, нукер не прерывал связей со своим вождем. Наоборот, получение людей в управление налагало на него обязательство продолжать военную и иную службу своему вождю вместе с известным контингентом воинов, которых могли выставить данные ему в управление айлы» [5, с. 103].

С разложением родового строя зарождается классовое общество, начинают развиваться феодальные отношения. Богатые скотоводы выделяются из числа своих соплеменников, появляются слуги, рабы, представители других ступеней социальной иерархии. Усиливается общественная роль класса степной военной аристократии, потому что на смену прежним набегам, в которых принимали участие представители отдельных родов и племен, пришли сплошные войны, где сталкивались между собой уже крупные родоплеменные объединения, которые вели длительные войны друг с другом, а также совершали походы на крупные оседло-земледельческие государства. Интересы степной аристократии выражали и воплощали в жизнь племенные вожди. По мере того, как происходил процесс консолидации племен в единый племенной союз, усиливалась борьба за единоначалие в государственном образовании.

Конфликты эпохи развития феодальных отношений нашли свое отражение в эпосе «Манас», особенно в эпизоде «Заговор ханов», где против Манаса выступают вожди отдельных, близких кыргызам племен, объединившихся под властью Манаса. Они считают себя равными Манасу и настаивают на своих правах. Рассмотрим этот эпизод.

Если в начальных эпизодах эпоса («Рождение и детство Манаса», «Переселение с Алтая на Ала-Тоо») в поступках Манаса находят отражение принципы «военной демократии» (Манас советуется с народом, просит разрешения у старейшин племен, например, на перекочевку с Алтая на Ала-Тоо), то в эпизодах «Поминки по Кёкётёю» или «Великий поход» он мало уже напоминает человека, соответствующего периоду военно-демократического строя. На поминках по Кёкётёю (одному из старших соратников Манаса), богатырь Манас:

Всем [там] стал заправлять:
Будь то иноверец или мусульманин –
Одних он ругал,
Не различая, стар или млад,
Других он колотил,
Браня их, укорял.
Полны упреков были его слова,
Со знатностью [их] не считался он [6, с. 368].

Манас жестко руководил теми поминками. В варианте С. Орозбакова Манас в гневе хлестнул *камчой* (плетью) по голове кыпчакского хана Урбю. Испытав тяжкие насилия от Манаса, семь ханов вступают в заговор против него. Задумав расправиться с Манасом, они решают уничтожить и его сорок дружинников. В варианте С. Орозбакова данный эпизод получил название «Заговор против Манаса семи ханов», однако, на самом деле в заговоре примут участие только шесть ханов. Седьмой хан, великан Кошой, откажется принимать в нём участие. Другие же шестеро, собравшись на *тое* (пиру) хана Тёштюка, осуждали Манаса:

Ведь мы сыновья тех, чьи отцы ровня по отцу,
Ведь мы такие же рабы Тенгри.
Стерпев побои и его брань,
Разойтись, не ответив [ему], –
Это не годится никуда [6, с. 372].

Шесть ханов: старейшина Музбурчак (по варианту С. Орозбакова бухарский хан), сын Элемана Тёштюк, из эштеков – Джамгырчы, из казахов – Кёкчё, кыпчакский хан Урбю и Санджыбек из Андижана – дают клятву совместно выступить против Манаса:

Кто скажет: «Я к вам не примыкал!».
Да покарает того бездонное синее небо,
Да покарает того с мохнатой грудью земля,
Да сразит того пуля [из ружья] ак баранг¹,
Да сразит того искра синего фитиля!
Если клятва ваша нерушима,
Ханы, возденьте руки к небесам –
Все, кто здесь сидит! [6, с. 374].

¹ Ак баранг – пистонное ружье.

Для скрепления клятвы заговорщики привели и забили светло-серую кобылицу.

Произнеся: «С тем, кто [клятву] нарушит,

Пусть такое же случится».

Ханы по самые плечи

Погрузили руки в кровь –

Нерушимая клятва [эта]

Доставила ханам много хлопот [6, с. 378].

Из данных строк эпоса видно, что здесь разгорается конфликт уже совсем другой эпохи. На смену общественному строю, в котором «нет царей, и все советуются друг с другом на общих сходках», приходят феодальные отношения, развитие которых приводит к возникновению крупных племенных объединений и кочевых государств. Ханы-заговорщики – это самостоятельные вожди близких кыргызам племен, которые считают себя равными Манасу. Их самолюбие было уязвлено на поминках по Кёкётёю, которыми самовластно управлял Манас, мало считаясь с их мнением.

Мятежные ханы отправляют к Манасу гонцов в качестве посланников. Напутствуя их, ханы говорят:

Если отсюда поедете [вы]

Есть исконная земля Талас,

Живет [там] Манас, возмнивший правителем себя.

Если он встретится в степи,

Как правителю не оказывайте ему почет,

Не бойтесь, будто он вас изобьет,

Приблизьтесь прямо к нему,

Произнесите приветствие, не сходя с коня,

Если он окажется дома, то к нему

Войдите, волоча камчу,

Не запинаясь [от страха],

Дерзко говорите с ним,

Если будет с вами высокомерно говорить,

Повздорьте с ним и возвращайтесь назад [6, с. 380].

Наставляя таким образом своих посланцев, ханы-заговорщики желают вывести Манаса из равновесия, они хотят оскорбить его и унижить. Произнести приветствие хану, сидя на коне, было равносильно оскорблению, равно как и войти в дом человека, волоча за собой *камчу*. По обычаю кочевников, вошедший в юрту должен был повесить свою плетть (*камчу*) слева от входа. Если же он имел что-либо против хозяина, то заходил в юрту, волоча *камчу*.

В эпизоде «Заговор ханов» Манас предстает в облике грозного эпического монарха, окруженного боевой дружиной и вассальными ханами. Ставка Манаса располагается в крепости, где размещены и отборные части его войска:

Великодушный Манас, ханом став,

Неприступные крепостные стены воздвиг,

Ястреб Манас находится [там].

Крепость со стенами в четыре ряда он воздвиг,

Тюре¹ находится [там].

День ото дня набирает силу храбрец,

Пылает, словно разгорающийся огонь [6, с. 374].

Манас восседает на золотом троне:

Справа от богатыря

Тридцать два хана [сидят],

Слева от него сидят

Все сорок его богатырей [6, с. 381].

¹ Тюре – господин.

Шесть тысяч воинов с булатными мечами в руках, озирающие все, не смыкая глаз, окружают его. Ворота ханской крепости охраняют двенадцать стражников-слуг:

Пятеро из них – беков сыновья,
Семеро из них – палачи [6, с. 381].

Если в более ранних эпизодах постоянными спутниками Манаса были его сорок дружинников (*кырк чоро*), прославленные в народе богатыри, то в эпизоде «Заговор ханов» Манаса окружают тридцать два хана, очевидно, самостоятельных вождей кыргызских племен, влившихся в единое государство, возглавляемое ханом Манасом. Что касается сорока дружинников Манаса, то все они возглавляют отдельные полки войска Манаса, а также обладают своими уделами и достаточными людскими и материальными ресурсами.

Узнав от своей стражи о прибытии послов, Манас догадывается об их намерениях. Он готов был к подобному повороту событий. Манас поручает начальнику своей стражи Джоорунчу так встретить послов, чтобы у них душа ушла в пятки, и они забыли от страха свои имена. Но при этом Манас заботится о том, чтобы послам не причинили вреда:

Знаю, – сказал Манас Джоорунчу, –
Заговор создан против меня.
Завистью не раздробить кремня,
Всех заговорщиков проучу.
Это разведчиков ханы шлют.
Знай же, как с этими быть людьми:
Пусть они видят, что хан твой лют,
Их как потомок волков прими,
С воем и лязгом клыков прими,
Ты их облай, как цепной сырттан,
Но не кусай. Чтоб не было ран.
Надо живыми оставить их.
Крепкий урок им лишь будет дан,
Надо, чтоб враг мой узнал от них
Правду о силе полчищ моих [7, с. 35].

Выслушав наказ хана Манаса, Джоорунчу ответил: «Да будет так, богатырь». Громко забил походный барабан. Раскрылись наружные ворота крепости, и из нее вышло несметное количество разных войск. Двенадцать тысяч воинов в полном боевом снаряжении окружили послов, нагнали на них страху:

Дюжину тысяч одних бойцов
Сразу собрал набатный рев:
Первая тысяча – в красном вся,
Красные мех, шелк и парча;
В синем вторая тысяча вся
Мчалась, оружием своим брэнча;
Третья тысяча, в желтом вся,
Двигалась грозно, как саранча;
Смежная тысяча, в белом вся,
Снегом казалась в огне луча.
Тысячи шли одна за другой,
Шли, как ливень, полки Манаса;
Каждый аскер был ему слугой,
Каждый готов был ринуться в бой... [7, с. 35].

Доведя до изнеможения послов, воины доставили их в ставку льва Манаса. Шесть дней держав послов в темнице, Манас подвергал их пытке страхом. На седьмой день, щедро угостив послов, Манас наделяет их подарками и, вручив послание к мятежным ханам, отпускает их.

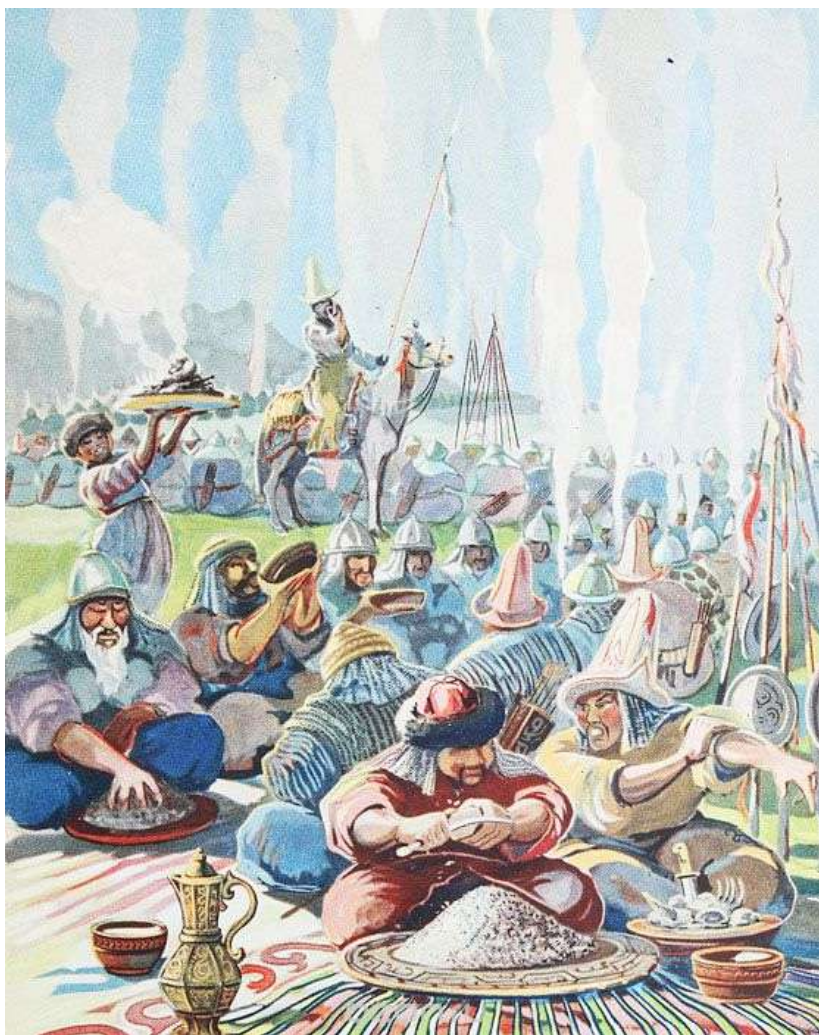


Рис. 1. Угощение войск мятежных ханов дружиной Манаса (худ. Г. Петров, 1946 г.).

В своем послании Манас грозит ханам беспощадной расправой, если они не явятся к нему через сорок дней в Талас со всеми своими войсками:

Вас зову я, Манас-Канкор,
В край моих Таласских гор.
Сорок дней вам сроку даю,
Только коротких сорок дней
Жду я вас в долине моей.
Как врагов или как друзей
Жду я вас только сорок дней.
А просрочите – горе вам!
Страшен буду я в ссоре вам,
О Манасе-Каноре вам
Меч расскажет мой вскоре сам [7, с. 44].

Дальнейшие события подтверждают, что Манас обладает реальной силой, которая выражается не только в наличии у Манаса дружины и войска, но и в том, что каждый из его ближайших соратников обладает достаточными возможностями для того, чтобы содержать определенное количество воинов и, при необходимости, может выставить дополнительные военные контингенты. Это видно из того, как Манас встречает войска мятежных ханов.

На сороковой день, когда должны были прибыть ханы со своими войсками, Манас приказал выстрелить из гигантской пушки *Абзель*, грохот от которой был слышен по всей земле. Выстрел из пушки служил сигналом к сбору войска Манаса и его сорока богатырей.

Первым, кто явился в Талас, был хан Джамгырчы. Он пришел с войском в семьсот тысяч человек. Гул разносился по всей долине. Издали увидев их, храбрец Манас тут же вскочил на коня Аккулу. Громко забил барабан:

Восемьдесят четыре [воина] в доспехах с ним –

Куда ни повернут, там [вспыхивает] красный пожар [6, с. 407].

Возвышаясь на Аккуле, выехал навстречу войску Манас. Подъехавший к нему Джамгырчы, не выдержав гневного вида его, тут же спрыгнул с коня и, скрестив руки на груди, поприветствовал Манаса. Богатырь ответил на его приветствие: «Думал, что приведешь ты много войск, рассчитывал я на тебя. Решив победить меня с таким малым войском, ты должно быть подумал: “Сейчас этот Манас слабый”». Больше ничего не сказал Манас, повернул коня и ускакал.

Джамгырчы вместе с войском был принят Бакаем. Для прибывших воинов было забито много скота, разбиты шатры.

Не успели гости разместиться, как с золоченым знаменем своим, с гулом, от которого раскалывалась земля, показалось великое множество воинов хана Тёштюка. Выехал им навстречу Манас.

Увидев льва-храбреца,
Богатырь Тёштюк-тюре
Приветствовал его сидя на коне.
Младшему из девяти братьев,
Любимцу Эламана
Сказал [Манас]: «То, что приехал ты, хорошо,
Дай мне руку свою».
Не слезая с коней,
Поздоровались они [6, с. 409].

Приветствовать хана, сидя на коне, мог только человек равного с ним ранга. Из шести ханов-заговорщиков один только Тёштюк осмелился на такой шаг. Этим поступком Тёштюк как бы демонстрирует свое независимое положение и способность противостоять даже такому прославленному богатырю, как Манас.

Ни один из мятежных ханов не посмел опоздать с прибытием к Манасу. Все ханы привели с собой многочисленные войска, встретить которые Манас поручает своим сорока *чоро*. Тридцать *чоро* Манаса принимали войска ханов, а остальным десяти *чоро* воинов не хватило.

Таким образом, тридцать дружинников Манаса смогли встретить, разместить и щедро угостить огромное войско, которое привели шесть ханов. Сами ханы, объезжая войско за войском и наблюдая за тем, как кыргызы принимают гостей, приходят в изумление. О дружинниках Манаса они говорят:

Если все его чоро –
Рабы, прибывшие с разных сторон,
Притащившиеся сюда кто пеший, кто верхом,
Если [это] рабы, еле дотащившиеся сюда,
То посмотри-ка сегодня:
Когда многочисленные воины разместились в гостях,
Они даже бровью не повели,
Стало быть, лев Манас – истинный тигр!
Оказывается, всем светом он завладел,
Разве такое в мире может быть? [6, с. 416].

Далее следует сцена с элементами сказочной фантастики. Манас предстает перед мятежными ханами в окружении отборных воинов, шести свирепых тигров и грозного, изрыгающего яд дракона. После такого эффектного появления Манаса перед мятежными ханами последние окончательно покоряются его воле. Манас, великодушно простив ханов, объединяет их для великого общего дела – похода на Бейджин.

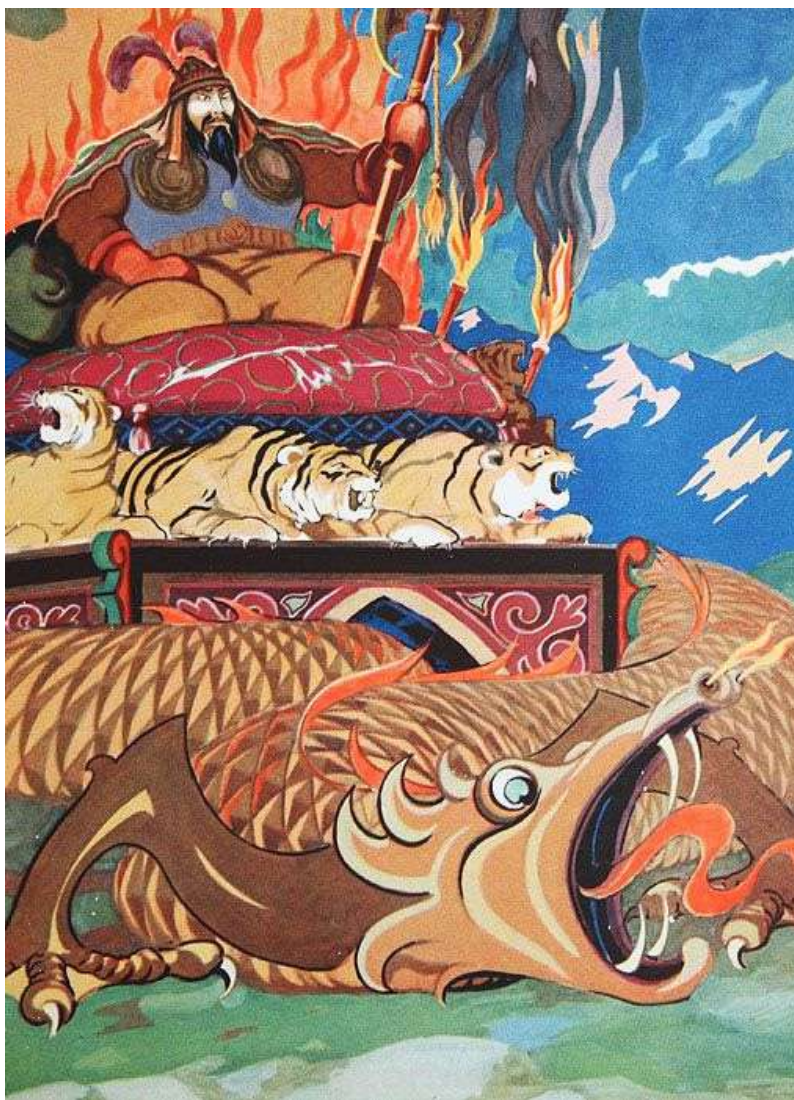


Рис. 2. Появление Манаса перед мятежными ханами (худ. Г. Петров, 1946 г.).

Как видим, в эпизоде «Заговор ханов» нашли отражение развитые феодальные отношения. Манас предстает здесь в облике грозного монарха, которому подвластны тридцать два хана. В образах сорока *чоро*, ближайших сподвижников Манаса, можно видеть представителей аристократического класса кыргызского общества, которые имеют свои уделы с определенным количеством айлов, правителями которых они и являются.

Помимо основного войска, возглавляемого сорока *чоро*, у Манаса есть еще отдельный двенадцатитысячный корпус его личных телохранителей, составляющих, очевидно, гвардию, охранную стражу монарха, что было характерно для крупных феодальных правителей степи.

В действиях Манаса можно наблюдать действия опытного политика, который превентивными мерами добивается приезда к нему других степных ханов вместе с их войсками, а затем, объединив их, выступает в роли организатора и вдохновителя похода на крупное оседло-земледельческое государство, каким является Китай, что могло быть осуществлено только могущественным степным владыкой.

Эпос периода формирования кыргызской народности (X-XVI вв.)

Следующий этап развития эпоса «Манас» связан с эпохой формирования кыргызской народности в горах Ала-Тоо.

Несмотря на то, что территория кыргызского государства сократилась в результате вторжения на территорию Центральной Азии киданей в X в., оно вплоть до монгольского нашествия оставалось великой державой с развитой социально-экономической системой и самостоятельной внешней политикой. Непоправимый удар кыргызам был нанесен лишь в XIII в. войсками Чингисхана. В XIII в. образуется Монгольская империя, которая захватывает много земель и обрывает возрождение многих народов, в т. ч. и кыргызов. Часть кыргызов навсегда покидает Саяно-Алтай и перемещается на территорию современного Кыргызстана. Падение кыргызского государства на Енисее и перемещение кыргызов из Сибири на Тянь-Шань приводит к возобновлению этногенетических процессов, которые происходили уже на новой территории в окружении и при участии новых этнических элементов. Е. М. Мелетинский в книге «Происхождение героического эпоса», рассматривая эпос «Манас», отмечал, что в развитии исторических элементов эпоса «Манас» большую роль сыграл факт этнической консолидации кыргызов на Тянь-Шане. «Формирование киргизской народности происходило в послемонгольский период на новой исторической основе. Фактический племенной состав киргизского “союза” сильно изменился; в него влилось много среднеазиатских элементов, и резко усилился общий с казахами кыпчакский элемент. Но активность основного политического ядра, по-видимому, в значительной мере сохранилась. Это сочетание чрезвычайно благоприятно для развития исторических элементов эпоса, для создания на материале исторического предания образа “эпического времени”» [8, с. 372].

Эпоха монгольского нашествия, связанная со значительным передвижением и ассимиляцией народностей и племен на территории Центральной и Средней Азии, явилась важной вехой в истории сложения и бытования кыргызского эпоса. Возможно, в этот период происходили события, послужившие в последующем материалом для создания центрального батального эпизода эпопеи – «Великого похода». Такую гипотезу выдвинул в свое время исследователь и переводчик эпоса «Манас» Е. Д. Поливанов, который писал: «Действительно, ни один из киргизских ханов не брал Пекин (Bejcin), и таким образом, главнейший из походов Манаса – “Великий поход” (*Con qazat* или *Con Cabuul*), казалось бы, не имеет под собой никакой фактической



Рис. 3. Выступление войск Манаса в Великий поход (худ. Г. Петров, 1946 г.).

почвы. Так ли это? Ведь если мы вспомним, что Пекин неоднократно был завоеван – пусть не Манасом и не киргизами, а другими кочевыми народами (т. е. тоже северными кочевниками), в т. ч. и народом турецкоязычным, а затем, наконец, монголами, то для нас не только возможным, но даже и обязательным делается вопрос: а не могли ли эти самые события лечь в основу легенды о манасовском завоевании столицы? Не может ли под образом и именем киргиза Манаса скрываться, хотя бы, тот же Чингиз? Гипотезы этого рода представляются мне возможными именно потому, что в состав киргизского национального коллектива на протяжении столетий неоднократно вливались посторонние элементы – как турецкоязычные (т. е. представители других турецких народностей, в том числе, например, осколки древних уйгур), а кроме того – и в особенности – монгольские, и, наконец, прочие, т. е. не принадлежащие ни к монголам, ни к туркам» [9, с. 42].

Действительно, после того, как киргизы покинули Сибирь и переместились в Среднюю Азию, они сумели не только сохранить свое этническое самосознание, но и, воспользовавшись распадом Монгольской империи, ассимилировали многочисленные монгольские и тюркские племена. Среди монгольских племен можно назвать такие как барак, дуулат, кереит, кушчу, монгол, баргы, нойгут, меркит, булгачи и др.

Из тюркских племен в состав киргизов вошли черик, чонбагыш, багыш, бостон, уйгур, саруу, кыпчак, аргын, албан, теит, катаган, азык, джедигер и др. Многие из данных названий сохранились в названиях родов и племен современного киргизского народа [10].

Перемещение основной массы киргизских племен на Тянь-Шань, борьба с монгольскими завоевателями, а в последующие века – против *калмаков* (ойрат-джунгаров) способствовали собиранию и объединению киргизских родов и племен в горах Ала-Тоо. Борьба против внешних врагов и внутренняя консолидация явились важнейшими факторами в формировании современной киргизской народности. Эти же обстоятельства имели немаловажное значение для развития героического эпоса «Манас», основной идеей которого становится призыв к объединению киргизского народа в борьбе против иноземных завоевателей.

Антрополог А. И. Ибраимов, говоря о тянь-шаньском периоде в истории киргизов, писал: «Если в XIII в., с приходом монголов на территорию Средней Азии, киргизы составляли небольшую часть населения этих земель, то в последующие века на Тянь-Шане шёл процесс консолидации, слияния тюркских племён в единую киргизскую народность. Несмотря на все перипетии судьбы, в том числе монгольское, а затем – ойратское нашествие, поставившие киргизов на грань полного физического уничтожения, киргизам удалось сохранить непрерывность и единство языковых, духовных, материальных и культурных традиций. Необходимость подчинения и освоения новых земель потребовала от киргизов ещё более сильного этнического и военно-политического объединения, конечным итогом которого стало возникновение общего национального самосознания» [11, с. 9].

Как полагают историки, в конце XV – начале XVI вв. полностью стабилизировался этнический состав киргизских племен, и завершилось сложение киргизской народности в горах Ала-Тоо (на Тянь-Шане), имеющей с тех пор общую территорию, язык, культуру и экономику. Очевидно, в этот период развития эпос «Манас» вбирает в среду своих героев персонажей других устных сказаний киргизских племен, таких, например, как *нойгутского* богатыря Чубака, *катаганского* хана Кошоя, *кыпчакского* хана Урбю и др. Все они становятся боевыми соратниками Манаса и общенародными героями. Все они наделены чертами защитников народных интересов. Такое объединение в одном произведении героев различных сказаний характерно для эпохи, завершающей объединение киргизских племен в народность. Из племенных эпосов начинает формироваться единый общенародный эпос «Манас». Закономерный для устного народного творчества процесс циклизации сюжетов и персонажей отдельных сказаний вокруг главного героя народного эпоса отражает процесс возникновения общего национального самосознания. Академик В. В. Радлов писал: «Как в насыщенном растворе соли выделяемые испарением новые кристаллы группируются вокруг ядра кристаллов, находящихся в жидкости, как железные опилки собираются вокруг магнитного полюса, так и отдельные предания и сказки, исторические воспоминания, рассказы и песни как бы вследствие силы притяжения присоединяются к эпическому центру и при всем своем раздроблении делаются частями объемистой

общей картины, в которой отражаются все мысли и стремления народа, одним словом, совокупность народного духа» [12, с. 30].

Главным центром, около которого группируется вся народная поэзия, служит идеальное изображение главного героя – богатыря Манаса – объединителя и защитника своего народа.

Эпос периода отражения ойрат-джунгарского нашествия (XVII-XVIII вв.)

Следующие события бурной истории кыргызского народа, связанные с нашествием ойрат-джунгаров или *калмаков*, как их именовали тюркоязычные народы, явились, очевидно, определяющими для окончательного оформления сюжета эпоса «Манас».

После крушения империи Чингисхана власть в западной Монголии захватили монгольские племена ойрат-джунгаров. Отказавшись подчиняться общемонгольским ханам, ойраты прочно обосновались на западе Монголии и с начала XV в. стали проводить самостоятельную внешнюю политику. Они составили сильный союз – ойратско-джунгарское государство.

Тянь-Шань, издревле славившийся своими пастбищами, особенно привлекал калмыцких ханов и феодалов. В середине XVII в. джунгарские войска вторглись в пределы современного Кыргызстана. Под натиском врага большинство кыргызских племен были вынуждены оставить свои плодородные долины и спастись в труднодоступных горных ущельях Тянь-Шаня, Памира, Алая.

Это нашествие (XV-XVIII вв.) до основания потрясло кыргызский народ и надолго осталось в его памяти. Академик В. М. Жирмунский писал: «Исторический фон борьбы киргизов с калмыками мог сложиться только в период от начала XV века, когда на развалинах монгольской империи Чингисхана образовалось новое могущественное государство ойратов (калмыков), и до середины XVIII века, когда остатки этого государства были уничтожены китайцами (1758). За этот период Семиречье, область Иссык-Куля и Тянь-Шаня и Средняя Азия до Ташкента, Сайрама и Туркестана неоднократно подвергались опустошительным набегам калмыков» [13, с. 103].

Разорительные набеги калмыков продолжались до второй половины XVIII в. Позднее отдельным родоплеменным объединениям кыргызов совместно с соседними казахами и узбеками удалось освободиться от засилья ойратских захватчиков и вытеснить их за пределы Средней Азии. События, связанные с калмыцким нашествием, безусловно, могли послужить тем историческим фоном, на котором разворачиваются события в эпосе «Манас» в его окончательной редакции.

В эпоху отражения джунгарского нашествия главной темой эпоса «Манас» становится борьба кыргызского народа с иноземными захватчиками за независимость, честь и свободу своей родины – Ала-Тоо.

Более ранний исторический пласт эпоса «Манас» был, очевидно, связан с противостоянием кыргызов и других кочевых народов Центральной Азии агрессивным поползновениям Китая. Такая борьба кочевников Великой степи с Китаем велась еще со времен *хуннов*. Но калмыцкое нашествие XV-XVIII вв. стало настолько значительным событием в истории кыргызского народа, что эпический образ врагов-калмыков, проникший в эпос, перекрыл собой отчасти более древние мотивы. В эту эпоху эпос «Манас» пополняется целым рядом новых персонажей, в основном из стана врагов Манаса, которые прочно входят в сюжетную ткань произведения и становятся одними из главных действующих лиц.

Академик Б. М. Юнусалиев, отмечая свойственное устному народному творчеству переосмысление исторических событий и имен, писал: «... Названные в эпосе то китайцами, то калмыками главные враги киргизского народа – Алооке, Джолой, Эсен-хан – являются, скорее всего, прототипами реальных личностей, чьи имена встречаются в летописях, например, Эсен-хан (по калмыцки Эсен-тайджи) предводительствовал джунгарским (калмыцким) войском в XV в. Аляку возглавлял джунгарское нашествие в XVII в., а Елюй <...> был предводителем киданьских (кара-китайских) войск – племен монгольского происхождения, двигавшихся с Северного Китая и разгромивших сначала киргизское государство в конце X в., а затем, завоевавших всю Центральную и Среднюю Азию от Енисея до Таласа в XII в.» [14, с. 202-203].

Между указанными историческими прототипами и эпическими образами имеется сходство общего порядка – все они являются военными противниками кыргызского народа. Это дает

право говорить об отражении эпосом каких-то исторических событий, связанных с указанными именами. Что касается жизни данных персонажей в эпосе, то это уже переосмысленные, в соответствии с художественным мышлением народа, образы. Художественное обобщение исторического содержания здесь идет не за счет полного отрицания деталей жизни прототипа, а скорее всего путем углубления и расширения их, присовокупления к ним новых, не присущих прототипу черт. «В процессе бытования эпоса», – заключает профессор Р. З. Кыдырбаева – «тот или иной реальный исторический образ обрастал подчас такими деталями, что с прототипом его роднило только имя, а мотивировки поступков могли совсем измениться или сохраниться очень приблизительно, подчиняясь законам эпического мироощущения, миропонимания» [15, с. 196].

По мере того, как борьба кыргызского народа с иноземными захватчиками (*кытаями и калмаками*) уходила в прошлое, на передний план в кыргызском эпосе стали выходить конфликты, связанные с феодальными междоусобицами, имевшими место в XIX в. Эти драматические события находят свое эпическое отражение во второй и третьей частях трилогии – в «Семетее» и «Сейтеке».

Заключение

Кыргызский героический эпос «Манас» прошел беспрецедентно длительный путь исторического развития. Интенсивное развитие эпоса «Манас» продолжалось вплоть до XX в., и еще в начале его эпос жил в устах народа в виде настоящей народной поэзии.

В монументальном эпическом памятнике, складывавшемся и формировавшемся на протяжении многих веков, сохранились следы древнейшей архаической эпики, и вместе с тем в нём воплотились более зрелые формы классического эпоса. Как и всякий эпос, «Манас» полистадиален. Подходя к анализу эпоса «Манас» с этих позиций, мы находим в нём отражение нескольких важных этапов.

Крупнейшим событием в истории тюрко-монгольских народов стало зарождение в степях Евразии кочевого скотоводства как нового уклада жизни (VII в. до н. э. – VI в. н. э.). Это повлекло за собой появление в степи больших масс конных воинов, что приводило к усилению военных столкновений одних племен с другими, которые вели борьбу за овладение лучшими пастбищами для растущего поголовья скота. Постоянным явлением в эту эпоху становится война. Общество этого периода стало управляться на началах военно-демократического строя. Героическая эпоха вызывает к жизни новый вид художественного творчества – героический эпос. К этой эпохе мы относим зарождение ранних форм эпоса, главным героем которого становится конный воин-богатырь, совершающий подвиги во имя своего рода и племени. На начальных ступенях развития эпоса основным поэтическим способом раскрытия героики богатыря становится картина боя богатыря с чудовищем. Эпический враг мыслится еще в сказочно-фантастической оболочке. Очевидно, в этот период создается цикл эпизодов эпоса, построенных по типу богатырской сказки. Повествование разворачивается как эпическая биография героя с обязательными для данной темы элементами: чудесное рождение, богатырское детство, магическая неуязвимость и др.

Появление нового уклада жизни привело к усилению процесса разложения родового строя. Отражением этого процесса становится сюжет о героическом сватовстве, который, как это показал В. Я. Пропп, отражает процесс становления моногамной семьи, которая выделяется из родовой общины. На более ранних ступенях эволюции эпоса герой добывал себе невесту в поединке с богатырской девой (мотив имеет широкое распространение в эпосе народов Саяно-Алтая, близкими соседями которых кыргызы были в енисейский период истории), позднее данный мотив сменился новым – женитьбой героя, которой предшествовало сватовство. В кыргызском эпосе богатырь Манас женится на просватанной ему отцом невесте Каныкей и платит за нее выкуп (калым), согласно обычаю. Сюжет героического сватовства получил в «Манасе» переосмысление на последующих стадиях эволюции эпоса в связи с изменением мировоззрения народа, его нравственно-этических убеждений и окончательное оформление получил, очевидно, в эпоху развития феодальных отношений.

Вторая стадия эволюции эпоса «Манас» связана с эпохой образования раннефеодального государства кыргызов на Енисее (VI-XIII вв.) – Кыргызского каганата. Возникновение мощного централизованного государства кыргызов в Центральной Азии не могло не отразиться на

эпическом творчестве народа. Условия развивавшегося феодального строя, являвшегося новым этапом в развитии социально-экономических отношений и в развитии мировоззрения народа, находило объективно верное отражение в эпосе. В этот период развития образ Манаса приобретает черты общенародного вождя, стоящего во главе государства и ведущего народ к героическим подвигам ради великих общенародных идеалов. Образы чудовищ в этот период развития эпоса сменяются на образы конкретно исторических врагов – иноземных ханов-захватчиков, стремящихся покорить кыргызские племена. Образы чудовищ не исчезают, однако, полностью из образной системы эпоса, а отодвигаются на периферию сюжета.

Началу следующей стадии развития эпоса «Манас» положили события, связанные с перемещением основной массы кыргызских племен из Сибири в Среднюю Азию, вызванным монгольским нашествием (XIII-XVI вв.). В данный период развития эпоса эпическая биография Манаса дополняется новыми мотивами, а также происходит процесс циклизации вокруг Манаса героев самостоятельных первоначально героических сказаний (Тёштюк, Чубак, Кошой, Урбю и др.). В этот период происходит усиление историзации эпоса, в него проникают названия реально-исторических родов и племен, вошедших в состав современного кыргызского народа (кыпчак, катаган, ногой, нойгут и др.). Эпос этого периода отражает процесс этнической консолидации кыргызов на Тянь-Шане.

Завершающий этап формирования эпоса «Манас» происходил, очевидно, в эпоху отражения ойрат-джунгарского нашествия (XVII-XVIII вв.). В этот период сформировалось то, что А. Н. Веселовский определял как цельный, полный эпос в форме народных эпопей. Окончательное формирование кыргызской народности в горах Ала-Тоо и борьба за свою свободу и независимость против ойрат-джунгарского нашествия усилили тенденцию к соединению в одно последовательное целое основных сюжетов кыргызского героического эпоса. Результатом чего стало сложение цельного произведения, связанного единой сюжетной линией и главным действующим лицом – богатырем Манасом – объединителем и защитником своего народа.

Борьба с иноземными захватчиками не является единственной героической темой кыргызского эпоса. Драматические события XIX в., связанные с феодальными междоусобицами, дали новый материал для эпического осмысления и дальнейшего развития эпоса. Создается цикл сказаний о втором и третьем поколениях героев – сыне Манаса Семетее и внуке Сейтеке, которые строятся по принципу генеалогической циклизации. С победой внука Манаса Сейтека над внутренними врагами кыргызского народа завершается процесс сложения грандиозной по своим масштабам, циклизированной эпопеи.

Кыргызский героический эпос «Манас», живший в народе, развивавшийся вместе с историей народа, окончательно обрел свою классическую форму, абсолютное совершенство и завершенность в творчестве двух выдающихся сказителей XX в. Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, записанные варианты которых стали классическими версиями кыргызского героического эпоса «Манас».

Таким образом, эпическое творчество кыргызского народа не прерываясь развивалось на протяжении многих веков и отразило в монументальной эпической трилогии почти все важнейшие события его трудной, многовековой истории. Такое длительное развитие эпоса «Манас» было обусловлено длительной и бурной историей развития самого кыргызского народа. Эпос «Манас» отразил в своих строках и древние этапы развития кыргызов, связанные еще с территорией Саяно-Алтая, и позднейшие события после переселения их на Тянь-Шань и образования современной кыргызской народности.

Литература

1. Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1950. – 92 с.
2. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – М.: Худ. лит-ра, 1958. – 603 с.
3. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – М.-Л.: Худ. лит-ра, 1962. – 435 с.
4. Худяков Ю. С. Сабля Багыра. Вооружение и военное искусство средневековых кыргызов. – СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Филоматис, 2003. – 192 с.
5. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. – Л.: АН СССР, 1934. – 236 с.

6. Манас. Кыргызский героический эпос. Кн. 4. – М.: Наследие, 1995. – 768 с.
7. Манас. Кыргызский эпос. Великий поход. – М.: Худ. лит-ра, 1946. – 372 с.
8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. 2-е изд., испр. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 462 с.
9. Поливанов Е. Д. Кыргызский героический эпос «Манас» (публикация М. А. Рудова) // Кыргызский героический эпос «Манас». Исследования и переводы. – Бишкек: Фонд Сорос-Кыргызстан, 1999. – С. 26-46.
10. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе: Илим, 1990. – 480 с.
11. Ибраимов А. И. Кыргыз и их генофонд. – Бишкек: Кыргызстан, 1992. – 221 с.
12. Радлов В. В. Предисловие // Энциклопедический феномен эпоса «Манас». – Бишкек: Мурас, 1995. – С. 25-42.
13. Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Энциклопедический феномен эпоса «Манас». – Бишкек: Мурас, 1995. – С. 85-149.
14. Юнусалиев Б. М. Кыргызский героический эпос «Манас» // Энциклопедический феномен эпоса «Манас». – Бишкек: Мурас, 1995. – С. 194-207.
15. Кыдырбаева Р. З. Генезис эпоса «Манас». – Фрунзе: Илим, 1980. – 279 с.

References

1. Griaznov M. P. *Pervyj Pazyrykskij kurgan* [First Pazyryk barrow]. Leningrad, Izd-vo Gos. Jermitazha, 1950, 92 p.
2. Propp V. Ya. *Russkij geroicheskij jepos. 2-e izd.* [Russian heroic epic. 2nd ed.]. Moscow, Hud. lit-ra, 1958, 603 p.
3. Zhirmunsky V. M. *Narodnyj geroicheskij jepos* [National heroic epic]. Moscow, Leningrad, Hud. lit-ra, 1962, 435 p.
4. Khudiakov Yu. S. *Sablja Bagyra. Vooruzhenie i voennoe iskusstvo srednevekovyh kyrgyzov* [Bagyr's sword. Armament and military art of the medieval Kyrgyz]. Saint Petersburg, Peterb. vostokovedenie; Moscow, Filomatis, 2003, 192 p.
5. Vladimirtsov B. Ya. *Obshestvennyj stroj mongolov. Mongol'skij kochevoj feodalizm* [The social order of the Mongols. Mongolian nomadic feudalism]. Leningrad, AN SSSR, 1934, 236 p.
6. *Manas. Kyrgyzskij geroicheskij jepos. Kn. 4* [Manas. Kyrgyz heroic epic. Book 4]. Moscow, Nasledie, 1995, 768 p.
7. *Manas. Kyrgyzskij jepos. Velikij pohod* [Manas. Kyrgyz epic. Great campaign]. Moscow, Hud. lit-ra, 1946, 372 p.
8. Meletinsky E. M. *Proishozhdenie geroicheskogo jeposa. 2-e izd., ispr.* [The origin of the heroic epic. 2nd ed., corr.]. Moscow, Vost. lit-ra, 2004, 462 p.
9. Polivanov E. D. *Kirgizskij geroicheskij jepos "Manas" (publikatsija M. A. Rudova)* [Kyrgyz heroic epic "Manas" (M. A. Rudov's publication)]. In: *Kirgizskij geroicheskij jepos "Manas". Issledovaniya i perevody* [Kyrgyz heroic epic "Manas". Research and translations]. Bishkek, Fond Soros, Kyrgyzstan, 1999, pp. 26-46.
10. Abramzon S. M. *Kirgizy i ih etnogeneticheskie i istoriko-kul'turnyje svjazi* [Kyrgyz and their ethnogenetic and historical-cultural ties]. Frunze, Ilim, 1990, 480 p.
11. Ibraimov A. I. *Kyrgyzy i ih genofond* [Kyrgyz and their gene pool]. Bishkek, Kyrgyzstan, 1992, 221 p.
12. Radlov V. V. *Predislovie* [Foreword]. In: *Jenciklopedicheskij fenomen jeposa "Manas"* [Encyclopedic phenomenon of the epic "Manas"]. Bishkek, Muras, 1995, pp. 25-42.
13. Zhirmunsky V. M. *Vvedenie v izuchenije jeposa "Manas"* [Introduction to the study of the epic "Manas"]. In: *Jenciklopedicheskij fenomen jeposa "Manas"* [Encyclopedic phenomenon of the epic "Manas"]. Bishkek, Muras, 1995, pp. 85-149.
14. Yunusaliev B. M. *Kirgizskij geroicheskij jepos "Manas"* [Kyrgyz heroic epic "Manas"]. In: *Jenciklopedicheskij fenomen jeposa "Manas"* [Encyclopedic phenomenon of the epic "Manas"]. Bishkek, Muras, 1995, pp. 194-207.
15. Kydyrbaeva R. Z. *Genezis jeposa "Manas"* [The genesis of the epic "Manas"]. Frunze, Ilim, 1980, 141 p.

УДК 398.22(=512.31)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32179

Б. А. Коломакина, С. А. Трубецкой
Институт ядерной физики им. Г. И. Будкера СО РАН

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА МОТИВА ПРЕВРАЩЕНИЯ В ЭПОСЕ

Аннотация. В статье рассматривается вопрос трансформации мифологических мотивов превращения в эпосе на примере бурятского героического эпоса «Абай Гэсэр». Цель исследования заключается в том, чтобы выявить мифологические истоки мотива превращения в эпосе. Актуальность исследования обуславливается тем, что глубинное изучение эпоса является важной ступенью национального самосознания народа, а также недостаточностью изучения мифологических истоков фольклорных произведений. Нами был использован сравнительный и редукционный методы исследования. В бурятском улигере «Абай Гэсэр» среди прочих мифологических мотивов обнаруживаются мотивы превращения, имеющие свое происхождение из мифов о переходе между мирами и мотивы превращения-оборотничества. Типичным примером путешествия между мирами является превращение девушки в птицу: девица Наран Гохон превращается в жаворонка для того, чтобы суметь спуститься с неба на землю. Примером чистого превращения-оборотничества, не включающего переход между мирами, является превращение батора в медведя. Установлено, что часть мотивов оборотничества (или, по нашей классификации, «Превращение человека в животное/птицу» и «Превращение человека в растение») заимствована эпосом из мифа практически в неизменённом виде. В то же время в тексте произведения выделяются мотивы превращения, подвергшиеся демифологизации: их мифологическое содержание искажено и подчинено логике и задачам эпоса, однако внутренняя структура таких мотивов, по сравнению с их функционированием в мифе, остаётся неизменной. Адаптация мотива эпосом происходит для реализации его композиционных и поэтических функций. Так, в превращении батора в медведя, который спасает Абая Гэсэра, образ медведя призван подчеркнуть силу, необходимую для успешного спасения героя. В дальнейшем планируется углубление и расширение исследования на материале эпоса народов Сибири: бурятского героического эпоса «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон», якутского героического эпоса «Могучий Эр Соготох» и «Кыыс Дэбилийэ» и хакасского героического эпоса «Ай-Хуучин».

Ключевые слова: бурятский героический эпос, Абай Гэсэр, миф, демифологизация, эпос, мотив превращения, структура мотива, оборотничество, переход между мирами, превращение человека.

Б. А. Kolomakina, S. A. Trubetskoi

Mythological basis of the motifs of transformation in the epic

Abstract. The article deals with the issue of changing mythological motifs of transformation in the epic using the Buryat heroic epic *Abai Geser*. The purpose of the research is to reveal the mythological origins of the motif of transformation in the epic. The relevance of the study is due to the fact that the in-depth study of the epic is an important step in the national self-awareness of the people, as well as the insufficiency of studying the mythological origins of folklore works. We used comparative and reduction research methods. Among the other mythological motifs, the Buryat uliger *Abai Geser* reveals motifs of transformation that have their origin from the myths about the transition between worlds and the motifs of transformation. A typical example of traveling

КОЛОМАКИНА Белла Александровна – доцент Института ядерной физики им. Г. И. Будкера СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: albagira@mail.ru

КОЛОМАКИНА Bella Alexandrovna – Assistant Professor, G. I. Budker Institute of Nuclear Physics SB RAS, Novosibirsk, Russia.

E-mail: albagira@mail.ru

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Анатольевич – независимый исследователь, Новосибирск, Россия.

E-mail: s.a.trubetskoi@gmail.com

TRUBETSKOI Sergei Anatolyevich – independent researcher, Novosibirsk, Russia.

E-mail: s.a.trubetskoi@gmail.com

between worlds is the transformation of a girl into a bird: the girl Naran Gohon turns into a lark in order to be able to descend from heaven to earth. An example of a transformation that does not include a transition between worlds is the transformation of a bator into a bear. It has been established that part of the transformation motifs ("transformation of a Man into an Animal / Bird" and "transformation of a Man into a Plant") is borrowed by the epic from myth in a practically unchanged form. At the same time, the text of the work identifies the motifs of transformation that have undergone demythologization: their mythological content is distorted and subordinated to the logic and tasks of the epic, however, the internal structure of such motifs remains unchanged compared to their functioning in the myth. Adaptation of the motif of the epic occurs to implement its compositional and poetic functions. Thus, in transforming a bator into a bear that saves Abai Geser, the image of a bear is intended to emphasize the strength necessary for the successful salvation of the hero. In the future, it is planned to deepen and expand the research on the material of the epic of the peoples of Siberia: the Buryat heroic epic *Alamzhi Mergen young and his sister Aguy Gokhon*, the Yakut heroic epic *Mighty Er Sogotokh* and *Kyys Debiliye* and the Khakass heroic epic *Ay-Huuchin*.

Keywords: Buryat heroic epic, Abai Geser, myth, demythologization, epic, transformation motif, motif structure, being werewolf, transition between worlds, human transformation.

Введение

Важнейшим источником формирования эпических произведений являются мифы. Большое значение для понимания связи мифа и эпоса имеют работы Е. М. Мелетинского. В своих работах он отмечает, что в ранней архаичной эпике героика выступает в мифологической оболочке, и используются язык и концепции мифов. В свою очередь, исторические предания являются лишь второстепенным источником для этого фольклорного жанра. Лишь в более поздние периоды развития эпоса наблюдается тенденция к его демифологизации [1, с. 665]. А. В. Маргуни отмечает, что «мифы проникают в фольклорные тексты как в виде архаических представлений о мире, традиционных архетипов народного сознания, так и в качестве формообразующего элемента (языка и стиля), а многие мифологические мотивы становятся генетической основой для дальнейшего развития их, трансформации в иные фольклорные жанры» [2, с. 142]. Говоря о влиянии мифа на возникновение и развитие эпоса, автор обращает внимание на то, что «мифологическая подпочва и мифологический ореол героев оказываются в итоге целиком подчиненными задачам чисто героической этики и эстетики эпоса, выражению широты и мощи народного героизма» [2, с. 143]. А. В. Ахутин, в свою очередь, считает, что «эпос не потусторонен мифу, но в его стихии миф превращается в искусство, и этим превращением жив эпос. <...> В художественном свете эпоса атрибуты содержания мифа превращаются сказочно-легендарную и метафорическую материю» [3, с. 132]. Формирование героического эпоса на мифологической основе рассматривали и такие исследователи, как В. М. Жирмунский [4], Т. А. Новичкова [5], Т. С. Сиян [6] и др.

Именно в мифах впервые возникает сама идея превращения, а конкретнее, в мифах космогонических (описывающих возникновение вселенной в диахроническом аспекте [7]) и так называемых шаманских – в мифах о перемещениях между мирами. В последних появляется такой вид превращения, как оборотничество, который, по нашей классификации мотивов превращения, относится либо к типу «Превращение человека в животное/птицу» (под «человеком» здесь подразумевается любое антропоморфное существо): по классификации Томпсона, это D100-D199. "Transformation: man to animal" [8], а по «Сравнительному указателю сюжетов» – сюжет 325 [9]; либо к типу «Превращение человека в растение»: по классификации Томпсона, D210. "Transformation: man to vegetable form" [8]. Также указанные выше типы мифа подробно рассмотрены В. В. Ивановым в написанной им для энциклопедии «Мифы народов мира» статье «Метаморфозы» [10], в которой учёный отмечает, что с развитием фольклора «... метаморфозы становятся формальным приёмом сюжетосложения...» [10, с. 148]. Превращения входят в эпос, сказку и др. произведения устного народного творчества в качестве мотивов (причём, весьма частотных), т. е. принадлежат «... к узловым категориям художественной организации произведения (текста, сюжета, любой другой завершённой реальности) фольклора...» [11, с. 172]; одним из первых превращения в фольклоре стал рассматривать основатель теории мотива А. Н. Веселовский [12].

Исследование такого мифологического субстрата представляется особенно важным для понимания эпических произведений тюркско-монгольских народов Сибири, поскольку, по утверждению Е. М. Мелетинского, в фольклоре данных народов «основной фон произведений эпоса не исторический, а сказочно-мифологический» [13, с. 340]. Далее рассмотрим проявление мифологической основы эпоса, а конкретнее – метаморфоз (оборотничества) на примере широко известного бурятского сказания «Абай Гэсэр». Именно эта способность существ «... менять свой облик, появляться перед человеком в разных личинах, оказываться то видимыми ему, то исчезать из его поля зрения – одно из базовых свойств, заложенных едва ли не в любой системе мифологических представлений» [14, с. 28]. Мы ставим своей целью анализ того, как данные типы мотивов превращения, возникшие в мифе, заимствуются, осмысляются и перерабатываются эпосом, иными словами, во что они трансформируются в эпическом тексте. В качестве источника для анализа нами был выбран бурятский эпос «Абай Гэсэр» в его унгинской версии, записанной И. Н. Мадасоном от Пёохона Петрова в 1940-1941 гг. [15]. Мы используем редукционный метод анализа, выделяя компоненты – актанты. Актант – это потенциальное, заложенное в семантической структуре мотива действующее лицо, взятое вне рамок оппозиции и сюжета [16, с. 128-129]. Ведущими актантами в мотиве превращения являются превращающий актант и превращаемый [17, с. 20].

Мотив превращения в птицу

Часть таких мотивов, очевидно, заимствована эпосом из мифа в практически неизменённом виде. К таким мотивам, например, относится мотив превращения небесной девушки в птицу для перемещения из Верхнего мира на землю. Эта метаморфоза, в частности, отражена в мифе хоринских бурят о сошествии на землю трёх сестёр-лебедей. Сходная трансформация встречается и в тексте эпоса «Абай Гэсэр» (фрагмент 1).

Фрагмент 1

Бухэ Бэлигтэ (будущий Абай Гэсэр) по просьбе своего отца, Хана Хирмас тэнгрия, отправляется с неба на землю, чтобы избавить трёх тугешинских ханов от бедствий. Бухэ Бэлигтэ просит, чтобы Хана Хирмас дал ему в помощь Наран Гохон девицу:

– Наран тэнгэрийн
Наран Гоохон абхайе үхыш? – гээ.
– Үхэб! – гээ.
Тиийнэн хойно:
Бүхэ Бэлигтэ хүбүүн
Наран тэнгэрийн
Наран Гоохон абхайе
Булжумууртын урамда,
Үнөөтэ уулын орой дээрэ,
Хүхэлзэгшэ тэнгэрийнээ
Арай дорхоно,
Хөөбэлзэгшэ үүлэннээ
Арай дээрхэнэ,
Боро эрээн булжумуурхай болгоод,
Жэрьеэ татуулан байлгаба.

– Наран тэнгрия,
Наран Гохон девицу дашь? – просит [Бухэ Бэлигтэ].
– Дам, – говорит [Хан Хирмас тэнгрий].
Вслед за тем
Бухэ Бэлигтэ удалой
Наран тэнгрия
Наран Гохон девицу
в стране жаворонков,
на вершине горы Потолочной (Сводчатой),
синеющего неба
чуть пониже,
колыхающихся облаков
чуть повыше,
серо-пестрым жаворонком
заливаться заставил [15, с. 33].

Обратное превращение жаворонка в Наран Гохон происходит следующим образом: старший хан, Саргал нойон, узнаёт о том, что жизнь трёх тугешинских ханов установится, если этого серо-пёстрого жаворонка спустить вниз. Средний Хара Сотон хан спускает жаворонка с помощью осквернённой стрелы:

Хара Сотон хаан
Долоон гүлгэтэй нохойн доогуур
Үүдхээ худараад абаа,
Эзы хүүни шара эхээ доогуур
Үүдхээ худараад абаад,
Хара Сотон ноён хаан
Манзан шара номодоо
Үүдхээ оно зуулгаад,
Боро эрэн булжумуурхай дээгүүр
Хаймадхашхина үүдхээ.
Наран Дулаан тэнгэрийн
Наран Гоохон абхай,
Бурхидахан бэээрээ,
Доошоо ороод ербээ.
Дэлхэй дээрэ буухадаа,
Үзэлэнги найхан абхай болоод байна.

В данном примере мы находим отголоски мифа с его представлением о непреодолимости границ между разными мирами (Верхним, Средним и Нижним), вследствие чего переход из одного мира в другой возможен лишь посредством обязательных превращений. Облик, который принимает Наран Гохон, облик птицы, в поэтике мифа является символом божественной сущности, неба, что указывает на связь персонажа с Верхним миром.

В тексте эпоса «Абай Гэсэр» встречается ещё одна сходная с данной (но не во всём) метаморфоза (фрагмент 2).

Фрагмент 2

Бабушка Манзан Гурмэ посылает на землю «трёх сестер-спасительниц Абай Гэсэр хана». Они обнаруживают его превратившимся в глупого и бестолкового, пасущим «семьдесят добрых телят» мангадхая. Чтобы привлечь к себе Абай Гэсэра и увести его из владений мангадхая, сёстры принимают облик трёх золотых соловьёв:

Тиигээд байхада
Гурбан хөөнүүд эгэшэнэһынь
Дордо замбиинда буухада,
Мангашиинайн урумда
Абарга Сэсэн мангадхайн
Далан улаан бурууһы
Хаража манажа ябаа
Абай Гэсэр хаан
Эрьюу тэнэг боложо
Дүгдылжэ ябаба.
Гурбан хөөнүүр эгэшэнь
Гурбан алтан гургалдай болоод
Абай Гэсэрэй урда хууба.
Абай Гэсэр хаан
Гурбан алтан гургалдае
Ехэдэ найхашаагаад,
Барихаяа марайгаад ла ороходонь
Барюулан үбэйээр саашаа
Урайханан нийһээдлэ хуугаа.
Тии тийһээр дүүеэ
Гурбан хараани газарта
Дахуулажа абаашажа,
Гурбан хөөнүүд эгэшэнь
Мэн бээ бээлжэ,
Мэн зүһээ зүһэлээ...

Хара Сотон хан
просунул стрелу
под суку с семью щенками,
просунул стрелу
под желтый войлок женщины.
Затем Хара Сотон нойон хан
К желтому манзан луку
приладил стрелу
и **пустил стрелу**
над серо-пёстрым жаворонком
Наран Дулан тэнгрия
Наран Гохон девица,
оскверненная, вниз спустилась.
Когда она спустилась на землю,
стала невиданной красавицей [15, с. 34].

Вслед за тем
три сестры-спасительницы
на нижнее замби спустились.
Абай Гэсэр хан
В краю мангадхайском
семьдесят добрых телят
Абарга Сэсэн мангадхая пасет,
став глупым и бестолковым.
Три сестры-спасительницы
обратились в трёх золотых соловьёв
и сели перед Абай Гэсэром.
Абай Гэсэр хан,
зачарованный красотой
трёх золотых соловьёв,
к ним подкрадываться стал.
Но в руки они не давались,
все отлетали чуть дальше.
Так младшего брата
три сестры-спасительницы
на три видимости (версты)
за собой увели,
в самих себя вновь обратились,
приняли свой вид настоящий
[15, с. 131-132].

Приняв свой истинный облик, сёстры приводят сознание Абай Гэсэра в здоровое состояние, после чего рассказывают Гэсэру о том, что произошло дома за время его отсутствия. После этого сёстры-спасительницы возносятся на небо, не меняя своего истинного вида.

Итак, три девушки-небожительницы принимают облик трёх золотых соловьёв, что, с одной стороны, похоже на мифологический мотив, но с другой стороны, обращают на себя внимание обстоятельства этой метаморфозы: и прямое превращение сестёр-спасительниц в золотых соловьёв, и обратное – происходят на земле, а по логике мифа должны происходить при пересечении границы между Верхним и Средним миром. В эпосе же сёстры-спасительницы пересекают эту границу в обоих направлениях, будучи в антропоморфном облике. Превращение же этих девушек в золотых соловьёв объясняется необходимостью привлечь внимание Гэсэра (и, очевидно, читателя), чтобы вывести его из владений мангадхая. Таким образом, в данном примере метаморфоза находит свою мотивировку уже не в логике мифа, а в сюжетной обусловленности повествования. В эпосе наблюдается большее или меньшее забвение, искажение мифологических представлений и выход на первый план художественных.

Мотив превращения в животное/насекомое

Иногда мифологическая логика метаморфозы не искажается, но претерпевает иные изменения, которые диктуются субъективной интерпретацией мифа улигершином. Так, в следующем примере описывается сходжение на землю и возвращение в Верхний мир Хан Хирмас тенгрия. На земле Хан Хирмас появляется в виде горностая, затем, начиная обратный путь в царство небожителей, он превращается в колонка, после чего, в свою очередь, принимает антропоморфный облик. Однако в тексте эпоса данные метаморфозы показаны не «объективно» (если так можно сказать об эпосе), а с точки зрения Наран Гохон, которая узнаёт о превращениях Хан Хирмаса по тем следам, которые он оставлял на снегу, будучи в том или ином облике (фрагмент 3).

Фрагмент 3

Когда Наран Гохон, исцелившись после травм, полученных ею при изгнании, выходит из шалаша, в котором её поселили с новоиспечённым мужем Сэнгэлэн ханом, она видит на снегу выходящий из шалаша след, который приводят её ко дворцу на вершине Песчаной горы:

Шаажагайн мур саһа ороод байна.
Наран Гоохон хараа:
Үбэһэхэн бүхээгһээн
Үен гараад гуйшэһэн байна.
Наран Гоохон абхай
Үени муртэ ороод,
Муршэлөөд ябашана.
Тиижэ ябасарань –
Үениинь мур холонгойн мур болоно,
Холонгойнин мур
Элэстэ уулайн орой дээрэ гараад,
Ордондо хүрхэ болходоо
Аршан хүлтэй хүн,
Алда алдаар алхаад,
Ордондо ороодшаһан байна.
Тотого дээгүүринь шагаагаад хараба:
Шүбэгэнэйн Шүтэгтэ бурхан
Шэрээн дээрээ һууна.
Хан Хюрмас тэнгэри:
«Бололбой газарта ябажа
Бойтогоо норгооб» гээд,
Саһаа гүбижэ байна.

Снег в сорочью лапу лежит.
Смотрит Наран Гохон
и видит **след горностая**
из травяного шалаша.
Наран Гохон девица
вышла **на след горностая**
и по следу отправилась.
Когда она так шла,
след горностая стал следом колонка.
Когда **след колонка**,
выйдя на вершину Песчаной горы,
стал приближаться к дворцу,
то превратился в след человека
с пяткой в аршин и с шагами сажеными
и ушел во дворец.
В щель над колодой дверной заглянула она:
Шүбэгэнэ Шүтэгтэ бурхан
на столе (троне) сидит,
а хан Хирмас тэнгрий говорит:
– По сырому месту ходил,
обувь свою промочил, –
и страхивает снег с себя [15, с. 35].

Здесь налицо художественное переосмысление мифа: о превращениях Хан Хирмаса сообщается не напрямую, а косвенно, что придаёт повествованию таинственность, загадочность и сильнее вовлекает слушателя в текст.

Представление об оборотничестве возникает в мифологии изначально как возможность божества принимать облик животного, птицы или растения. Таким образом, исконная схема оборотничества имеет одним актором божество, а другим – животное, птицу или растение. Представление о возможности оборотничества человека возникает, очевидно, на более поздних этапах развития мифологического сознания, примеры такого оборотничества, по сравнению с оборотничеством божеств, в мифах немногочисленны. Но уже в эпосе схема оборотничества, в котором один из акторов – человек, а не существо Верхнего мира, довольно распространена. Таковы случаи превращения из текста «Абай Гэсэра»: превращение батора в медведя (фрагмент 4); трёх Соржо лам – в трёх жёлтых ос (фрагмент 5); а также превращение жены Гэсэра, Тумэн Яргалан хатан, имеющей земную, человеческую природу, в жёлтую лисицу (фрагмент 6).

Фрагмент 4

Абай Гэсэр приходит на Песчаную гору, где находятся его воины, превратившиеся в каменные изваяния из-за того, что выпили воду, осквернённую кровью бойцов трёх шараблинских ханов. Когда Абай Гэсэр осматривает одного из баторов, он тоже оскверняется и чуть не падает. Тогда этот батор превращается в медведя и подхватывает Абай Гэсэра, не давая ему упасть:

<...> Абай Гэсэр хаан
Нэгэ баатараа ошоод үзэбэ,
Абай Гэсэр бурхидаад
Унахаяа ханаба.
Унахаяа ханахадань,
Тэрэ үргүүлхэн баатарынь
Бар баабагай болоод,
Абай Гэсэрээ тэбэрээд,
Унагаан үбэй байба.

Абай Гэсэр хан подошел
к одному батору своему, осмотрел,
И Абай Гэсэр, оскверненный,
чуть не упал.
Когда падать он стал,
им поднятый **батор,**
став могучим медведем,
обхватил Абай Гэсэра
и упасть не дал [15, с. 137].

Фрагмент 5

Хара Сотон хан просит трёх Соржо лам избавить его от соперника в сватовстве к Урмай Гохон девице, соплячка Нюргая, высосав его «грудную (горячую) кровь». Для исполнения этой просьбы три Соржо ламы превращаются в ос:

Нюһата Нюргай хүбүүн
Эдээлэжэ угаалажа унтаба.
Унтахадаа тоорь сагаан урьхаяа
Тойруулажа табиба.
Гурбан Соржо лама,
Нюһата Нюргай хүбүүни
Сээжынин шуһайе
Һорожо уушхамнай гэжэ,
Гурбан шара хэдэгэнэ болжо ошобо.
Гурбан шара хэдэгэнэ,
Энээгүүр тэрээгүүр
Үндэлзэжэ дүүгинэжэ байһаар,
Тоорь сагаан урьхада торшободаа.

Соплячок Нюргай удалой
покушал и лёг.
Он заснул, расставив вокруг
белые силки.
Три Соржо ламы прилетели,
в трёх желтых ос обратившись,
чтобы выпить грудную кровь
соплячка Нюргай удалого.
Три желтых осы,
туда и сюда
с жужжаньем летая вокруг,
в белые силки попались [15, с. 56].

Фрагмент 6

Тумэн Яргалан решает отправиться к похитившему её мужа, Абай Гэсэра, Абарга Сэсэн мангадхаю. В это время возле её дома собирается «подданный народ». Тумэн Яргалан выходит из дома, после чего разрывает и разбрасывает своё коралловое ожерелье, прося подданных подобрать и взять его. Когда подданные наклоняются и собирают ожерелье, Тумэн Яргалан обочивается «желтой лисицей в тридцать сажен»:

Түмэн Яргалан хатан,
Нэгэ эрьэшэһэн бэсэрээн,
Гушан алда бэтэ
Гури шара үнэгэн болоод, гүйшэбэ,
Гурбан хараани газарта хүрэбэ.

Тумэн Яргалан хатан
раз повернулась и обернулась
желтой лисицей в тридцать сажен
и убежала,
на три видимости ушла [15, с. 95].

Мотив превращения божеств в людей

В сравнении с мифологической схемой оборотничества «Божество – животное, птица или растение», в эпическом произведении в этой схеме оборотничества может происходить изменение не только первого актора (человек вместо божества), но и второй актер также может переосмыслиться. Так, в эпизоде сражения в Верхнем мире Бухэ Бэлигтэ с тремя сыновьями Атай Улан тэнгрия, Бухэ Бэлигтэ сбрасывает этих побеждённых сыновей Атай Улан тэнгрия на землю. В момент приземления сыновья Атай Улан тэнгрия (существа Верхнего мира) становятся ханами, имеющими подданных (фрагмент 7).

Фрагмент 7

Атай Улан тэнгрия три сына Хасар сражаются с Бухэ Бэлигтэ, тот, побеждая, скидывает их на землю, а конь богатыря скидывает туда же скакунов противников. Саган Хасар, оказавшись на земле, становится «хозяином долины Шарайд Саган Гэрэлтэ ханом», Шара Хасар – «хозяином долины Шарайд Шара Гэрэлтэ ханом», Хара Хасар – «хозяином долины Шарайд Хара Гэрэлтэ ханом»:

Хара зарха ядаар
Бүхэ Бэлигтэ хүбүүн
Сагаан Хасар хүбүүе
Эльгэн дундахаан багса хадхаад
Доодо замбидэ шэнгиидээ.
Бэльгэн хээр мориниин,
Сагаан шарга морини шэлэхээн
Таһа хазаад, доодо замбида шэнгиидээ.
Сагаан Хасар хүбүүн,
Сагаан шарга мориноо
Һүүл дүлэхэн хилгааһанаар
Тоосолдомо албатантай болоод,
Шанха зүүни зүгтэ
Шарайд гэжэ голи эжэлжэ,
Сагаан Хасар хүбүүн
Сагаан Гэрэлтэ хаан
Боложо, газардан бууба.
Тиигээд байһан хойно:
Түүнһээ хойто
Шара Хасар хүбүүнээрээ тулаба,
Тоо туһабой дылээд,
Хара зарха ядаараа
Багса хадхаһан бэээрэн,
Доодо замбида шэнгиидээ.
Бэльгэн хээр мориниин,
Шара гэгшэ мориниин шэлэхээн
Таһа хазаад, доодо замбида шэнгидээ.
Шара Хасар хүбүүн,
Шарга гэгшэ мориноо
Һүүл дэлэхэ хилгааһанаар
Тоосолдомо албатантай болоод,
Шарайд гэжэ голи эжэлжэ,
Шара Гэрэлтэ хаан
Боложо, газардан бууба.
Тиигээд байһан хойно:
Бүхэ Бэлигтэ хүбүүн
Хара Хасар хүбүүе
Дылээд, дороо дараад,
Хара бархан ядаараа

Бухэ Бэлигтэ удалой
копьем, карающим зло,
проткнул печёнку
Саган Хасар удалого
и на нижнее замби скинул.
Вещий гнедой конь,
перекусив шею (загривок),
светло-солового коня
на нижнее замби скинул.
Саган Хасар удалой
прямо на востоке
хозяином долины Шарайд
Саган Гэрэлтэ ханом
приземлился,
и у Саган Хасар удалого
столько подданных стало,
сколько было волос в хвосте
и гриве светло-солового коня.
После того схватился Бухэ Бэлигтэ удалой
с Шара Хасар удалым
и его победил,
копье, карающее зло,
воткнув в него глубоко,
на нижнее замби скинул.
Вещий гнедой конь
солового коня,
шею перекусив,
на нижнее замби скинул.
Шара Хасар удалой приземлился
хозяином долины Шарайд
Шара Гэрэлтэ ханом
со столькими подданными,
сколько было волос
в хвосте и гриве солового коня.
После того,
Бухэ Булигтэ удалой,
Хара Хасар удалого
победив, подмяв под себя,

Эльгэн дундаһаань багса хадхаад,
Дордо замбида шэнгиидээ.
Бэлыгэн хоер мориниин,
Халюун гэгшэ морини шэлын
Таһа хазаад, дордо замбида шэгиидээ.
Хара Хасар хүбүүн,
Халюун гэгшэ morиноо
Һүүл дэлэһэн хилгааһанаар
Тоосолдомо албатантай болоод,
Шанха зүүни зүгтэ,
Шарайд гэгшэ голи эжэлжэ,
Хара Гэрэлтэ хаан
Боложо, газардан бууба.

копьем, зло пресекающим,
печёнку его проткнув,
на нижнее замби скинул.
Вещий гневной конь
игренивого коня,
шею перекусив,
на нижнее замби скинул.
Хара Хасар удалой приземлился
прямо на востоке
хозяином долины Шарайд
Хара Гэрэлтэ ханом
со столькими подданными,
сколько было волос
в хвосте и гриве игренивого коня
[1, с. 22-23].

Таким образом, божества, небожители (это принадлежность мифа) превращаются в ханов (это историческая реальность, принадлежность эпоса). Можно сказать, что в данном примере символически отражается механизм заимствования из мифа понятия превращения и его дальнейшее освоение эпосом, адаптация превращения (уже как мотива) для художественных целей.

Заключение

Эпос, будучи литературным произведением, адаптирует мифологические по происхождению мотивы превращения для исполнения композиционных и поэтических функций. Поэтические функции могут использоваться, в частности, для характеристики персонажа (Батор превращается в медведя – описание силы героя); композиционные функции мотивов превращения служат цели построения сюжета, например, при необходимости привлечь внимание Абай Гэсэра его сёстры-спасительницы превращаются в соловьёв. Сюжетообразующее значение имеет и мотив превращения частей тела Атай Улан тенгрия в мангадхаев, Гал Дулмэ хана и Шэрэм Мината дьявола.

Содержание мифологических превращений в эпосе может искажаться и забываться, структура же остаётся неизменной. Такое искажение метаморфоз в эпосе, по сравнению с мифом, проявляется в двух аспектах. Первый аспект – расширение состава актантов, так, превращаемыми в «шаманском» мифе являются божества, в эпосе свой облик может изменить и человек. Второй аспект искажений касается пространственных характеристик метаморфоз. Если в мифе оборотничество божества происходило только на границе между Верхним и Средним миром, то в эпосе такое превращение может произойти и в пределах одного мира (чаще в Среднем мире, на земле). Расширение пространства, в котором может происходить смена облика того или иного актора, и включение в содержание этих акторов, помимо сверхъестественных существ, человека значительно расширяют возможности для появления мотивов превращения в тексте эпоса и, соответственно, выполнения этими мотивами поэтических или композиционных функций.

Таким образом, эпос заимствует из мифа идею превращений: эпос воспроизводит их структуру, но не всегда – содержание; мотивы превращения этот фольклорный жанр зачастую подчиняет своим собственным задачам и целям.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Эпос и мифы // Мифы народов мира: энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 664-666.
2. Маргуни А. В. К вопросу о происхождении и развитии сюжета и жанра (Миф – эпос – сказка) // Historical-Philological Journal [Электронный ресурс]. URL: [http://hpj.asj-oa.am/2844/1/1983-1\(136\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/2844/1/1983-1(136).pdf) (дата обращения: 05.04.2019).
3. Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
4. Жирмунский В. М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – 435 с.

5. Симян Т. С. О соотношении мифа, эпоса и романа [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philology.nsc.ru/journals/sis/pdf/SS2016-1/01.pdf> (дата обращения: 20.04.2019).
6. Новичкова Т. А. Эпос и миф. – СПб.: Наука, 2001. – 254 с.
7. Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира: энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 6-9.
8. Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson> (дата обращения: 28.04.2019). (на англ. яз.)
9. Сравнительный указатель сюжетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/374.htm> (дата обращения: 28.04.2019).
10. Иванов В. В. Метаморфозы // Мифы народов мира: энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 147-149.
11. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994. – 239 с.
12. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 648 с.
13. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 462 с.
14. Левкиевская Е. Е. Оборотничество: границы понятия и язык его описания // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации: материалы Международной конференции (г. Москва, 11-12 декабря 2015 г.). – М.: Издательский дом «Дело», 2015. – С. 26-30.
15. Абай Гэсэр. Запись И. Н. Мадасона от сказителя Пеохона Петрова. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН СССР, 1960. – 315 с. (на бурятском и русс. яз.)
16. Силантьев И. В. Поэтика мотива. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 296 с.
17. Коломакина Б. А. Мотив превращения человека в животное в волшебных сказках бурят и шорцев // Сибирский филологический журнал. – 2012, № 3. – С. 19-23.

References

1. Meletinskij E. M. *Epos i mify* [Epic and myths]. In: *Mify narodov mira: enciklopedija. V 2-h t. T. 2* [Myths of the peoples of the world: encyclopedia. In 2 vol. Vol. 2]. 2-e izd. Moscow, Sovetskaja enciklopedija, 1988, pp. 664-666.
2. Marguni A. V. *K voprosu o proishozhdenii i razvitiu sjuzheta i zhanra (Mif–epos – skazka)* [To the question of the origin and development of the plot and genre (Myth – epic – fairy tale)]. In: *Historical-Philological Journal* [Web resource]. URL: [http://hpj.asj-oa.am/2844/1/1983-1\(136\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/2844/1/1983-1(136).pdf) (accessed April 5, 2019).
3. Ahutin A. V. *Povorotnye vremena. Statii i nabroski* [Turning times. Articles and sketches]. Saint Petersburg, Nauka, 2005, 743 p.
4. Zhirmunskij V. M. *Narodnyj geroicheskij epos: Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [National heroic epic: Comparative and historical essays]. Moscow, Leningrad, Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1962, 435 p.
5. Simjan T. S. *O sootnoshenii mifa, eposa i romana* [On the ratio of myth, epic and novel] [Web resource]. URL: <http://www.philology.nsc.ru/journals/sis/pdf/SS2016-1/01.pdf> (accessed April 20, 2019).
6. Novichkova T. A. *Epos i mif* [Epic and myth]. Saint Petersburg, Nauka, 2001, 254 p.
7. Toporov V. N. *Kosmogonicheskie mify* [Cosmogonic myths]. In: *Mify narodov mira: enciklopedija. V 2-h t. T. 2* [Myths of the peoples of the world: encyclopedia. In 2 vol. Vol. 2]. 2-e izd. Moscow, Sovetskaja enciklopedija, 1988, pp. 6-9.
8. Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson> (accessed April 28, 2019). (In Eng. lang.)
9. *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuzhetov* [Comparative plot index] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sus/374.htm> (accessed April 28, 2019).
10. Ivanov V. V. *Metamorfozy* [Metamorphosis]. In: *Mify narodov mira: enciklopedija. V 2-h t. T. 2* [Myths of the peoples of the world: encyclopedia. In 2 vol. Vol. 2]. 2-e izd. Moscow, Sovetskaja enciklopedija, 1988, pp. 147-149.
11. Putilov B. N. *Fol'klor i narodnaja kul'tura* [Folklore and Folk Culture]. Saint Petersburg, Nauka, 1994, 239 p.

12. Veselovskij A. N. *Istoricheskaja poetika* [Historical poetics]. Moscow, Vysshaja shkola, 1989, 648 p.
13. Meletinskij E. M. *Proishozhdenie geroicheskogo eposa: Rannie formy i arhaicheskie pamjatniki* [The Origin of the Heroic Epic: Early Forms and Archaic Monuments]. 2-e izd., ispr. Moscow, Vost. lit-ra, 2004, 462 p.
14. Levkievskaja E. E. *Oborotnichestvo: granicy ponjatija i jazyk ego opisaniya* [Turnover: the boundaries of the concept and the language of its description]. In: *Obrotni i oborotnichestvo: strategii opisaniya i interpretacii: materialy Mezhdunarodnoj konferencii (g. Moskva, 11-12 dekabrya 2015 g.)* [Werewolves and shapeshifting: strategies of description and interpretation: materials of the International conference (Moscow, December 11-12, 2015)]. Moscow, Izdatel'skij dom "Delo", 2015, pp. 26-30.
15. *Abaj Gjesjer. Zapis' I. N. Madasona ot skazitelja Peohona Petrova* [Abay Geser. The recording by I. N. Madason from narrator Peohon Petrov]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN SSSR, 1960, 315 p. (In Buryat and Russian lang.)
16. Silantiev I. V. *Poetika motiva* [Poetics of motive]. Moscow, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004, 296 p.
17. Kolomakina B. A. *Motiv prevrashhenija cheloveka v zhivotnoe v volshebnyh skazkah burjat i shorcev* [Motive of turning a person into an animal in the fairy tales of the Buryats and the Shors]. In: *Sibirskij filologičeskij zhurnal* [Siberian philological journal]. 2012, No. 3, pp. 19-23.

УДК 398.22 (=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32180

С. Ш. Турсуналиев
Государственная пограничная служба Кыргызской Республики

КЫРГЫЗСКИЙ МИФОЭПИЧЕСКИЙ МОТИВ ПРОДОЛЖЕНИЯ РОДА КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Аннотация. Основной целью научного анализа мотива продолжения рода, имеющегося в кыргызских сказаниях, является выяснение его онтологической, аксиологической и социально-этнической ценности в контексте номадического бытия, рационального и эмпирического.

Актуальность темы обусловлена тем, что несмотря на лингвистическое, литературоведческое, этнографическое осмысление основных тем кыргызского эпоса, по сей день мотив продолжения рода слабо исследован в идейно-философском, гносеологическом плане, как отдельный онто-аксиологический сегмент. Если исходить с филологических, фольклористических, этнографических традиций изучения, данная проблема рассматривается как «одна из многих». Хотя мы считаем, что, обладая большим идейно-художественным, идейно-философским арсеналом, она давно уже приобрела свой исследовательский «участок» и существует как отдельный пласт. Этот момент мы понимаем как определенное упущение многих исследователей, занимающихся изучением кыргызских эпосов. Поэтому, на наш взгляд, отдельное рассмотрение мотива продолжения рода позволяет не только выяснить его фундаментально-смысловую специфику, но расширяет грани мифоэпических форм осмысления мироздания и человека.

При проведении анализа мы исходили с герменевтических, сравнительно-исторических, структурно-конструктивных методов изучения, которые позволили нам выявить основные идеи, заложенные в основе изучаемой проблемы. При осмыслении основных замыслов темы мы ставили акцент на специфику номадического восприятия мира, бытия.

Результаты исследования определили следующее. Мотив продолжения рода в эпосах выступает как основная онто-аксиологическая проблема, которая актуализирует фундаментальную проблему смысла жизни кыргызов, ибо почти каждое сказание начинается с этой темы. Отсюда, огромное количество эпосов, рожденных кыргызским народом. Учитывая, что кыргызы долгое время оставались в устной среде, их творческая мысль была заиклена на талантливых сказителях эпоса, которые стали основным источником появления многочисленных устных произведений. Мы считаем, что главной причиной их эффективной репродуктивности являлся суровый географический ландшафт, в котором приходилось жить кыргызам. Здесь горы и долины для них приобрели форму сознания. Тяжелые условия кочевья, горный рельеф определяли истину номадического бытия, в котором проблема выживания народа (сохранение рода, голод, нужда, внешние нашествия) поставила мотив продолжения потомства на первый план, воплощенный через категории рационального и эмпирического. Поэтому, на наш взгляд, данный мотив стоит самым главным онто-аксиологическим аспектом сказаний.

Ключевые слова: миф, эпос, потомство, род, этнос, семья, рациональное, эмпирическое, архетип, модель.

S. Sh. Tursunaliyev

The Kyrgyz mythical and epic motif of procreation as a fundamental problem

Abstract. The main purpose of this analysis of the procreation motif in Kyrgyz legends, is to rationally and empirically clarify its ontological, axiological and socio-ethnic values in the context of nomadic existence.

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 despite the linguistic, literary, ethnographic understanding of the main themes of the Kyrgyz epic, to this day the procreation motif is poorly studied in ideological, philosophical, epistemological terms, as a separate ontological-axiological segment. If we proceed from the philological, folkloristic, ethnographic traditions of the study, this problem is considered as “one of many”. Although we believe that having a large ideological and artistic, ideological and philosophical arsenal, it has long acquired its research “site”, and exists as a separate layer. We understand as a certain omission of many researchers involved in the study of Kyrgyz epics. Therefore, in our opinion, a separate consideration of the procreation motif allows not only to find out its fundamental and semantic specificity, but also expands the boundaries of mythological forms of understanding of the universe and man.

In this analysis, we proceeded from hermeneutic, comparative historical, structural and constructive methods of study, which allowed us to identify the main ideas underlying the studied problem. In understanding the main ideas of the topic, we put emphasis on the specifics of the nomadic perception of the world and the concept of being.

The study determined the following: The procreation motif in epics acts as the main onto-axiological problem, which actualizes the fundamental problem of the meaning of life of the Kyrgyz, because almost every legend begins with this theme. Thus, a huge number of epics originating from the Kyrgyz people arise from this theme. Given that the oral environment persisted among the Kyrgyz for a long time, their creative was fixated on talented epic storytellers, who became the main source of numerous oral works. We believe that the main reason for their effective reproduction was the harsh geographical landscape in which the Kyrgyz had to live. And it was here that the mountains and valleys took the form of consciousness for them. The difficult conditions of nomadic, mountainous terrain were the truth of nomadic existence, in which the problem of survival of the people (preservation of the genus, hunger, need, external invasions) brought the motive for the continuation of offspring to the fore, embodied through the categories of rational and empirical. Therefore, in our opinion, this motif is the most important onto-axiological aspect of legends.

Keywords: myth, epic, posterity, genus, ethnos, family, rational, empirical, archetype, model.

Введение

На наш взгляд, проблема освоения архаичных мотивов кыргызского эпоса в гуманитарной исследовательской практике приобрела наибольшую значимость после того, как Кыргызская Республика стала независимым государством в конце XX в. Безусловно, это связано с поиском национальной идентичности, попыткой по-новому осмыслить своеобразие и специфику духовной культуры кыргызов, относящихся к одним из древних народов. Учитывая то обстоятельство, что архаичных мотивов в сказовой культуре довольно много, мы особо выделяем именно мотив продолжения рода, как один из основополагающих фундаментальных ценностей кыргызского национального сознания. Разумеется, в разных исследованиях данная проблема освещается, но осмысливается «вскольз» и имеет преимущественно описательный характер, не выходя за рамки лингвистических общих наблюдений. Поэтому, и поныне данный мотив не обрел идейно-философскую, мыслительно-смысловую почву, которую можно было бы рассматривать как отдельный пласт изучения.

Вместе с тем, из большого арсенала исследований в области филологии и фольклористики мы выделяем некоторые работы, которые разрабатываются в наши дни, акцентированные преимущественно на эпосе «Манас». Следует отметить, что мыслительно в них напрямую не фигурирует мотив продолжения рода, но затрагивается мотив рождения эпического героя с точки зрения ритуала, обряда, традиций. В работе Н. О. Нарынбаевой «Мотивы чудесного рождения в кыргызских эпосах» рассматривается проблема непорочного зачатия кыргызского эпического баатыра, оцениваемая как одна из самых распространенных [1]. Исходя с позиции народных традиций, анализирует данную проблему М. К. Колдошев в работе «Феномен народного обычая в ракурсе ожидания баатыра (на материале кыргызского эпоса “Манас”)), в которой особо выделяются духовно-воспитательные аспекты сказания [2]. Определив эпос «Манас» как неопределенное духовное достояние, аналогичную трактовку предлагает Ж. К. Абдиева, рассматривающая мотив рождения героя в русле традиций и обычаев, которыми наполнено это произведение. Здесь следует выделить также фактор традиционалистского развития и воспитания баатыра [3]. Специфика рождения Манаса, поверья и традиции в качестве атрибутов этого события стали предметом изучения Ж. Т. Каденовой. Она анализирует данный феномен с точки зрения педагогических аспектов, в которой выделяется этнопедагогическая линия [4]. Примерно в таком же

русле ею рассматривается важный кыргызский сегмент, как *сүйүнчү* ‘радостная весть’, *сүйүнчү берүү* ‘благодарность за хорошую весть’, который выступает в качестве самого первого информирования или сообщения родным при рождении героя. Автор акцентирует свое внимание на образы Жакыпа, Акбалты (эпос «Манас»), которые показаны в этнопедагогическом плане, где выявляется отцовская тема в контексте народных обычаев [5]. Косвенно проблему бездетности освещает Б. Кебекова, фрагментарно затрагивающая данный сегмент, исходя из осмысления древнего мифопоэса «Сказание о Карач-Кокюл». Она в основном останавливается на архаике данного мотива, сюжетно-композиционной линии и обрядовости события [6, с. 10, 16]. В изысканиях К. Кырбашева мы находим важное наблюдение, с которым нельзя не согласиться. По его мнению, именно в эпосе «Манас» дается наиболее полное освещение, полная характеристика детства эпического героя, начиная с момента рождения до обретения зрелости [7, с. 6]. Но наряду с этим, его наблюдения носят больше общий характер, вскрывающий в основном тематические идеи эпосов.

Мотив отсутствия наследника как онто-аксиологическая проблема в кыргызских эпосах

Отсутствие и процесс ожидания наследника в эпической культуре кыргызов следует отнести к первому уровню мыслительной деятельности, когда мотив продолжения рода является больше аксиомой, чем реальным делом, ибо оснащен фактом безысходности, беспросветности, фактически не решаемой со всех точек зрения. В мифопоэсе «Жоодарбешим» этот мотив дается в разных формах мироощущения и миропонимания, которые мы осмысливаем по схеме «конструкция-модель-архетип», переходящей от общего к частному. Вначале всплывает *низменно-печальный* архетип антропо-эмпирической модели, отраженная посредством монолога. В ней наблюдается драматизм человека (Эр Тоштюк), поглощенного в горестные мысли из-за отсутствия потомства в конструкциях *өзүмдү тарткан балам жок* ‘у меня нет сына, как я’, *ээрчий чыккан караан жок* ‘нет потомка, который последует за мной’ [8, с. 16]. Сочетание личного и этнического аспектов становится традиционно эпическим приемом. Конструкции *элди капа кылбай ким багат* ‘кто без горести будет править народом’, *калка болор адам жок* ‘нет человека, могущего стать щитом’ [8, с. 16] воплощают *антропо-патриотический* архетип этно-эмпирической модели. Если в первой конструкции речь идет о личной драме человека, то во второй – звучит мысль о народе, нуждающемся в сильном и мудром правителе. Психологическое состояние человека обретает двоякий смысл, когда мы сталкиваемся с *чувственно-мыслительным* архетипом антропо-эмпирио-рационального. В конструкции *ой ойлоп наалыган* ‘думу думая, чувствовал обиду’ [8, с. 16] показано соприкосновение чувственного и разумного, через которое обида, досада как эмпирические явления становятся результатом мыслительных операций человека. Проблема отсутствия потомства затрагивается в мифопоэсе «Бостон», оригинальность которого кроется в том, что антропо-эмпирическое устремлено к природно-рациональному, когда человек (Кан Бууба) адресует решение отсутствия потомства небу (культ *Теңир*) [9, с. 25]. Образ Тенгир (культ неба), часто применяемый в мифопоэсах, тут вписывается в идейную семантику народных чувств и мыслей. В целом низменно-эмоциональное состояние человека, не имеющего наследника, обращается силам неба, как *номадическая традиция*. Эта типичная ситуация, когда народным сознанием образ неба осмысливается рационально *акыл төрөгөн балдардын эң ыйыгы – Көкө Теңир* ‘самый святой из детей разума – это Синий Тенгир’ [10, с. 215], показывая понятие тенгрианства через призму природного бога. В данном случае небо выступает как элемент бытия, берущий начало от разума. И мольба человека является доказательством веры кыргызов в божественную силу неба.

Своеобразной спецификой отличается мифопоэс «Карач-Көкүл баяны» («Сказание о Карач-Кокюл»). На первый план выходит антропо-эмпирическая модель, выраженная сквозь призму низменного восприятия мира. *Низменно-скорбный* архетип антропо-эмпирического отражается в конструкции *өксүтөт экен ызалык* ‘обида, нужда унижают’ [11, с. 98], как элемент недосатка, когда человек чувствует отсутствие чего-либо или кого-либо, которое является необходимым элементом для существования. Закономерно тут вырастает портрет старика Кеденгбая, страдающего бездетностью, и потому хранящего в себе жуткую злобу на мир. Возникает ощущение, что он полностью погружен в горе (*күйүткө жүрөк ооруткан* ‘сердце горит от грусти’, *кейиди* ‘горевал’ [11, с. 102]). Взаимодействие антропо-низменного ощущения и антропо-ра-

циональных мыслей не приводят к изменению ситуации. Одномоментно все чувства и помыслы человека как бы тонут в горести (*ойлонуп терең кайгыда* ‘мысли в печали’), героической внутренней выдержке (*санаасын ичке батырган* ‘держал в себе всю боль’ [11, с. 102]). Здесь конструкция *туягы жок* ‘букв: нет копыта, что значит нет потомства’ [11, с. 98] обретает общий смысл, когда состояние бездетности понимается как горе всех бездетных людей, как нечто общенациональное. Также своеобразным лейтмотивом становится применение понятия *ызалык* ‘досада, злоба, обида’ в контексте конструкций *курутат экен* ‘уничтожает’, *туйтултат экен* ‘раздражает’ [11, с. 98]. Т. е. человек в состоянии бездетности полностью утопает в угнетающих низменно-эмпирических чувствах. Вместе с тем, решение проблемы потомства тут имеет стихийно-материалистические, номадо-фаталистические аспекты. Кеденгбаю характерен самостоятельный, автономный тип поведения, поскольку ему присущ элемент разочарования во внешних силах, которые не дают ему потомства. Поэтому, внутреннее состояние персонажа сопровождается двойственностью. С одной стороны, ему характерен *протестно-материалистический* архетип антропо-рационального (*куу баш өтсүн булар деп, кудайым бизди тооруган* ‘бог ходит вокруг да около, специально делая нас бездетными’ [11, с. 103]), где высвечивается злость, недовольство перед господом. При этом, с другой стороны, *безнадежно-фатальный* архетип (*бешенеге, маңдайга жазганын* ‘смирится с судьбой’ [11, с. 103]) выявляет в нём мотив смирения как фактор безнадежности ситуации. Говоря иначе, персонаж фаталистичен, но вместе с тем в действиях он думает независимо от творца и проявляет свою активность перед лицом трудностей. Здесь вырисовывается неоднозначная ситуация вокруг религиозности кыргызов, которые, как показывает данный эпизод, не являлись фанатами веры. Этот момент мы актуализируем в контексте законов мироздания, имеющих в эпосе разные качественные определения, которые становятся предметом человеческих сомнений, вызывая вопрос.

Кашайган дүйнө сен белең,
Кашайган дүйнө сен белең,
Калтырбай артта бир туяк,
Кайтамбы эртең жерге мен? [11, с. 101].

Слепой мир, который,
Если захочет, даст и заберет.
Неужели я умру завтра,
Не оставив наследника? [пер. наш].

Фрагмент актуализирует драму человека, связывающего свою бездетность со слепым капризным миром, который не видит его трагедию. Отсюда, высвечивается *равнодушно-бесчувственный* архетип бытийно-иррациональной модели, где человек становится обреченным существом. Следует отметить, что в мифоэпосе имеется несколько аналогичных эпизодов, выявляющих схожие архетипы. Мироздание рисуется не только слепым, но и вероломным (*опосуз дүйнө* ‘вероломный мир’) [11, с. 101], изменчивым (*туруксуз дүйнө* ‘изменчивый мир’), лукавым (*опосуз ушул шум дүйнө* ‘этот хитрый вероломный мир’ [11, с. 102]), справедливость которого ставится под большое сомнение.

В крупном героическом эпосе «Манас» проблема потомства охвачена гораздо шире, ибо масштабнее преподносится внутренне-негативное состояние Жакыпа (отец Манаса). Если сконструировать все мотивы, которыми наполнен персонаж, то тут всплывает необходимость потомства с разных позиций. Конструкция *тозоктуу дүйнө балам жок* ‘нету сына в этом адском мире’ [12, с. 44] высвечивает *негативно-антропный* архетип бытийно-иррациональной модели, т. к. человек противопоставляет себя несправедливости бытия, который не учитывает его желание. В образе также противопоставлены духовное и материальное. Мир материальный понимается как нечто преходящее, второстепенное, поскольку в контексте отсутствия потомства фактически оно теряет смысл. Конструкции *куу дүйнөнү көп жыйдым, же бала табаар чамам жок* ‘собрал я много “хитрого, лукавого” добра, но нету сил иметь сына’, *бу дүйнөнү көп жыйнап, мураска минтип жетемби* ‘даже если собрать много материального, это не даст мне духовного почета’ [12, с. 44] определяют *наследственно-духовный* архетип антропо-эмпирического. Этому архетипу аналогичны конструкции *тобурчак, тулпар мээси жок, муну тосуп алчу ээси жок* ‘нет хозяина, который встретит боевого коня, иноходца’, *малды куттум, бала жок* ‘есть у меня скот, но нету сына’ [12, с. 44], которых мы трактуем как *антропо-кочевнический* архетип номадо-эмпирической модели, ибо здесь освещается связь человека и коня в духе

конно-кочевых кыргызских традиций. *Божественно-зависимый* архетип антропо-эмпирического вычленяется в конструкциях *кудайдын кылган ишине, муну көтөрбөскө чара жок* 'нету мер сопротивляться тому, что сделано господом', *жараткандан көп тилейм, менин бала күтөр чамам жок* 'много прошу у создателя, но нету сил ждать рождения ребенка' [12, с. 44], где мы чувствуем неэффективность искренних молебн, обращенных к внешним силам, не дающим результата. *Внутренне-негативный* архетип запечатлен в конструкции *ичим капа, боорум чок* 'внутри печаль, а печень как зола' [12, с. 44], в которой безысходность человека граничит с драмой. Поэтому, Жакып чувствует брэнность, свою неприкаянность в конструкциях *баласы жок сандалган, Жакыбың мында жан болду* 'без сына Жакып стал бесцельно бродячим существом', *тура албас болду кайран жан* 'в переносном смысле, обреченное существо' [12, с. 44], в которых дается *обреченно-бранный* архетип антропо-эмпирического.

В романическом эпосе «Гюлгаакы», относящемся к более позднему периоду, всплывает *несбыточно-драматический* архетип антропо-эмпирического (*арманы күчтүү* 'у него сильно горе, как несбыточное' [13, с. 75]), когда желание Контаажы иметь ребенка превращается в печальные чувства мечтаний. В решении данного вопроса он применяет почти все средства (ходит в святые места, женится девять раз), но все безрезультатно. И как следствие, ему присваивается прозвище *куу баш* 'фатально бездетный' [13, с. 75], что выявляет *фатально-несбыточный* архетип антропо-эмпирического.

Как мы убедились, на уровне отсутствия потомства образы отцов, чей возрастной ценз колеблется от 60 до 90 лет, становятся воплощением патриархально-номадического, традиционного-ментального мышления. Здесь актуализируется мотив преемственности духовного опыта, традиционных знаний, власти и имущества, которые без решения вопроса потомства выглядят утопичными, бессмысленными.

Мотив рождения наследника как онто-аксиологический и номадический акт

Онто-аксиологический акт рождения наследника в кыргызских эпических сказаниях является вторым уровнем осмысления мотива продолжения рода, отличающегося своей контрастностью к первому. Если исходить с категорий рационального и эмпирического, то наблюдается переход от «темных» мыслей и эмоций к «светлым». В мифоэпосе «Жоодарбешим» появление сына отражает номадическую проблему востребованности потомства как «осознанной необходимости», репродукции генофонда в жизни кочевника. И на передний план выходит главный источник антропо-эмпирической модели – *возвышенно-патерналистский* архетип, выстраданный через призму долголетнего отсутствия наследника со стороны отца. В этом плане онто-аксиологическая оценка конструкции *көңүлдөгү уул* 'сын, живущий в чувствах' [8, с. 16] нужно воспринимать как событие и явление, снимающее основной недостаток кочевничего бытия – отсутствие потомства. Ибо рождение героя сопровождается номадической интерпретацией величия его образа с позиции полезности для этноса. В конструкции *элде жүрөк калбады* 'у народа не осталось сердца, т. е. непередаваемое ликование' воплощается *этно-возвышенный* архетип этно-эмпирического, в котором позитивные эмоции народа транслируются посредством безмерного счастья. В мифоэпосе «Бостон» рождение сына и дочери где-то превращается в знак внимания неба к человеку, поскольку проблема отсутствия потомства снимается. Хотя ритуал, связанный с их появлением на свет, не отличается оригинальностью. Ибо *антропо-явленный* архетип этно-эмпирического (*калкы бүтүн чогулду, сүйүнүчтүү күн болду* 'собрался народ, и был радостный день' [9, с. 25]) гармонирует с *оценочно-возвышенным* архетипом антропо-эмпирического (*башкача мен кубандым* 'я особо рад', *кубанганга чыдабай* 'чувства не остановить' [9, с. 25]). Смена образно-художественного направления в мифоэпосе «Сказание о Карач-Кокюл» приводит к изменению структуры и фактуры повествования. Появление сына ставит в центр художественной концепции сказания антропологический аспект в качестве доминирующей проблематики, меняя интонационный фон. Ибо *антропо-низменный* архетип переходит в антропо-высокую тональность. Это состояние мы трактуем как *эмоционально-радостный* архетип антропо-эмпирического (*тонуна батпай сүйүндү* 'очень радовался, букв: радовался, что не помещался в шубе' [11, с. 109]). Данное ощущение своего апогея достигает в *слезно-радостном* архетипе, когда отец плачет от счастья, родив сына (*көзгө жаш алып* 'слезы вырвались из глаз' [11, с. 109]).

Оригинально решается вопрос отсутствия потомства в эпосе «Манас», ибо появление на свет будущего героя прогнозируется в вещем сне Жакыпа, на разгадку которого собирается все население [12, с. 56-60]. Процесс разгадки сна и сам факт рождения сына сопровождаются в нём сплавом разных эмоциональных ощущений, обладающих контрастным характером. Во-первых, действует принцип «плачь от радости», поскольку Жакып в процессе объяснения содержания сна предстает в образе плачущего человека. Это высвечивает *слезно-радостный* архетип антропо-эмпирической модели (*көзүнүн жаашы төгүлүп* ‘слезы хлынули из глаз’, *жааш кетип* ‘заплакал’ [12, с. 56]). Во-вторых, переходную ситуацию мы ощущаем в *низменно-горестном* архетипе (*ичим капа, тышым чок* ‘внутри печаль, а внешне я как зола’ [12, с. 56]), когда человек не может выйти из прежнего состояния, все еще пребывая в состоянии безысходности. В-третьих, наблюдается выход из низменных ощущений через *позитивно-эмоциональный* архетип (*көңүлгө бүткөн көп муңду, таптакыр Жакып койду эми* ‘что чувство угнеталось тоской, Жакып забыл напрочь’ [12, с. 57]), где мы замечаем веру человека в правдивость сна. В-четвертых, диалог с женой, проявляющийся как мыслительное действие, вскрывает *оптимистично-оценочный* архетип антропо-эмпирического (*кайгынын баарын жоелук* ‘избавимся от всей печали’ [12, с. 62]), в котором тоска и горечь заменяются надеждой и верой. В-пятых, добрая весть о рождении сына обнажает подлинную сущность Жакыпа, поскольку образ страдальца превращается в щедрого, искреннего и трогательного отца, готового на все. Этот момент фиксируется через *возвышенно-радостный* (*сүйүнгөнгө чыдабай, күйүп барат жүрөгүм* ‘от радости мое сердце горит’), *страдательно-трогательный* (*бала үчүн тарттым жапаны* ‘как я страдал из-за отсутствия сына’), *душевно-жертвенный* (*ал баланы көргөнчө, менин жаным чыгып барат* ‘пока не увижу сына, мое сердце остановится’) [12, с. 74] архетипы антропо-эмпирического, где по особенному передается вся полнота светлых человеческих эмоций. Разумеется, этот монолитный эпос обжит не менее яркими эмпирическими красками касательно изучаемого мотива. Но мы остановились на тех архетипах, которые показывают «нутро» персонажа. Ибо, на наш взгляд, эти архетипы актуализируют безмерно-эмоциональное восприятие отца в отношении долговременного ожидания сына, выступающее как фундаментально-ценностное, онто-аксиологическое явление.

В романической поэме «Гюлгаакы» момент рождения ребенка сопровождается сравнением его лица с сиянием белой луны. Наряду с тем, что Контаажы (отец Гюлгаакы) рад этому событию, он сильно опечален фактом появления на свет не сына, а дочери. Поэтому, в этом же акте рождения народное сознание контрастно показывает и другой аспект своей традиционной ценностной ориентации – патриархальность. Поэтому, мы более подробно остановимся на этом мотиве, поскольку содержит в себе несколько важных нюансов. Этот эпический оборот – типичный прием для традиционного патриархального сознания кыргызов. Дело в том, что исторически они культивируют *санжыра*, своего рода древо предков, родословное, в котором определенный кыргызский род берет свое начало исключительно от мужчины. В данном случае Контаажы понимает драматизм ситуации, поскольку в народном представлении человеческий род лишь тогда считается продолженным, когда связь поколений сохраняется и воссоздается только в виде сильного пола – мужчины, джигита (отсюда, *санжыра* признает и фиксирует только сильный пол). Совершившийся факт – это факт невозможности продолжения рода Контаажы, который становится казусным элементом сказания. Безусловно, данный момент является альтернативной формой подачи бездетности эпических «родителей-старцев». Если в других кыргызских эпосах рождаются в основном сыновья, то здесь жалоба Контаажы обретает фатально необратимый характер из-за нарушения патриархального принципа. В конструкции *эркек болсо эмине* ‘был бы сын’ [13, с. 78] воплощается некая скорбь, несущая в себе тоску (*арман*) человека через призму существующей двойственности: радость по поводу рождения ребенка и неизбежность того, что ничего нельзя исправить. Легко прочитывается мысль о бессилии человека перед волей судьбы, рока. Возникает дилемма, т. к. создается двойственная, а порой контрастная форма эмпирического восприятия события. С одной стороны, проблема отсутствия потомства решается (рождается ребенок), но с другой стороны, проблема продолжения рода нет (вместо сына появляется дочь). Соответственно это состояние дается в разных моделях. В конструкции *кубаныч басып жүрөгүн, көөдөндөн чыкты капалык* ‘сердце

согрелось радостью, печаль вышла из груди' [13, с. 76] воплощается *радостно-светлый* архетип антропо-эмпирического, а *слезно-радостный* архетип (*сүйүнгөндөн аккан жаш* 'слезы от радости', *кубангандан хан ыйлап* 'хан плачет от радости' [13, с. 78]) высвечивает мотив счастья от долгожданного события. В то же время ощущение того, что ребенок не сын, заставляет отца испытывать грустные эмоции. *Низменно-печальный* архетип антропо-эмпирического выявляется в конструкциях *жүрөгүн кайгы муң чалып* 'сердце ушло в печаль', *кубанчын ичтен кайгы жууп* 'радость покрылась печалью', *токтобойт санаа* 'не остановится скорбь' [13, с. 77], в которых передается тяжелая доля старца. Однако народный оптимизм все же снимает эту проблему и в образной форме воплощает другую закономерность бытия в виде взаимозаменяемости явлений. Ведь Контаажы признается, что нельзя при всем этом жаловаться на судьбу, на волю неба (*таарынып неге Теңирге* 'зачем обижаться на Тенир' [13, с. 78]). Данная мысль становится логической основой оптимистично оправдательной платформы, когда выясняется, что качества дочери такие же, как у истинного джигита. И здесь приводится целый инструментарий физических ресурсов младенца, высвечивающих *природно-доблестный* архетип женской антропо-героической модели. Это показано в конструкциях *бала арстан сүрөттүү* 'дочь похожа на льва', *аркасында жалы бар* 'спина как сбруя', *баатыр эрдин үнү бар* 'ее крик как рев подлинного богатыря' [13, с. 79]. Эстетически Гюлгаакы присваиваются самые яркие краски. Даже в младенчестве она оценивается через *внешне-красивый* архетип женской антропо-эстетической модели в конструкциях *ургаачынын сулуусу* 'красивее всех', *адамзаттын нурдуусу* 'как луч человеческого света', *оң бетинде калы бар* 'есть родинка на правой щеке' [13, с. 79]. К этому дополняется *врожденно-разумный* архетип (*ченеми жок башы бар* 'ум безграничный' [13, с. 79]). Как видим, реальные человеческие переживания способствуют развернутому описанию конкретных деталей. Если опять же обратить внимание на элементы сравнения между явлениями живой природы и человеческим существом, то заметим одну существенную деталь. Физическая сила человека, его ловкость, ум, красота, способности становятся общим «достоянием», частью общечеловеческого и гуманно устроенного мира. Здесь разноплановые характеристики Гюлгаакы говорят о том, что всевышний в целом справедлив (*кыз берген кудай кур койбойт* 'бог не оставит того, кому дарит дочь' [13, с. 78]), когда человеку позволяет стать родителем вообще, тем самым придавая этому факту центральное место. Бесспорно, во всех конструкциях доказывается идейная платформа о том, что появление на свет дочери является всего лишь формой, а не сутью преемственности, героизма персонажа.

Стоит отметить, что онтологическому, мифологическому осмыслению темы продолжения потомства большое значение придавал кыргызский писатель Ч. Айтматов, занимающей одну из центральных мест в его творчестве. Как известно, в повести «Материнское поле» Толгонай воспитывает чужого ребенка (от невестки Алимана), отцом которого не является его сын. И не случайно, что повесть начинается с антропоморфно-мифического диалога героини с полем, где речь идет об этой тайне, которую скрывает Толгонай от ребенка [14, с. 4-5]. В «Белом пароходе» эта проблема передается через легенду о рогатой матери-оленихе, которая становится матерью мальчика и девочки – последних представителей человеческого (кыргызского) рода [15, с. 70-71]. О теме сохранения потомства говорится и в повести «Пегий пес, бегущий краем моря», основанной на нивхской истории. Для спасения жизни Кириска погибают все его родные, и он возвращается к Пегому псу без аткыча Органа, отца Эмрайина и аки-Мылгуна [16, с. 338]. Эти факты говорят о том, что писатель достаточно глубоко понимал онтологическую суть проблемы потомства, ибо в его произведениях данный мотив звучит особенно ярко в контексте диалектики жизни и смерти, добра и зла, светлого и темного, вечного и преходящего.

Заключение

Рассмотрев мифоэпический, героический и романический пласты кыргызских сказаний, относящихся к разным историческим периодам, мы убедились, что мотив продолжения рода являлся фундаментальной ценностью для кыргызов. Поэтому самым главным долгом человека, живущего в кочевой и патриархальной традициях, было решение вопроса репродукции потомства, его обновления. Отсюда, наибольшую степень образно-художественного, социально-философского воплощения в мыслительной фактуре сказаний получила парадигма «отец-сын», которая приобрела форму экзистенциально-патерналистского восприятия через катего-

рии рационального и эмпирического. Как показывает наш анализ, мотив продолжения рода в кыргызских эпосах транслируется нам в основном через антропо-эмпирические конструкции, модели, архетипы, нежели антропо-рациональные. Мы считаем, что это было связано с тем, что изучаемый мотив вызывал, прежде всего, самые яркие эмоции в жизни кочевника, ибо в его сознании он стоял на первом месте. Безусловно, жизнь номада оснащалась не менее значимыми проблемами (природные катаклизмы, резко континентальная погода, война, голод, нужда), но на их фоне вопрос потомства выступает как исходный, как наиважнейший. В этом плане, в сказаниях функционирует принцип «нет наследника, нет потомства», как бытийно-сущностный, фундаментально-важный.

Мотив продолжения рода структурно реализуется в трёх стадиях: ожидание – акт рождения – восприятие. При этом в целом действует антропный принцип «от чувства к мысли и от мысли к чувству», который дается сквозь призму внутренних раздумий и эмпирических ощущений отца. Мотив ожидания в основном характеризуется низменно-негативными архетипами антропо-эмпирической модели, поскольку они освещены траги-драматическими эмоциями, ибо проблема потомства сопровождается его отсутствием. Поэтому на поверхность мыслительной фактуры эпосов всплывают обреченно-фаталистические, стихийно-материалистические, антирелигиозные, автономно-антропные, антропо-иррациональные конструкции. Вместе с тем, мотивы рождения и восприятия фактически преподносятся слитно и высвечивают возвышенно-душевные архетипы антропо-эмпирической модели, т. к. проблема отсутствия потомства снимается. Отсюда свое яркое воплощение получают традиционно-номадические, патриархально-обрядовые, этно-патриотические конструкции.

В онто-гносеологическом плане, кыргызы, как исторические носители традиционно-устной культуры, выбрав сказителей, смогли эволюционно передать последующим поколениям онто-аксиологический мотив продолжения рода как репродуктивно-этническая необходимость.

Литература

1. Нарынбаева Н. О. Мотивы чудесного рождения в кыргызских эпосах // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. – Москва: Интернаука, 2016. № 9. – С. 81-87.
2. Колдошев М. К. Феномен народного обычая в ракурсе ожидания рождения батыра (на материале кыргызского эпоса «Манас») // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии. – Новосибирск: Сибирская академическая книга, 2016. № 63. – С. 53-59.
3. Абдиева Ж. К. Обряды и традиции, связанные с рождением ребенка в эпосе «Манас» // Известия ВУЗов Кыргызстана. – Бишкек: Общественная академия ученых Кыргызской Республики, 2017. № 4. – С. 42-44.
4. Каденова Ж. Т. Понятие народной педагогики в рождении баатыра // Известия Кыргызской академии образования. – Бишкек: Кыргызская Академия Образования, 2017. № 1 (41). – С. 92-96.
5. Каденова Ж. Т. Обычай радостной вести в эпосе «Манас» // Вестник Ошского государственного университета. – Ош: Ошский государственный университет, 2017. № 1. – С. 48-51.
6. Кебекова Б. Предисловие // Кокюл. Сказание о Карач-Кокюл. Поэмы. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 5-56. (на кыргызском яз.)
7. Кырбашев К. Сказание «Жоодарбешим» // Жоодарбешим. Эпос. – Бишкек: Шам, 1997. – С. 5-12. (на кыргызском яз.)
8. Жоодарбешим. Эпос. Сказитель О. Урмамбетов. – Бишкек: Шам, 1997. – 288 с. (на кыргызском яз.)
9. Бостон. Эпос. Сказитель А. Токтогулов. – Бишкек: Шам, 2002. – 484 с. (на кыргызском яз.)
10. Таджиева Г., Курманбекова А. Сокровищница мудрости: Пословицы-поговорки и крылатые выражения кыргызского народа. – Бишкек: Бийиктик, 2011. – 728 с. (на кыргызском яз.)
11. Кокюл. Сказание о Карач-Кокюл // Поэмы. Сказитель Д. Ташматов. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 97-314. (на кыргызском яз.)
12. Манас. Эпос. Сказитель С. Каралаев. – Бишкек: Турар, 2010. – 1008 с. (на кыргызском яз.)
13. Гюлгаакы. Эпос. Сказитель О. Урмамбетов. – Бишкек: Шам, 2003. – 432 с. (на кыргызском яз.)
14. Айтматов Ч. Материнское поле // Полное собрание сочинений в восьми томах: 2 том. Повести, драмы. – Бишкек: Улуу Тоолор, 2014. – С. 3-129.

15. Айтматов Ч. Белый пароход // Собрание сочинений: 3-том. Рассказы, повести, драмы. – 2-е изд. – Бишкек: Бийиктик, 2008. – 17-167 с. (на кыргызском яз.)

16. Айтматов Ч. Пегий пес, бегущий краем моря // Полное собрание сочинений в восьми томах: 2 том. Повести, драмы. – Бишкек: Улуу Тоолор, 2014. – С. 226-340.

References

1. Narynbaeva N. O. *Motivy chudesnogo rozhdeniya v kyrgyzskikh eposakh* [The motifs of the miraculous birth in the Kyrgyz epics]. In: *Nauchnaya diskussiya: voprosy filologii, iskusstvovedeniya i kulturologii* [Scientific discussion: questions of Philology, Art History and Cultural Studies]. Moscow, Internauka, 2016, No. 9, pp. 81-87.

2. Koldoshev M. K. *Fenomen narodnogo obychaya v rakurse ozhidaniya rozhdeniya batyra (na materiale kyrgyzskogo eposa "Manas")* [The phenomenon of folk custom in the perspective of waiting for the birth of the hero (on the material of the Kyrgyz epic "Manas")]. In: *Lichnost, semya i obshchestvo: voprosy pedagogiki i psikhologii* [Personality, family and society: questions of Pedagogy and Psychology]. Novosibirsk, Sibirskaya akademicheskaya kniga, 2016, No. 63, pp. 53-59.

3. Abdieva Zh. K. *Obryady i tradicii, svyazannye s rozhdeniem rebenka v epose "Manas"* [Rites and traditions associated with the birth of a child in the epic "Manas"]. In: *Izvestiya VUZov Kyrgyzstana* [Proceedings of the Universities of Kyrgyzstan]. Bishkek, Obchestvennaya akademiya uchenyh Kyrgyzskoy Respubliki, 2017, No. 4, pp. 42-44.

4. Kadenova Zh. T. *Ponyatie narodnoj pedagogiki v rozhdenii baatyra* [The concept of folk Pedagogy in the birth of the hero]. In: *Izvestiya Kyrgyzskoy akademii obrazovaniya* [Proceedings of the Kyrgyz Academy of Education]. Bishkek, Kyrgyzskaya Akademiya Obrazovaniya, 2017, No. 1 (41), pp. 92-96.

5. Kadenova Zh. T. *Obychaj radostnoj vesti v epose "Manas"* [The custom of joyful news in the epic "Manas"]. In: *Vestnik Oshskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Osh State University]. Osh, Oshskij gosudarstvennyj universitet, 2017, No. 1, pp. 48-51.

6. Kebekova B. *Predislovie* [Preface]. In: *Kokyul. Skazanie o Karach-Kokyul. Poemy* [Kocul. The legend of the Karach-Kocul. Poems]. Bishkek, Sham, 2003. pp. 5-56. (In Kyrgyz lang.)

7. Kyrbashev K. *Skazanie "Zhoodarbeshim"* [The Legend "Joodarbeshim"]. In: *Zhoodarbeshim. Epos* [Joodarbeshim. Epic]. Bishkek, Sham, 1997, pp. 5-12. (In Kyrgyz lang.)

8. *Zhoodarbeshim. Epos* [Zhoodarbeshim. Epic]. Narrator O. Urmanbetov. Bishkek, Sham, 1997, 288 p. (In Kyrgyz lang.)

9. *Boston. Epos* [Boston. Epic]. Narrator A. Toktogulov. Bishkek, Sham, 2002, 484 p. (In Kyrgyz lang.)

10. Tadzhieva G., Kurmanbekova A. *Sokrovishchnicza mudrosti: Poslovicy-pogovorki i krylatye vyrazheniya kyrgyzskogo naroda* [Treasury of wisdom: Proverbs-sayings and winged expressions of the Kyrgyz people]. Bishkek, Bijihtik, 2011, 728 p. (In Kyrgyz lang.)

11. *Kokyul. Skazanie o Karach-Kokyul* [Kocul. The legend of the Karach-Kocul]. In: *Poemy* [Poems]. Narrator D. Tashmatov. Bishkek, Sham, 2003, pp. 97-314. (In Kyrgyz lang.)

12. *Manas. Epos* [Manas. Epic]. Narrator S. Karalaev. Bishkek, Turar, 2010, 1008 p. (In Kyrgyz lang.)

13. *Gulgaaky. Epos* [Gulgaky. Epic]. Narrator O. Urmambetov. Bishkek, Sham, 2003, 432 p. (In Kyrgyz lang.)

14. Ajtmatov Ch. *Materinskoe pole* [Mother field]. In: *Polnoe sobranie sochinenij v 8 t. T. 2. Povesti, dramy* [Complete works in 8 vol. Vol. 2. Novels, dramas]. Bishkek, Uлуу Toolor, 2014, pp. 3-129.

15. Ajtmatov Ch. *Belyj parokhod* [White steamer]. In: *Sobranie sochinenij. T. 3. Rasskazy, povesti, dramy* [Collected works. Vol. 3. Tale, story, dramas]. Bishkek, Bijihtik, 2008, pp. 17-167. (In Kyrgyz lang.)

16. Ajtmatov Ch. *Pegij pes, begushhij kraem morya* [Piebald dog running on the edge of the sea]. In: *Polnoe sobranie sochinenij v 8 t. T. 2. Povesti, dramy* [Complete works in 8 vol. Vol. 2. Novels, dramas]. Bishkek, Uлуу Toolor, 2014, pp. 226-340.

УДК 398.22(=512.157) 398.22(=512.16)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32181

А. С. Халилов

Институт фольклора Национальной Академии наук Азербайджана

СТРУКТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОБРАЗА ГЕРОЯ В СЛАВЯНСКИХ И ОГУЗСКИХ ЭПОСАХ

Аннотация. В статье исследуется образ героя в славянском и тюркском эпосах в структурно-типологическом аспекте. Для сравнительного изучения образцов эпоса были привлечены к исследованию материалы огузских и славянских письменных эпических памятников периода XI–XVI вв.

Исследования были проведены по богатому эпическому материалу. Из тюркского эпического материала в исследовании были использованы «Книга Деде Коркуда», «Огуз Каган», разные тексты из цикла «Огузنامه», «Сборник летописей» и т. д., а также славянские эпические тексты «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», «Задонщина» и т. д. Анализировались отдельные образы, в т. ч. Игорь Святославич в «Слове о полку Игореве», князь Юрий Ингваревич в «Повести о разорении Рязани Батыем», князь Дмитрий Иванович в «Задонщине», Огуз хан в «Сборнике летописей», Байундыр, Газан, Бейрек, Аруз в «Книге Деде Коркуда».

В результате анализа структуры на уровне образа славянского и тюркского эпосов были определены общие параллели, сходства: идеализация воинских подвигов богатырей, сходные сюжетные мотивы чудесного рождения героя, сватовства и женитьбы богатыря, а также добывания помощников, борьба ради освобождения народа от врагов. В ходе изучения также обнаружены отличительные черты славянских и огузских героев, они связаны с тем, что исследуемые эпосы создавались в разных этнических средах, имеющих свои исторически, географически и психологически сложившиеся особенности мышления.

Главной идеей исследования является возрождение нравственных ценностей, яркими носителями которых являются эпические герои – воплощение исторического представления народа, определенные грани национального характера и народного опыта. В образах богатырей воплощены передаваемые из поколения в поколение и ставшие важным средством воспитания высокие гуманистические, нравственные и патриотические идеалы народа.

Ключевые слова: эпос, фольклор, славяне, тюрки, герой, образ, типология, структура, параллели, сравнение.

A. S. Khalilov

The structural and typological analysis of the image of the hero in the Slavic and Oghuz epics

Abstract. The article examines the image of the hero in the Slavic and Turkic epics in the structural and typological aspect. For a comparative study of samples of the epic the materials of Oghuz and Slavic written epic monuments from the 11th–16th centuries are investigated.

The investigation has been carried out on the rich epic material. From the Turkic epic material in the study were used *The Book of Dede Gorgud*, *Oghuz Kagan*, different texts from the cycle *Oghuzname*, *Collection of Chronicles* and etc, as well as from the Slavic epic material *Tale of Bygone Years*, *The Lay of Igor's Raid*, *Zadonshina*, etc. The individual images have been analyzed, such as Igor Sviatoslavovich in *The Lay of Igor's Raid*, knyazh Yuriy Ingvarovich in *The Tale of the Ruin of Ryazan by Batu*, knyazh Dmitry Ivanovich in *Zadonshina*, Oghuz Khan in *Collection of Chronicles*, Bayundyr, Gazan, Beyrek, Aruz in *The Book of Dede Gorgud*.

ХАЛИЛОВ Агаверди Сархан оглу – д. филол. н., доцент, зав. отделом Института фольклора Национальной Академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: aqaverdi@yandex.ru

КХАЛИЛОВ Агаверди Сархан оглу – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of Chair, Folklore Institute, National Academy of Sciences of Azerbaidzhan, Baku, Azerbaidzhan.

E-mail: aqaverdi@yandex.ru

As a result of analyzing the structure of the epic at the level of the image of the Slavic and Turkic epics the common parallels and similarities have been identified: idealization of the heroic feats of the heroes, similar plot motifs of the hero's miraculous birth, matchmaking and marriage of the hero, as well as getting helpers, fighting for the liberation of the people from enemies. The study also revealed the distinctive features of the Slavic and Oghuz heroes. They are related to the fact that the studied epics were created in different ethnic environments that have their own historically, geographically and psychologically established features of thinking.

The main idea of the study is the revival of moral values, the bright bearers of which are epic heroes – the embodiment of the historical view of the people, certain facets of national character and people's experience. High humanistic, moral, and patriotic ideals of the people transmitted from generation to generation and becoming an important means of education, are embodied in the images of heroes.

Keywords: epic, folklore, Slavic, Turkic, hero, image, typology, structure, parallels, comparison.

Введение

Известно, что фольклор, эпос относятся к главным источникам, в которых герой имеет место как концепт нравственной ценности. Существующие долгое время в устной традиции общества концепты нравственных ценностей в эпосе, превратившиеся в стереотипное поведение, символизировались в образе героя и сохранили свои основные особенности в инварианте и парадигмах образа.

Изучение в структурно-типологическом аспекте концептов нравственных ценностей в славянском и тюркском эпосах очень значимо, с одной стороны, для выявления дружественных, добрососедских, родственных отношений между нашими народами, с другой стороны, для популяризации в современном обществе духовных ценностей, имеющих в образе героя.

С этой точки зрения, герой в славянском и тюркском эпосах отражает в себе максимум концепта нравственных ценностей. Созданный народом образ героя осуществляется синтезом истории и воображения и непрерывно продолжает обогащаться сегментами духовных ценностей.

Если эпос потеряет свою актуальность, то общество вместе со своим героем отрывается от источника обогащения и нравственных ценностей. Таким образом, в обществах, оторванных от эпоса, героя, нравственных ценностей, идеалы исчезают, и наступает нравственный вакуум. Такие общества сталкиваются с кризисом иммунитета, становятся открытыми к разного рода негативным и безнравственным тенденциям и не могут сохранить свойственную себе нравственную сущность.

Образ героя в славянских и огузских эпосах

В образцах славянских и тюркских эпосов во время сравнительного исследования должно быть внимательно изучено поведение образа, правильно оценены временные, пространственные, эпохальные ценности и их исторические коллизии. Если в эпосе отражены вражеские отношения между предками современных народов, то это надо объяснить как защиту своих ценностей, а также как спасение гуманизма, милосердия, дружбы, человечности из плена системы вражеских отношений. Это также является одной из задач современной гуманитарной науки.

Главной идеей героя во многих образцах огузского эпоса, составляющего западную версию тюркского эпоса, является единство Бога и донесение людям монотеистической веры. Герой огузского общества сперва ведет борьбу против безверия, потому что это означает не только не принятие веры в Бога. Если учесть, что основу религии составляют воспитание и нравственность, то безверие означает невоспитанность и безнравственность.

В эпосе идея распространения религии не отражается в форме мусульманско-христианского противостояния. Тюрки принимают самодийские религии как правильную религию, уважают иудаизм и христианство. Часть тюркских народов и в древнем, и в современном периоде являются носителями христианской религии. Хотя в эпосе как таковой вопрос религии не ставится.

Славянский народ, как и тюркский, имеет очень богатую эпическую традицию. В русской фольклористике славянский эпос был исследован с разных аспектов [1-5]. В исследованиях указывается, что русская эпическая традиция корнями уходит в глубину истории с древнейших времен. Период записи и вступления в письменную традицию славянского эпоса относится

почти к одному и тому же времени – к середине средних веков. Правда, древнетюркские письменные памятники известны еще с VI в. (например, Орхоно-енисейские надписи), но там про огузов мало рассказано. Большинство огузских письменных эпических памятников относятся к периоду XI-XVI вв. Письменные образцы славянского эпоса тоже можно отнести к этому же периоду. В славянском эпосе помимо того, что на уровне героя имеются общие параллели, есть и другие сведения.

В «Сборнике летописей» представлены обильные сведения о тюрках (гузах), об их тесных связях с русскими князьями. В «Повести временных лет» сообщается о союзе сына Святослава-Владимира с тюрками (гузами) в 985 г., об их совместном походе на болгар. Удару войск Владимира и тюрков были подвержены также хазары. Для уточнения названия данного тюркского этноса (тюрков) отметим, что в некоторых эпизодах летописи и других древнерусских источниках тюрки сначала назывались гузами (огузами). Также источники знали о тюркском происхождении печенегов и тюрков, первых называли «тюркскими печенегами», а вторых – тюрками [6, с. 25].

«Повесть временных лет» является своеобразным отражением исторических отношений восточнославянских и тюркских народов [6, с. 43]. «Повесть временных лет» и «Слово о полку Игореве» ярко отражают синтетическую культуры и духовность Древней Руси [7]. Многовековые контакты и человеческие отношения восточных славян и тюрков так явственны и понятны, что легко обнаруживаются в параллелях между «Словом о полку Игореве» и величайшим тюркским памятником «Книга Деде Коркуда».

«Слово о полку Игореве» – один из самых значительных в художественном отношении памятников славянского эпоса. Как и огузский эпос оно тоже имеет уже больше двухсот лет истории изучения. Еще в советское время эпос был переведен на азербайджанский язык известным переводчиком Владимиром Кафаровым и несколько раз был издан [8].

О взаимосвязях древних тюрков и славян имеется богатый материал [9]. Особенно в исследованиях о «дешти-кыпчаке», о половцах можно найти такие связи между тюрками и славянами.

Герои славянского и огузского эпосов со всеми качествами созвучны и сильно сходятся в характере как два родных брата. Герои древнерусских и древнетюркских произведений не отступают перед видимой опасностью, предпочитают смерть, чем жизнь в пленении. Таков Игорь Святославич в «Слове о полку Игореве», князь Юрий Ингваревич в «Повести о разорении Рязани Батыем», князь Дмитрий Иванович в «Задонщине». Эти достоинства также приписаны героям огузского эпоса:

«Игорь възре неа светлое солнце и ввиде от него тымоу вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своей: “Братие и дружино! Луце жь бы потяту бытии, ниже полонену бытии...”; Хошу бо, - рече, - копие приломити конець поля Половецкаго; съ вами русици, хошу главу свою приложити, а любо испити шеломом Дону» [7, с. 374]. То же самое сказано мудрым Билге Каганом еще во время Великого тюркского каганата (VI-VIII вв). Еще несколько веков до князя Игоря Святославича Билге Каган в своей речи ярким образом выразил обращение к своему народу о том, что надо объединиться для того, чтобы не быть в плену у врагов (табгачей). Он не терял надежду на будущее и добавил: «Тюрк бодун ёк болмазын, тюрк бодун болтачы» («Тюркский народ не исчезнет, тюркский народ будет (навечно)») [10, с. 55].

Такая же воинская мораль была присуща и огузским героям, воинам, бекам. Обратимся двенадцатому сказу «Книги Деде Коркуда» «Об отложении внешних огузов от внутренних огузов и смерти Бейрека поведает». Аруз, обманом и хитростью пригласивший к себе Бейрека, заставляет его поклоняться «в отложении» от Газан хана. Он подумал, что у взявшего в жены невесту из дальних огузов и явившегося к нему безоружным Бейрека нет выбора, но в ответ услышал слова: «Чтоб я от Газана теперь, отложился? / Во век Бейрек в этом клясться не станет!». «Или крови своей желаешь?», – спрашивает Аруз. Бейрек отвечает: «... Я за Газана голову свою отдаю! Не отложусь от него, ей-ей! Разруби хоть на сто частей!» [8, с. 212-213].

Основные герои в «Слове о полку Игореве» и в огузском эпосе являются образами-символами, выражающими какое-то одно качество. А с этой точки зрения, в славянском эпосе есть «общий образ» славянина. Пусть это будет Владимир, Игорь, Юрий, Дмитрий и др. Они олицетворяют образ славянского народа. И этот образ занимает в структуре эпоса позицию

«свой». Наряду с ним в эпосе еще имеется антигерой, и он находится в эпической структуре в противоположном положении и представляет собой «чужого». В песенном варианте эпоса милая славянка согласна быть «чужой» там, в далекой стране. Чужой еще не враг, и враг тоже не всегда враг. Славянский эпос доносит до нас объективную информацию о том, что жители Великой степи половцы или печенеги, порой названные славянским сказителем *паганами*, не раз объединялись со славянами и отправлялись в поход против врагов одной армией с князем Древней Руси, что послужило важным фактором в достижении победы. В средние века славяне и тюрки долгое время враждовали друг с другом, т. к. оба были сильными, мужественными, отважными народами, которые не находили равного себе достойного врага.

Все походы Огуз Кагана носят в первую очередь духовный характер, он везде проповедует единство Бога. Этим он и объединяет народы в одно царство и в одно государство. Так, великий русский князь Святослав изображается главой Русской земли, как традиционно изображались все правители: «Едва усыпил его мощный отец их, / Святослав грозный, великий князь киевский, / Гроза был Святослав! / Этот князь грозен, умудрен возрастом и опытом» [11, с. 243]. Поэтому автор упоминает о его седине и сравнивает князя с соколом «в мытях». Герой огузского эпоса Газан тоже носит сокола, и сокол входит в сакральную сферу огузских тотемных представлений.

Лишь по отношению к одному герою в «Слове о полку Игореве» можно говорить о «движении» образа. Этот персонаж – князь Игорь, организовавший и возглавивший необдуманный поход на половцев. Игорь Святославич изображен в «Слове о полку Игореве» как отважный, честолюбивый, но «молодой» и «буйный» князь, ум которого скован чувствами и желаниями. В этом он противопоставляется «седому» и опытному Святославу. Можно эту аналогию наблюдать в огузском эпосе между старым Арузом и молодым Бейреком. Таким образом, почти все образы в «Слове о полку Игореве» можно назвать символическими. Они отражают какое-то одно качество, черту характера, являются их яркими и емкими выразителями. Такая особенность в изображении героев характерна для произведений фольклора, где нет полного отражения внутреннего мира персонажа, его развития. Игорь идет в поход на половцев один, никого не слушая, и потому терпит поражение. Огузский герой Короглу в азербайджанских вариантах эпоса идет в поход один и попадает в плен. Оба героя самостоятельно отправляются в поход за славой. Славянский князь и огузский хан, безусловно, любят свою родину, но собственное желание затмевает их разум, несмотря на то, что с самого начала многочисленные «знамения» предупреждают его о поражении. По возвращению в Киев в душе Игоря происходит переворот, он осознает гибельность подобных необдуманных походов и готов принять участие в совместной битве против половцев. Таким образом, разум берет верх над эгоистическими стремлениями Игоря. Поэтому все повествование завершается радостным приветствием не только князя Игоря, но и всех князей и дружин, сражающихся за русскую землю. Этим автор выражает мысль о необходимости единения [12].

Сравнительное и историко-типологическое рассмотрение былин и огузского эпоса позволяет выявить не только их этническую специфику, но и особенности отражения ушедшей в прошлое культуры древности в её эпических памятниках. В образах богатырей воплощены передаваемые из поколения в поколение и ставшие важным средством воспитания высокие гуманистические, нравственные и патриотические идеалы народа:

1) сходство между произведениями русского и огузского эпосов не ограничивается внешним соответствием тех или иных элементов повествования, а имеет гораздо более глубокий и всесторонний характер и охватывает общие жанровые признаки эпоса, его идейное содержание, круг эпических мотивов и сюжетов, идеализирующих воинские подвиги богатырей;

2) в формировании образа героя эпосов важную роль играют сюжетные мотивы чудесного рождения героя, сватовства и женитьбы богатыря, а также поиска помощников. Наличие общих мотивов в них объясняется сходными или близкими социальными, историческими и культурными условиями развития двух народов;

3) подвиги героя проявляются в его борьбе ради освобождения народа от врагов. Как в огузском, так и в славянском эпосах борьба богатыря против мифических сил или вражеского войска, которых он уничтожает, приобретает героический характер;

4) отличительные моменты в героической биографии славянского и огузского героев связаны с тем, что они создавались в разных этнических средах, имеющих свои исторически, географически и психологически сложившиеся особенности мышления [13, 14];

5) герой в эпосе обретает индивидуальность, выступает как личность, в то же время он воплощает исторические представления народа, определенные грани национального характера и народного опыта, и благодаря своим подвигам реализует вековые чаяния и волю народа [1, с. 13; 2, с. 149].

Истории Древней Руси и Великой степи имеют многие точки соприкосновения. В. М. Жирмунским эпические традиции славянских и тюркских народов рассматриваются как две ветви единого культурно-исторического процесса [15, с. 81].

Заключение

Общие ценности периода древних и средних веков отражаются на протяжении всего исторического пути народа, а также находят свое оптимистическое выражение в эпосе. Исторические судьбы славянских и тюркских народов очень похожи друг на друга. В славянском и тюркском эпических героях объединяются древнетюркский субстрат и славянская лингвопрактика, которые формируют совместный героический тип, объединяющий в себе достоинство и отвагу. Герои огузского эпоса не носят название «богатырь», являющееся общим для славян и кыпчаков. Герой огузского эпоса – *алп* и *алп эрен* (титул воина). Это определяется характером образа и идеей борьбы героя.

Для того, чтобы ценности смогли занять достойное место в современном мире, необходимо популяризировать в обществе всеми средствами идеи единства, исходящие из древних традиций и передающиеся через образ эпического героя.

Литература

1. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – М.: Наука, 1963. – 461 с.
2. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры издательства «Наука», 1975. – С. 141-155.
3. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1958. – 603 с.
4. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1970. – 302 с.
5. Калугин В. И. Герои русского эпоса: Очерки о русском фольклоре. – М.: Современник, 1983. – 352 с.
6. Джафаров Т. Г. Древняя Русь и тюрки в литературных памятниках XII-XVII веков. – Баку: Мутарджим, 2013. – 344 с.
7. Памятники литературы Древней Руси. Вып. 2. XII век / Вступ. ст. Д. С. Лихачева. – М.: Худ. лит-ра, 1980. – 704 с.
8. Книга нашего отца Коркуда / Пер. с древнетюрк. языка А. Ахундовой. – Баку: Язычы, 1989. – 224 с.
9. Плетнева С. А. Половцы. – М.: Наука, 1990. – 210 с.
10. Ахматнуров С. С. Распад тюркского каганата. VI-VIII вв. – М.: ООО «ТД Алгоритм», 2015. – 176 с.
11. Жуковский В. А. Собрание сочинений. Т. 3. – М.-Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1960. – 572 с.
12. Образ князя Игоря в «Слове о полку Игореве» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.litra.ru/composition/get/coid/00296501256824611632/woid/00094301184916873739/> (дата обращения: 12.06.2019).
13. Бараг Л. Г. Взаимосвязи и национальное своеобразие восточнославянских народных сказок: автореф. дис. ... д. и. н. – М., 1968. – 42 с.
14. Бараг Л. Г. О межнациональном в сказках восточнославянских народов // Фольклор народов РСФСР. Вып. 1. – Уфа: БашГУ, 1974. – С. 69-80.
15. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1962. – 435 с.

References

1. Meletinskij E. M. *Proishozhdenie geroicheskogo jeposa: Rannie formy i arhaicheskie pamjatniki* [Origin of heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Nauka, 1963, 461 p.

2. Putilov B. N. *Motiv kak sjuzhetoobrazujushhij jelement* [The motif as plot-forming element]. In: *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru: sb. st. v pamjati V. Ja. Proppa* [Typological studies on folklore. Collection of articles in memory of V. Ya. Propp]. Moscow, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva "Nauka", 1975, pp. 141-155.
3. Propp V. Ja. *Russkij geroicheskiy jepos. 2-e izd.* [Russian heroic epic. 2nd ed.]. Moscow, Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1958, 603 p.
4. Kireev A. N. *Bashkirskij narodnyj geroicheskiy jepos* [Bashkir national heroic epic]. Ufa, Bashkirkoe kn. izd-vo, 1970, 302 p.
5. Kalugin V. I. *Geroi russkogo jeposa: Oчерки о русском fol'klore* [The hero of Russian epic. Essays on Russian folklore]. Moscow, Sovremennik, 1983, 352 p.
6. Dzharfarov T. G. *Drevnjaja Rus' i tjurki v literaturnyh pamjatnikah XII-XVII vekov* [Ancient Rus' and Turks in literary monuments of the XII-XVII centuries]. Baku, Mutardzhim, 2013, 344 p.
7. *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Vyp. 2. XII vek* [Monuments of literature of ancient Russia. Iss. 2. XII century]. Vstup. st. D. S. Lihacheva. Moscow, Hud. lit-ra, 1980, 704 p.
8. *Kniga nashego otca Korkuda* [The book of our father Korkud]. Per. s drevnetjurk. jazyka A. Ahundovoj. Baku, Jazychy, 1989, 224 p.
9. Pletneva S. A. *Polovcy* [The Polovtsy]. Moscow, Nauka, 1990, 210 p.
10. Ahmatnurov S. S. *Raspad tjurkskogo kaganata. VI-VIII vv.* [The demise of the Turkic Kaganate. VI-VIII centuries]. Moscow, OOO "TD Algoritm", 2015, 176 p.
11. Zhukovskij V. A. *Sobranie sochinenij. T. 3* [Collected writings. Vol. 3]. Moscow, Leningrad, Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1960, 572 p.
12. *Obraz knjazja Igorja v "Slove o polku Igoreve"* [The image of Knyazh Igor in "The Lay of Igor's Raid"] [Web resource]. URL: <http://www.litra.ru/composition/get/coid/00296501256824611632/woid/00094301184916873739/> (accessed June 12, 2019).
13. Barag L. G. *Vzaimosvjazi i nacional'noe svoeobrazie vostochnoslavjanskih narodnyh skazok* [Relationships and national identity of Eastern Slavic folk tales]: avtoref. dis. ... d. i. n. Moscow, 1968, 42 p.
14. Barag L. G. *O mezhnacional'nom v skazkah vostochnoslavjanskih narodov* [On interethnic in fairy tales of Eastern Slavic peoples]. In: *Fol'klor narodov RSFSR. Vyp. 1* [Folklore of the peoples of the Russian SFSR. Iss. 1]. Ufa, BashGU, 1974, pp. 69-80.
15. Zhirmunskij V. M. *Narodnyj geroicheskiy jepos. Sravnitel'no-istoricheskie oчерки* [National heroic epic. Comparative and historical essays]. Moscow, Gos. izd-vo hud. lit-ry, 1962, 435 p.

УДК 821.512.157 Ойунский.06
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32182

А. А. Бурцев

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

ФЕНОМЕН П. А. ОЙУНСКОГО В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аннотация. Актуальность проблемы обусловлена ростом интереса к личности и творческому наследию П. А. Ойунского в современную эпоху. Тем более что в изучении его творчества остаются нерешенные вопросы. В частности, не учитывается его эволюция как мыслителя и художника слова, что приводит к идеологизированному подходу к нему только как пламенному борцу и «буревестнику» революции. Ранний П. А. Ойунский представлял собой тип ангажированного художника. Его поэзия была неразрывно связана с общественно-политической деятельностью. Устанавливая советскую власть в Якутии, участвуя в гражданской войне, создавая «Песню свободы» и «Завещание орла», он совершенно искренне верил в то, что служил идеалам социальной справедливости и интернационализма. Но ему были чужды индивидуалистические настроения, идеи вождизма и трибунства. В ранних стихотворениях поэт оперировал понятиями «народ», «труженики», «бедный люд», его лирический герой носил собирательный, обобщенный характер. В произведениях позднего П. А. Ойунского, например, повести «Кудангса Великий» и рассказе «Александр Македонский», явственно проступают оппозиционные идеи по отношению к тоталитарному режиму.

Далее, сохраняется устаревшая традиция замкнутого изучения его наследия в рамках лишь якутской литературы. Поэтому целью нашей работы является рассмотрение произведений П. А. Ойунского на широком фоне мировой литературы. Воссозданный им монументальный эпос олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» имеет типологические сходжения не только с эпическими поэмами тюркских народов, но и с такими памятниками, как кельтские саги или древнескандинавская «Старшая Эдда». А в драматической поэме «Красный шаман» и повести-предании «Кудангса Великий» ощущаются традиции трагедий В. Шекспира «Гамлет» и «Макбет». Кроме того, П. А. Ойунский является одним из создателей якутской школы художественного перевода. Все эти обстоятельства подтверждают закономерность постановки проблемы «П. А. Ойунский и мировая литература».

Ключевые слова: мировая литература, олонхо, фольклор, оппозиционные идеи, типологические параллели и сходжения, традиция и новаторство, «встречные течения», литературное «койне», якутская школа художественного перевода, современный «синкретизм».

А. А. Burtsev

Phenomenon of P. A. Oyunsky in the context of World Literature

Abstract. The topicality of problem caused by the increased interest in the person and creative legacy of P. A. Oyunsky in the modern time. The study of his works contains open questions. In particular, his evolution as a thinker and writer is often forgotten, which leads to an ideological approach to him as merely an ardent fighter and “messenger” of the revolution. Early Oyunsky represented the “agenda-driven” type of a writer. His poetry was connected with social and political activity. Establishing Soviet power in Yakutia, taking part in civil war, creating *The Song of Freedom* and *The Eagle's Will*, he truly believed in ideals of social justice and internationalism. Meanwhile, he avoided individualism, ideas of autocracy and tribune. In his early works, there were concepts of “people”, “workers”, “poor people”, his lyrical hero had collective, generalized character. There are ideas of opposition towards totalitarianism in P. Oyunsky's later works *Kudangsa, the Great* and *Alexander, the Great*.

БУРЦЕВ Анатолий Алексеевич – д. филол. н., проф., каф. русской и зарубежной литературы Филологического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: anatoly_burtsev44@mail.ru

BURTSEV Anatoly Alexeevich – Doctor of Philological Sciences, Prof., Chair of Russian and foreign literature, Philology Faculty, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: anatoly_burtsev44@mail.ru

Another thing is there remains an obsolete tradition to limit the studies of his heritage within Yakut literature only. So far, the aim of our article is to study P. Oyunsky's works against the wider background of world literature. Re-created by him monumental epic olonkho *Nurgun Bootur, the Swift* has typological similarities not only with epic poems of the Turk people, but also with such ancient manuscripts as Celtic sagas or Skandinavian *Elder Edda*. At the dramatic poem *Red Shaman* and the legend story *Kudangsa, the Great* traditions of Shakespeare's tragedies *Hamlet* and *Macbeth* are felt. Besides, P. Oyunsky is one of founders of Yakut school of literary translation. All these arguments confirm the relevance of the topic "P. Oyunsky and world literature".

Keywords: world literature, opposition idea, olonkho, folklore, typological parallels and similarities, tradition and innovation, "counter trends", literary "koine", Yakut school of the literary translation, contemporary "syncretism".

Введение

Проблема, обозначенная в названии статьи, была поставлена еще в 1993 г. в связи со 100-летним юбилеем П. А. Ойунского [1]. Затем более развернуто она была обоснована в работе, изданной в 2013 г. [2].

Какие основания послужили для рассмотрения творческого наследия Платона Алексеевича Ойунского в контексте мировой литературы?

Хотя на фоне общей переориентации общественной мысли и массового сознания интерес к личности и творчеству П. А. Ойунского постоянно растет, в изучении его наследия остаются нерешенные проблемы. Необходимо преодолеть традицию изолированного рассмотрения творчества П. А. Ойунского только в рамках национальной литературы и попытаться раскрыть истинный масштаб и размах его творческой деятельности, определить роль и значение его художественного наследия в контексте русской и мировой литературы.

Эволюция П. А. Ойунского

Сегодня пора окончательно отказаться от определений П. А. Ойунского как «зачинателя социалистического реализма» и «основоположника якутской советской литературы». Подобные рецидивы идеологизированного подхода к нему как «буревестнику» революции и поэту-трибуну объясняются тем, что не учитывается его эволюция как мыслителя и поэта. Действительно, ранний П. А. Ойунский представлял собой тип ангажированного художника. Его поэзия была неразрывно связана с общественно-политической деятельностью. Устанавливая советскую власть в Якутии, участвуя в гражданской войне, создавая «Песню свободы» и «Завещание орла», он совершенно искренне верил в то, что служил идеалам социальной справедливости и интернационализма. Будучи членом Российской Коммунистической партии с 1918 г., П. А. Ойунский выражал в своих художественных произведениях широкие демократические убеждения и чувства. Ему были чужды индивидуалистические настроения, идеи вождизма и трибунства. В ранних стихотворениях поэт оперировал понятиями «народ», «труженики», «бедный люд», его лирический герой носил собирательный, обобщенный характер.

Перелом в мироощущении П. А. Ойунского происходит после поэтической драмы «Красный шаман» (1925). В его лирику входит устойчивый мотив прощания, образ роковой судьбы. Идея трагической верности избранному пути («Не все ль равно?!»), печаль утраты близкого человека («Другу Феклуше») переходят в психологически углубленное раскрытие беспокойной души лирического героя, предчувствующей и предсказывающей свою сложную судьбу. В произведениях позднего П. А. Ойунского уже явственно проступают оппозиционные идеи. В рассказе «Александр Македонский» на историческом материале рассматриваются проблемы власти и славы, роли личности в истории, проникнутые актуальнейшим смыслом. Рассказ был написан в 1935 г., когда сложные процессы происходили как на международной арене, так и внутри страны. В Европе поднимал голову фашизм, у нас утверждался культ личности и начались репрессии. В этих условиях якутский писатель недвусмысленно осудил тиранию и жестокость. Его герой, покоривший многие страны и народы, приходит к осознанию эфемерности славы великого завоевателя и создателя мировой империи. Он сравнивает свою славу, добытую огнем и мечом, с «каплей воды, упавшей в песок». Причем негативная оценка авторитарного режима была вынесена П. А. Ойунским синхронно с первыми опытами порицания тоталитаризма в зарубежной литературе – романами Г. Манна «Верноподданный», А. Кёстлера «Слепящая тьма», Д. Оруэлла

«1984». В другом рассказе «Соломон Мудрый» П. А. Ойунский использовал библейскую образность для проповеди радости жизни, земного счастья и любви, что тоже косвенно свидетельствовало об его оппозиции антидемократическому, античеловеческому режиму.

П. А. Ойунский о литературе и фольклоре

П. А. Ойунский высоко оценивал силу поэтического слова, его воздействие на человека. Эта мысль красной нитью проходит через все его критические работы и художественные произведения. В прощальном слове о А. Е. Кулаковском он призывал следовать его завету – «пламенным словом» служить родному народу. В процессе работы над «Красным шаманом», по его собственному признанию, он «по-настоящему узнал волшебную силу слова, почувствовал его захватывающий дух»; по его мнению, «нельзя бояться быть охваченным творческой страстью, её чарующего, охватывающего тебя полностью действия» [3, с. 108].

При всей приверженности принципам партийности и идейности искусства в своих статьях и выступлениях П. А. Ойунский был близок к тому, чтобы ставить творческое, художественное начало вне политической практики. Так, в статье «Несколько слов об Абагинском» он специально выделил категорию таланта и призвал своих молодых собратьев по перу изучать классическую литературу, прежде всего её художественную форму [3, с. 105]. В статье «Спекулянты от литературы», посвященной полемике со сторонниками прямолинейного, вульгарно-социологического восприятия поэтической драмы «Красный шаман», П. А. Ойунский снова подчеркнул особую значимость и ответственность таланта [3, с. 108].

Ему принадлежат основополагающие, концептуальные суждения о путях развития якутской литературы. Одна из главных его идей, в наиболее целостной форме высказанная в докладе «Значение 100-летнего юбилея со дня смерти А. С. Пушкина и наши задачи», заключалась в необходимости овладения «всем культурным наследством прошлых эпох, великими творениями гениев человечества», к числу которых он отнес Шекспира и Пушкина, Гете и Байрона, Горького и Толстого, Роллана и Барбюса [3, с. 79-80]. П. А. Ойунский с восхищением говорил о многогранности пушкинского дарования. По его выражению, Пушкин был «создателем русского литературного языка и родоначальником новой русской литературы» [3, с. 71]. Сам он тоже был синтетической, универсальной фигурой и обладал разносторонним талантом. Это не только один из основоположников якутской литературы, но и первый якутский ученый-филолог широкого профиля, составитель русско-якутского орфографического словаря, основатель Института языка и культуры.

П. А. Ойунский был не только блестящим знатоком устного народного творчества и талантливым олонхосутом, но и исследователем якутского фольклора. Его работа «Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание» [3, с. 128-194], написанная еще в 1927 г., представляла первый опыт комплексного рассмотрения олонхо, т. е. носила приоритетный характер и заложила основы его научного изучения. В 1935 г. в Институте национальностей при ЦИК СССР П. А. Ойунский защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата лингвистических наук.

Согласно его концепции, «подлинную историю народа нельзя знать, не зная устного народного творчества» [3, с. 79]. П. А. Ойунский воспринимал и интерпретировал якутский героический эпос олонхо на уровне признанных эпических памятников народов мира, постоянно соотносил эпические песни якутов о богатырях с поэмами Гомера, Фирдоуси, Руставели и тем самым впервые ввел олонхо в мировой культурный контекст.

Фольклорные традиции, сюжеты и мотивы сыграли важнейшую роль в художественном творчестве П. А. Ойунского. Его самые значительные произведения – поэтические драмы «Красный шаман» и «Туйаарыма Куо», эпическая поэма «Нюргун Боотур Стремительный» и повесть-предание «Куданга Великий» – так или иначе связаны с якутской мифологией, с сюжетикой и поэтикой олонхо.

Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского в контексте эпической поэзии народов мира

Среди них, в свою очередь, особняком стоит воссозданный П. А. Ойунским монументальный эпос олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», вполне соизмеримый с такими памятниками мировой литературы, как эпические поэмы Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре» и Г. Лонгфелло «Песнь о Гайавате». Речь идет не только о том, что «Нюргун Боотур

Стремительный» стал сегодня достоянием мирового читателя, но и о фактах типологических схождений между якутским олонхо и ранними формами эпоса народов мира, подтверждающих идею целостности мировой культуры. В частности, ученые – как российские (М. П. Алексеев, Е. М. Мелетинский), так и якутские (И. В. Пухов, Н. В. Емельянов, Е. С. Сидоров и др.) – обнаружили ряд параллелей не только между олонхо и эпическими поэмами тюркских народов, но и, к примеру, с такими памятниками, как древнескандинавская «Старшая Эдда» или кельтские саги [4, с. 61]. Это схожее дуальное «устройство» эпического мира в «Эдде» и «Нюргун Боотуре», отражающее полярность ценностей и идеалов в мифологическом эпосе. В эдических песнях и якутских богатырских поэмах обязательно присутствует «свой» и «чужой» мир: с одной стороны, это добрые *асы* и злые великаны-*ётуны* («Эдда»), с другой – светлые *айыы*, обитающие в Среднем мире, и представляющие Нижний мир демоны – *абаасы*. Отдельные песни «Старшей Эдды» и олонхо («Нюргун Боотур Стремительный») содержат обширные этиологические зачины, повествующие о «ранних» временах. Эти эпические прологи изображают во многом идентичный пространственно-временной ареал: картину «первотворения», своеобразный «вертикальный» разрез мироздания, благословенную «среднюю землю», осененную могучим деревом изобилия (Аар Лууп – в олонхо, ясьень Иггдрасиль – в песнях «Эдды»). В якутских олонхо мировое дерево проливает «белую благодать», образующую молочные озера, в скандинавской мифологии у его корней бьют целебные родники, а с листьев капает живительная влага. Якутское божество Улуу Тойон, живущее у верхушки дерева Аар Лууп, весьма напоминает скандинавского Одина, так же как белые шаманки, вестницы богов *айыы*, поразительно напоминают валькирий из «Старшей Эдды» [5, с. 217].

Олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» присущи такие классические черты, определяющие «этикет» архаических фольклорных памятников, как параллелизмы, повторы, постоянные эпитеты, формулы и т. д. В кельтских сагах, как и в якутских олонхо, встречается прием ситуативного портрета, когда эпический герой Кухулин в двух случаях изменял свой лик. В глазах женщин он приобретал на голове три венца: из русых, золотых и красных волос. В глазах врагов, на поле брани, один его глаз так глубоко уходил в голову, что даже журавль не достал бы его своим длинным клювом, а другой выкатывался наружу, огромный, как котел, в котором можно было сварить целого теленка. Т. е. идеал древней красоты подразумевал прекрасное тогда, когда герой приходил в боевой раж и ярость. Враги при виде преображенного Кухулина моментально разбегались, а друзья, которые глядели на него, восхищенные его прелестью, кривели на один глаз, стараясь быть на него похожими.

Так же гиперболически изображался герой в олонхо. Правда, Нюргун Боотур особенно не кокетничал перед древними дамами, у него, видимо, был иной менталитет, более сдержанный, северный. Но тем не менее перед боем у него:

Киирэр хаана киирэн
Киил мас курдук
Кинэччи таттаран барда,
Үллэр өһөбө үллэн
Үрүт өттүнэн
Буор хайа саба
Буксайа үллэн табыста, <...>
Харабыттан-хааһыттан
Хатаг уота саккыраата,
Сирэйитгэн-ньууруттан
Сизэрэ уота сирдыгинээтэ,
Унуо хараба уоһун диэки
Умсары татта,
Ханас хараба хааһын диэки
Ханньары татта, <...>
Тарбабын тыаһа лачыгыраата,
Табык охсубут курдук буолла [6, с. 119].

Распрямились плечи <...>
В шесть маховых сажень,
Вспучился загривок его,
Будто земляная гора <...>.
Вихрем из глаз его
Сыпались искры огня <...>,
Перекосилось его лицо,
Исказилось его лицо,
Правый глаз оттянулся вниз,
Левый глаз
Поднялся под бровь <...>,
Волосы <...> дыбом встали,
Суставы пальцев
Загрещали, как боевой барабан... [7, с. 192].

В олонхо присутствует образ богатырской девы, распространенный в эпической поэзии ряда народов: в «Нюргуне Боотуре», как, например, в немецкой «Песни о Нибелунгах», содержится мотив «героического сватовства». Кроме того, в олонхо, которые относятся к числу архаических памятников, составляющих «раннюю ступень» в истории эпоса, представлен мифологизированный образ чудесного кузнеца. П. А. Ойунский ввел фигуру Кудай Бахсы и в повесть-предание «Кудангса Великий». Сказания о волшебных кузнецах восходят к начальной стадии развития обработки металлов, когда кузнечное дело особенно ценилось и почти граничило с магией и колдовством.

С точки зрения идейного содержания в олонхо гармонически сочетаются национальные и общечеловеческие идеалы. С одной стороны, в них провозглашается идея планетарного единства обитателей «срединного мира», их согласия, терпимости, толерантности. Кроме того, актуальной является идея гармонического бытия людей с окружающей природой. С другой стороны, сквозной мотив олонхо – взаимопомощь и взаимоподдержка людей племени *айыы*, их стремление к мирной созидательной жизни, защита рода от поползновений *абаасы*, злых демонов Нижнего мира. Эти идеи перекликаются с общим пафосом литературного «койне» тюркских народов – «Надписей в честь Кюль-тегина», в которых речь шла о страстном призыве к князьям-каганам жить в мире, избегать кровавых битв, разрешать конфликты мирным путем. Здесь также обнаруживается идейное родство якутских олонхо с памятниками древнерусской словесности, в частности со «Словом о полку Игореве», тоже содержащем призыв к собиранию земель и народов в единый союз.

Традиции В. Шекспира в творчестве П. А. Ойунского

Наряду с могучей стихией устной народной поэзии, важнейшую роль в творчестве П. А. Ойунского сыграли традиции мировой литературы. В частности, создавая драматическую поэму «Красный шаман» и повесть-предание «Кудангса Великий», якутский поэт опирался на шекспировские трагедии «Гамлет» и «Макбет» [8, с. 19].

Сходство идейного содержания произведений Шекспира и Ойунского обусловлено прежде всего сложным переломным характером исторических эпох, получивших воплощение в их творчестве. В трагедиях Шекспира отразился кризис гуманистических идей европейского Возрождения, в «Красном шамане» и «Кудангсе Великом» в условной, иносказательной форме нашли отражение сложнейшие процессы, происходившие в России и Якутии в первые десятилетия XX столетия. Типологическая общность произведений Шекспира и Ойунского во многом определялась их источниками. В основе трагедий Шекспира лежали легенда о принце Амлете, записанная датским историком Саксоном Грамматиком, и «Исторические хроники» английского летописца Рафаэля Холиншеда. П. А. Ойунский использовал легенду о борьбе шамана Добуна со знаменитым родом Оросиных и предание о Кудангсе Великом. Представляя разные исторические эпохи и разные национальные литературы, Шекспир и Ойунский, тем не менее, обнаруживают удивительную общность взглядов по отношению к фольклору, воспринимая его, прежде всего, как неиссякаемый источник непреходящих духовных ценностей, вечной народной мудрости, сохраняющей свое значение во все времена.

Композиция драматической поэмы П. А. Ойунского «Красный шаман» и представленная в ней система образов обнаруживают значительные аналогии со структурой и характерологией трагедии Шекспира «Гамлет». В центре обоих произведений находится судьба крупного героя, на втором плане – персонажи, находящиеся с ним в сложных отношениях дружбы и вражды, на третьем – второстепенные участники действия, косвенно вовлеченные в основной конфликт. Драматическая поэма П. А. Ойунского не только полностью соответствует классической эстетике европейской драмы, но даже ближе к ней, чем шекспировская трагедия. Если иметь в виду традиционное деление драмы на пять частей в соответствии с принципом «пирамиды» немецкого писателя Густава Фрайтага (завязка, повышение действия, кульминация, понижение и развязка) [9, с. 115], то в «Гамлете» обнаруживаются некоторые отступления от канона, а «Красный шаман» содержит все пять стадий развития драматического действия.

Общие черты присущи также главным героям этих произведений, претерпевающим сложную духовную эволюцию. Гамлет в начале трагедии, потрясенный открывшимся ему «морем зла», задумывается над тем, стоит ли жить. Но герой Шекспира, мыслитель и гуманист, считает себя обязанным «выправить вывихнутый сустав века»:

Век расшатался – и скверней всего,
Что я рожден восстановить его! [10, с. 360].

В начале поэмы П. А. Ойунского Красный шаман размышляет о своем предназначении, о роковой судьбе. Сначала он по-гамлетовски сомневается в том, что сможет ли:

Открыть глаза угнетенным,
Незрячих заставить прозреть,
Зажечь в сердцах свободы пламя?... [11].

Но потом он выражает веру в предсказанный ему свыше жизненный путь, принимает возложенную на него миссию («искоренить все зло на обездоленной этой земле») и стремится к тому, чтобы его заклинания прозвучали «добрым набатом»:

На изначальный мир родной
Вещим словом всемогущим,
Молением горячим своим
Белую благодать изолью... [11].

Т. е. объективный смысл произведения П. А. Ойунского выходит за рамки идеологических представлений и переходит в категорию общечеловеческих понятий.

Однако при общем сходстве эволюции героев Шекспира и Ойунского прослеживается различие в авторских трактовках: трагедия Гамлета первоначально обусловлена личными обстоятельствами, к осознанию им мира как «сада, поросшего сорняками» приводит целая череда событий. Красный шаман изначально находится в состоянии душевного кризиса и конфликта с окружающей действительностью, что делает его трагедию особенно глубокой и фундаментальной.

Значительные сходства также обнаруживает трагическая эволюция главных героев трагедии В. Шекспира «Макбет» и повести-предания П. А. Ойунского «Кудангса Великий». И в том, и в другом произведении раскрывается история величественного взлета и фатального низвержения выдающихся правителей. Общим местом в трагедии Шекспира и повести Ойунского является вопрос о пагубных последствиях, к которым приводит возвеличивание одного человека, пусть даже этот человек – личность исключительная, как шотландский тан Макбет и правитель якутов Кудангса Великий.

Личность Кудангсы Великого поражает своей сложностью и противоречивостью. С одной стороны, он, опираясь на свой многочисленный род и несметное богатство, возомнил, что «предназначен быть главой всех саха», и «потому соседи дальние и ближние, даже богатые роды, все как один были напуганы, изумлены чрезвычайно, боялись переступить, перейти ненароком дорогу Кудангсе Великому – стоило ему поднять глаза, они опускали взгляд долу, никто не смел слова перечить, так и жили» [12, с. 55]. Но, с другой стороны, в нём присутствует прометеевское, тираноборческое начало; он заставляет шамана Чачыгыр Таас разрубить звезду Чолбон и тем самым спасает народ от гибели. Когда нагрянула новая беда – вспыхнула эпидемия, Кудангса снова прибегнул к крайней мере: решив породниться с небожителями, погубил лучших людей своего рода, в т. ч. собственных детей. В результате народ проклял его, и он влачил жалкое существование до тех пор, пока не умолил все того же шамана Чачыгыр Таас достать ему выкованный мифическим кузнецом Кытай Бахсы «волшебный острый меч-кылыс, который сам рубил бы, одержимый сверхъестественной силой». И от этого «кровожадного, сверкающего огнем» меча он сам погибает. Поистине, кто с мечом придет, от меча и погибнет. Иными словами, объективный смысл повести П. А. Ойунского, участника революции, ставшего свидетелем братоубийственной гражданской войны и позднее погибшего в результате репрессий, выходит за рамки его собственных политических взглядов и заключается в осуждении «большевизма» и тоталитаризма. Такой вывод соответствует пафосу русской классической литературы, в частности, близок к герценовской идее обреченности любой революции, прибегнувшей к насилию и призывавшей «к топору». В данном случае, если воспользоваться словами немецкого поэта Г. Гейне, перо гения оказалось сильнее самого гения, т. е. П. А. Ойунский как писатель оказался выше себя самого как идеолога.

В образе Кудангсы Великого присутствует также донкихотовское начало в том смысле, что он боролся со злом неверным способом, как это делал герой Сервантеса, рыцарь Печального образа. Его цель, а именно защита «родного племени-народа», сама по себе прекрасна и

благородна, но результатом его усилий стали распри и вражда между людьми, «непримиримый спор-раздор меж рабом и господином, меж бедным и богатым, меж прошлым и настоящим» [12, с. 91]. Неслучайно три великих мастера, изготовившие грозное оружие, «превратили его в пепел», «разбросали-развеяли по родной земле» и произнесли заклинание: «Да не появится впредь подобный Кудангсе Великому! Да не родится имеющий дерзкий язык, горячую душу, подобно ему пытающийся изменить великие законы, ставшие тремя крепчайшими запорами, на которых сотворены и держатся все три мира!» [12, с. 91].

Наконец, Кудангса Великий, фигура во всех отношениях трагическая, приобретает черты экзистенциального героя, обреченного на фатальное одиночество. Не случайно, по велению Юрюнг Аар Тойона «грозное небо низвергло девять великих огненных смерчей на вихревых крыльях, все три дня и три ночи тело Кудангсы Великого крутили, мололи нещадно» и «разбросали-развеяли по родной земле, по всему миру прах его» [12, с. 91]. В авторском примечании указано, что «неприкаянная плоть Кудангсы Великого, превратившись в кровожадный дух Илбис, бродит, одержимая сверхъестественной силой» [12, с. 50].

Идейно-философское содержание произведений В. Шекспира и П. А. Ойунского не ограничивается описанием судьбы и трагедии главных героев. Не менее важное место в них занимает функционирование целой системы мотивов, дополняющих основной сюжет. Для произведений Шекспира и Ойунского характерны классические мотивы, имеющие длительную традицию в фольклоре и литературе. В частности, в трагедии «Гамлет» и драматической поэме «Красный шаман» отправной точкой конфликта становится мотив мести, который в дальнейшем приобретает усложненный, комплексный характер и возводит центральный конфликт на более высокий уровень: личная задача мести главных героев в обоих произведениях в определенный момент переходит в борьбу с вселенским злом. Ведущим мотивом в трагедии «Макбет» и повести-предании «Кудангса Великий» становится мотив зла, персонифицированный как в фигурах главных героев, так и в образах демонических существ, присутствующих в художественном мире обоих произведений.

Методологическими ориентирами для интерпретации проблемы «Шекспир и Ойунский» служат теория выдающегося русского ученого-компаративиста А. Н. Веселовского о «встречных течениях», как необходимого условия для возникновения связей между литературами [13, с. 42], а также теоретическое положение его последователя В. М. Жирмунского о том, что влияние не ограничивается односторонним пассивным усвоением, но приводит к творческой переработке, в результате которого возникает совершенно новое оригинальное произведение [14, с. 75].

Творческий метод П. А. Ойунского

Генетическая связь с устным народным творчеством обусловила характерную для П. А. Ойунского обобщенность художественного мышления. В своих программных произведениях – философской драме «Красный шаман» и повести-предании «Кудангса Великий» – якутский поэт попытался в поэтической форме осмыслить современную ему эпоху вселенских катаклизмов, объять национальное бытие в целом и включить его в «макрокосм» истории. Это привело его, как и А. Е. Кулаковского, автора поэмы-концепции «Сон шамана», не просто к сложному синтезу национальных и общечеловеческих проблем, но и к некой новой эстетической структуре, а именно к принципу «космовидения» (Г. А. Белая), позволившему соединить локальное и универсальное в новое художественное единство. Таким образом, в плане художественном якутская литература в лице А. Е. Кулаковского и П. А. Ойунского предвосхитила опыт ряда молодых литератур стран Латинской Америки и Африки, а в плане философском поднялась на новый, «гносферный» уровень понимания бытия человека и человечества, характерный для развитых литератур Запада.

Идейно-эстетическое своеобразие искусства П. А. Ойунского заключается не только в глубокой связи с фольклором, в использовании многогранных образов-символов и условных форм, но и в специфическом синтезирующем характере его творческого метода, типологически близкого к методу ряда русских и зарубежных писателей XX в. В его творчестве находит реальное подтверждение современная концепция «паритетности» и «взаимодополнительности» реализма и романтизма, поэтому целесообразно говорить о естественном синкретизме творческого метода автора «Красного шамана» и «Кудангсы Великого».

О переводах П. А. Ойунского из зарубежной литературы

П. А. Ойунский явился создателем якутской школы художественного перевода. Именно он первым начал перекачивать по «капиллярам» переводы в якутскую литературу «здоровую кровь» из мировой литературы. Причем первым произведением зарубежной литературы, переведенным на якутский язык, был «Интернационал», написанный в 1871 г. поэтом Парижской Коммуны Э. Потье. На рукописи перевода «Интернационала» стоит дата 7 декабря 1921 г. Но текст песни на якутском языке, напечатанный в газете «Ленский коммунар» 15 декабря 1921 г., стал известен еще до опубликования. Он получил широкий общественный резонанс, исполнением гимна сопровождалось собрания и митинги трудящихся. Очевидно, перевод был сделан с русского текста «Интернационала», принадлежавшего поэту-революционеру А. Коцу.

П. А. Ойунский как переводчик зарубежной литературы тяготел к поэтическим жанрам. Вполне логичным выглядит обращение автора таких стихотворений, как «Песня свободы» и «Власть – Советам!», к творчеству Ш. Петефи. Его стихотворение «Королей на виселицу» привлекло П. А. Ойунского своим тираноборческим пафосом и возвышенным образом поднявшегося на борьбу народа. В переводе сохранена ритмическая организация оригинала: семь десятистиший-децим опоясаны в высшей степени лаконичным рефреном, звучащим как боевой призыв и напоминающим суровую формулу «Марсельезы».

В 1924 г., будучи на Кавказе, П. А. Ойунский перевел на якутский язык монолог Маргариты из первой части «Фауста». Песня «Что случилось со мною», которую поет героиня Гете, относится к замечательным образцам лирики в немецкой литературе. Любовь в сознании Маргариты оказывается тесно связанной с мыслью о смерти. Какое-то смутное предчувствие заставляет её думать одновременно о любви и о смерти. Перевод из Гете, по-видимому, был навеян образом покойной жены поэта. Не случайно, П. А. Ойунский назвал его «Горечь утраты».

Заключение

Таким образом, рассмотренные произведения П. А. Ойунского – поэтическая драма «Красный Шаман», авторское олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», повесть-предание «Кудангса Великий» – как истинно великие творения, открываются новыми гранями в новых исторических условиях.

В результате сравнительно-типологического анализа произведений В. Шекспира и П. А. Ойунского обнаруживаются схождения и аналогии на самых разных уровнях их идейно-художественного содержания: от проблематики и характерологии до использования средств поэтики. Это подтверждает факт соприкосновения якутского писателя с мировой литературной традицией, в частности обращение к творческому наследию Шекспира, которого он называл первым в числе тех авторов, достижениями и опытом которых необходимо овладеть для развития якутской национальной литературы.

Чешский писатель Я. Неруда назвал Ш. Петефи «алмазной застежкой, которая скрепила венгерскую литературу с мировой литературой». Нечто подобное можно сказать и о П. А. Ойунском. Именно ему принадлежит честь включения якутской литературы в общемировой литературный поток. В его письме к М. К. Аммосову от 27 декабря 1917 г. содержатся такие знаменательные слова: «Якутская нация... выявит себя в истории только своей своеобразной литературой. Наша будущность в совершенном развитии этой поэзии... Наша история в том, чтобы свою литературу сделать общечеловеческим достоянием» [15].

Все эти обстоятельства дают основание поставить проблему «П. А. Ойунский и мировая литература». Подтверждением грандиозного размаха и общечеловеческой значимости творчества П. А. Ойунского служит признание ЮНЕСКО якутского олонхо «шедевром устного нематериального наследия человечества» («A Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity»).

Литература

1. Бурцев А. А. П. Ойунский и мировая литература // Полярная звезда. – 1993, № 2. – С. 154-159.
2. Бурцев А. А. Классики и современники: Вершинные явления и избранные лики якутской литературы. – Якутск: Сфера, 2013. – 446 с.
3. Ойуунускай П. А. Айымньылар. 7 томнаах. 7-с том. – Якутскай: Кинигэ изд-та, 1962. – 224 с. (на якутском яз.)

4. Гоголев А. И., Бурцев А. А. Якутское олонхо в контексте мифологии и эпической поэзии народов Евразии. – Якутск: Сфера, 2012. – 76 с.
5. Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. – М.: Наука, 1968. – 235 с.
6. Ойуунускай П. А. Айымньылар. 7 томнаах. 5-с том. – Якутскай: Кинигэ изд-та, 1959. – 288 с. (на якутском яз.)
7. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный / Пер. В. В. Державина. Изд. 2-е. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 432 с.
8. Бурцева М. А., Бурцев А. А. Шекспир и Ойунский. Связь времен и диалог культур. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 264 с.
9. Freytag G., MacEvan E. J. Freytag's Technique of the Drama: an exposition of dramatic composition and art. – Charleston, SC: Bibliobazaar, 2009. – 412 p. (на англ. яз.)
10. Шекспир У. Гамлет / Пер. М. Лозинского. – М.: Радуга, 1985. – 640 с.
11. Ойунский П. А. Красный шаман / Пер. Е. Сидорова. (Неопубликованная рукопись).
12. Ойунский П. А. Кудангса Великий. Александр Македонский / Пер. А. А. Борисовой. – Якутск: Бичик, 2002. – 160 с.
13. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Л.: Худ. лит-ра, 1940. – 506 с.
14. Жирмунский В. М. Байрон и Пушкин. – Л.: Наука, 1978. – 424 с.
15. Ойунский П. Духовная мощь нашей будущности / Публ. В. Гуляева // Советы Якутии. – 1993, 13 апреля. – С. 3.

References

1. Burtsev A. A. P. *Oyunsky i mirovaia literature* [P. A. Oyunsky and World Literature]. In: *Polyarnaia Zvezda* [Polar Star]. 1993, No. 2, pp. 154-159.
2. Burtsev A. A. *Klassiki i sovremenniki: Vershinnye yavleniya i izbrannye liki yakutskoi literatury* [Classics and Contemporaries: Vertex Phenomena and Selected Faces of Yakut Literature]. Yakutsk, Sfera, 2013, 446 p.
3. Oyuunuskai P. A. *Ajymnylar. 7 tomnaah. 7-s tom* [Writings. In 7 vol. Vol. 7]. Yakutsk, Kinige izd-ta, 1962, 224 p. (In Yakut lang.)
4. Gogolev A. I., Burtsev A. A. *Yakutskoe olokho v kontekste myfologii i epicheskoi poezii narodov Evrazii* [Yakut Olonkho in the Context of Eurasian Mythology and Epic Poetry]. Yakutsk, Sfera, 2012, 76 p.
5. Meletinsky E. M. *"Edda" i rannie formy eposa* ["Edda" and Early Forms of Epic]. Moscow, Nauka, 1968, 235 p.
6. Ojuunuskay P. A. *Ajymnylar. 7 tomnaah. 5-s tom* [Writings. In 7 vol. Vol. 5]. Yakutsk, Kinige izd-ta, 1962, 288 p.
7. Oyunsky P. A. *Nyrgun Bootur Stremitelny* [Nyrgun Bootur the Swift]. Per. V. Derjavina. Izd. 2-e. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1982, 432 p. (In Yakut lang.)
8. Burtseva M. A., Burtsev A. A. *Shekspir i Oyunsky: svyaz vremen i dialog kultur* [Shakespeare and Oyunsky: Connection of Times and Dialogue of Cultures]. Yakutsk, Izdatelsky dom SVFU, 2013, 264 p.
9. Freytag G., MacEvan E. J. Freytag's Technique of the Drama: an exposition of dramatic composition and art. Charleston, SC, Bibliobazaar, 2009, 412 p. (In Eng. lang.)
10. Shekspir U. *Gamlet* [Hamlet]. Per. M. Lozinskogo. Moscow, Raduga, 1985, 640 p.
11. Oyunsky P. A. *Krasny Shaman* [Red Shaman]. Per. E. Sidorova. (Unpublished manuscript)
12. Oyunsky P. A. *Kudangsa Velikij. Alexandr Makedonskij* [The Great Kudangsa. Alexander Makedonsky]. Per. A. Borisovoy. Yakutsk, Bichik, 2002, 160 p.
13. Veselovsky A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical Poetics]. Leningrad, Hud. lit-ra, 1940, 506 p.
14. Jirmunsky V. M. *Bayron i Pushkin* [Byron and Pushkin]. Leningrad, Nauka, 1978, 424 p.
15. Oyunsky P. A. *Dukhovnaya moshc nashey budushchnosti* [Spiritual Power of Our Future]. Publ. V. Gulyaeva. In: *Sovety Yakutii* [Soviets of Yakutia]. 1993, April 13, p. 3.

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32183

Ю. П. Борисов

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

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТЕКСТА ОЛОНХО «ДЕВУШКА-БОГАТЫРЬ ДЖЫРЫБЫНА ДЖЫРЫЛЫАТТА» П. П. ЯДРИХИНСКОГО – БЭДЖЭЭЛЭ

Аннотация. Статья посвящена анализу стилистических особенностей текста олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского из центральной (намской) локальной традиции на основе выявления и описания основных художественно-изобразительных средств. Актуальность исследования заключается в том, что она посвящена раскрытию механизмов запоминания и воспроизведения эпического текста, изучение которых находится только на начальном этапе.

В ходе анализа выявлены и описаны 14 основных стилистических средств, характерных для намской локальной эпической традиции, где основным принципом организации эпического текста является принцип ритмико-синтаксического параллелизма, которому подчиняется большинство рассмотренных речевых единиц. Т. е. в языке эпоса на первый план выходит синкретичность, где разнородные художественно-изобразительные средства сливаются в неразделимое единое целое, что усложняет классификацию разновидностей стилистических средств. Также в языке рассматриваемого олонхо коннотация лексических единиц, выступающих организующими элементами в устойчивых конструкциях отличается от их употребления в литературном языке, и потому они приобретают надкоммуникативные функции.

По итогам исследования установлено, что с одной стороны, рассмотренные стилистические средства эпического языка являются обязательными элементами и образуют сложную, высокоорганизованную, слаженную систему приемов, которые являются маркерами, способствующими олонхосуту удерживать в памяти большой объем эпического текста, с другой стороны, именно на основе этих художественно-изобразительных средств осуществлялся культурный обмен – обмен так называемой эстетической информацией между сказителем и его аудиторией слушателей. Конечно же, при создании и воспроизведении текста олонхо сказитель использует эти средства неосознанно, лишь потому, что так пели его предшественники, и этого от него требуют его слушатели.

Изложенное свидетельствует о том, что П. П. Ядрихинский был выдающимся сказителем своего времени, мастером художественного слова в совершенстве овладевшим искусством якутского сказительства. Будучи сказителем-импровизатором он в своем эпическом творчестве успешно варьирует интертекстуальные устойчивые конструкции и создает новые, идиостилистические конструкции, чем обогащает стилистику своего эпического произведения.

Ключевые слова: эпический язык, аллитерация, анадиплосис, антитеза, гипербола, детализация, лексическая база, композиционные повторы, метафора, олицетворение, повтор, ритмико-синтаксический параллелизм, сравнение, эпическая формула, эпитет.

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

Yu. P. Borisov

The stylistic particularities of P. P. Yadrinkhinsky (Bedjeele)'s olonkho “The Girl-Warrior Dzhirybyna Dzhirylyatta”

Abstract. This article analyzes the stylistic particularities of P.P. Yadrinkhskii (Bedjeele)'s Olonkho “The Girl-Warrior Dzhirybyna Dzhirylyatta” as part of the central (Namtsi) local tradition by identifying and describing the olonkho's foundational artistic devices. The relevancy of this research lies in its analysis of the memory and reproduction mechanisms of epic texts, the investigation of which is still in its early stages.

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

This analysis identified and described 14 foundational stylistic devices characters to the local Namtsi epic tradition, where the primary organizational principle of epics texts is rhythmic-syntactic parallelism that governs the majority of analyzed speech units. Thus, the language of the epic is primarily characterized by the syncretism through which dissimilar artistic devices combine into an indivisible unified whole, thus complicating the classification of varieties of stylistic devices. Similarly, in the language of this olonkho, the connotation of lexical units, acting as organizing elements in stable structures differs from their use in literary language and therefore they take on a non-communicative function.

This study reveals that, on the one hand, the analyzed stylistic devices of epic language are necessarily elements and comprise a complex, highly organized, coordinated system which act as markers allowing the olonkhosut to hold large epic texts in his memory. On the other hand, it is precisely on the basis of these stylistic devices that a cultural exchange materializes, an exchange of so-called aesthetic information between epic storytellers and their audience of listeners. Of course, during the creation and reproduction of an olonkho text, the storyteller uses these devise unconsciously, using them simply because his predecessor did and because they are demanded by his audience.

The statements above testify that P. P. Yadrikhinsky was one of the outstanding performers of his time, a master of creative speech, and perfected the art of Sakha storytelling. As storyteller/improviser, he successfully varied in his use of stable intertextual constructions and created new, idio-stylistic constructions which enrich the stylistics of his epic compositions.

Keywords: epic language, alliteration, anadiplosis, antithesis, hyperbole, detailing, lexical base, compositional repetition, metaphor, impersonation, repetition, rhythmic-syntactic parallelism, comparative, epic formulas, epithet.

Acknowledgements: This research has been conducted as part of the scientific-research project NEFU “Heroic Epodes of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: Problems and Perspectives of Comparative Study”.

Введение

Актуальность исследования определяется тем, что художественно-изобразительные средства языка олонхо, образующие его стилистические особенности, все еще не подвергались комплексному анализу. При этом выявление стилистической специфики текста олонхо имеет как теоретическое, так и практическое значение, что существенно для целого ряда дисциплин, в первую очередь для стилистики текста и эпосоведения, сопоставительного языкознания, теории и практики перевода, лингвистики текста. Установление стилистических средств, содержащихся в тексте олонхо, и их классификация необходимы для выявления системных закономерностей связей и соотношений различных стилистических средств. Необходимость и значимость подобных исследований заключается в том, что именно на их основе возможно установление принадлежности текста к жанру олонхо, особенно для современных (авторских) эпических текстов.

Целью статьи является выявление и описание основных стилистических особенностей текста олонхо П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта», который считается одним из лучших образцов якутского эпоса [1, с. 194].

В процессе исследования использовались методы сплошной выборки, общетекстовый анализ, метод микротем (микрообразов), метод вариативной работы (при выявлении вариантов устойчивых конструкций) элементы семантического и компонентного анализа (для обозначения состава стилистических средств).

Материалом исследования послужил текст олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» олонхосута Прокопия Прокопьевича Ядрихинского – Бэджээлэ, записанный фольклористом П. Н. Дмитриевым в 1970 г. Рассматриваемый текст олонхо ранее был опубликован дважды: в 1981 г. на якутском языке и в 2011 г. с переводом на русский язык. А в 2019 г. подготовлено к печати переиздание сотрудниками Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Новое третье издание оснащено научным аппаратом, содержащим статью об эпическом творчестве П. П. Ядрихинского, примечаниями к тексту оригинала, комментариями к русскому переводу, словарем непереведенных якутских слов, указателем мифических и эпических персонажей и сюжетом олонхо.

Стилистические особенности эпоса

Прежде следует обозначить отличительные черты эпоса в целом и якутского героического эпоса олонхо в частности. Главной отличительной особенностью эпоса является его устность,

о чем К. В. Чистов писал: «В устной речи вообще и в фольклорной в особенности вырабатывается целая система приемов, которая в литературном языке, по мере его развития, наоборот теряется. Эти системы приемов помогают оперативной памяти удерживать в сознании воспринимающего уже произнесенные отрезки текста и актуализировать те его элементы, которые по мере развертывания текста вовлекаются в разнообразные внутритекстовые связи» [2, с. 156].

При этом, эстетика традиционного фольклора рассчитана на слушателя, воспитанного в лучших традициях народно-поэтической художественной культуры и которому исполняемое фольклорное произведение уже известно, и он следит за правильностью его воспроизведения как в обязательных структурных элементах, так и за импровизацией исполнителя в необязательных элементах. И потому восприятие произведений фольклора зависит также и от характера поэтической культуры «получателя» [3, с. 201]. Сказитель всегда был под двойным контролем традиции, которую он усвоил сам и его слушатели. Если сказитель уклонялся от предписанной традиции и это уклонение не было санкционировано коллективным сознанием его слушателей, то текст из фольклорного (т. е. традиционного) превращался в одноразовый, а он сам – в индивидуального исполнителя индивидуального текста [2, с. 144].

Обязательным и универсальным качеством живого эпоса, обнаруживаемым на всех его уровнях, является его вариативность, чему способствуют устный характер коммуникации и «личное начало» сказителя [4, с. 223]. Вариативность – это проявление динамики фольклора как художественного явления, и в них логика, идея, замысел едины, воспроизводимые типы одни и те же [5, с. 54]. Амбивалентность поэтического текста и наличие в нём значимых компонентов, которые не сводятся к элементам обычной коммуникации позволяют предполагать особые сигналы «эстетической информации» служат предпосылкой для выделения надкоммуникативных функций языка, а также особых уровней и единиц, реализующих эти функции [6, с. 73].

Становится ясно, что фольклорный текст, в частности текст эпический обладает определенными только ему присущими правилами запоминания и законами варьирования, что эпос сам по себе представляет сложную систему, где активно участвуют как исполнитель, так и его слушатели.

Следует также отдельно отметить особенности эпического языка. Язык фольклора в целом – это определенная система, имманентно развившая в себе такие выразительные средства, которые за пределами этой системы или не встречаются вовсе, или же находятся совсем в иных количественных соотношениях с другими фактами языка [3, с. 207]. О другой отличительной черте языка фольклора К. В. Чистов пишет: «Чем поэтически насыщеннее и эстетически отработаннее язык фольклорного произведения, чем четче его членение на элементарные единицы-синтагмы и тем выраженнее внешне показатели связи между этими примыкающими друг к другу и, на первый взгляд, автономными единицами» [2, с. 159].

В частности эпический язык – это упорядоченная система правил и ограничений, способов организации текстов и передачи эпической информации, описаний и характеристик, мотивировок, сохранения и раскрытия эпической семантики. Эпический язык национален и специфичен для каждой эпической системы, но в нём есть ряд универсалий, инвариантных элементов, общих для ряда эпических систем и тем самым придающих этим системам известную степень типологического единства [7, с. 176].

Системность эпоса, прежде всего, на наш взгляд, зависит от его иерархических уровней, т. е. от основных элементов, образующих структуру и стиль эпического текста. Таковыми, по мнению многих исследователей являются: во-первых, эпические формулы (А. Б. Лорд [8], В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов [9], Е. А. Иванчикова [10], П. А. Гринцер [11], П. Н. Дмитриев [12], И. А. Оссоветский [3], Е. Б. Артеменко [13], В. В. Илларионов [14], Л. Л. Габышева [15], Н. Н. Ефремов [16]); во-вторых, типические места (Н. В. Кидайш-Покровская и А. И. Мирбадалева [17], Е. Н. Кузьмина [18] и Т. В. Илларионова [19]); в-третьих, эпические тирады (В. М. Жирмунский) [20].

Рассмотрев общие вопросы языка эпоса в трудах отечественных литературоведов, фольклористов и эпосоведов, обратимся к вопросам эпического стиля и языка собственно якутского олонхо.

Средний размер якутского олонхо – 10-15 тысяч стихотворных строк. Крупные олонхо по объёму доходят до 20 и более тысяч строк. Путем контаминации различных сюжетов якутские олонхосуты в прошлом создавали еще более крупные олонхо, но они остались незаписанными [21, с. 9].

Впервые стилистические особенности олонхо были рассмотрены в совместной статье И. В. Пухова и Г. У. Эргис «Якутское олонхо», где они писали: «Стиль олонхо своеобразен. Отдельные сказания не имеют строго фиксированного, только им присущего сюжета. Сюжеты олонхо могут довольно свободно варьироваться, переходить из одного произведения в другое. Но ни в одном из них не могут появиться вдруг сюжеты, не свойственные этому жанру. Сюжеты строго традиционны и очень устойчивы. “Свободное обращение” возможно только в пределах этой устойчивой традиции, сложившейся в глубокой древности. Раньше среди олонхосуты и в народе бывало множество отдельных сюжетов (больших и малых). Они носили характер “бродячих” и циркулировали внутри замкнутого жанра» [22, с. 54].

В статье «Художественные особенности олонхо» Г. У. Эргис о языке олонхо писал: «Язык олонхо пышный и величавый, насыщенный большим числом архаических слов и выражений, ныне вышедший из употребления в разговорной речи, трудно понимаемых даже самими сказителями» [23, с. 212].

Академик П. А. Слепцов, рассматривая особенности языка олонхо, на первый план выделяет его формульность, подчеркивает насыщенность архаизмами и отмечает высокую вариативность [24, с. 212]. И утверждает, что по единодушному мнению специалистов и самого народа, язык и стиль олонхо представляют собой высшую форму обработанной, отшлифованной, художественно организованной устной поэтической речи и пишет: «С лингвистической точки зрения в основе художественных средств, всей поэтики олонхо лежит экстенсивное использование лексических, лексико-фразеологических ресурсов и образная (изобразительная) семантика этнического языка. Первое обусловлено древнейшим “накопительным”, описательным способом изображения эпического мира и эпических событий. Этот “накопительный” стиль, количественное нагнетание различного рода определений, эпитетов, цепи сравнений, примыкающих однородных конструкций воспринимается эпической средой как качественное, содержательное художественно-эстетическое явление» [24, с. 207].

В работе «Якутский эпос олонхо как жанр» Д. Т. Бурцев устанавливает, что стиль олонхо, как и жанр, является способом саморегулирования фольклорного художественного процесса: «Знание о сфере стиля в олонхо-произведении воспринимается сказителем из общественного стиливого сознания олонхо, и оно становится частью последнего» [25, с. 63]. Также автор указывает, что многогранную целостность художественной формы, сферы стиля олонхо как произведения обуславливают три компонента: общественное стиливое сознание олонхо, знание о сфере стиля олонхо в произведении сказителя и восприятие стиливой формы в исполняемом произведении аудиторией [25, с. 64].

Стилистические особенности текста олонхо П. П. Ядрихинского «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта»

1. **Аллитерация** в тексте олонхо используется очень часто. Её можно обнаружить как внутри одного стиха, так и в метрической схеме в нескольких строках. Как отмечает М. Н. Дьячковская, в понятие аллитерации входит, во-первых, повтор любых качественно сходных звуков, чему способствует закон сингармонизма, актуальный для многих тюркских языков, в особенности для якутского, и, во-вторых, повтор сходных звуков по определенному месту образования [26, с. 11]. Эпическая форма аллитерационного стиха олонхо выступает как наиболее урегулированный и в этом смысле как наиболее канонизированный в традиции [27 с. 38]. При этом в олонхо аллитерационно-ассонансная звуковая гармония расположена в подавляющем большинстве внутри эпических формул и типических мест, образованных с помощью ритмико-синтаксического параллелизма [28, с. 37]. Приведем пример из исследуемого текста:

Үөһээ өттүтэн
Үргүөр үргүйбэккэ,
Аллараа өттүтэн
Аргыар аргыйбакка,
Былаҕай былдьаабакка,
Дьыэлигэй дьыэлийбэккэ... [29, с. 32].

С верхней стороны
Сквозняки не продували,
С нижней стороны
Ветры суровые не пробирали,
Беда не надвигалась,
Горе не постигало... [29, с. 33].

Как видно из примера, в нём прослеживаются как внутристиховая аллитерация, так и вертикальная аллитерация, объединяющая несколько строк. Аллитерационно-ассонансная звуковая гармония расположена в подавляющем большинстве внутри эпических формул и типических мест, образованных с помощью ритмико-синтаксического параллелизма. В олонхо аллитерация выступает не только средством фонетической организации стихосложения, выполняя ритмообразующую и метрическую функцию, но также является одним из основных стилеобразующих факторов.

2. **Анадиплосис** является одним из видов ведущего стилевого принципа народной поэтики, присущего всем устным традициям – словесного повтора. Само название «подхват» хорошо отражает сущность этого стилевого явления в фольклоре – конец стиха (фразы) как бы подхватывается следующим стихом (фразой). Прежде всего эпос дает основание считать анадиплосис характерной стилевой приметой устного сочинительства, устной повествовательной манеры. Именно устного творчества, сказительства как метода сложения и исполнения эпического произведения, его восприятия и многократного воспроизведения продолжателями эпической традиции устным путем [30, с. 140]. В становлении этого стилевого приема в народном эпосе сыграла роль особенность механизма памяти при устной передаче значительного объема информации («текста»). Анадиплосис служил при этом своеобразной мнемонической «точкой опоры», закрепляющей нить повествования, позволяющей последовательно, «плавно» переходить от одного описания к другому, обеспечивая их преемственную соотнесенность, стройность изложения, а местами и его торжественную приподнятость [30, с. 141]. П. П. Ядрихинский в своем олонхо на стыке двух различных эпических картин широко пользуется анадиплосисом, например:

Томтор үрдүгэр дугунан,
Тохтоон **туран кэбистэ**.
Ол **турдабына**,
Сирэм күөх
Сир анныгар... [29, с. 404].

Земли слегка касаясь,
На холм взобралась.
В это время
Под землёй,
Зеленью покрытой, ... [29, с. 405].

В этом примере олонхосут использует анадиплосис, где конец стиха подхватывается следующим стихом, вследствие чего возникает сцепление двух отдельных тематических групп. Т. е., повторы основы ключевого словосочетания *туран кэбистэ* ‘встал’ и лексемы *турдабына* ‘когда так стоял’ образуют связку предыдущей (где описывалось приезд богатырского коня к возвышенности посреди земли) и последующей (где описывается подслушивание богатыркой Джырыбына Джырылыатта разговора старика Сээркэн Сэсэн и старухи Сэсэн Чэмэй) темы, создают плавный переход от одного описания к другому, что в свою очередь образует развитие нити повествования, развивающего сюжет. Приведем еще один пример:

Үллүйэ бырабаннар
Бүрүйэ тардыбыттар.
Ити кэнниттэн
Дьизэлэрин алын таһаатын
Анаан анаардахха... [29, с. 58].

Сверху завернув,
Наглухо заткнули.
После этого
Дома нижнюю часть
Начать разглядывать... [29, с. 59].

Здесь олонхосут на стыке двух тематических групп применяет союзное словосочетание: *ити кэнниттэн* ‘после этого’, посредством которого также соединяет повествование в единое целое. Тем самым, олонхосут плавно переходит от одного описания (строительство жилища – балаган) к другому (внутреннее убранство – изображение пола жилища). Следует отметить, что П. П. Ядрихинский в публикуемом тексте использует всю разновидность анадиплосиса, в частности словосочетания типа: *ол кэннэ*, *ол кэнниттэн*, *ол кэтэх өттүттэн*, *ити кэннэ*, *ити кэнниттэн* ‘после этого’, *ол курдук*, *ити курдук* ‘так, таким образом’, *өр-өтөр гыммакка*, *өр-өтөр буолбакка* ‘недолго’ и др. производные от них, которые находятся на стыке эпических периодов с различной тематикой и связывают повествование в единое целое.

3. **Антитеза**. Олонхосут в своем тексте активно использует антитезу, включенную в состав параллелизма:

Олорор дьонноро

Ойон туруохтарыгар дылы,

Турар дьонноро

Олоро түһүөхтэригэр дылы... [29, с. 86].

Что сидевшие все

С места враз повскакали,

Стоявшие все

Тут же разом присели... [29, с. 87].

В данном ритмико-синтаксическом параллелизме в первую очередь в членах противопоставляются ядерные лексемы. В первом члене: *олорор дьонноро / ойон туруохтарыгар дылы* 'сидящие люди / повскакали', во втором члене: *турар дьонноро / олоро түһүөхтэригэр дылы* 'стоящие люди / присели'. Тем самым антитеза используется как внутри каждого члена, так и между двумя членами, где исходя из содержательного плана аналитические члены контрастируя, противопоставляются друг к другу.

4. **Гипербола** в исследуемом тексте образуется посредством сравнения, включенного в состав ритмико-синтаксического параллелизма:

Тоѳус күн холбоспутун курдук

Толбонноох ньуурдаах,

Үс күн үөрдүспүтүн курдук

Үтүөкэннээх дьүһүннээх... [29, с. 152].

Словно девять светил сошлись,

С видом лучезарным,

Словно три солнца соединились,

С обликом сияющим... [29, с. 153].

Здесь, в эпической формуле, выраженном двучленным ритмико-синтаксическим параллелизмом, описывается красота девушки-богатырки Джырыбына Джырылыатта, которая сравнивается с красочностью солнца. Лицо её будто солнце, умноженное на девять, а вид её такой красоты, словно солнце, умноженное на три раза.

Особого внимания заслуживает гиперболическое описание езды богатырского коня, например:

Хаан халыхсан хайаларын

Хайыта тэбэн хампарытта,

Таас дьигискэн ыллыктарын

Сиритэ тэбэн синнэрдэ,

Муус дьулуо суолларын

Тоѳута тэбэн суулларда,

Аат дьабын аартыктарын

Атабынан арбыйа оонньоото [29, с. 188].

Скользкие горы кровавые

Копытами разбивал,

Неровные тропы каменные

Ногами раскидывал,

Дороги ледовые

Брыкаясь раскрошил,

В нижние миры проходы

Копытами истоптал [29, с. 189].

Пример интересен тем, что в нём при описании хода богатырского *Дылыа манган ат* 'молочно-белого коня' использованы предложения, смысловые нагрузки которых одинаковые. Они в совокупности дают общий гиперболический образ эпического коня. Эпическая формула состоит из четырёхчленного параллелизма, который построен на сочетании четырёх одинаково построенных единиц. Они в свою очередь являются синонимами и объединяются между собой дословным повторением ядерной лексемы: *тэбэн* 'ударив ногой' и сказуемыми, передающимися в одинаковой форме. В четвертой единице параллелизма дословно повторяющаяся лексема отсутствует, что сигнализирует об окончании параллелизма.

Кроме упомянутых гипербол текст олонхо изобилует традиционными, имеющимися в каждом олонхо гиперболическими описаниями внешности самого богатыря, его коня и противников и мн. др.

5. **Детализация.** Теперь рассмотрим идиостилистический пример устойчивой конструкции с подробной детализацией:

Толоон-толоон аайыттан

Тоноѳос эриэн *чуоѳуйбут,*

Алаас-алаас аайыттан

Ала сүөһү *аалласпыт,*

Сыһы-сыһы аайыттан

Сыспай сизлэлэх *сырсыбыт,*

Со всех полей туда

Коровы-пеструшки идут,

Со всех аласов туда

Коровы-белобоки тянутся,

Со всех лугов туда

Длинногровые несутся,

Халдьяайы, халдьяа аайыттан
Хара сүөһү ханыыласпыт,
 Үрүйэ, үрэх аайыттан
Үрүг сүүрүк үөрдүспүт,
 Куула, хочо аайыттан
Кугас сүөһү хойдубут [29, с. 54].

С южных склонов туда
 Скотина рабочая тащится,
 Со всех ручьёв-ручейков
 Скакуны резвые туда скачут,
 Со всех склонов, долин
 Скот бурый там сходится [29, с. 55].

В этом примере детализация заключается в последовательной характеристике и перечне разновидностей домашнего скота с целью показать, насколько богато живут родители Джырыбына Джырылыатта – старик Арылы Тойон и старуха Кэрэмэс Хотун. В каждом члене устойчивой конструкции – ритмико-синтаксического параллелизма, состоящего из шести параллельных членов описывается по одному виду домашнего скота. При этом каждый член образуется посредством сочетания слов с начальной горизонтальной и вертикальной аллитерацией. Здесь следует отметить, что этот пример является идиостилистическим, т. к. в подобных случаях в других олонхо обычно используются двучленные устойчивые конструкции, обозначающие только разновидность рогатого и конного скота.

6. Лексическая база. Язык олонхо очень богат. В нём лексическую базу составляют традиционные, общепринятые для данного жанра фольклора обширные группы лексем, представляющие собой:

1) Архаизмы-реалии: *аар базах* ‘священный столб’, *аарыат* «разновидность певчей птицы», *адын-хаан* «почтенного вида, внушающий уважения человек», *алыас* «восклицание, которое шаман произносит при заклинании перед камланием с целью изгнать через трубу с помощью огня всякую нечисть», *аранас* ‘лабаз’, *атыйах* «берестяное лукошко», *дэлбиргэ* «верёвка из белого конского волоса», *дьабын* «место пребывания злых духов, загробный мир, куда отправляются души умерших шаманов», *көйүөр айах* «большой кожаный мех (сосуд) с широким основанием, узким горлом, служивший для закваски и хранения кумыса», *кудугу* ‘защелка, запорка, засов’, *күһэнэ* «кружки на спине шаманского кафтана, изображающие “солнце”, “месяц”, “прорубь” и пр.», *саар ыабас* «большой берестяной сосуд, вмещавший до 5 вёдер», *кустук онобос* «боевая стрела с наконечником», *харчы* «“квадратные плитки”, которые вырезаются из черевки лошади, самой жирной части, самое любимое и лакомое блюдо якутов», *холомо* «тип постоянного жилища – пирамидальный или реже конусовидный остов из более или менее тесно соприкасающихся между собой тонких бревен, покрытых дерном», *тобук чааскы* ‘костяные чашки’, *эрэдэһин* ‘крученный’, *чарт тымтык* ‘лучина, лучинка’ и мн. др.

2) Диалектизмы: *анах* (лит. *ынах* ‘корова’), *бырахсан* (лит. *барахсан* «модальная частица, выражающая любовь, ласку, уважение, иногда с оттенком жалости»), *байбааччы* (лит. *байбаччы* ‘представляться широким’), *дылбэк* (лит. *нылбэк* ‘колено, колени’), *көнүөр* (лит. *көбүөр* «большой кожаный мех»), *күөрэ-даккы* (лит. *күөрэ-ланкы* «хаотическое нагромождение чего-либо»), *уччаан* (лит. *кыччаан* ‘уменьшаясь’), *сүдү* (лит. *сүдү* ‘великий, громадный’), *чаппа* (лит. *хампа* ‘канфа’), *чэччийэр* (лит. *мэччийэр* ‘пасется’), *халдьяа* (лит. *халдьяайы* «южный склон косогра») и др.

3) Заимствования из русского языка: *аркыыма* ‘архив’, *арсыын* ‘аршин’, *болбуот* ‘подвода’, *буолак* ‘полог’, *буут* ‘пуд’, *боппууда* ‘полпуда’, *килиэбинэ* ‘хлев’, *наадал* ‘ладан’, *таратаайка* ‘таратайка’, *нэтээги* ‘летяга’, *хормуонньа* ‘гармонь’ и мн. др.

7. Композиционные повторы. Как отмечают И. В. Пухов и Г. У. Эргис, при создании стабильного текста олонхосут брал сюжеты из своего запаса «кусочков» (обурукуй) и из репертуара других известных олонхосутов и нанизывал их на какой-нибудь большой сюжет, который брал за основу. При этом отбираемые куски не должны были выпадать из традиции и общего строя олонхо. Наступал момент, когда мастер заканчивал отбор и текст окончательно закрепился. Его исполняли, уже не заменяя сколько-нибудь seriously [22, с. 573]. На наш взгляд, здесь под термином *кусочки-обурукуй* исследователи имеют в виду устойчивые конструкции, выраженные эпическими формулами (типическими местами) и композиционными повторами.

Значительное место в публикуемом олонхо занимают композиционные повторы, служащие опорными пунктами, вокруг которых строится новый сюжет. Кроме того, композиционные

Композиционными повторами в публикуемом олонхо являются описания внешнего вида богатыря Тойон Дёллют и его сестры, богатырки Джырыбына Джырылыатта, где олонхосут использует однотипные эпические формулы, образованные сравнением по принципу ритмико-синтаксического параллелизма. Здесь следует отметить, что описание внешнего вида богатырки Джырыбына Джырылыатта передается наиболее детально и подробно, чем богатыря Тойон Дёллюта. Это связано с тем, что главной героиней олонхо выступает именно Джырыбына Джырылыатта.

К композиционному повтору также относится описание битв богатырей двух миров, в частности детализированное описание состояния неба, земли и срединного мира, которое используется при описании богатырской езды Джырыбына Джырылыатта в боевой поход и её сражение с богатырем абаасы Тимир Чохчордоон, при сватовстве к ней богатыря абаасы Хахсаат Буурай и в битве с ним. В приведенных композиционных повторах олонхосут каждый раз красочно изображает срединный мир, сравнивая её волнения с волнением воды в берестяном лукошке-*атыйах* и в берестяном сосуде-*тордуйа*. К композиционным повторам также можно включить и постоянный эпитет, описывающий богатырский двор, которым П. П. Ядрихинский пользуется несколько раз.

Үөмүс **унуохпугун** көтөбөр, Кости золотые схоронить,
 Алтан **унуохпугун** аранастыыр... [29, с. 70]. Останки медные в арангас сложить... [29, с. 71].

Здесь, в двучленном параллелизме, образованном дословным повторением ядерной лексики *уных* ‘кости’ и периферии, подобранной по принципу аллитерации, описывается часть обряда погребения – уход за усопшими родственниками. Метафоричность данного примера исходит от перенесения свойств оголенной кости, который по цвету напоминает золото и медь. При этом данный пример содержит крайнюю экспрессию, потому как авторами этих строк являются пожилая супружеская чета, которая не имела детей.

9. **Олицетворение** в олонхо используется очень часто и реализуется в основном на образах таких персонажей как: богатырский молочно-белый конь, белоголовые вороны, грозный утес бедствий и др. Более того, человеческими чертами наделяются также предметы быта, например:

Остууруйалаа турар олопостордоох,	Стулья сказки рассказывают,
Олонголоо турар остуоллардаах,	Столы олонхо исполняют,
Ыллаа турар ыскааптардаах,	Шкафы песни распевают,
Сэһэргэһэ турар сэбэргэнэлэрдээх,	Балки беседу ведут,
Таабырыннаа турар долбуурдардаах,	Полки загадки загадывают,
Үгэлэһэ турар үгэхтэрдээх,	Чуланы басни читают,
Хоһоонноо турар хотоннордоох эбит [29, с. 64].	Хлева стихи слагают, оказывается [29, с. 65].

Как видно из эпической формулы, она состоит из семи параллельных членов, соединенных ритмико-синтаксическим параллелизмом. Эти члены объединены посредством дословного повтора глагольной лексемы *турар* ‘стоит’, которая является организующим началом. А периферию составляют элементы, подобранные по принципу начальной внутристиховой аллитерации. Подобные конструкции широко применяются в тексте П. П. Ядрихинского.

10. **Повтор.** Приведем пример употребления лексического **повтора**:

Хара хоруонка хадбааһыннаах,	Бисером чёрным обшитую,
Үрүң хоруонка үүдэһиннээх,	Бисером белым пришитую,
Кыһыл хоруонка кыбытыылаах,	Со вставкой из бисера красного,
Күөх хоруонка көтүтүүлээх,	С узорами из бисера зелёного,
Араҕас хоруонка ардайдаах... [29, с. 80].	С рисунками из бисера синего... [29, с. 81].

Как видно из примера, в нём лексический повтор *хоруонка* 'бисер' содержится в составе ритмико-синтаксического параллелизма, где является его организующим ядром. Потому в каждом члене говорится об одном и том же предмете, меняется только свойство предмета – его окраска. В свою очередь элементы, указывающие на свойство описываемого предмета, подобраны по принципу начальной аллитерации. Эти примеры соразмерны с наблюдениями В. М. Жирмунского, где он писал, что: «Синтаксический параллелизм как принцип композиционной структуры допускает словесное повторение, как эквивалент рифмы слов, одинаковых по своей синтаксической функции и морфологической структуре. При этом, чем архаичнее поэтический стиль, тем чаще в нём такие повторения» [31, с. 45].

11. **Ритмико-синтаксический параллелизм** охватывает весь текст олонхо. Некоторые виды параллелизма были разобраны нами при описании других художественно-изобразительных единиц, поэтому здесь обратим внимание на отличительные, идиостилистические примеры использования ритмико-синтаксического параллелизма. Например:

Кылана түһэн баран,
Кыһыл ынырык былыт
Кыйданыар дылы
Кычыгыраччы тылынна,
Үгүрэлии түһэн баран,
Үрүн ньүөрсүн былыт
Үрэллиэр дылы
Мөхсөн кулуһуйда [29, с. 312].

Все силы свои собрав,
С воплем пронзительным,
Что облака красные расходились,
Тужиться начала,
Изо всех сил своих
С криком птицы-бекас,
Что облака белые разошлись,
Дергаться стала [29, с. 313].

Здесь, в двучленном параллелизме в обеих членах дословно повторяются: словосочетание *түһэн баран* (вспомогательное сказуемое, указывающее на завершенность действия), лексическая единица *былыт* 'облако' и послелог *дылы* 'словно, подобно', которые соответственно образуют матрицу двучленного параллелизма с тремя устойчивыми повторами, на которую подбираются контекстные синонимы *кылана* 'с пронзительным воплем' / *үгүрэлии* 'с криком птицы бекас', *кыһыл ынырык* 'устрашающе красное' / *үрүн ньүөрсүн* 'белоснежное', *кыйданыар* 'прогнались' / *үрэллиэр* 'разогнались'. Все элементы скрепляются синонимичными составными сказуемыми, оформленными в одинаковую форму: *кычыгыраччы тылынна* 'тужиться стала' / *мөхсөн кулуһуйда* 'дергаться стала'.

Тем самым, матричная основа параллелизма делает её особо устойчивым, не поддающимся асимметрии конструкцией, что свидетельствует о словесном мастерстве П. П. Ядрихинского.

Одним из интереснейших явлений рассматриваемого текста являются параллелизмы, образованные семантическим разделением парных слов. Например:

Күөт ыт күлүүтүгэр ытаары,
Эриэн ыт элэгэр киллэрээри... [29, с. 122].

Чтоб псы пестрые насмехались,
Кобеля пегие зубоскалили... [29, с. 123].

Здесь двучленный параллелизм образован семантическим разделением парного слова *күлүү-элэк* 'насмешка' и каждый из них выполняет роль ядерной лексемы члена. А остальные компоненты выражены контекстными синонимами, передающимися словосочетанием: *күөт ыт* 'пестрый пес' / *эриэн ыт* 'пегий пес', а также сказуемыми – контекстными синонимами: *ытаары* 'чтобы отправить' / *киллэрээри* 'чтобы сделать'.

Рассмотренные элементы парного слова в якутском языке функционируют как самостоятельные лексические единицы. Однако, в тексте олонхо можно обнаружить и такие примеры, в которых параллелизм образован семантическим разделением парного слова, где один из его элементов утратил собственное обозначение и в литературном языке самостоятельно не используется. Например:

Силээхтэ *киһи*
Силлээбит **силэ**
Сиргэ тийбэт

Плевок человека-щеголя
До земли не достаёт –
Такая буря

Силлиэтэ турда,
Хатан *киһи*
Хаахтаабыт **хааба**
Сиргэ түспэт
Хахсаата буолла [29, с. 232].

Сильная поднялась,
Сопля человека каленого
Земли не найдет –
Такая пурга ужасная
Завертела-закружила [29, с. 233].

В этом примере параллелизм образован семантическим разделением парного слова *сил-хаах* ‘плевок’, а матрица состоит из дословно повторяющихся лексических единиц: *киһи* ‘человек’ и *сир* ‘земля’. Данный двучленный параллелизм передается с помощью двух членов, оформленных в одинаковую структуру путем противопоставления, *силээхтэ киһи* ‘человек-щеголь’ / *хатан киһи* ‘человек каленый’, а также контекстными синонимами: *силлиэ* ‘буря’ / *хахсаат* ‘пурга’; *тийибэт* ‘не достаёт’ / *түспэт* ‘не доходит’. Потому устанавливается условная эквивалентность между параллельными членами. В данном случае аллитерация выражена в качестве основного организующего средства, которому подчинены все элементы конструкции.

12. **Сравнение.** Функция сравнений в олонхо не ограничивается простым изображением «познаваемого» посредством «познанного» и участием в раскрытии эпического образа. Сравнения, созданные якутскими сказителями, имеют предназначения передавать не столько смысловую информацию, сколько эмоциональные отношения сказителя к действиям, его мировоззрение и мироощущение, а также его интеллектуальные и творческие способности [32, с. 66-67].

Эттээх ат кутуругун
Эллии быһа баттаабыт **курдук**
Эргэнэ хара тыалара
Элээннии үүнэн кииргэлээбит [29, с. 44].

Словно сытых лошадей в теле
Хвосты подстриженные,
Тёмные леса обнажённые
Рядами ровными растут [29, с. 45].

Как видно из примера, в первой части передается познанное, о чем свидетельствует служебное слово-последок *курдук* ‘словно, будто’, а во второй части содержится познаваемое – тёмный лес, при этом организующим началом является аллитерация. В рассматриваемом тексте сравнения являются один из самых распространенных художественно-образительных средств.

13. **Эпические формулы.** П. П. Ядрихинский – Бэджээлэ, как и свои предшественники – мастера художественного слова, в тексте своего олонхо массивно использует устойчивые конструкции – эпические формулы, которые являются интертекстуальными, свойственными почти всем текстам олонхо и потому являются типическими (общими) местами.

Например, описание ходьбы по горе девушки-богатырки Джырыбына Джырылыатта после победы над врагами:

Тон сир
Тобугун харабар дылы
Тоһута буурдаталаан,
Ириэнэх сир
Иэччэбэр дылы
Ибили үктэтэлээн... [29, с. 246].

Землю мерзлую
До чашек коленных
Насковзь продавливая,
Землю сырую
До сустава бедренного
В месиво превращая... [29, с. 247].

В данном примере олонхосут описывает при помощи **детализации**, выраженной **антитезой**, характеристику персонажа девушки-богатырки, которая обладает сверхъестественной силой и потому продавливая землю до сустава бедренного. Для этого он использует прием противопоставления – употребляет антонимические лексемы типа: *тон сир* ‘мерзлая земля’ / *ириэнэх сир* ‘сырая земля’ в качестве ключевых словосочетаний при организации эпической формулы. Подобные примеры употребляются почти во всех олонхо, в особенности при описании сражения богатырей двух миров.

13. **Эпитет.** Поэтический язык текста олонхо насыщен постоянными эпитетами, например: *көхсүттэн көнтөстөөх* ‘с поводами за спиной’, *арбаһыттан тэһииннээх* ‘с вожжами за холкой’, *айыы аймаба* ‘родичи айыы’, *алтан сэргэ* ‘медная коновязь’, *уһаты хаампыт* ‘шагающий вдоль’, *кигкиниир кизг халлаан* ‘гулко звенящее небо’, *курбуу дьабыл орто* дойду

‘срединный мир с поперечными пятнами’, *бүтэй чончу туйахтаах* ‘круглокопытные’, *түүн сырыылаах, түүлээх уллунахтаах түрүлүүр түөкүннэрэ* ‘ночью оживающие воришки с пятками волосатыми злодеи-мошенники’, *оройдорунаа көрбүт* ‘через темя глядящие’ и мн. др.

Кроме того, в тексте можно обнаружить особо устойчивый эпитет, перетекающий в композиционный повтор:

Тоҕус тулук баһын
Туура баттаан бырахпыт иһин
Тохтоппот дьулусханнаах
Дьоллоох дьолуо манган тусаһаларын...
[29, с. 24].

Счастливого надворья огромного,
Что кинув девяти пуночек
Головы отрубленные,
Не остановить стремления...
[29, с. 24].

Данный пример в тексте повторяется несколько раз при каждом упоминании богатырского двора и потому является устойчивым оборотом речи олонхосута. Видимо, обозначает какое-либо забытое обрядовое действие, направленное на прекращение чего-либо через жертвоприношения птичек-пуночек.

Заключение

Таким образом, рассмотрев основные художественно-изобразительные средства текста олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского, образующие его стилистические особенности, отмечаем следующее:

Во-первых, выявлено, что основным принципом организации эпического текста является принцип ритмико-синтаксического параллелизма, которому подчиняется большинство рассмотренных речевых единиц. Особо устойчивыми являются конструкции, образованные на основе матрицы параллелизма, которые будучи композиционными повторами при каждом воспроизведении в течении всего текста не поддаются каким-либо изменениям. Это напрямую связано с устностью и механизмами запоминания.

Во-вторых, в отличие от литературного языка, где средства художественной речи конкретно классифицируются и используются по отдельности, в эпическом языке художественно-изобразительные средства употребляются комбинированно. Т. е. на первый план выходит синкретичность, где разнородные художественно-изобразительные средства сливаются в неразделимое единое целое, и они взаимосвязаны и взаимообусловлены. Потому разделение и классификация стилистических средств языка олонхо представляется весьма сложной исследовательской задачей.

В-третьих, в языке рассматриваемого олонхо коннотация лексических единиц, выступающих организующими элементами в устойчивых конструкциях (ритмико-синтаксическом параллелизме, эпических формулах, композиционных повторах), отличается от их употребления в литературном языке. Иными словами, лексическая основа художественных средств приобретает особые надкоммуникативные функции, выходящие за рамки литературного языка.

Вышеизложенное сводится к тому, что, с одной стороны, рассмотренные стилистические средства эпического языка являются обязательными элементами и образуют сложную, высокоорганизованную, слаженную систему приемов, которые являются маркерами, способствующими олонхосуту удерживать в памяти большой объем эпического текста, с другой стороны, именно на основе этих художественно-изобразительных средств осуществлялся культурный обмен – обмен так называемой эстетической информацией между сказителем и его аудиторией слушателей. Конечно же, при создании и воспроизведении текста олонхо сказитель использует эти средства неосознанно, лишь потому, что так пели его предшественники, и этого от него требуют его слушатели.

Все это свидетельствует о том, что П. П. Ядрихинский был выдающимся сказителем своего времени, мастером художественного слова, в совершенстве овладевшим искусством якутского сказительства. Будучи сказителем-импровизатором он в своем эпическом творчестве успешно варьирует интертекстуальные устойчивые конструкции и создает новые, идиостилистические конструкции, чем обогащает стилистику своего эпического произведения.

Литература

1. Ядрихинский П. П. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр: олонхо / Запись, послесловие и коммент. П. Н. Дмитриева. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 200 с. (на якутском яз.)
2. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Доклады советской делегации (Киев, сентябрь 1983 г.). – М.: Наука, 1983. – С. 143-170.
3. Осовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – М.: Наука, 1979. – С. 199-252.
4. Путилов Б. Н. Искусство былинного певца (из текстологических наблюдений над былинами) // Принципы текстологического изучения фольклора. – М.: Наука, 1966. – С. 220-259.
5. Аникин В. П. Теория фольклора. – М.: КДУ, 2004. – 432 с.
6. Руделев В. Г. Принципы сегментации поэтической речи // Поэтика литературы и фольклора. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1979. – С. 71-78.
7. Путилов Б. Н. Эпический мир и эпический язык // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Доклады советской делегации (Киев, сентябрь 1983 г.). – М.: Наука, 1983. – С. 170-184.
8. Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.
9. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; ред. Жирмунский В. М., Кононов А. Н. Репринтное воспроизведение издания 1962 г. – СПб.: Наука, 2007. – 299 с.
10. Иванчикова Е. А. Лексический повтор как экспрессивный прием синтаксического распространения // Мысли о современном русском языке: сб. ст. / Под ред. акад. В. В. Виноградова. – М.: Просвещение, 1969. – С. 126-139.
11. Гринцер П. А. Эпические формулы в «Махабхарате» и «Рамаяне» // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры издательства «Наука», 1975. – С. 156-181.
12. Дмитриев П. Н. Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1978. – 230 с.
13. Артеменко Е. Б. Фольклорная формульность и вариативность в аспекте текстообразования // Язык русского фольклора: Межвузовский сборник. – Петрозаводск: Петрозавод. гос. ун-т, 1985. – С. 4-12.
14. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – 128 с.
15. Габышева Л. Л. Фольклорный текст. Семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 143 с.
16. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо северных якутов: структурно-семантический анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. № 4 (12). – С. 58-65. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22342.
17. Кидайш-Покровская Н. В., Мирбадалева А. И. Традиционные элементы стиля в эпическом тексте // Текстологическое изучение эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак, А. А. Петросян. – М.: Наука, 1971. – С. 64-96.
18. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири: эксперим. изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
19. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
20. Жирмунский В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Вопросы языкознания. – 1968, № 1. – С. 23-42.
21. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Сайдам, 2013. – 48 с.
22. Пухов И. В., Эргис Г. У. Якутское олонхо // Строптивый Кулун Куллустуур. Якутский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – С. 544-578.
23. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
24. Слепцов П. А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 227 с.
25. Бурцев Д. Т. Якутский эпос олонхо как жанр. – Новосибирск: Наука, 1998. – 85 с.
26. Дьячковская М. Н. Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения, 1998. – 153 с.

27. Показилова Н. В. Якутская аллитерационная поэзия (генезис литературного текста). – М.: Айыына, 1999. – 163 с.
28. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 140 с.
29. Ядрихинский П. П. – Бэджээлэ. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. Якутский героический эпос / Запись П. Н. Дмитриева. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.
30. Кудияров А. В. Проблемы изучения художественного стиля эпоса Сибирских народов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск: Горноалт. кн. изд-во, 1986. – С. 114-150.
31. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – Л.: Гослитиздат, 1962. – 435 с.
32. Ефимова Л. С., Львова С. Д. Поэтика якутского олонхо: образы сравнения (на материале текста, записанного А. Ф. Миддендорфом) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 2 (6). – С. 65-74. doi: 10.25587/SVFU.2017.6.10664.
33. Литературный энциклопедический словарь / Под общей ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.

References

1. Jadrinhinskij P. P. *Djyrybyna Djyrylyatta kyys buhatyыр: olonho* [The Girl-Warrior Djyrybyna Djyrylyatta]. Zapis', posleslovie i komment. P. N. Dmitrieva. Yakutsk, Knizhnoe izdatel'stvo, 1981, 200 p. (In Yakut lang.)
2. Chistov K. V. *Variativnost' i poetika fol'klornogo teksta* [The variations and poetics of the folkloric text]. In: *Istorija, kul'tura, jetnografija i fol'klor slavyanskikh narodov: Doklady sovetskoj delegacii (Kiev, sentjabr' 1983 g.)* [History, culture, ethnography and folklore of Slavic peoples: Reports of Soviet delegation (Kiev, September, 1983)]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 143-170.
3. Ossoveckij I. A. *Nekotorye nabljudenija nad jazykom stihotvornogo fol'klora* [Some observations about the language of poetic folklore]. In: *Očerki po stilistike hudozhestvennoj rechi* [Essays on stylistics and artistic language]. Moscow, Nauka, 1979, pp. 199-252.
4. Putilov B. N. *Iskusstvo bylinogo pevca (iz tekstologičeskikh nabljudenij nad bylinami)* [The art of the bylin singer (from textological observations about bylini)]. In: *Principy tekstologičeskogo izučenija fol'klora* [Principles of textological study of folklore]. Moscow, Nauka, 1966, pp. 220-259.
5. Anikin V. P. *Teorija fol'klora* [Theory of folklore]. Moscow, KDU, 2004, 432 p.
6. Rudelev V. G. *Principy segmentacii poetičeskogo reči* [Principles of the segmentation of poetic speech]. In: *Pojetika literatury i fol'klora* [Poetics of literature and folklore]. Voronezh, Izd-vo VGU, 1979, pp. 71-78.
7. Putilov B. N. *Jepicheskij mir i jepicheskij jazyk* [The Epic World and Epic Language]. In: *Istorija, kul'tura, jetnografija i fol'klor slavyanskikh narodov: Doklady sovetskoj delegacii (Kiev, sentjabr' 1983 g.)* [History, culture, ethnography and folklore of Slavic peoples: Reports of Soviet delegation (Kiev, September, 1983)]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 170-184.
8. Lord A. B. *Skazitel'* [Storyteller]. Per. s angl. i komment. Ju. A. Klejnera i G. A. Levintona. Moscow, Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literature" RAN, 1994, 368 p.
9. Zhirmunskij V. M., Kononov A. N. *Kniga moego deda Korkuta. Oguzkij geroičeskij jepos* [The Oghuz heroic epic]. Per. akad. V. V. Bartol'da. Reprintnoe vosproizvedenie izdanija 1962 g. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 299 p.
10. Ivanchikova E. A. *Leksicheskij povtor kak jekspressivnyj priem sintaksicheskogo rasprostranenija* [Lexical repetition as an expressive method of syntactic distribution]. In: *Mysli o sovremennom russkom jazyke: sb. st. pod red. akad. V. V. Vinogradova* [Thoughts about modern Russian language. Collection of articles ed. by V. V. Vinogradov]. Moscow, Prosveshhenie, 1969, pp. 126-139.
11. Grincer P. A. *Jepicheskie formuly v "Mahabharate" i "Ramajane"* [Epic formulas in "Mahabharata" and "Ramajana"]. In: *Tipologičeskije issledovanija po fol'kloru: sb. st. pamjati V. Ja. Proppa* [Typological studies on folklore. Collection of articles in memory of V. Ya. Propp]. Moscow, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury izdatel'stva "Nauka", 1975, pp. 156-181.
12. Dmitriev P. N. *Jepicheskie formuly v olonho* [Epic formulas in Olonkho]. In: *Jepicheskoe tvorčestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Epic creature of the peoples of Siberia and the Far East]. Yakutsk, Izd-vo JAF SO AN SSSR, 1978, pp. 118-120.

13. Artemenko E. B. *Fol'klornaja formul'nost' i variativnost' v aspekte tekstoobrazovanija* [Folkloric formulas and variation in text creation]. In: *Jazyk russkogo fol'klora: mezhvuzovskij sbornik* [Language of Russian folklore: interuniversity collection]. Petrozavodsk, Petrozavod. gos. un-t, 1985, pp. 4-12.
14. Illarionov V. V. *Iskusstvo jakutskih olonhosutov* [The art of Yakut olonkhosuts]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1982, 128 p.
15. Gabysheva L. L. *Fol'klornyj tekst. Semioticheskie mehanizmy ustnoj pamjati* [The folkloric text: Semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 143 p.
16. Efremov N. N. *Jepicheskie formuly v olonho severnyh jakutov: strukturno-semanticheskij analiz* [Epic formulas in the olonkho of northern Yakuts: a structural-semantic analysis]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2018. No. 4 (12), pp. 58-65. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22342.
17. Kidajsh-Pokrovskaja N. V., Mirbadaleva A. I. *Tradicionnye jelementy stilja v jepicheskom teskte* [Traditional elements of style in the epic text]. In: *Tekstologicheskoe izuchenie jeposa* [Textological study of epic]. Otv. red. V. M. Gacak, A. A. Petrosjan. Moscow, Nauka, 1971, pp. 64-96.
18. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri* [Index of typical locations of heroic epics of the peoples of Siberia]. Jekspirim. izd. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.
19. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho "Moguchij Jer Sogotoh": sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej* [The textology of the olonkho "Mighty Er Sogotokh": a comparative analysis of recordings at different times]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 96 p.
20. Zhirmunskij V. M. *O nekotoryh problemah teorii tjurkskogo narodnogo stiha* [On several problems of the theory of poetry of Turkic peoples]. In: *Voprosy jazykoznanija* [Issues of linguistics]. 1968, No. 1, pp. 23-42.
21. Puhov I. V. *Olonho – drevnij jepos jakutov* [The ancient epic of the Yakuts]. Yakutsk, Sajdam, 2013, 48 p.
22. Puhov I. V., Jergis G. U. *Jakutskoe olonho* [Yakut Olonkho]. In: *Stroptivyy Kulun Kullustuur. Jakutskij geroicheskij jepos* [Obstinate Kulun Kullustuur. Yakut heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1985, pp. 544-578.
23. Jergis G. U. *Oчерки по якутскому fol'klору* [Essays about Yakut folklore]. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p.
24. Slepcev P. A. *Jakutskij literaturnyj jazyk. Formirovanie i razvitie obshhenacional'nyh norm* [Yakut literary language: Formation and development of national norms]. Novosibirsk, Nauka, 1990, 227 p.
25. Burcev D. T. *Jakutskij jepos olonho kak zhanr* [The Yakut epic as a genre]. Novosibirsk, Nauka, 1998, 85 p.
26. D'jachkovskaja M. N. *Alliteracija i rifma v jakutskoj poezii. Problemy jevoljucii i klassifikacii* [Alliteration and rhythm in Yakut poetry: Problems of evolution and classification]. Novosibirsk, Izd-vo Sibirskogo otdelenija, 1998, 153 p.
27. Pokatilova N. V. *Jakutskaja alliteracionnaja poezija (genezis literaturnogo teksta)* [Yakut alliterative poetry (the genesis of the literary text)]. Moscow, Ajyyna, 1999, 163 p.
28. Robbek L. V. *Leksiko-semanticheskie osobennosti jazyka jakutskogo geroicheskogo jeposa olonho* [Lexico-semantic specifics of the language of the Yakut heroic epic olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 140 p.
29. Jadrinskij P. P. – Bedjee. *Devushka-bogatyry Dzhjrybyna Dzhjrylyatta. Jakutskij geroicheskij jepos* [Girl-Warrior Dzhjrybyna Dzhjrylyatta. Yakut heroic epic]. Zapis' P. N. Dmitrieva. Yakutsk, Sajdam, 2011, 448 p.
30. Kudijarov A. V. *Problemy izuchenija hudozhestvennogo stilja jeposa Sibirskih narodov* [Problems of the study of the artistic style of the epics of Siberian peoples]. In: *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East]. Gorno-Altajsk, Gornoalt. kn. izd-vo, 1986, pp. 114-150.
31. Zhirmunskij V. M. *Narodnyj geroicheskij jepos* [The national heroic epic]. Leningrad, Goslitizdat, 1962, 435 p.
32. Efimova L. S., Lvova S. D. *Pojetika jakutskogo olonho: obrazy sravnenija (na materiale teksta, zapisannogo A. F. Middendorfa)* [The poetics of Yakut olonkho: images and comparisons (based on materials written by A. F. Middendorf)]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2017, No. 2 (6), pp. 65-74. doi: 10.25587/SVFU.2017.6.10664.
33. *Literaturnyj jenciklopedicheskij slovar'* [The Literary Encyclopedic Dictionary]. Pod obshej red. V. M. Kozhevnikova i P. A. Nikolaeva. Moscow, Sovetskaja jenciklopedija, 1987, 752 p.

УДК 398.22(=943.81)398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32184

О. К. Павлова

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

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ ТЮРКСКИХ ЭПОСОВ (на примере якутского олонхо и шорского эпоса)

Аннотация. В данной статье рассмотрены героические эпосы якутского и шорского народов. Перед нами стоит цель изучить сюжетно-композиционную структуру текстов олонхо северо-восточной традиции якутов и шорских эпосов в сравнительном аспекте. Материалом для исследования послужили 14 текстов и сюжетов олонхо северо-восточной традиции якутов и 3 текста шорского эпоса из репертуара сказителя В. Е. Таннагашева. В основном, сюжетно-композиционная структура тюркских эпосов состоит из вступления, завязки, развития действия, кульминации, развязки и заключительной части. Сюжеты олонхо северо-восточной традиции якутов и эпос шорцев разделяются на три части: вступительная, основная и заключительная. Во вступительной части олонхо исследуемой традиции и шорского эпосов не характерно космогоническое начало, что является чертой архаических эпосов. Вступительная часть шорских эпосов отличается краткостью описаний. В этих текстах лишь упоминаются природа, народ и золотой дворец, где живет главный герой. В отличие от шорского эпоса, во вступительной части олонхо северо-восточной традиции подробно описываются жилище главного героя, дворовые постройки, его богатство, природа и священное дерево Аал Луук Мас. Основная часть олонхо северо-восточной традиции состоит из простой, сложной и полной сюжетно-композиционной структуры. В шорском эпосе характерно только простая и сложная сюжетная структура. В заключительной части шорского эпоса характерна трагическая концовка. В этих сюжетах главные герои погибают в конце повествования. В текстах олонхо северо-восточной традиции встречается сюжет, где погибает главный герой. По словам олонхосута, данный текст является недоконченным, поэтому данный сюжет имеет трагическую развязку с незавершенной концовкой. Сравнительный анализ сюжетной структуры позволяет сделать следующие выводы: сюжеты олонхо северо-восточной традиции якутов и эпосы шорцев близки друг к другу, но имеют свои особенности. Эти народы имеют родственные связи. Вероятно, что эпосы родственных народов возникли на стыке исторических и духовных контактов.

Ключевые слова: эпос, якутский фольклор, шорский фольклор, якутское олонхо, северо-восточная традиция якутов, шорские эпосы, сюжет, композиция, вступление, основная часть, заключение.

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

О. К. Pavlova

Comparative analysis of the plot-compositional structure of the Turkic epics: the case of the Yakut olonkho and Shor epic

Abstract. This article discusses the heroic epic of the Yakut and Shor peoples. Our goal is to study the plot-compositional structure of the olonkho texts of the northeastern tradition of the Yakuts and Shor epics in a comparative aspect. We studied 14 texts and plots of olonkhos of the Northeast Yakut tradition and 3 texts of the Shor epic from the repertoire of the narrator V. E. Tannagashev. The plot-compositional structure of the Turkic

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – магистр филологии, зав. сектором «Героический эпос олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

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

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Master of Philology, Head of sector “The heroic epic olonkho”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

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

epics mainly consists of the introduction, outpouring, development of the action, climax, denouement, and the final part. The plot of the Yakut olonkho and the Shor epic are divided into three parts: introductory, main and final. In the introductory part of the Yakut and Shor epics, the cosmogonic beginning is not characteristic, which is a feature of archaic texts. The introductory part of the Shor epics is notable for its brevity of descriptions. These texts only mention nature, people and the golden palace where the main character lives. In contrast to the Shor epic, in the introductory part of the olonkho of the northeastern tradition, the dwelling of the protagonist, courtyard buildings, his wealth, nature and the sacred tree Aal Luuk, by weight, are described in detail. The main part of the olonkho of the northeastern tradition consists of a simple, complex and complete plot-compositional structure. In the Shor epic, only a simple and complex plot structure is characteristic. In the final part of the Shor epic, a tragic ending is common. In these plots, the main characters die at the end of the story. In the texts of the olonkho of the northeastern tradition there is a plot where the main character dies. According to olonkhosut, this text is unfinished, therefore this plot has a tragic denouement with an unfinished ending. A comparative analysis of the plot structure allows us to draw the following conclusions: the plots and motifs of the epics of the Yakuts and the Shors are close to each other, but have their own characteristics. These peoples have family ties. It is likely that the epics of kindred peoples arose at the junction of historical and spiritual contacts.

Keywords: epic, Yakut folklore, Shor folklore, Yakut olonkho, Northeastern Yakut tradition, Shor epics, plot, composition, introduction, main part, conclusion.

Acknowledgements: This research has been conducted as part of the scientific-research project NEFU “Heroic Epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: Problems and Perspectives of Comparative Study”.

Введение

В настоящее время исследование якутского героического эпоса олонхо в контексте сравнительного изучения с эпосами народов Евразии и выявление их общих закономерностей и специфических особенностей является ключевой задачей якутского эпосоведения. Данное исследование является первой попыткой сравнительного анализа олонхо северо-восточной традиции якутов и шорского эпоса. Нами поставлена цель – изучить сюжетно-композиционную структуру текстов олонхо северо-восточной традиции якутов и шорских эпосов. В исследовании будут использованы структурно-типологический и сравнительный методы.

Первые шаги в изучении эпосов тюрко-монгольских народов в историко-сравнительном и типологическом аспектах были предприняты И. В. Пуховым. В труде «Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо» [1] в сравнительно-сопоставительном аспекте проанализированы олонхо с эпосами алтайского, шорского, хакасского народов. Иннокентий Васильевич, рассмотрев эпосы якутов и шорцев, приходит к следующим выводам: «шорский эпос “Кан Кес” многими деталями похож на якутские олонхо. К главнейшим из них относятся: первоначальное одиночество героя, не знающего происхождения; вестница, прибывающая к герою в образе птицы; рудименты характеристики противников-чудовищ, примененные к противнику-человеку, хотя это и не подходит к ним; сходство формул о желании героя вернуться домой, бессмертия и жестокости врага, а также эпитетов; узнавание наперед всего хода событий, которых еще не было, но которые непременно произойдут. Все это говорит о том, что шорский эпос “Кан Кес” несомненно, имеет общие истоки с якутскими олонхо» [1, с. 90]. Исследователь делает заключение о том, что якутские и шорские эпосы имеют общие истоки.

В статье профессора В. Н. Иванова «Якутский героический эпос Олонхо в контексте сравнительного изучения» [2] ставится вопрос о необходимости проведения сравнительного изучения якутского героического эпоса олонхо в условиях развития современной эпосоведческой науки. Профессор подчеркивает, что «расширение и углубление сравнительного изучения якутского эпоса обогатит теоретические исследования по общетюркскому эпосу новыми фактами и аргументами, а в самом якутском эпосоведении введет в широкий научный оборот новые памятники якутского эпического наследия, позволяющие уловить не только специфику, но и общее с другими эпосами свойство эпического творчества. Только в этом случае можно будет полноценно говорить о вкладе якутского народа в эпический вектор мирового культурного развития».

Основные материалы исследования

В сказительском искусстве якутов выделяется три ареала эпических традиций: центральная, вилюйская и северная. Северная эпическая традиция состоит из северо-восточной и северо-западной эпических традиций. Северо-восточная традиция якутов состоит из момской,

абыйской, верхоянской и среднеколымской локальных традиций. Материалом для исследования послужили 14 текстов и сюжетов олонхо исследуемой традиции. Впервые фольклор северных улусов был изучен И. А. Худяковым. В 1890 г. издан «Верхоянский сборник» [3], куда вошел полный текст олонхо «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»), записанный из уст неизвестного сказителя. В 1939-1941 гг. сотрудники Института языка и литературы (ныне ИГиЛ ИГиЛ СО РАН) С. И. Боло и А. А. Саввин в результате фольклорной экспедиции в северные районы записали тексты олонхо момской локальной традиции олонхосута Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн» («Кётөр Мүлгүн»), олонхо «Хаарылла Мохсогол» («Хаарылла Мохсоҕол») со слов В. В. Атласова и текст олонхо абыйской локальной традиции «Эрис халлан уола Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох») сказителя Г. Ф. Никулина – Хабытта. В военные годы фольклорист Г. М. Васильев зафиксировал полный текст олонхо абыйской традиции Г. Ф. Никулина – Хабытта «Алып Хара икки, Ала Туйгун икки» и сюжеты олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох». В 1945-46 гг. Д. Г. Жирков провел фольклорную экспедицию в Среднеколымский улус. Им были зафиксированы три текста олонхо среднеколымской локальной традиции: «Мас Батыйа» со слов П. Н. Назарова, олонхо И. В. Оконешникова «Эрбэх ююсэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Мэргэн» («Эрбэх үүһэ биэстэ эргийбит Эрбэхчин Мэргэн») и олонхо В. Е. Лаптева «Кюн Мёнгюрюён огонньор икки, Кюн Тэйгэл эмээхсин икки» («Күн Мөнгүрүөн оҕонньор икки, Күн Тэйгэл эмээхсин икки»). Текст олонхо «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» («Үс уоллаах Лабангхачаан оҕонньор») был записан со слов К. Н. Третьякова – Чоочуй, но неизвестно когда и кем был записан текст. Автор рукописи оставил лишь информацию о своей фамилии – Слепцов. В 1953 г. было записано олонхо верхоянской локальной традиции «Аалыа Бэргэн бухатыр» [4] со слов К. Х. Аммосова. В 1984-1987 гг. участникам экспедиции удалось записать на магнитофонную ленту и расшифровать записи нескольких олонхо Д. А. Томской «Эрбэгэр эрчимнээх Элитэр Бэргэн» («Эрбэҕэр эрчимнээх Элитэр Бэргэн»), «Кёмүс Мёкюлюкээн старик, Элгээн Ийэхсит старуха» («Көмүс Мөкүлүкээн оҕонньор, Элгээн Ийэхсит эмээхсин») и «Хаан Илбистээн Баатыр». В 1987 г. участники фольклорной экспедиции сделали аудиозапись олонхо Д. А. Томской «Ючюгэй Юёдзюгюйээн, Кусаган Ходжугур» («Үчүгэй Үөдүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур») [5].

Первые записи шорского языка и фольклора относятся ко второй половине XIX в. В 1828 г. была учреждена Алтайская миссия. По заказу царского правительства перед миссионерами стояла задача – христианизация племён Алтая. Миссионеры начали учить языки для успешности религиозной пропаганды. Одним из средств для проникновения в тайны религиозного мировоззрения народов и для борьбы с шаманством миссионеры стали изучать фольклор. Первые записи шорского фольклора (богатырский эпос) были включены в первый том труда академика В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен». Отдельные записи содержатся в «Отчете о командировке студента Восточного факультета Сергея Ефимовича Малова» [6, с. 7]. Произведения художественного творчества шорцев существовали до Октябрьской революции в устной форме. В 1925-1932 гг. Н. П. Дыренкова провела фольклорную экспедицию в Горно-Шорском районе. Она зафиксировала тексты шорского фольклора: героические поэмы, сказки, легенды и рассказы, поговорки, загадки и песни. В 1940 г. был издан сборник «Шорский фольклор» [6], куда вошли записи фольклорной экспедиции Н. П. Дыренковой.

С 1995 по 2003 гг. с шорскими сказителями работала фольклорная экспедиция во главе с Л. Н. Арбачаковой. В ходе полевых исследований в северных районах Шории участникам экспедиции удалось зафиксировать от представителей мрасской сказительской школы (А. В. Рыжкина, В. Е. Таннагашева, А. П. Напазакова) около 32 героических сказаний объемом от 1,5 до 3 тыс. стихотворных строк [7].

Профессор Д. А. Функ тесно работал со сказителями шорского эпоса. Он выпустил серию «Шорский героический эпос». Первый том данной серии вышел в 2010 г. Материалами исследования послужили тексты шорского эпоса «Сыбазын-Оолак», «Выспоренная Алтын-Торгу» и «Кара-Хан» из репертуара сказителя В. Е. Таннагашева под редакцией Д. А. Функа. В. Е. Таннагашев перенял эти сказания от выдающегося шорского сказителя-кайчи П. Н. Амзорова (1898-1971). Он впервые услышал их в 1950-х гг., когда ему было около 18 лет. Самозапись эпосов на шорском языке, по просьбе Д. А. Функа, была произведена сказителем в 2006 г.

В этот год сказитель-кайчи В. Е. Таннагашев смог зафиксировать на бумаге 16 эпических текстов. Рассмотренные тексты шорского эпоса вошли в 3 том серии «Шорский героический эпос» [8].

Изучение сюжетно-композиционной структуры эпосов тюркских народов Сибири

С. С. Суразаков в алтайских сказаниях выделяет следующую сюжетную основу. В начале сказания идет описание жизни главного героя (вступление). Затем следует завязка сюжета – отъезд богатыря на охоту. По мнению исследователя, очень важным мотивом является нарушение женой и сестрой наказа богатыря. Заключительным эпизодом сказания является расправа главного героя с изменниками (женой и сестрой). Повествование о женитьбе главного героя встречается не во всех сказаниях [9]. Исследователь С. М. Каташев в алтайском эпосе выявил однолинейные и многолинейные сюжеты. Однолинейным сюжетам были характерны противостояния двух противоборствующих персонажей, в них идет повествование лишь об одном богатыре. Многолинейный сюжет был более распространенным в алтайских эпических сказаниях.

Композиционная структура сюжета тувинских сказаний, по материалам С. М. Орус-оол [10], состоит из нескольких частей. Экспозиция (зачин) включает в себя изображение времени, когда происходило событие в эпосе, описание стойбища, в котором живет герой, описание его богатства, скота, имущества, богатырского коня, боевых доспехов, оружия, образа жизни, портрет героя. Далее сюжет переходит к завязке, где описывается повод для выезда богатыря из родного стойбища. Развитием действия является преодоление препятствий, богатырская поездка за невестой, приезд на родину. Затем идет кульминация сюжета (богатырские состязания). Заключительной частью тувинских сказаний является развязка, где описывается возвращение героя в стойбище, наступление мирной и счастливой жизни. Исследователь считает такую композиционную структуру сюжета одинаковой во всех тувинских сказаниях. С. М. Орус-оол в тувинском героическом эпосе выделяет наличие трёх сюжетно-повествовательных типов. Первым типом являются эпосы, описывающие жизнь богатырей трёх поколений. Данный сюжет состоит из трёх частей, где о герое каждого поколения свидетельствует свой круг событий. Второй тип представляет собой сказание о богатырях двух поколений, которое имеет две части. Третий тип рассказывает о жизни одного героя и состоит из одной части (иногда из двух внутренних частей) [10].

В хакасских героических сказаниях характерна экспозиция (описание времени первотворения, владений богатыря, его богатства, места действия). Далее идет завязка, где называется причина выезда богатыря из родного стойбища. Затем сюжет переходит в развитие действия – повествование о подвигах героя, преодоление препятствий, поездка за невестой. Кульминацией сюжета выступает повествование главной богатырской борьбы и победа главного героя. Завершающим действием становится развязка, рассказывающая о возвращении богатыря на родину вместе с невестой и наступление мирной, счастливой жизни [11]. Н. С. Чистобаева, поддерживая теорию С. М. Орус-оол, сюжет хакасских героических эпосов разделяет на три сюжетно-повествовательных типа: сказания о героях одного поколения; сказания о героях двух поколений; сказания о героях трёх поколений, «где о герое каждого поколения свидетельствует свой круг событий, сюжет которых состоит из основных традиционных частей» [11].

Исследователь Д. А. Функ в изучении сюжетов шорских героических эпосов употребляет термин «дороги». Он утверждает, что «у шорцев сказания, состоящие из “одной дороги”, чрезвычайно редки, их буквально единицы... Большие по размеру эпосы повествуют, как правило, о большом числе “дорог” и большом числе поколений богатырей» [8]. Возможно, что исследователь сюжетно-повествовательный тип шорских эпосов разделяет на «дороги». Например, «дорогой» в эпосе можно назвать богатырский путь, который происходит в момент завязки сюжетной линии. Богатырь отправляется на подвиг, это означает одну дорогу.

Впервые композиционная структура якутского олонхо стала объектом анализа у Г. У. Эргиса [12]. Он указывает на наличие определенной, вполне устоявшейся традиции компоновки текста олонхо при огромном богатстве и разнообразии сюжетов. Начало олонхо фольклорист выделяет как «вступление» или «пролог». Во вступлении, которым начинается любое олонхо, подробно повествуется о родине героя, приводятся чудесные описания природы, характеризуется родословная героя (или его судьба), внешний облик, родовые связи, занятия, богатство (дом, движимое и недвижимое имущество). Далее следует завязка олонхо, в которой мирную жизнь

племени *айыы аймага* разрушает богатырь-абаасы, напавший на мирных сородичей главного героя. Следующий этап – развертывание действия: богатыри защищают обиженных, спасают похищенных красавиц, мстят за народные слезы и разорение. В эпилоге, по классификации Г. У. Эргиса, событийный ряд завершается описанием свадебного пира главного героя и наступлением длительного периода мирной, благополучной жизни.

Как было отмечено ранее, И. В. Пухов [13] углубил предложенную своим предшественником структуру олонхо. Исследователь не только разделил вступление на описательную и повествовательную части, но и впервые ввел понятие экспозиции, где описывается зарождение Вселенной, Срединный мир, рассказывается о жизни первых людей, родоначальников племени, днях их славы и невзгод. Затем следует деятельная часть олонхо (в схему сюжета исследователь не включает завязку, поэтому после экспозиции в структуре олонхо сразу наступает этап действия героев). Отдельной частью сюжета становится кульминация, к которой относится победное завершение подвигов героя. На этапе кульминации действие завершается. В заключительной части олонхо описывается всенародное празднество – *ысыах*, пир, на котором чествуют героя.

Н. В. Емельянов [14, 15, 16, 17], вслед за И. В. Пуховым, применяет дефиницию «экспозиция» и вводит для вступления в олонхо новое определение «эпический зачин». Далее следует завязка сюжета, как и у Г. У. Эргиса. Для дифференциации следующего компонента схемы сюжетосложения исследователь вводит новое структурное образование – «развитие действия олонхо» (развёртывание действия, в отличие от Г. У. Эргиса). Далее в структуре сюжета за развитием действия следует кульминация сюжета (под влиянием И. В. Пухова, употребившего в своей работе при описании структуры сюжетосложения выражение «кульминационный пункт»). Также олонховед первым стал применять термины «дальнейшее развитие действия» в значении дальнейшего развития сюжета для значимых событий в судьбе главного героя (встреча с братом, поход за невестой или героическое сватовство) и «олонхо» – развязка сюжета. Схема сюжета в олонхо заканчивается развязкой (женитьба главного героя, возвращение домой).

Таким образом, можно констатировать единство взглядов всех исследователей о том, что композиционная структура сюжета в тюркских эпосах была аналогичной. В ней характерна вступительная часть, завязка, развитие действия, кульминация, развязка и заключительная часть. Сюжеты олонхо якутов и эпос шорцев можно разделить на три части: вступительная, основная и заключительная.

Вступительная часть

Рассмотрим вступления в текстах шорских эпосов «Сыбазын-Оолак», «Выспоренная Алтын-Торгу» и «Кара-Хан». В тексте сказания «Выспоренная Алтын-Торгу» во вступительной части рассказывается о сотворении среднего мира:

Нынешнего поколения раньше,
Прежнего поколения позже,
Когда земля создавалась,
Когда земля с водой сражались,
Когда мешалкою земля делилась,
Когда ковшом вода делилась – такое время было, оказывается... [8, с. 99].

В данном отрывке дается описание эпического времени, когда создавалась земля, средний мир. В двух других текстах «Сыбазын-Оолак» и «Кара-Хан» создание земли повествуется аналогичным образом. Далее в сказании «Выспоренная Алтын-Торгу» дается описание мира, где живут главные герои:

Белая тайга с крестом на вершине стоит,
У подножья белой тайги
Белое море течет, оказывается.
По берегу белого моря
Разношерстный белый скот стоит, оказывается,
Бесчисленный народ живет, оказывается... [8, с. 99].

В этой стране растет белая тайга, течет белое море, на берегу пасется белый скот, и живет бесчисленный народ. В эпосе «Сыбазын-Оолак» изображается страна, в которой находится зеленая тайга и синее море. В другом эпосе главный герой Кара-Хан живет на земле, где раскинулась черная тайга и черное море. Главные герои шорского эпоса живут в золотом дворце, который стоит на берегу моря. Перед золотым дворцом стоит золотая коновязь, к которому привязан богатырский конь. Следовательно, вступительная часть в шорском эпосе повествуется одинаково. Например, создание среднего мира и описание земли, где живут главные герои. Упомянуты тайга, море, скот и народ, живущий на этой земле. Там же стоит золотой дворец с золотой коновязью. Таким образом, мы знакомимся с землей, богатством и народом героев шорского эпоса.

Вступительную часть текстов олонхо северо-восточной традиции якутов можно дифференцировать на две части – повествовательная и описательная части. В повествовательной части описываются сюжеты об одиноких героях, которые не имеют ни отца, ни матери, никого из родных. Например, в тексте олонхо «Кётёр Мюлгюн» [18] момской локальной традиции главный герой не ведает, куда попал, он не знает ни места, ни времени своего рождения. Богатырь совершенно один, не имеет ни отца, ни матери. В этой части, кроме героя-одиночки, встречаются сюжеты о герое и его родственниках. В тексте олонхо «Юс балыстаах Лабангхачаан Лабангха» [19] главный герой жил с тремя сестрами. Они не знали своих родных, не ведали, откуда они родом и как появились в среднем мире. Во вступлении некоторых текстов олонхо встречаются истории проживания главных героев вместе с братьями. Сюжет жизни главного героя с братом представлен в тексте олонхо «Ючюгэй Юёдьюгюэйэн, Кусаган Ходжугур» [5] верхоянской локальной традиции. В этом тексте главный герой Ючюгэй Юёдьюгюэйэн живет с родным братом Кусаган Ходжугур. Описательная часть состоит из характеристик жилища героя, где подробно описывались детали построек жилища главных героев, даются описания внутренней части дома. Встречаются упоминания дворовых построек: изгородей, амбаров и ритуальной коновязи – сэргэ. Далее изображается природа Срединного мира. В них упоминаются горы, водоемы, растительные покровы лугов и речных долин, деревья и травы. Упомянуты кустарники, которые растут только в скалистой местности. В описании природы наиболее характерны кустарники и лиственницы. Важную часть в описании Срединного мира занимает образ священного дерева. Для текстов олонхо исследуемой традиции наиболее характерны образы священных лиственниц.

Если сравнить вступительную часть якутского и шорского эпосов, можно сделать следующие выводы. В обоих эпосах пока еще не сформировалось космогоническое начало, что является чертой архаического эпоса. В олонхо северо-восточной традиции главный герой не знает своих родных и является первым человеком на земле. В шорском эпосе описание происхождения главных героев отсутствует. Например, в эпосе «Кара-Хан» повествуется лишь о том, что в золотом дворце живет Кара-Хан со своей женой. Нет информации о том, откуда появился этот хан, кто его родители и т. д. В олонхо исследуемой традиции подробно описывается жилище главного героя, каждые детали построек балагана, внутреннее убранство и дворовые постройки. Кроме этого, изображается местность, где живет главный герой. Упомянется красивая северная природа, его леса, реки и озера. В шорском эпосе таких подробных и широких описаний жилища, природы и богатства главных героев не наблюдается. В эпосе шорцев несколькими словами повествуется тайга, море, скот, бесчисленный народ золотой дворец, где живет главный герой [8, с. 99]. В олонхо изучаемой традиции характерен образ священного дерева Аал Луук Мас. В шорском эпосе, представленном в нашем исследовании тремя текстами «Сыбазын-Оолак», «Выспоренная Алтын-Торгу» и «Кара-Хан», не были найдены названия или же описания мирового священного дерева.

Основная часть

В основной части олонхо северо-восточной традиции можно выделить три типа сюжетных линий – это простая, сложная и полная структуры. Простая композиционная структура строится на развитии одного сюжета, в котором используется единый повествовательный тип на протяжении всего произведения. Тексты олонхо с простой структурой выстроены по следующей схеме: завязка-развитие-развязка. Например, в тексте олонхо «Хаарылла Мохсогол» [18] момской локальной традиции рассказывается о путешествии главного героя к духу земли за

благословением на перемены в жизни. Развитие сюжета обеспечивают боевые действия между главным героем и богатырями Нижнего мира, мстящими за смерть своего брата. Развязкой сюжета становится женитьба богатыря Хаарыллы Мохсогол на девушке-богатырке Кыыс Кылааннаах. В данном тексте олонхо, как и в предыдущем, сюжет имеет только одну завязку и развязку.

По утверждению Д. А. Функа, в шорском эпосе не встречаются сюжеты с «одной дорогой», т. е. с одной сюжетной линией [8, с. 20]. Рассмотрим сюжет эпоса «Выспоренная Алтын-Торгу», который, по нашему мнению, состоит из сюжета с «одной дорогой», т. е. имеет простую композиционную структуру. Событие эпоса начинается с прибытия девушки Алтын-Торгу к Ак-хану, что является завязкой сюжета. Развитием сюжета является отправление Ак-Хана с сыном к девушке Алтын-Торгу. Герои прибывают в страну Алтын-Торгу и Ак-Салгын, сын Ак-Хана, просит руку девушки. Кульминацией сюжета является конфликт двух соперников, которые претендуют на роль жениха Алтын-Торгу. Конфликт разрешается тем, что девушка выбирает Ак-Салгына. Эпос заканчивается счастливой концовкой: герой со своей невестой возвращается домой, и устраивается свадебный пир. Значит, можно утверждать, что сюжет имеет «одну дорогу», т. е. герой совершает один богатырский поход. Он сватается к девушке Алтын-Торгу, берет её согласие и возвращается домой. Других развитий сюжета в этом эпосе не наблюдается. Данный текст имеет простую сюжетно-композиционную структуру. Она состоит из одной завязки, развития, кульминации и развязки.

В основном, тексты олонхо исследуемой традиции имеют сложную сюжетно-композиционную структуру. Данная структура олонхо соответствует схеме: (завязка 1 – развитие 1 – развязка 1) + (завязка 2 – развитие 2 – развязка 2). Тексты со сложной структурой имеют по две или более развитые сюжетные линии. Например, в сюжет олонхо «Мас Батыйа» [19] среднеколымской локальной традиции разделяется на две сюжетные линии. В первой линии сюжета повествуется о женитьбе главного героя и рождении сына. Далее следует завязка второй части олонхо, в которой чудовище Луо крадет сына главного героя. Развитие второй сюжетной линии – спасение сына, битва с чудовищем. Развязкой второй сюжетной линии становится возвращение главного героя в родные края. Итак, данному тексту олонхо присуща сложная композиционная структура. В структуре олонхо наличествуют развязка первой сюжетной линии, завязка и развязка второй сюжетной линии.

Теперь рассмотрим сюжет шорского эпоса «Сыбазын-Оолак» [8]. В первой части эпоса описывается конфликт главного героя и его врага Кёк-Хан. Богатыря Сыбазын-Оолак пытаются убить кузнецы по велению Кёк-Хана. Рассказывается его борьба с ханами. Развитием первой части является женитьба и свадебный пир героя Сыбазын-Оолак и его невесты. Во второй части сюжета главный герой по указанию матери отправляется на богатырский подвиг. Он уничтожает железный хребет и спасает своего предка Алтын-Кожуга. Эпос имеет трагическую концовку. Сыбазын-Оолак умирает и превращается в каменный хребет. Как мы видим, в этом эпосе задействованы две сюжетные линии. Конфликт главного героя с ханами и богатырский подвиг – спасение предка. Значит, в обоих текстах представлена сложная сюжетно-композиционная структура. Рассмотренные тексты якутского и шорского эпоса имеют завязку, кульминацию и развязку первой части и завязку, кульминацию и развязку во второй части.

Полная сюжетно-композиционная структура повествует жизнь нескольких поколений богатырей. Она имеет следующую схему: (завязка 1 – развитие 1 – развязка 1) + (завязка 2 – развитие 2 – развязка 2) + (завязка 3 – развитие 3 – развязка 3). Представленную структуру можно считать наиболее развитой формой. Подобная структура присуща тексту олонхо «Эрбэхчин Мэргэн» [19]. Сюжет олонхо имеет три смысловые части по следующей схеме: завязка первой части → развитие первой части → развязка первой. Развязкой первой части выступает возвращение героя домой и его женитьба. Завязкой второй части становится влюбленность сына богатого соседа в жену главного героя. Развитие сюжета включает действия главного героя, который мстит за свою жену. Развязка второй части – рождение богатыря Элиэдэр Мэргэн. Завязкой третьей части становятся странствия богатыря айыы Элиэдэр Мэргэн в поисках богатырской славы и приключений. Развитие третьей части включает описание богатырской поездки в Нижний мир. Развязка третьей части – женитьба Элиэдэр Мэргэн и возвращение на родину. Текст олонхо имеет четкую схему сюжета и может быть разделен на три хронологические части. Следует

отметить, что в олонхо описывается жизнь двух поколений богатырей. В рассмотренных нами текстах шорского эпоса не найдена полная сюжетно-композиционная структура. В основном, изученные тексты имели простую и сложную структуры. Итак, основная часть олонхо северо-восточной традиции состоит из простой, сложной и полной сюжетно-композиционной структуры. В трёх текстах шорских эпосов выделяется лишь простая и сложная сюжетная структура. Полная сюжетно-композиционная структура не встречается в трёх рассмотренных текстах шорского эпоса.

Заключительная часть

Особенным отличием шорских эпосов является их концовка с трагическим содержанием. Неожданную концовку подчеркивает Д. А. Функ: «Эпическое сказание завершается гибелью главного героя. Это столь редкое событие в саяно-алтайском героическом эпосе...» [8, с. 16]. Такая концовка объясняется следующим образом: «... гибель главного героя – это скорее норма, чем исключение. После гибели героя на смену ему приходят дети, которые тоже иногда погибают, а их, в свою очередь, сменяют внуки. И в каждом поколении есть свой “главный герой”» [8, с. 20]. Значит, исследователь шорского эпоса Д. А. Функ гибель главного героя считает логическим концом эпического произведения. Каждое поколение сменяется и имеет своего героя. В шорских эпосах встречается сюжет, где главный герой заканчивает жизнь самоубийством. Такой сюжет характерен в эпосе сказителя С. С. Торбокова «Алтын-Куш». Старик Ай-Кара-Хан поднимается на вершину золотой тайги и бросается на острие своего меча [8, с. 20]. Н. П. Дыренкова отмечает, что «если у сказочника (у сказителя – П.О.) настроение бодрое, веселое, он выбирает в качестве главного героя поэмы удачливого богатыря, такого, который по ходу рассказа оказывается победителем... Если же сказочник опечален, огорчен, он выбирает богатыря, который по ходу событий погибает» [6, с. 37]. Нами были рассмотрены три текста шорского эпоса, и в двух из них главный герой погибает. Например, в эпосе «Сыбызын-Оолак» богатырь отправляется на поиски предка Алтын-Кожуг, который пропал давным-давно и превратился в железный хребет. Сыбызын-Оолак освобождает своего предка от оков железного хребта. Но после спасения главный герой сам превращается в каменный хребет, и через некоторое время его душа улетает в небо. Сыбызын-Оолак погибает. Алтын-Кожуг опечален тем, что Сыбызын-Оолак продержался всего лишь девять дней. Он, в свое время, простоял в виде железного хребта семьдесят лет и говорит: «от меня родившиеся новые поколения белого света желтыми комарами родились!». Новое поколение оказалось слабым и хрупким. В якутском эпосе предков сменяют более сильные и храбрые потомки. Например, в олонхо «Хаан Джаргыстай» [20] главный герой Хаан Джаргыстай является богатырем третьего поколения. Он сильный, смелый и умный, чем его отец Кёнчюё Бёгё и дед Юрюнг Уолан.

Заключительным частям олонхо северо-восточной традиции присущи традиционные концовки эпоса тюркских народов Сибири. Они состоят из сюжетов возвращения домой главного героя, его женитьбы, свадебный пир и наступления счастливой, мирной жизни. Сюжеты с трагическим концом в текстах олонхо данной традиции не характерны, но есть один интересный сюжет. В олонхо сказителя М. Ф. Аммосова «Дугуйа Бёгё» («Дугуйа Бёџө») [21] оймяконской локальной традиции встречается трагическая концовка. Главный герой Дугуйа Бёгё борется с девушкой *абаасы*. Во время борьбы оба соперника проваливаются в глубокую яму. Они не могут спастись и умирают. На этом повествование обрывается. Концовку эпоса олонхосут поясняет так: на самом деле олонхо рассказывает о жизни двух поколений богатырей. Главный герой остается и гниет в этой яме, но после него остается его сын. О подвигах сына богатыря Дугуйа Бёгё должно было идти повествование второй части олонхо. Олонхосут М. Ф. Аммосов признается, что не слышал продолжения этого олонхо, поэтому и не сказывал. Сказитель перенял данное олонхо от слов Крулецкого (Курулецкого) Федора, жителя Сордоннохского наслега, который был опытным олонхосутом. Итак, текст олонхо сказителя М. Ф. Аммосова «Дугуйа Бёгё» можно считать недоконченным. Данный текст не имеет заключительной части. Смерть главного героя является развязкой первой части и не считается логической концовкой заключительной части.

Заключение

Таким образом, проведенный нами сравнительный анализ сюжетно-композиционной струк-

туры олонхо северо-восточной традиции якутов и шорских эпосов позволяет сделать следующие выводы. Рассмотренные сюжеты состоят из вступительной, основной и заключительной частей. Вступительная часть якутского олонхо и шорского эпоса имела одинаковую структуру. Во всех текстах в начале описывались эпическое время, природа и жизнь героев. В отличие от шорских эпосов в олонхо северо-восточной традиции вступления были более богаты повествованиями о жизни главного героя и описаниями природы. Основная часть рассмотренных текстов была одиноковой. В якутских и шорских эпосах встречались завязка, развитие, кульминация и развязка. Эпосы отличались типами структур. В олонхо северо-восточной традиции якутов были характерны простая, сложная и полная сюжетно-композиционные структуры. В шорском эпосе найдено только простая и сложная сюжетная структура. Полная сюжетно-композиционная структура в рассмотренных эпосах шорцев не выявлена. Особенности сюжетной линии встречаются в заключительной части. В шорских эпосах, в основном, повествуется сюжет с трагической концовкой. В отличие от них в якутском эпосе характерны традиционные концовки, состоящие из сюжетов возвращения домой главного героя, его женитьбы, свадебный пир и наступления счастливой, мирной жизни. Значит, сюжеты эпосов якутского и шорского народов близки друг к другу, но имеют свои особенности. Схожие сюжеты и мотивы эпосов можно объяснить тем, что якуты и шорцы относятся к тюркским народам и имеют родственные связи. Вероятно, что эпосы родственных народов возникли на стыке исторических и духовных контактов. В будущем перспективным представляется изучение образной системы олонхо северо-восточной традиции якутов и шорских эпосов, также рассмотрение других текстов героических эпосов шорского народа в сравнительном аспекте с якутским олонхо.

Литература

1. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.
2. Иванов В. Н. Якутский героический эпос Олонхо в контексте сравнительного изучения // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 (1). – С. 22-29. (дата обращения: 01.06.2019).
3. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
4. Аммосов К. Х. Аалыа Бэргэн бухатыыр / сост.: П. Х. Слепцова. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 100 с. (на якутском яз.)
5. Томская Д. А. Ючюгэй Юдьюгюэн, Кусаган Ходжугур / сост.: В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (на якутском яз.)
6. Шорский фольклор / Записи, пер., вступ. ст. и прим. Н. П. Дыренковой. – М.-Л.: АН СССР, 1940. – 487 с.
7. Арбачакова Л. Н. Сказители северной Шории (полевые материалы 1995-2003 гг.) // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье и верхнем Приобье (археология, этнография, устная история), 2017 г.: материалы XIII Международной научно-практической конференции. – Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского гос. ун-та, 2018. – С. 114-118.
8. Шорский героический эпос. Т. 3: Сыбазын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / Сост., подгот. к изд., статьи, пер. на русс. яз., приложения, примеч. и коммент. Д. А. Функа. Подготовка мастер-диск К. Г. Шаховцова. – Кемерово: ООО «Примула», 2012. – 280 с.
9. Суразаков С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, 1961. – 180 с.
10. Орус-Оол С. М. Тувинские героические сказания. Текстология, поэтика, стиль. – М.: Макс Пресс, 2001. – 423 с.
11. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика. – Абакан: ООО «Книжное издательство “Бригантина”», 2015. – 170 с.
12. Нюргун Боотур Стремительный. Якутское олонхо / Текст К. Г. Оросина; Ред., пер., коммент. и вступ. ст. Г. У. Эргиса. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
13. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

14. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
15. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 246 с.
16. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 207 с.
17. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука, 2000. – 192 с.
18. Муома олонхолооро / Отв. ред. В. В. Илларионов. – Дьокуускай: Бичик, 2004. – 240 с. – (Саха боотурдара: 21 т. Т. 4). (на якутском яз.)
19. Орто Халыма олонхолооро / бэчээккэ бэлэмнээтилэр: В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т. Т. 18). (на якутском яз.)
20. Хаан Дьаргыстай: олонхо / хомуйан онордо В. В. Илларионов; науч. ред. Т. В. Илларионова. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
21. Өймөкөөн олонхолооро / бэчээккэ бэлэмнээтилэр: В. В. Илларионов, Н. А. Оросина. – Дьокуускай: Бичик, 2017. – 192 с. – (Саха боотурдара: 21 т. Т. 19). (на якутском яз.)

References

1. Puhov I. V. *Geroicheskiy jepos altae-sajanskikh narodov i jakutskie olonkho* [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN. Jakut. fil., 2004, 328 p.
2. Ivanov V. N. *Yakutskiy geroicheskiy epos Olonkho v kontekste sravnitel' nogo izucheniya* [Yakut heroic epos Olonkho in the context of comparative study]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal' nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedeniye* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2016, No. 1 (1), p. 22-29 (accessed June 1, 2019).
3. Khudyakov I. A. *Kratkoye opisaniye Verkhoyanskogo okruga* [Brief description of the Verkhoyansk district]. Leningrad, Nauka, 1969, 440 p.
4. Ammosov K. Kh. *Aalya-Bergen buhatyyr* [Hero Aalya-Bergen]. Sostavitel' P. Kh. Sleptsov. Yakutsk, Bichik, 2008, 100 p. (In Yakut lang.)
5. Tomskeya D. A. *Yuchugey Yudugyuyen, Kusagan Hodzhugur* [Best Edugiuyen, Worst Hodzhugur]. Sost.: V. V. Illarionov, V. S. Nikiforov. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2011, 376 p. (In Yakut lang.)
6. *Shorskiy fol'klor. Zapisi, per., vstup. st. i prim. N. P. Dyrenkovoy* [Shor folklore. Records, translation, introductory article and notes of N. P. Dyrenkova]. Moscow, Leningard, Izd-vo Akademiyi nauk SSSR, 1940, 487 p.
7. Arbachakova L. N. *Skaziteli severnoy Shorii (polevyye materialy 1995-2003 gg.)* [Storytellers of northern Shoria (field materials 1995-2003)]. In: *Polevye issledovaniya na Altae, v Priirtyshie i verhnem Priob'e (arheologiya, jetnografija, usnaja istorija), 2017 g.: materialy XIII Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii* [Field studies in Altai, in the Irtysh and Upper Priobye (archeology, ethnography, oral history), 2017: materials of the XIII International Scientific and Practical Conference]. Gorno-Altaysk, Izd-vo Gorno-Altayskogo gosudarstvennogo universiteta, 2018, p. 114-118.
8. *Shorskiy geroicheskiy epos. T. 3: Sybazy-Olak. Vysporennaya Altyn-Torgu. Kara-Khan* [Shor heroic epic. Vol. 3: Sybazy-Olak. Argument Altyn-Torgu. Kara-Khan]. Sost., podgot. k izd., statii, per. na russ. jaz., prilozheniya, primech. i komment. D. A. Funka. Podgotovka master-disk K. G. Shahovcova. Kemerovo, Primula LLC, 2012, 280 p.
9. Surazakov S. S. *Geroicheskoye skazaniye o bogatyre Altay-Buuchaye* [The heroic tale of the warrior Altai-Buuchay]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk. kn. izd-vo, 1961, 180 p.
10. Orus-Ool S. M. *Tuvinskiye geroicheskiye skazaniya. Tekstologiya, poetika, stil'* [Tuvan heroic tales. Textology, poetics, style]. Moscow, Maks Press, 2001, 422 p.
11. Chistobaeva N. S. *Geroicheskiy epos hakasov: tematika i poetika* [The heroic epic of the Khakas: themes and poetics]. Abakan, Knizhnoye izdatel'stvo "Brigantina", 2015, 170 p.
12. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyi. Yakutskoye olonkho* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut Olonkho]. Tekst K. G. Orosina; Red., per., komment. i vstup. st. G. U. Jergisa. Yakutsk, Yak. kn. izd-vo, 1947, 410 p.
13. Pukhov I. V. *Yakutskiy geroicheskiy epos olonkho. Osnovnyye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Basic images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.
14. Emelyanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
15. Emelyanov N. V. *Syuzhety rannih tipov yakutskikh olonkho* [Plots of early types of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 246 p.

16. Emelyanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikah plemeni* [Plots olonkho about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 207 p.
17. Emelyanov N. V. *Syuzhety olonkho o zashchitnikah plemeni* [Plots olonkho about the defenders of the tribe]. Novosibirsk, Nauka, 2000, 192 p.
18. *Muoma olonholoro* [Olonkhos of Moma]. Otv. red. V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik, 2004, 240 p. (*Sakha booturdara: 21 t. T. 4* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 4]). (In Yakut lang.)
19. *Orto Khalyma olonholoro* [Olonkhos of Srednekolymsk]. Becheekke belemneetiler V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2016, 280 p. (*Sakha booturdara: 21 t. T. 18* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 18]). (In Yakut lang.)
20. *Khaan Djargystay: olonho* [Khaan Djargystay: olonkho]. Homujan ongordo V. V. Illarionov, nauch. red. T. V. Illarionova. Yakutsk, Alaas, 2016, 232 p. (In Yakut lang.)
21. *Ojmokoon olonholoro* [Olonkhos of Oimyakon]. Becheekke belemneetiler V. V. Illarionov, N. A. Orosina. Yakutsk, Bichik, 2017, 192 p. (*Sakha booturdara: 21 t. T. 19* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 19]). (In Yakut lang.)

УДК 398.22(=581)
DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32185

Xiaodong Wu
Chinese Academy of Social Sciences

DISTICH AND ANTIPHONAL SINGING: ORIGINATION EPIC AND HEROIC EPIC OF THE MIAO PEOPLE

Abstract. Miao, who mainly dwells in the southwest part of China, is a large ethnic group that maintains broad diversity in dialects and cultures. Miao's dialects could be divided into three dialect areas with great differences in language and culture among each other, and this difference is also well manifested in their epics. This paper, based on the Miao epics that the author has collected during his fieldwork among Miao groups, employs the comparative method and makes a thorough introduction of the Miao epics according to their different dialect areas. This introduction comprises both the forms and the contents of the Miao epics. As to the forms, the epics from the eastern and western dialect areas are usually performed by one singer at a time with antithesis verses. As to the contents, the epics from eastern and central dialect areas are mainly creation epics while those from western dialect area are mainly heroic epics. Though there are no heroic epics in the eastern dialect area depicting wars, there are migration epics depicting the migrations caused by wars, especially those migrations along the river. By exploring and navigating Miao's history, this paper maintains that the relation between the dialect areas, the epic forms, and contents might be caused by migration and wars. For instance, the Miao in the western dialect area had more wars and migrations, and thus they have more heroic epics. While in the eastern dialect area and central dialect area where they enjoyed a long-term peaceful life, their epics are mainly creation epics.

Keywords: Miao people, ethnic group, origination epic, heroic epic, distich, antithesis, migration and wars, dialect, Miao ancient song, King Yalu.

Сяодонг Ву

Дистих и антифонное пение: эпос о происхождении и героический эпос народа Мяо

Аннотация. Мяо, проживающие в основном на юго-западной части Китая, являются большой этнической группой, которая поддерживает широкое разнообразие диалектов и культур. Народ Мяо можно разделить на три диалектные группы с большими различиями между собой в языке и культуре, и это различие также хорошо проявляется в их эпосах. В данной работе материалом исследования служат тексты эпосов Мяо, записанные автором во время полевой работы среди групп Мяо, и используется сравнительный метод. Подробно раскрываются особенности эпосов различных диалектов Мяо. В работе рассматриваются как формы, так и содержание эпосов Мяо. Что касается форм, то эпосы восточных и западных диалектных групп обычно исполняются одним певцом за один раз со стихами-антитезами. Содержание эпосов восточных и центральных диалектных групп – это, в основном, эпос о сотворении мира, а эпосы западных диалектных групп – героические сказания. В диалекте восточной части отсутствуют героические эпосы, изображающие войны, но есть эпосы о миграции, о переселениях, вызванных войнами, особенно вдоль реки. Изучая историю народа Мяо, мы утверждаем, что связь между диалектными группами, эпическими формами и содержанием может быть вызвана миграцией и войнами. Например, у Мяо в западной области было много войн и миграций, и поэтому у них было больше героических эпосов. А в восточной и центральной областях, где они наслаждались долгой мирной жизнью, главным образом бытовали эпосы о создании мира.

Ключевые слова: народ Мяо, этническая группа, эпос о происхождении, героический эпос, дистих, антитеза, миграция и войны, диалект, древняя песня Мяо, король Ялу.

WU Xiaodong – Senior Researcher and Director of Division of Southern Ethnic Literature at Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Secretary-General of China Ethnic Literature Society (CELS).

E-mail: wuxd2003@163.com

ВУ Сяодонг – доктор, старший научный сотрудник, директор отдела южных этнических литератур Института этнических литератур, Китайская Академия общественных наук, Генеральный секретарь Китайского общества этнической литературы.

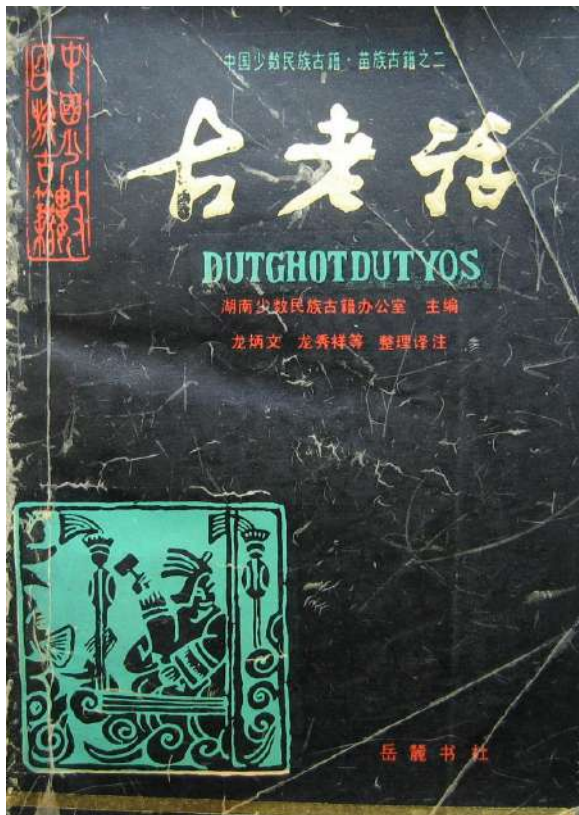
E-mail: wuxd2003@163.com

Introduction

The origination and heroic epics of the Miao people shall be described from the ancient Kingdom of Chu. The people in Kingdom of Chu in the Western Zhou Dynasty and the Spring and Autumn Period were still the Nanman (literally, Southern aborigines) of the Siyi (four native tribes on the Chinese borders). The territory of the current Hunan Province belonged to the then Kingdom of Chu, and there was the Dongting Lake of taking in and sending out the water from the Yangtze River in the north of the Kingdom. The four major rivers in Hunan Province – the Xiang River, the Zi River, the Yuan River, and the Li River flow into this vast lake from the south and west respectively. The ancestors of the Miao people in those days migrated to the South and West along these rivers. The ancestors who migrated to the West along the Yuan River formed the Miao people of speaking the eastern dialect, and they live in western Hunan Province and the northeastern Guizhou Province now. These Miao people kept on moving and passed the north of Guizhou Province and the south of Sichuan Province, and then reached the northeast of Yunnan Province and the northwest of Guizhou Province; and they moved farther to the southeast of Yunnan Province, and even to the Vietnam, Laos and other countries in Southeast Asia, and formed the Miao people of speaking the western dialect now. The ancestors who migrated upstream the Zi River, climbed over the mountains, and then went upstream the Qingshui River and Duli River formed the Miao people of speaking the central dialect now [1, p. 89]. Such massive migrations constitute the main contents of the epics of the Miao people. Through these epics, we could sketch the scene of the migration along the rivers of ancient Miao ancestors with their families.

The Origination Epic of the Miao People in Western Hunan

The origination history of the Miao Ethnic Minority of speaking the eastern dialect (i. e. the Miao Ethnic Minority in western Hunan) is mainly recorded in a literature genre called “dut ghaot” (historical storytelling). Although it is called “dut” (storytelling), it is constituted by neatly balanced distich-sentences. The reason why it is called “dut” is that in the literary genre classification, the genre



Pic. 1. *Dut ghot dut yos (Ancient Stories)* published in Chinese in 1990.

of singing is called “sead”, and the genre of chanting is called “dut”, namely the speech [2, p. 15]. There are two major origination epics among the Miao people of speaking the eastern dialect. The first epic is *Xeud Bad Xeud Mab*, which is the uppermost origination epic of the eastern Miao people and is collected in *Selected Works of the Eastern Folk Literature* in the Chinese Miao Literature Series with the Chinese title translated as *The Travels Across the Mountains and Rivers*. A fraction at the beginning of the epic can be narrated separately, and the contents are mainly the retrospect of ancient origin of the slaughter of the buffalo. There is an epic variant entitled *Neb ghunb Mat ghuoud* in *dut ghot dut yos (Ancient Stories)* published by Yuelu Press in 1990, with the Chinese title translated as *Gou Fu Shen Mu (Divine Mother and Dog Father)*. The other epic is *dut qub dut lanl (Words and Speeches for Relatives by Marriage)*, which is also collected in the *dut ghot dut yos*.

There is a legend of Panhu recorded in *Sou Shen Ji (Anecdotes about Spirits and Immortals)*, which is when translated into vernacular Chinese as follows: When Emperor Ku (also known as Gaoxin Shi) was alive, a woman who lived in the palace got

something wrong with one of her ears. One day, a doctor treated the illness for her, and took out a golden worm from her ear. The old woman put the worm in a wooden dipper and covered it with a plate. Soon, the worm changed into a colorful dog, and the old woman named the dog Panhu and fed it. At that time, a powerful and prosperous tribe called Rongwu often invaded the border, and the Emperor had sent generals to fight back the invasion for many times, but only to be defeated every time. With no alternative, the Emperor declared to his people that whoever could decapitate the Rongwu general would be given a thousand catties of gold and a city with ten thousand households and allowed to marry the little daughter of the Emperor. Later, Panhu held a head in its mouth and walked to the palace. The Emperor found that it was the head of the Rongwu general after careful examination. What to do with this? The Emperor asked the ministers, and all the ministers said: "Panhu is not a man, so it shall not be granted the official position or the official's salary, and it cannot also marry a human girl. Though it has made a contribution, we shall not grant the rewards to it". When the little princess heard of this, she said to the Emperor: "Your Majesty has declared to the whole people the marriage to me as the reward to the hero. Now Panhu fetched the head, and it has eliminated a major enemy of the state, so this is not the wisdom power of a dog but the decree of the Heaven! As an Emperor, you shall value the promise and, as a hegemon, you should value your credit. You must not break the promise in front of the people all over the state just because it concerns your daughter, or it will bring disasters to the state". Being awed, the Emperor yielded to the little princess, and then she married Panhu. Panhu led the little princess to the South Mountain, which was flourishing with trees and grass, and there was no trace of people. The little princess took off the costumes and dressed like a servant, and then she climbed the mountains, travelled across the deep valleys, and lived in a stone house with Panhu. The Emperor became very sad and missed his daughter very much. He sent many people to the mountains to find the princess, but when they went into the mountains, there would be windy rain with the sky clouded over; the earth would tremble and the mountains would sway. No one could find where the Princess lived. Three years later, Panhu and the little princess gave birth to six boys and six girls [3, p. 382]. *Neb ghumb Mat ghuoud* is the continuation of this story:

Doub Nex gave birth to the divine mother,
And the Emperor's concubine fed the dog father.
The divine mother gave birth to seven Deb Xongb Deb Yix,
And the dog father fed seven Deb Zhal Deb Kheat.
Seven Deb Xongb,
Seven Deb Zhal;
They looked different from the divine mother,
And from the dog father.
They were quite strong,
With powerful back and shoulders.
So they asked,
Who is our natural father;
And they wondered,
Who is our natural mother [4, p. 62].

Thus, the story started. Deb Xongb Deb Yix did not know who their father was, so they inquired all around. They asked a variety of animals in the mountains, but none of them knew. They had no choice but to go down the mountain to the plain area to ask the cattle and buffalo. The buffalo answered, "I know who your father is and I am familiar with your mother. Your father was the dog, and your mother was the divine mother". After knowing the truth, Deb Xongb Deb Yix became unhappy with grievance, and they decided to "cut off the tongue of the divine mother with a copper sickle, and dig out the heart and liver of the dog father with a silver sword". In this way, Deb Xongb Deb Yix killed the dog father with a copper sickle when the divine mother went out to visit the relatives. Deb Zhal deb kheat felt restless and went to the site to bury the dog father when they heard of the news, and they fled to Yunhu and Yunwei and lived there for fear that the divine mother would blame them. Only a few Deb Xongb Deb Yix still lived in the mountains. When the divine mother went back home and could not find the beloved dog, she asked what had happened. Several Miao people told her the truth. The divine mother was furious on hearing the news, and asked them to kill the buffalo, which had revealed the secret. The

several Deb Xongb Deb Yix went to find the buffalo, but the buffalo refused to obey and fled into a temper. The Deb Xongb Deb Yix became scared and fled without completing their mission. Later, they practiced the skills hard, and finally they surrendered the buffalo, and slaughtered it to sacrifice the dog father. Thus, there was the ancestor-worshipping ritual by slaughtering of the buffalo:

All the men came to beat drums,
All the women came to dance.
Beat eight drums,
And sing the songs on all sides.
Beat the buffalo drum and barbarian drum,
Spring drum and Tuimo drum.
The drum for combing your hair and getting you well dressed,
and the drum for receiving and seeing off the guests.

...
Kill the buffalo,
Offer it as sacrifice to the ancestors [4, p. 77].

Seemingly, this part of the epic relates to the origin of slaughter of the buffalo. In fact, it is the narration of the origination by tracking the origin of the slaughter of the buffalo, so this epic is chanted by the sorcerer bax deib at the Fiesta of the Slaughter of the Buffalo. At the scheduled time, the people of the uncle generation kill the buffalo with spears, just thus as described in the epic: "Our bamboo sprout from your bamboo rhizome, / our seedlings grow from your branches. / On that very day, / please take the sharp spears, / please carry the lances. / We tie the buffalo up, / we bind the buffalo, / you shall pierce its chest at first, / and then cut it open / pierce it to pay for the life of the dog father, / and pierce it to sacrifice the spirit of the dog father" [4, p. 73]. Such a fiesta of the Miao people in western Hunan Province is more spectacular among the Miao people in southeast of Guizhou Province. In western Hunan Province, the Miao people will pierce a buffalo to offer a sacrifice in a single family, but in the southeast of Guizhou Province, the Miao people of the same branch will offer sacrifice at the same time. Each family will slaughter one or more buffaloes, and friends and relatives around will gather at the same place. The scene is very grand, and it will last for more than ten days; this is the well-known ritual *nongx niel* [5, p. 58]. There are many contents about the origination in the epic, and the magnificent origination scene is soul-stirring:

The fish in the water went upstream,
The people on the shore migrated upstream;
Several Deb Lel Deb kheat,
Followed the Deb Xongb Deb Yix,
The women missed their kinsfolk,
And the men missed their relatives;
The younger missed their elder brothers,
And the older missed their younger brothers;
They followed us,
Moved together,
And migrated upstream together.

The footsteps were heavier and heavier,
The roads were steeper and steeper;
It was hard for horses to pass in the land route,
And it was hard for boats to pass in the water route;
Men cut down the bamboo to make the boats,
Women made the dresses into ropes;
Alas alas they climbed over the mountains,
Ah ho ah ho they boated across the dangerous shoals.

The seven tribes migrated upstream together,
And the seven clans migrated upstream together;

They climbed to the Laha full of sheer cliffs,
They went to the Laxiong full of deep valleys.
Horses could not move on in Laha,
And the boats could not move on in Laxiong.
In the trouble,
They went to visit Ali and Awu.

They borrowed the divine spade of Ali,
And the divine hoe of Awu;
They borrowed the divine drill of Ali,
And the divine axe of Awu;
They beat the rock clangorously,
And they drill the rock clangorously.
They moved a mountain by one spade,
They excavated a valley by one hoe,
They drilled down the stars in the sky by one drill,
And they split the cliff with one axe.

They broke through the water route,
And the boats could continue to move forward;
They broke through the land route,
And the people could continue to migrate forward;
Migrated along the rivers,
And tramped over hills and dales;
The seven tribes reached Zan Cux simultaneously,
And the seven clans reached Zan Pud simultaneously [4, p. 78].



Fig. 2. Piercing the buffalo among the Miao people (photo by Xiaolin Wu).

The Miao people won some time to rehabilitate when they migrated to the places mentioned above, and they were relieved to slaughter buffaloes and offer the sacrifice to their ancestors. As part of the *Xeud Bad Xeud Mab*, Neb ghunb Mat ghuoud comes to the end here. But the epic of narrating the whole migration process of the eastern Miao people is not completed, and then the epic narrates the upcoming hardships: “Jad Gat sneaked into the stockaded village of the Miao people, / and Jad Nis sneaked into the Miao villages. / They sneaked into the stockaded village to devour the men, / they sneaked into the village to eat the women. / Among the men in nine Ping and nine Ling, / only men

of one Ping and one Ling were left. / Among the beauties in nine Gu and nine Chong, / only beauties of one Gu and one Chong were left. / Therefore, / the villages were not peaceful, / the people could not live there. / So the Deb Xongb Deb Yix Deb Sut, / and the Deb Mus Deb Lel Deb kheat; / kept on migrating, / and boating upstream with the young and the old. In the latter part of the migration, many geographical names matching the modern names appeared in the epic. For example: moved from the Qiangdi and Qiangsa, / move from the Lizhou and Lixian; / moved from the Taohua Brook and Taohuagou, / moved from the Taohua Garden and Taohuadong / ... / they continued to move upstream, / and they continued to boat upstream with the young and the old; / the water routes were along the river dikes and shoals, / and the land routes were along the sheer cliffs; / the seven branches boated upstream together, / and the seven tribes moved upstream together. / All the men and women arrived at Luxidong, / all the young and the old reached Luxixian" [4, p. 79]. The "Qiangdi and Qiangsa" are the Changde City and Cahngsha City in Hunan Province; "Lizhou and Lixian" are the Lizhou and Lixian County in Hunan Province, and the "Luxidong" and "Luxixian" are located in the Luxi County in western Hunan Province [6, p. 42]. At this time, the Miao people reached the western Hunan Province.

Dut qub dut lanl, another epic of the Miao people in the western Hunan Province, traces back to the root of marriage, and also shows the rough migration history of the Miao people. Because it is related to the marriage, so the epic is mainly about the marriage celebrations. The opening part is: "Today is a good day, / today is a fine time; / the rolling yarn is put on the loom, / the hemp thread is put into the bamboo basket; / like climbing up the bank of the pond, / like climbing to the top of the tree. / Vintage wine is put in the grand central hall, / rice wine and sweet drinks are put in the bright central hall; / there are bowls of pork on the table, / there are bowls of pork liver on the table. / The seats of bridesmaid and groomsmen are in the north, / the seat of the matchmaker is in the east; / singers are in the west, / and storytellers are in the south. / Wise men come here, / good people gather here; / grandparents arrive here, / and parents reach here; / maternal grandparents arrive here, / and biological parents reach here. / The morning star is hanging in the east, / and luminous pearls are hanging in the west; / giant rocks from the plain have arrived, / and village celebrities from the basin have arrived; / high bamboos from the Chaoshan mountain have arrived, / and giant trees from the Chaoling valleys have arrived; / all relatives come here, / and all clansmen gather here; / and other relatives all around, / and other friends all around" [4, p. 119]. The "giant rocks," "village celebrities," "high bamboos," and "giant trees" are the metaphors of wise and distinguished men.

In the lively scene with a gathering of many people, the storytellers shall narrate the marriage and migration according to the different family names of the Miao people in the western Hunan Province. The storytellers first narrate the migration of Deb Hlongb (the family name of Wu), and then of the Poub Sat followed by the migration of Deb Longd, Deb liol, Deb Ghueas, Deb Khad, Deb Xot, and Deb kheat, and finally the migration of Deb Lel: "The fish moved upstream, / the beasts climbed up the mountains. / Deb lel came from the Yil Weit, / deb Lel came from the Yil hud (the cloud lake); / women came to find relatives, / men came to find friends. / They gave birth to Dab Sand Panb Lix Sand Pianb, / they gave birth to Dab Sand Panb Lix Sand Maol; / Dab Sand Panb lived in Dud lel Dud Had, / Lix Sand Maol lived in Pind Dib Bix LiuX; / and Lel Wub Daob lived in God Jad, / Lel Biod lived in Banx Bud" [4, p. 133].

The Origination Epic of the Miao People in Southeast of Guizhou Province

It is speculated from the situation of the continuation of dialect atlas that the Miao people in the southeast of Guizhou Province ought to have moved upstream along the Zi River in Hunan Province, next migrated to the mountainous area bit by bit, and then migrated along the Dulu River and Qingshui River, and finally reached the present geographical location. The migration of the Miao people in the southeast of Guizhou Province is not a large-scale and long migration accomplished in one action, but a migration step by step. Along the route, such as in the Shaoyang City and Suining City, there are still the Miao people who are close to this branch, but they have a high degree of Chinesization. At present, several epics have been collected from the Miao people in the southeast of Guizhou Province, including *Tid Waix Xit Dab* (Create the Universe), *Det Mangx Diangl* (Man Was Born from Maple Tree), *Yangb Nangl Zek Jes* (Heavy Flooding), *Nangx Eb Jit Bil* (Move Westward along the River) and so on [7, p. 67]. All of these epics are separate but not an indivisible whole.

Nangx Eb Jit Bil is one epic that enjoys a greater fame. It is hard to take the textual research on

the rivers mentioned in the epic, so they are generally called River. They carried out the westward migration to find a broader home, but not because of the war. They passed numerous places such as Nine Stones, Caowo Ping, Weicha Ling, Wild Boar Chong, Water Dragon Ping, Grass Slope, and Sharp Stone Chong, and they encountered wild boars, water dragon, pheasants and other wild beasts and birds. The journey was full of difficulties and hardships: "Just after they walked through the Grass Slope, / reached the Sharp Stone Chong, / the sharp stones cut the trouser legs, / and the heels were all scratched" [8, p. 709]. The eagle that they encountered was "as big as a buffalo", and it was changed into the present size by the execration of the wizards; the frog that they encountered was also quite fierce and could eat the people, and it was killed by the hero Long Nuo with a long shovel and a hammer, and sealed it with execration to prevent it from becoming "as big as a buffalo" [9, p. 122]. These descriptions are extremely exaggerated at first glance; but in fact, they are the expansion of the collective memory on the hardships suffered by this branch of the Miao people in migration.

This epic can be sung at festivals, or weddings or funerals in the form of antiphonal singing: Two people constitute one side, and sing in antiphonal style between two sides. In addition to the four lead singers, there is one substitute on each side as backup in case that the absence of someone would interrupt the singing. There is a primary and a secondary lead singer on each side. The better one is the primary lead singer, and the other one is the secondary singer. There is a function of teaching and learning between the primary singer and the secondary singer [10, p. 67]. Yan Bao wrote in *Miaozu Guge (Ancient Songs of Miao People)* (translated and annotated by him) like this: the form of singing (antiphonal singing) is that when one side raises a question, the other side gives an answer; and then the side which gives the answer asks, and the other party gives an answer. Then the pattern continues in this way to the end of the performance. Generally, the side which gives the answer will repeat the question, and the contents of the questions and answers form the principal part, which is called the bone of the song by the Miao people. Prior to the answer, the side bound to give an answer shall first sing a separate song that has no necessary connection with the principal part, which is called the flower of the song by the Miao people. The flowers of the song are mainly the extemporization, and some are also traditional beautiful lines. The contents may contain the lines showing modesty, the praise to the other side, and the challenges against the opponent. There is always the success or failure in the antiphonal singing of the epic. It is regarded to be as a failure if one side is not able to answer the question or gives the wrong answer; and it is also regarded to be as a failure if the flowers of the song are not beautiful nor much enough to stir the heartstrings of the other side and the audiences although the answer is right.



Pic. 3. The Miao epic performers in Shibing County, Guizhou Province are singing the *Nangx Eb Jit Bil* (*Move Westward along the River*) in antiphonal style (photo by Xiaodong Wu).

Origination Epic and Heroic Epic of the Miao People who Speaking the Western Dialect

This branch of the Miao people of speaking the western dialect has migrated to the most distant places among the Miao people, and the Southeast Asia is not their destination and paradise. In the 20th century, this branch of the Miao people was involved in the swirls of the US-Vietnam War, and later they migrated to the United States, Australia and other countries with the help of the United Nations. War, heroes and migration have become the theme of their epics.

The epics of the Miao people in the northeast of Yunnan Province and the southwest of Guizhou Province are mostly short, but they have formed a group of the origination epics, including *Zieb Ghat Laol*, *Nzhil Mik Lik Dib Maol Ndaok Shal*, *Ghat Saod Hmaoh Byus*, *Gid Yieb Yeul Laol and Gid Chib Yeul Laol*, *Ngaox Dut Sieb Njix Hlaot*, and *Ngaox Dleud Rangx* and so on. The contents are focused on the war with the *Shab Draos Jox Dib Vaos* (the Han Chinese People). About the causes of the war, there is a legendary saying: At the beginning, when the Miao people would unite the Han people by marriage, the Han people decided to kill a pig as a sacrifice offered to the ghosts and gods, and they invited You Lou, the leader of the Miao people, to preside over the ritual. You Lou went with his younger brother and the younger male cousin, but these two brothers were suspected of having stolen and eaten up the heart and spleen of the pig for sacrifice. In order to prove the innocence, You Lou “cut apart the bellies of his two brothers”, but no pig heart or spleen were found, and finally they found that the pig heart or spleen pasted on the bottom of the pan. So the two ethnic groups started a feud and made war. The other saying is: the *Shab Draos Jox Dib Vaos* were jealous about the fertile land of the Miao people, and then they attacked from Caix Sieb Mib Fub Dib. The war mainly happened on the bank of the Ndux Naf Yik Mol River with battles on land and above the water: “Gib Yieb Vaos Zyul Laol tried his best to make stratagems, / commanded the troops to make boats, / and at the same time he commanded the people to make ropes, / they made seventy rafts and boats, / which were tied up with ropes. / The rafts moved fast, / and the wooden boats moved slowly, / they took the ropes to cross the Ndux Naf Yik Mol River, / they pulled the raft ropes to cross the Ndux Naf Yik Mol River. / Where did Ghat Saod Hmaoh Byus live? He lived in the Ndux Naf Yik Mol plain. / He stood straight on the bank of the Ndux Naf Yik Mol River, / led the troops and waited to fight and defense. / He led nearly ten thousand soldiers, / he assembled one thousand and seven hundred cavalry pioneers, / one thousand sailors, / and seven thousand fully armed infantries” [11, p. 99].

This group of epics has not formed a relatively large long epic in the folk, but what those epics describe are the historical themes of war in the same period of time. The epics have shaped a group of courageous heroes of the Miao people, such as *Hmonb Yeus loul*, *Hmongb Bos Loul*, *Gid Chib Yeul Laol*, *Gid Ndlwb Yeul Laol*, *Gid Yieb Yeul Laol*, *Ghat Saod Hmaoh Byus*, *Gid Wub Yeul Laol*, *Gid Nob Yeul Laol*, *Gid zid Yeul Laol*, *Gid Myub Yeul Laol* and *Yeul Jox Bit Khaod*. There were both male heroes and female heroes. They should be real person instead of the figures fabricated by imagination. But at present, many Miao scholars believe that the hero *Gid Chib Yeul Laol* is Chi You who engaged in fighting with the Yellow Emperor in Zhuolu County, for they think that “Chib Yeul”, in the middle of “Gid Chib Yeul Laol” has a close pronunciation with “Chi You”. In fact, “Gid” is an unmeaningful prefix, “Chib” is a name, and “Yeul Laol” has the meaning of grandfather, which cannot be separated by removing the word “Laol” [12, p. 12]. In addition, the Ndux Naf Yik Mol River where the war happened refers to the Jinsha River, which is borrowed from the language of the Yi people living in the Big and Small Liangshan [13, p. 485]. Therefore, what the epics describe is not the wars between Chi You and the Yellow Emperor, but the conflicts between Miao people with the Han people in southern Sichuan Province and northern Guizhou Province before their migration to northwestern Guizhou Province and northeastern Yunnan Province.

The result of the war is another migration of the Miao people. In result, several origination epics have been created such as *Ad Hmaob Lol Njaol Saod Nof Dib* (*The Miao came to Saod Nof place*), *Ad Hmaob Bwd Dlat Huas Zhoud* (*The Miao migrated to Huanzhou*), and *Nghaf Dib Nghaf Qeut Deuf Huas Zhoud* (*Departure from Homeland to Huanzhou*). These epics describe the situation of living with the Yi people after entering the concentrated area of the Yi people. There was no war between the Miao people and the Yi people, but most of the Miao people became the slaves. The epic *Chat Dib Qeut Guk Daot Dlox Leuf* (*Missing the Lost Place*) sings like this: “Gib Yieb Vaos Zyul Laol came from Caix Sieb Mib Fub Dib, / they invaded Laos Gub, Laos Wub, and Laos Ndies, and other places.

/ The relentless Heaven might also have its weak time, / Gid Yieb Yeul Laol, Gid Chib Yeul Laol, and Ghat Saod Hmaoh Byus missed the lost place, / and missed the central territory of having the shape of square and round; / Gid Yieb Yeul Laol, Gid Chib Yeul Laol, and Ghat Saod Hmaoh Byus missed the lost land, / and they drew the pictures according to the shape of the central territory, / made them into the design of skirts elaborately, / let the girls and women wear, / they were quite beautiful, / they were dressed to show to the old people, / and to the descendants. / ... / They made various ancient objects and preserve, / let all the Miao people miss, / and let all the Miao people memorize" [11, p. 222].

The Heroic Epic *King Yalu*

Not all the war and origination epics of the western Miao people are the short ones. *King Yalu*, the epic collected in Ziyun County in Guizhou Province, is a long heroic epic containing more than six thousand lines. This epic is mainly sung at the funerals, and, in addition to the contents of the war, there are also the contents of the ethnic origin and shooting the sun; while the scene of the wars is particularly soul-stirring. The following part is the description of the battle against the enemy by King Yalu, which is translated and annotated by Yang Zhengjiang and Yang Guangying:

Qi Yang commanded the Han soldiers, responsible for cutting the horse legs, to assault ahead,

Qi Yang commanded the Han soldiers, responsible for cutting the horse limbs, to rush ahead.

Qi Yang led seven thousand Han soldiers and held the line behind,

Qi Yang led seven thousand Han soldiers and followed closely behind.

Moved to the territory of Ya Lu,

Attacked the domain of Ya Lu.

They have invaded the territory of Ya Lu,

And the deafening shout has approached the Ya Lu City.

They have invaded the domain of Ya Lu,

And the piercing clasp has approached the Ya Lu City.

...

Ya Lu called the soldiers in a rush,

Ya Lu appointed the generals in haste.

Ya Lu commanded seventy soldiers to go into the battle, but they were killed immediately,

Ya Lu commanded seven hundred soldiers to go into the battle, but they were killed immediately.

Ya Lu went to guard the gate below, and shot behind the observation tower,

Ya Lu went to guard the gate above, and shot behind the observation tower .

...

Ya Lu put the dragon heart into the water vat,

Three thunderclaps shook the earth in a flash,

The downpour fell down instantly,

As well as the gravel and hail,

The tornado curled up the grass clippings and made them floating in the turbid sky for three days.

It was the gravel that protected the boundary,

And it was the hail that protected the borderland.

Ya Lu put the rabbit heart into the water vat,

Three thunderclaps shook the earth in a flash,

The downpour fell down instantly,

As well as the gravel and ice,

The tornado curled up the grass clippings and made them floating in the turbid sky for three days.

It was the gravel that protected the boundary,

It was the ice that protected the borderland,

And it was the snow that protected the territory,

They covered the entire Ya Lu City.

Gravel and ice attacked directly the soldiers of Qi Yang,

And the gravel and hail smashed directly the generals of Qi Yang.

Qi Yang could not attack,

Qi Yang could not bend the bow,

Qi Yang could not set the fire,

Qi Yang could not attack with fire.
Qi Yang had to recall the soldiers and went back the same way,
Qi Yang had to recall the generals and went back the same way.
Ya Lu had the chance to clean up his homeland,
Ya Lu led the troops to defend the frontier,
Ya Lu led the troops to defend the boundary [14, pp. 234-235].



Pic. 4. The performance of Epic *King Yalu* (photo by Yang Zhengjiang).

Conclusion

The epics of the western Miao people still retain the narrative feature of distich of the epics of the eastern Miao people, where each sentence contains two lines, and they set each other off in rich readability. Such kind of epics has an interesting “tree-like” [15, p. 89] feature. According to Yang Zhengjiang (the translator and annotator of the epics), there are many small branches inside the Miao people, and these branches derive from the same root, just like the branches that grow from the main trunk of a tree. Correspondingly, the part of singing the root at the beginning of the epic is also like the trunk of a tree and artists sing this part with minor differences. But when they sing the reproduction and migration of each branch, they only sing the condition of their own branches. Therefore, it is needed to integrate the singing of the artists of all branches to form a complete tree, and to show overall perspective of the epics.

References

1. Xinfu Wu. *Zhongguo Miaozu tongshi* [A Comprehensive History of the Chinese Miao]. Guiyang, China, Guizhou Minzu Press, 1999, p. 89. (In Chinese lang.)
2. Shengting Long. *Miaozu Dongbu Fangyan Qingge* [Songs in Eastern Dialect Area]. Kunming, China, Yunnan Minzu Press, 2002, p. 15. (In Chinese lang.)
3. Gan Bao. *Sou Shen Ji* [A collection of myths]. Guiyang, China, Guizhou Minzu Press, 1991, 382 p. (In Chinese lang.)

4. Bingwen Long, Xiuxiang Long. *Dut Ghot Dut Yos* [Ancient Stories]. Changsha, Yuelu Press, 1990, 133 p. (In Miao lang.)
5. Xiaodong Wu. *Xiangxi Miaozu Chiguzang Yishi Bianxi* [The Song Sang in “Song Zhu” Ritual]. Beijing, Minzu Press, 2007, pp. 1-4. (In Chinese lang.)
6. Qigui Shi. *Xiangxi Miaozu Shidi Diaocha Baogao* [A Field Work Report on the Miao in Western Hunan]. Changsha, China, Hunan Renmin Press, 1986, 42 p. (In Chinese lang.)
7. Pan Dingzhi, Yang Peide, Zhang Zaimei. *Miaozu guge* [Miao Ancient Songs]. Guiyang, China, Guizhou Renmin Press, 1997, 67 p. (In Chinese lang.)
8. Yan Bao. *Hxak Lul Hkak Ghot* [Ancient Song of Miao People]. Guiyang, Guizhou Minzu Press, 1993, 709 p. (In Miao lang.)
9. Maxue Liang, Jindan. *Miaozu Shishi* [Miao Epic]. Beijing, China Folk Literature and Art Press, 1983, 122 p. (In Chinese lang.)
10. Yiwen Wu, Dongping Qin. *Miaozu Guge Yu Miaozu Lishi Wenhua Yanjiu* [Ancient Songs of the Miao people and Miao history and Culture]. Guiyang, China, Guizhou Minzu Press, 2000, 67 p. (In Chinese lang.)
11. Miao Qing. *Xibu Minjian Wenxue Zuopingxuan* [Selected works of Western Folk Literature]. Guiyang, Guizhou Minzu Press, 1998, 222 p. (In Chinese lang.)
12. Xiaodong Wu. *Xibu Miaozu Shishi Bingfei Youguan Chiyou de Koubieshi* [The Epics in Western Dialect Area is not About the History of Chi You]. In: *Minzu Wenxue Yanjiu* [Studies of Ethnic Literature]. 2003, No. 3, pp. 72-78. (In Chinese lang.)
13. Xiaodong Wu. *Yahuwang Mingcheng Yu Xingcheng Shijian kao* [A Study on the Name and Origin of Epic King yalu]. In: *Yahuwang Wenlunji* [The Collection of the Theses on Epic King Yalu]. Beijing, China, China Literature and History Press, 2014, 259 p. (In Chinese lang.)
14. Zhengjiang Yang. *Yalu Wang* [King Yalu]. Beijing, Zhonghua Book Company, 2011, 235 p. (In Chinese lang.)
15. Na Tang. *Guizhou Mashan Miaozu Yingxiong Shishi Yahuwang Kaocha Baogao* [Report on Hero Epic King Yalu in Guizhou Mashan]. In: *Minjian Wenhua Luntan* [Forum on Folk Culture]. 2010, No. 2, pp. 88-98. (In Chinese lang.)

— ХРОНИКА —

DOI 10.25587/SVFU.2019.14.32186

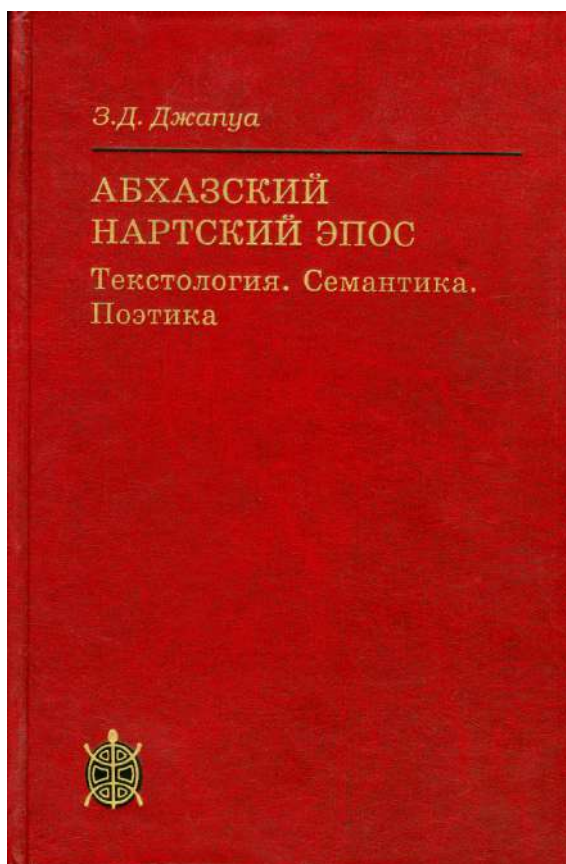
Е. Н. Кузьмина
Институт филологии Сибирского отделения РАН

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «АБХАЗСКИЙ НАРТСКИЙ ЭПОС. ТЕКСТОЛОГИЯ. СЕМАНТИКА. ПОЭТИКА»

*«... Вот эта книжка небольшая
Томов премногих тяжелей...»
(А. А. Фет)*

Конечно, книгу Зураба Джотовича Джапу «Абхазский нартский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика» (М.: Наука – Восточная литература, 2016, 24 п. л.) «небольшой» назвать нельзя. Как бывает с фундаментальными научными трудами, ценность их всё более возрастает со временем. Опубликованная в 2016 г. эта монографическая работа известного нартовед, доктора филологических наук, теперь Президента Академии наук Абхазии З. Д. Джапу, посвящённая важнейшим актуальным проблемам текстологии и семантики произведений героического эпоса, стала настольной книгой эпосоведов. Особенно для той части учёных, которая занимается вопросами нартоведения и сибирского эпоса, активно бытовавшего вплоть до наших дней у ряда тюркоязычных и монголоязычных народов Сибири: алтайцев, бурят, долган, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов.

Монографический труд построен таким образом, что каждая её часть (а их четыре) является отдельным фундаментальным исследованием, решающим самые актуальные проблемы эпосоведения на конкретном абхазском эпическом материале. В то же время



КУЗЬМИНА Евгения Николаевна – д. филол. н., проф., г. н. с., зав. сектором фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, зам. главного редактора серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», Новосибирск, Россия.

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

KUZMINA Evgenia Nikolaevna – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Head of sector of the folklore of the peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the series “Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East”, Novosibirsk, Russia.

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

все части увязаны между собой и подчинены концептуально. Разделы книги содержат объёмную информацию и представляют новые теоретические выкладки. При этом книга написана живо, ёмко, лаконично и вместе с тем исчерпывающе. Поистине, здесь полная демонстрация крылатого выражения: «Краткость – сестра таланта»! Такая структура и ясное изложение теории придадут монографии статус глубокого сравнительно-типологического исследования и учебного пособия, к которому могут обратиться от студентов до учёных, занимающихся специальными фольклористическими изысканиями.

Впечатляет источниковая база, на которой построена научная концепция монографии: 968 опубликованных и неопубликованных текстов героического эпоса абхазов, подготовленных к изданию в 6 томах самим автором рецензируемой монографии, привлечены к рассмотрению 146 публикаций текстов абхазского нартского эпоса, извлечённые из других сборников. Сравнительный анализ построен с рассмотрением нартских сказаний, бытующих у ряда горских народов Кавказа (абазинцев, адыгов, осетин, карачаево-балкарцев, чечено-ингушей и др.).

Известна в фольклористике обширная литература, посвящённая исследованию теоретических проблем Нартиады и осмыслению её эдиционного опыта. Обзор всего этого дан в первой части книги «Абхазское нартведение: историография и текстология». Исходя из современного состояния и уровня эпосоведческих исследований, автор последовательно и логично развёртывает своё видение проблем, обоснованно полагая, что сегодня в истории абхазской фольклористики «более корректным» будет вместо двух «выделение трёх периодов: 1) 1850-1920 гг.; 2) 1920-1960 гг. 3) 1960 - по настоящее время», и это верно, т. к. после 60-х гг. появилось много значимых исследований в нартведении.

Удивительно, но факт, что с начала XXI в., – как пишет З. Д. Джапуа, – уже записано 90 текстов абхазского нартского эпоса на территории самой Республики Абхазия и Турецкой Республики, где имеется абхазская диаспора, с применением высокоточной цифровой технологии. Полученные путём аудиовизуальной фиксации эти записи героического эпоса являются самым надёжным достоверным источником. Активная полевая работа самого автора монографии дала ему возможность сделать очень интересные наблюдения о типах современных исполнителей, которых он разделил на четыре группы в зависимости от их «эпического знания и характера трансмиссии архаической традиции». Надо заметить, что это точный критерий, который позволяет безошибочно работать с информантами, используя индивидуальный набор методик. Так, «к первой группе относятся продолжатели лучших сказительских традиций XIX и особенно XX веков; ко второй – сказители, передающие традиционные эпические сказания в несколько отличных, своеобразных вариантах, соединяющие разные мотивы и сюжеты <...>; третью группу составляют информанты с ослабленной памятью, идущие от традиции, но хранящие лишь отдалённые воспоминания о нартах, преимущественно в виде фрагментов эпических текстов; и наконец, четвёртая группа – это информанты-“ученики” среднего возраста, превосходно помнящие тексты, усвоенные ими от их предшественников – талантливых сказителей-“учителей”».

Занимаясь переводами сказаний на русский язык, З. Д. Джапуа досконально изучил характер и стиль переводов и дал свою систематизацию переводов, верно полагая, что тип перевода зависит «от типа самой записи фольклорного текста». Поэтому логично вытекает, что мы имеем дело с пересказом, литературно-поэтическим, лингвистическим и научно-фольклористическим переводом. Последний тип наиболее предпочтителен в академических изданиях фольклора, где близость перевода оригиналу является основным научным принципом.

Нельзя не отметить подкупающую тактичность и пиетет автора к своим предшественникам, давно ушедшим и ныне живущим, внесшим свой вклад в нартведение. З. Д. Джапуа особо выделяет отдельных выдающихся учёных из когорты исследователей (Ш. Д. Инал-ипа, Ш. Х. Салакая, А. А. Аншба, В. Г. Ардзинба), с исчерпывающей полнотой и объективностью отмечая масштаб, ценность и весомость их трудов.

Привлекает внимание начинание автора по созданию указателя сюжетов абхазского нартского эпоса, который станет выходом на сводный указатель сюжетов всех национальных версий. Сейчас стало очевидным, что составление указателей является трудоёмкой исследовательской работой, но очень необходимой для дальнейших сравнительных исследований, позволяющей решать самые разные научные задачи. Готовящийся к публикации Указатель З. Д. Джапуа будет

основываться на полном научном издании 1000 текстов эпического наследия абхазов, которое также готовится к изданию в 6 томах! Эта масштабная серия томов позволит выявить в полноте сюжетно-тематический и мотивный состав героического эпоса, исследовать поэтико-стилевые средства, художественное воплощение эпических образов и мн. др. вопросы, связанные с эпической традицией народов Кавказа. Поистине, это научный подвиг, направленный на сохранение и популяризацию духовного достояния родного народа! Остаётся только сожалеть, что это издание не будет сопровождаться научно-фольклористическим переводом на русский язык, который позволил бы ввести издание в общероссийский научный оборот.

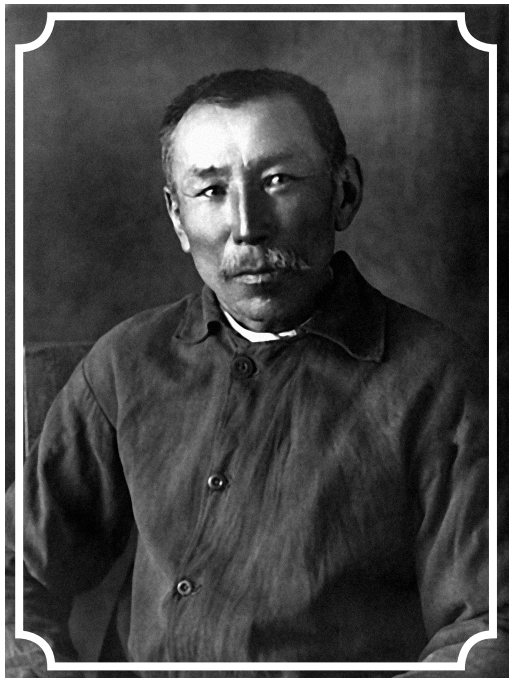
Выполненная на высоком научном уровне, с учётом современных научных достижений монография включает в себя различные указатели, содержащие перечень публикаций текстов, записанных в самой Республике Абхазия и Турции, а также информацию об исследованиях, посвящённых нартскому эпосу абхазов, начиная с 1868 г. по 2016 г. включительно. Кроме этого, в приложении 4 дан «Примерный указатель сюжетов и основных мотивов абхазского нартского эпоса», который даёт представление о характере будущего Указателя. Монография З. Д. Джапуа «Абхазский нартский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика» является фундаментальным и ярким трудом, решающим современные проблемы эпосоведения.

Р. В. Корякина

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

К 150-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ОЛОНХОСУТА И. Г. ТИМОФЕЕВА-ТЕПЛОУХОВА

В 2019 г. исполняется 150 лет со дня рождения одного из именитых якутских олонхосутов – Иннокентия Гурьевича Тимофеева-Теплоухова. К сожалению, подробных данных биографии Иннокентия Гурьевича не сохранилось. Известно только, что он родился в 1869 г. в местности Юлюйбют Хаяхсытского наслега Ботурусского (ныне Чурапчинского) улуса первым ребёнком в бедной крестьянской семье. Отец, Гурий Тимофеевич, работал на Ленских золотых приисках; мать, Мария Платоновна, была стряпухой в купеческой семье. С первой женой, Февроньей из наслега Хадар, Иннокентий Гурьевич прожил в мире и согласии 48 лет, и у них родилось 12 детей. Однако, все дети умирали друг за другом, достигнув возраста 6-10 лет. Только один сын, Никита, дожил до 40 лет и тоже умер. Потеряв всех детей, олонхосут некоторое время переставал рассказывать олонхо. Это было связано с поверьем, что люди, обладающие даром сказительства, не имеют счастья. И Иннокентий Гурьевич подумал, что смерть детей – расплата за его сказительский дар. Они с женой решили сменить место жительства и переехали в с. Хаптагай Мегино-Кангаласского района. Но после смерти Февроньи Иннокентий Гурьевич вернулся на родину. Спустя некоторое время, он женился на Дорофеевой Наталье Иннокентьевне и прожил с ней 14 лет.



Иннокентий Гурьевич был родом из потомственных олонхосутов. Его предки пошли от жившего в начале XIX в. именитого олонхосута Кэриэджэ Джаакып, который, в свою очередь, имел в роду шаманскую кровь. Дед, олонхосут Теплоухов Тимофей, имел 3 сыновей: старший сын, Теплоухов Дмитрий Тимофеевич – Ырыа Мииккэ, был большим олонхосутом; средний сын Усун Кююрэй был отцом Иннокентия Гурьевича; младший сын, Нонгсор Тюмеппий, был тоже олонхосутом. Все сыновья дополнительно к основной фамилии Теплоухов взяли вторую «Тимофеев», производную от имени деда Тимофея.

Иннокентий Гурьевич Тимофеев-Теплоухов не раз пересказывал бытовавшие в народе разные легенды о судьбе и мастерстве прадеда и деда – именитых олонхосутов своего времени. Он вырос в настоящей эпической среде, сызмальства заслушиваясь олонхо своего дяди Ырыа Мииккэ и зятя, олонхосута Тэкэллэ Дмитрия, и часто тайком подражая им, заучивал понравившиеся отрывки из их олонхо. Впервые публично он исполнил свое олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» в 14 лет. И с тех пор его всё чаще стали просить исполнить олонхо, и он постепенно стал олонхосутом.

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

По своему признанию, И. Г. Тимофеев-Теплоухов перенял около 40 олонхо у Тэкэллэ Дмитрия, своего зятя.

В эпическом репертуаре олонхосута были сказания «Строптивый Кулун Куллустуур» («Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур»), «Сын лошади Богатырь Дыырай» («Сылгы уола Дыырай Бухатыыр»), «Дитя Сирота» («Оҕо Тулаайах»), «Джэргэстэй Меткий» («Дьэргэстэй Бэргэн»), «Энгэлэй Баатыр» («Энэлэй Баатыр»), «Эриэдэл Меткий» («Эриэдэл Бэргэн»), «Господин Чоллуут богатырь» («Тойон Чоллуут бухатыыр»), «Юрюнг Уолан» («Үрүнг Уолан»), «Дева Нюргун» («Кыыс Ньургун»), «Эрэбил Меткий» («Эрэбил Бэргэн»).

Олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» издано в «Образцах народной литературы якутов» в 1916 г. Переиздано в 1958 г. (на якутском языке), в 1985 г. (на русском и якутском языках) в серии «Эпос народов СССР», в 2014 г. (на русском языке).

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 сопровождать 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 подрисовочных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

Ссылки в тексте пишутся в виде номера арабской цифрой, взятой в квадратную скобку.

8. Цитируемая литература приводится под заголовком «Литература» сразу за текстом статьи. Список литературы дополнительно дублируется латиницей по системе Библиотеки Конгресса США (LC, сайт для транслитерации: <http://translit.ru>). Все работы перечисляются по порядку упоминания ссылок в тексте. Для периодических изданий необходимо указать фамилию автора, инициалы, название статьи, название журнала, год издания, том, номер или выпуск, начальную и конечную страницы работы.

9. Электронный вариант статьи принимается по электронной почте, рисунки следует предоставлять отдельными файлами в формате jpg.

Рукописи рассматриваются в порядке их поступления в течение 3–6 месяцев.

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Статьи, присланные без соблюдения изложенных выше требований, не подлежат рассмотрению.

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
Online journal
“VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY ”**

№ 2 (14) 2019

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

Подписано в печать 28.06.2019. Формат 70х108/16.
Печ. л. 11,0. Уч.-изд.л. 11,25. Тираж экз. Заказ №.

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