

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)

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

3 (15) 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 международного редакционного совета:

А. А. Бурькин, 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, г. Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *Санг-Ву Ким*, Ph.D., Пусанский национальный университет, Южная Корея; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, 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; *Ву Сок Ханг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Soom, Южная Корея; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Гермогенов*, д. б. н., проф.; *Ю. М. Григорьев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., *А. П. Исаев*, д. б. н.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., проф., акад. РАН; *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; *Алимаа Аюжсав*, доктор фольклористики, Монголия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *РФ; В. В. Илларов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. К. Исаева*, к. филол. н., Киргизия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О. Ынкенг*, доктор фольклористики, проф., Южная Корея; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *К. С. Рахимов*, канд. иск., Таджикистан; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжсеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *Скардаферри Никола*, доктор этномузыкологии, доцент, Италия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., РФ; *М. В. Станюкович*, к. и. н., Санкт-Петербург, РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, РФ; *П. Эрюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан; *Г. В. Юлдыбаева*, к. филол. н., Башкирия, РФ.

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)

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»

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

3 (15) 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, Russia; *L. G. Goldfarb*, Prof., the National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington, USA; *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, Russia; *A. A. Petrov*, Dr. Sci. Philology, Vice Director, Institute of the Peoples of the North, Saint-Petersburg, Russia; *L. D. Radnayeve*, Dr. Sci. Philology, Buryat State University, Ulan Ude, Russia; *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, Russia; *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 OF THE 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; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmikia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *A. K. Isaeva*, Cand. Sci. Philology, Kirghizia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *L. Kh. Mukhametzyanova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *K. I. Sikhurulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldeferri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, 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., Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan; *G. V. Yuldybaeva*, Cand. Sci. Philology, Bashkiria, Russia.

Founder and publisher address: North-Eastern Federal University, Belinskogo 58 str., 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.ruScientific Research Institut of Olonkho <http://epossvfu.ru>

Accreditation certificate ЭЛ №ФС77-71285 on October 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Qu Yongxian. Tai ethnic group in China and Tai epic (based on Chinese researches)</i>	5
<i>Кулалиева К. О. Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас»: значение и содержание, структурные особенности</i>	17
<i>Бакчиев Т. А. О понятии кайып в эпосе «Манас»</i>	25
<i>Сокаева Д. В. Несказочная проза осетин о сакральных образах и символах и нартовский эпос (опыт применения сюжетно-тематического указателя)</i>	33
<i>Паиштова М. М. Обряд и нартский эпос в контексте локальных традиций: лексика и прагматика</i>	45
<i>Султангареева Р. А. Архаичные пласты башкирского эпоса «Урал-батыр» (на основе обнаруженной версии живого исполнения)</i>	52
<i>Лиморенко Ю. В. Реалии и комментарии к ним в научных переводах эпических сказаний</i>	66
<i>Габышева Л. Л. Традиционная картина природы в олонхо: глубинный смысл</i>	78
<i>Корякина А. Ф. Сравнительный анализ олонхо центрального, вилуйского, северного регионов Якутии (на материале текстов олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай» и «Кётёр Мюлгюн»)</i>	88
<i>Кузьмина А. А. Вопросы жанровой номинации якутского героического эпоса и авторских произведений в стиле олонхо</i>	99
<i>Пермякова Т. Н., Назарова Л. В. Структурно-семантическая характеристика японских женских имен в эпосе «Кодзики»</i>	114
<i>Львова С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чёрчэк «Маадай-Кара»)</i>	126

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Басангова Т. Г. Рецензия на монографию М. П. Яковлевой «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута»</i>	140
--	-----

ХРОНИКА

<i>Манджиева Б. Б. Наука – ее призвание (к юбилею известного ученого-фольклориста Т. Г. Басанговой)</i>	142
---	-----

CONTENT

<i>Qu Yongxian</i> . Tai ethnic group in China and Tai epic (based on Chinese researches)	5
<i>Kulalieva K. O.</i> Plot-thematic index of the epic <i>Manas</i> : meaning and content, structural features ...	17
<i>Bakchiev T. A.</i> On the concept of <i>kaiyp</i> in the epic <i>Manas</i>	25
<i>Sokaeva D. V.</i> Non-fairy Ossetian prose about sacred images and symbols and the Nart epic (experience of application of a ploto-thematic index)	33
<i>Pashtova M. M.</i> Ritual and Narts epic in the context of local traditions: vocabulary and pragmatics	45
<i>Sultangareeva R. A.</i> The archaic layers of Bashkir epic <i>Ural-batyr</i> (based on a discovered live-performed version)	52
<i>Limorenko Yu. V.</i> Realia and commentary on them in academic translations of heroic epics	66
<i>Gabysheva L. L.</i> Traditional picture of nature of olonkho: deep sense	78
<i>Koryakina A. F.</i> Comparative analysis of olonkho of the Central, Vilyui and Northern regions of Yakutia (based on the texts of the olonkho <i>Elbet Bergen</i> , <i>Ker Buuray</i> , <i>Kyotor Mulgun</i>)	88
<i>Kuzmina A. A.</i> The genre nomination of the Yakut heroic epic and author's works in olonkho style	99
<i>Permyakova T. N., Nazarova L. V.</i> Structural and semantic characteristics of Japanese female names in the epic <i>Kojiki</i>	114
<i>Lvova S. D.</i> Similes in the Yakut and Altai epics (the case of the olonkho <i>Mighty Er Sogotokh</i> and <i>kai cherechek Maaday-Kara</i>)	126

REVIEW

<i>Basangova T. G.</i> Review on the monograph by M. P. Yakovleva "The specificity of Evenki heroic legends in the work of narrators of the Bout clan"	140
--	-----

CHRONICLE

<i>Mandzhieva B. B.</i> Science is her vocation (to the anniversary of the famous scientist-folklorist T. G. Basangova).....	142
---	-----

УДК 398.22(=582.334)(510)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36594

Qu Yongxian

Institute of Ethnic Literature CASS

TAI ETHNIC GROUP IN CHINA AND TAI EPIC (based on the materials of Chinese researches)

Abstract. This article introduces the Tai ethnic group in China, and then discusses the Tai epic in the context of dualistic beliefs. The Tai ethnic group is one of 55 minorities in China; its several branches reside in different areas, but mainly in Yunnan Province. According to historical documents, Tai groups have been developing for hundreds of years separately and as a result, there are four Tai dialect areas: the Sipsong Panna (Xishuangbanna) Tai dialect groups, the Daikong (Dehong) Tai dialect groups, the Hong-Jin Tai dialect groups, and Jinping Tai dialect groups. Most of them have adopted Theravada Buddhism from Thailand or Burma before the 14th century while maintaining primitive belief. However, some Tai groups kept only primitive belief without any influence of Buddhism all the time. As a result, Tai people practice a kind of dualistic beliefs, and this system influences the connotation and inheritance mode of Tai epics.

This article is based on the data of “Tai Origin Epic Study” project funded by the Young Scholars Funding of the Chinese Academy of Social Sciences (CASS). The study used theoretical material mainly from Chinese researchers. Through literature study and several field expeditions in Tai villages Southwestern China, the author found that there are dualistic styles of Tai epic, existing both as oral tradition and as written manuscript. Although there are various forms of epics in different Tai branches and whether are oral songs or written texts, all Tai poetries share the same rhyme rule. For one thing, the most popular rhythm is the Tail-Waist rhyme which functions just like a chain of rings; for another thing, the rhyme in oral tradition is more outstanding and beautiful than in written texts.

Keywords: epic, epic study, Chinese epic, Tai ethnic group, Tai epic, oral tradition, dualistic beliefs, primitive belief, Theravada Buddhism, Chang Khap.

Цю Юнсянь

Тайская этническая группа в Китае и тайский эпос (по материалам китайских исследований)

Аннотация. Эта статья знакомит с этнической группой тайцев в Китае, а затем обсуждает эпос тайцев в контексте дуалистических верований. Этническая группа тай является одним из 55 меньшинств в Китае; несколько его ветвей находятся в разных районах, но в основном в провинции Юннань. Согласно историческим документам, группы тайцев развивались в течение сотен лет отдельно и, как следствие, есть четыре группы тайских диалекта: Сипсонг Панна (Сишунанбанна), Дайконг (Дэхонг), Хонг-Джин и Джинпин. Большинство из них приняли тхеравадский буддизм из Таиланда или Бирмы до 14 в., сохранив при этом примитивную веру. Однако некоторые тайские группы все время придерживались только примитивной веры без какого-либо влияния буддизма. В результате этнические тайцы Китая практикуют своего рода дуалистические верования, и эта система влияет на способ обозначения и наследования тайских эпосов.

Эта статья основана на данных проекта «Исследование происхождения тайского эпоса», финансируемого Фондом молодых ученых Китайской академии общественных наук (CASS). В исследовании использовался теоретический материал в основном китайских исследователей. Посредством изучения литературы и в результате нескольких полевых экспедиций в тайские деревни на юго-западе Китая, автор обнаружил, что существуют тайские эпические стили как в устной традиции, так и в письменной рукописи. Хотя

QU Yongxian – Associate Researcher, Institute of Ethnic Literature (IEL), Chinese Academy of Social Sciences (CASS), Beijing, China.

E-mail: quyongxian@126.com

ЦЮ Юнсянь – м. н. с., Институт этнических литератур, Китайская Академия общественных наук, Пекин, Китай.

E-mail: quyongxian@126.com

существуют разные формы эпосов в разных тайских ветвях, будь то устные песни или письменные тексты, все тайские поэзии имеют одно и то же правило рифмы. С одной стороны, самый популярный ритм – рифма «хвост-талия», которая действует как цепочка колец; с другой стороны, рифма в устной традиции более выдающаяся и красивая, чем в письменных текстах.

Ключевые слова: эпос, эпическое исследование, китайский эпос, тайская этническая группа, тайский эпос, устная традиция, дуалистические убеждения, первобытная вера, Тхеравада буддизм, Чанг Хап.

Introduction

The Tai ethnic group is one of the 55 minorities in China, with a population of 1.2 million according to the Chinese National Census in 2006. It is a well-known fact that the Tai ethnic group is instinctively a poet. The unlettered and unsophisticated folk have their traditional past-times and recreations at social gatherings, one of which is singing their songs extempore. Furthermore, Tai is one of the few minorities who created their written systems.¹ At present, there are not only hundreds of epic singers whom are called Chang Khap (Zhangha) in Tai lue village Sipsong Panna, they still sing epic orally, but also thousands of manuscripts of Tai epics preserved in Buddhist temple (Wat). Since the 1940s, some Tai epics and related datasets have been published both in Chinese and in Tai language. For example, the Batamaga Pengshangluo [1] is the creation epic found mainly in Sipsong Panna (Xishuang Banna) Prefecture, and the Chuangshiji [2] is the creation epic found mainly in Daikong (Dehong) Prefecture. Meanwhile, as the Tai epic plays an important role in the field of Chinese epic, many scholars have devoted enthusiasm on Tai epic study. As the Tai culture has been influenced deeply by Theravada Buddhism, some scholars even equate Tai literature with Buddhist literature. Actually, that is not the case; Tai literature is root in both the Tai native oral tradition and Buddhist culture. The same rhyme rule function like a gene code derived from common underlying culture.

Tai Ethnic Group in China

According to linguistic classification, Tai language belongs to the branch of the Tai-Kadai languages family [3]. As Tai people mostly reside in different basins or valleys along with rivers in Yunnan Province China, such as Ruili (Mengmao) River, Nu River, Lancang River, etc., they could be divided into four different linguistic groups, that are the Daikong Tai dialect groups, the Sipsong Panna Tai dialect groups, the Hong-Jin Tai dialect groups, and the Jinping Tai dialect groups [4, p. 13]. While the former two groups believe in both Theravada Buddhism and Primitive Belief, the latter two groups are basically unaffected by Theravada Buddhism, only keep Primitive Belief. As a fact, “In Tai history, Theravada Buddhism and Primitive Belief have coexisted at least 700 years” [5, p. 79].

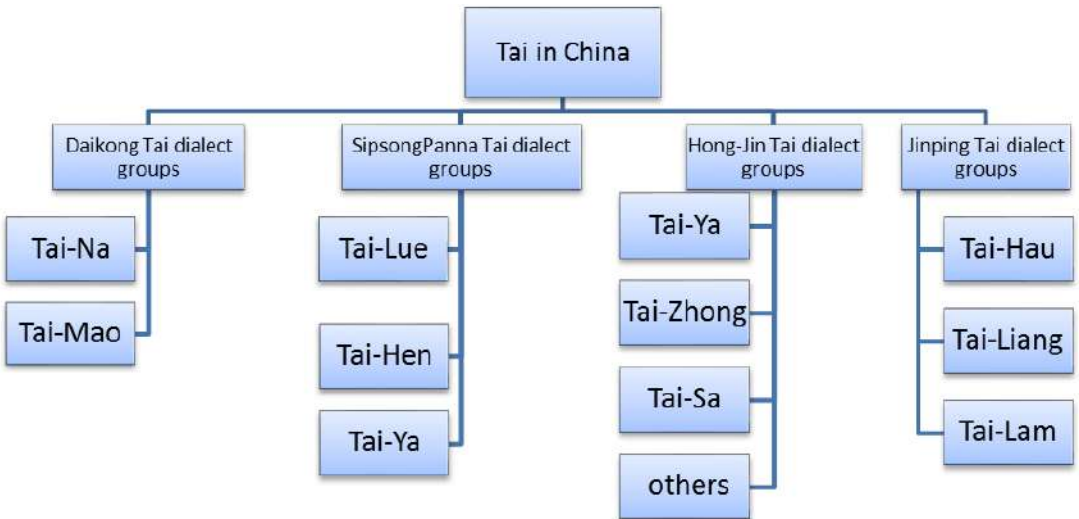
All Tai people identify themselves as Tai (Dai) while confronting outsiders, however, it is true that there are different branches in each Tai dialect group, and most of these branches have appellations to refer to themselves. For example, Tai-Lue mainly live in Sipsong Panna Prefecture who get most attention from both domestic and international scholars; Tai-Na live in Daikong Prefecture, who is acquiring more and more attention of scholars focusing on various topics, for example, the article Kinship and Marriage in Daikong [6, p. 61]; moreover, Tai-Ya, Tai-Sa live in Xinping County, Tai-Zhong live in Yuanjiang County, Tai-Hao live in Jinping County, as showed following (table 1).

Why there are so many different branches of Tai ethnic group in China? The following story may bring some information:² Long time ago, Tai people lived in Meng Xi (Kunming), there were so many people that they battled each other for food, water, and other limited resources. As a result, some Tai groups left to search for a new world southern led by their chivies. Some of them were strong enough to be the vanguard teams, while some of them were noble members, who were richly dressed and marched more slowly, and they failed to catch up the vanguard teams. Thus, they made an agreement that the vanguard teams should cut down banana stems as road markers. However, the laggard ones found that the banana stems had grown new leaves already, and they thought the vanguard teams had gone too far to catch up. Therefore, they decided not to migrate anymore, and stayed behind becoming

¹ Among these 55 minorities, only a few such as Tibetans, Mongolians, Naxi, Yi, Korean, Tai people have created and used scripts in their history.

² This story was narrated by Li Meizhen who live in Manle village, Xinping County, Yuxi City, recorded and translated by author in October 28, 2013.

Table 1



neighbors with other ethnic groups, such as the Hani ethnic group, Yi ethnic group. For example, the Tai-Ya now living in Xinping County is one of these noble ones, and “Tai Ya” literally means the laggard Tai.

This story is shared among many Tai groups with some difference in details. It hints that Tai people couldn’t associate with each other any longer after their separation while migrating southward and westward. Consequently, they developed respectively the dialects, scripts, and other fields during a long period, these factors together create different branches.

Based on statistics from the year 2000, the Daikong Tai Dialect is spoken by almost 623 thousand people, the Sipsong Panna Tai dialect is spoken by about 330 thousand populations; about 186 thousand Tai people belong to the Hong-Jin Tai dialect groups, and more than 20 thousand people speak the Jinping Tai dialect. Obviously, The Dai Kong Tai dialect is the most widely popular, because many Tai groups immigrated from Mengmao (Ruili). More situations are showed in the following chart [7, p. 355].

Table 2

Tai dialects in China

Tai Dialect		Distribution Area Prefecture/City: County	Population
Daikong Tai dialect	Daikong-Baoshan dialect	Daikong Prefecture: Ruili. Yingjiang, Longchuan, Lianghe. Baoshan City: Longling, Baoshan, Thengchong, Shidian.	377,000
	Menglian-Gengma local dialect	Simao City: Menglian, Jinggu, Lanchang, Zhenyuan, Ximeng, Puer, Jingdong, Simao, Mojiang. Baoshan City: Changning. Linchang City: Shuangjiang, Gengma, Changyuan, Yongde, Linchang, Fengqing Zhenkang, Yunxian.	246,000
Sipsong Panna Tai dialect		Xishuangbanna Prefecture: Jinghong, Menghai, Mengla. Simao City: JiangCheng.	330,000

Hong-Jin Tai dialect	Yuanyang-Xinping local dialect	Honghe Prefecture: Yuanyang, Honghe. Yuxi City: Xinping.	186,000
	Yongren-Wuding local dialect	Chuxiong Prefecture: Yongren, Wuding, Luquan, Dayao.	
	Maguan local dialect	Wenshan Prefecture: Maguan.	
	Yuanjiang local dialect	Yuxi City: Yuanjiang.	
	Lvchun-Shiping local dialect	Honghe Prefecture: Lvchun, Shiping, Ji- anshui.	
Jinping Tai dialect		Honghe Prefecture: Jinping.	20,400

As a transnational ethnic group, several Tai branches are similar to the Thai/Shan/Lao people in neighboring countries respectively. For instance, the Tai-Lue and Tai-Hen in Sipsong Panna Prefecture is similar to the Thai people in Chiang Mai, northern Thailand, and they share the Lan Na culture [8, p. 116]. The Tai-Na and Tai-Mao in Daikong Prefecture are identical to the Shan people in Northern Burma. The Tai-Lam in Maguan Couty and the Tai-Hao in Jinping Couty are similar to the Dai people in Dien Bien Phu, northern Vietnam; as a result, each Tai branch has been affected separately by their neighbors in religion, script and other fields.

At present, Tai people in China practice a kind of dualistic beliefs system. “Buddhist culture has strongly broken in and occupied almost all areas of Tai culture, however, the Primitive Belief has tenaciously retained in every field. This kind of dualistic beliefs embody Tai culture more distinguishing feature” [9, p. 84]. On one hand, the Daikong Tai dialect groups and the Sipsong Panna Tai Dialect groups have been influenced deeply by Theravada Buddhism, which came from Burma and Laos. Then, the Tai lettering system was created separately based on the Brahmi script to translate Buddhism Sutras. Furthermore, Tai people have developed four shapes of scripts, which are Tai-Le script, Tai-Lue script, Tai-Pong script, and Jinping-Tai script; the two former are applied widely and rooted in the Windows system already. The Tai-Pong script is applied mainly in folk purposes, and the Jinping-Tai script is no longer used nowadays. On the other hand, the HongJin Tai dialect and Jinping Tai dialect groups have kept their Primitive Belief all the time, without any influence from Buddhism and nearly no own letter system.

The Tai Epic in the Context of Dualistic Beliefs

The Tai literature has experienced such a history of development; in the early phase, there was only oral tradition such as ballads and other ritual songs that reflecting the old age of collection and hunting. One of representative works is *The Ancient Ballads of Tai* [10], which collects 63 songs, from short to long, and from simple to complicated. Then those short songs gradually developed into medium-length narrative poetry with several plots, while they remained oral tradition; for instance, the *Phoenix Love Poems* (Fenghuang Qingshi) [10, pp. 90-124] has 5 separate sections and each with its own distinctive content yet is so well integrated, gradually describing the growth, acquaintance, love, and marriage of a couple.

Later, Buddhism arrived Tai area and brought script, which had a revolutionary impact on Tai literature. Most Chinese scholars in Tai/Thai studies field, Zhang Gongjin, Xiao Yaohui, for example, believe that Theravada Buddhism arrived Southern China around the 7th century A.D., no later than the 14th century [11, pp. 286-288]. Tai script derived from the Grantha alphabet, and the sacred writings of the Buddhist religion as inscribed on palm leaves in the old days. Tai literature proper, as distinguished from the purely spiritual oral tradition side, therefore began its written form. Not only Buddhist literature enriched the contents of Tai narrative poetry just like injecting fresh blood into one body, stimulating the culmination of Tai literature; but also Buddhist temples have been training a large number of Tai monks to be knowledgeable person while the Buddhism had rooted in Tai society deeply and extensively. Many ex-monks have recorded down some oral tradition, and so that there are both oral epic and written epic in Tai tradition. From then on, Tai literature developed in parallel with oral and written forms.

Until around 1800 the Tai drama emerged, which was a new thing developed from ceremony and was influenced by Yunnan drama (Dian Ju). Some Tai intellectuals adapted epics into drama scripts, and then encourage singers to perform; Dao Anren¹ was one of the representatives. At present Tai drama thrives principally in Daikong Prefecture, however it is another new way to inherit the Tai epic.

According to the traditions and customs of the past, 8-9 years old boys were sent to Buddhist temples by their families to be Sami (young monk); It's actually equivalent to going to school and getting an elementary education, and Buddhist temples are similar to educational services, where they can learn about preaching, Tai writing, calendar, and so on. They would resume secular life until normally 18 years old, and most of them became ordinary peasants. Meanwhile, only a few people stay in temples for further study and became high-lever monk. If they chose to resume secular life and they would get the title of XaNaan (KangLang), which means senior intellectual. Generally speaking, these ex-monks are good at both Buddhist sermons and Tai writing. They have the ability to narrate Buddhist stories to the common people, especially female who cannot get the access to education; "During the Buddhist lent period (August-October) when many people repaired to the Wat (Buddhist temple and monastery) to hear sermons preached by the monks and to observe certain religious commandments and to do other merit making, certain literate persons, usually ex-monks, took the opportunity to read from a book of such kind of literature to the congregation during their leisured intervals" [12, p. 52].

Meanwhile, these XaNaan know well of Tai culture, so that they can record down those popular oral songs as text; and they play an important role that helping one epic singer practices to be a Chang Khap. One Chang Khap normally would apprentices several XaNaan as master during different study phases. For example, the female Chang Khap named Yu Wangjiao has three masters; the former two helped her learning Tai letter and elementary melody, and the third master guild her gain more achievements by composing new songs for her. Chang Khap must visit their own masters every festival, for one thing they bring some gifts to express gratitude; for another thing they request more new songs (written as poem text). Then they take the text and practice repeatedly until they can perform orally without text. Actually, many XaNaan are famous singers themselves, such as XaNaan Ying.² Overall, these ex-monks are from Tai villages and know well Tai tradition, they can serve both sides as a medium that, not only translate and narrate Buddhist sutras to Tai side, but also they can absorb folk motifs into poetry texts, which mainly are kept in Buddhist temples.

Because of the dualistic beliefs, Tai epics diverse in content, text, and the inheritance mode among different dialect groups. On one hand, a few Tai branches such as Tai-Ya, Tai-Zhong, Tai-Lam mentioned above have no script so that they have only kept oral tradition. On the other hand, most Tai people such as Tai-Lue and Tai-Na who practice dualistic beliefs have developed their epics also in dualistic ways that both the oral tradition and written text.

Nowadays, all Tai groups still enjoy abundant oral tradition; there are many ritual songs recited by presbyter while celebrating wedding, new baby's birth, or a new house, temple, bridge, and so on [13]. Most of Tai ritual songs are related with Buddhism, "Tai villagers gather in Buddhist temples during the ceremony season, they worship not only the Buddha but also other native gods, who do not belong to Theravada Buddhism originally. However, these native gods appear in temples, and enjoy the offerings in a dignified manner" [14, p. 27]. Aside from that, the oral singer Chang Khap in Sipsong Panna and Moxam (Moha) in Daikong still sing kinds of narrative songs during festivals. Tai people love these singers so much, and there is a folk adage that "No Chang Khap in Life, No Salt in Food". At the same time, it is easy to find Epic manuscripts, which are called Lik or Tham; they are kept in temples as the form of broadly defined Buddhist sutras. According to the teachings of Buddhism, Tai people believe that they may gain great merit by copying manuscripts and dedicating to temples. As a result, most Tai Epics manuscripts are inherited mainly through the preservation by temples and the performance during Buddhist activities and other community activities.

Furthermore, some Tai epics have been published both in Chinese and Tai script, aside from the origin epics as mentioned above, there are also the heroic epics *Lakga Sipho* (Langaxihe, meaning

¹ Dao Anren, male, lived from the year 1872 to 1913, a Tai Headman, was the 24th Tusi of Ganya Xuanfusi (Propaganda department in Yingjiang County).

² XaNaan Ying, male, lived from the year 1903 to 1977, was bored in Sipsong Panna, he stayed in Wat for 15 years, and he began singing at the age of 16.

the monster king with ten heads) and *Lakga Sipsongho* (Langaxishuanghe, meaning the king with twelve heads) which both derived from The Ramayana and spread in different Tai areas separately. In addition, the epics *Lifeng*, *Haiham* (haihan), *Xiangmeng*, *The Elephant with Three Ivories*, *The Elephant with Seven Heads and Seven Tails*, etc., are widely spread.

It is necessary to emphasize that hundreds of Aluang-type epics, which originated from Buddhist Jataka but also absorbed native stories. According to The Five Gold Eggs [15, p. 415], Buddha experienced 550 times of trial in various identities such as raven, snake, frog, clamshell, and so on, so that there are almost 550 Aluang-type epics, these Aluangs are some kind of heroic Buddha incarnations. Actually, this is a universal literary form among Tai/Thai traditions; “Thai traditional written literatures is in the main religious. Even stories of a romantic nature, which deal with kings and queens, with giants and divine beings, were inspired from Buddhist and Hindu mythology. In fact such stories are fairy tales in their developed form. At first, these consisted of stories drawn from the well-known Jataka tales or Buddhist Birth Stories. Later on no doubt indigenous folk-tales were incorporated in this class of literature. They are written in a certain style of composition in the simple language of the people to be read for the benefit of the unlettered ones” [12, p. 52].



Pic. 1. The Tai epic manuscripts kept in Mangshi Daikong Cultural Center (photo by Qu Yongxian, 2013).



Pic. 2. The Tai Expert Yue Xiaobao work in the Intangible Cultural Heritage Center in Mangshi Daikong (photo by Qu Yongxian, 2013).

There are probably three systems of deities in Tai culture because Tai people practice the Dualistic beliefs. The first system is of nature spirits, such as the grain spirit, tree spirit, and well spirit; the second system is of ancestor gods, including mainly the Pi Man (Zhai Shen) and Pi Meng (Meng Shen); the third system is Buddha and other gods from the Buddhist Scripture, engendering related narratives and ritual activities. These three systems of deities, "Although they do not govern each other, each system plays a unique role in Tai culture. Whatever the harvest activity, auspicious ceremony, or other misfortunes, they all impact deeply on Tai culture all-around. We can find abundant images of these gods in stories, fables, poems, and so on" [16, p. 216].

These dualistic beliefs definitely have significant impact in Tai epics. For one thing, generations of Tai monks (most are ex-monks) translated the Buddhism Sutras into Tai language. "A large number of Indian stories and other religious literature had spread to Tai society with Buddhism, and so that Tai literature has been affected by Buddhism for a long time. Through selection, absorption, and restructuring, Tai people had created a new world of poetry based on the original tradition. There is a peak of Tai literature, and that is the prosperity period of Tai epic" [9, p. 69] the Aluang-type epics are the combination of Buddhism Sutras and Tai fabulous tales. For another thing, Tai ex-monks absorb the folk stories and compose them into manuscripts. "There are 84,000 Buddhist Scriptures written in Tai letter, a large number of them are from Tai myth, legend, and story, which have been restructured and processed into the scriptures" [16, p. 70], the Aluang-type epics have absorbed a lot motives from Tai native culture, for example, the Aluang Gold Frog, Aluang Gold Antelope, Aluang Gongxiang, Aluang White Snail, and so on.

Briefly, Tai epics not only stem from the Buddhist Sutras, but also native oral tradition. Taking the "Bu-Ya" motif for instance, which means grandfather and grandmother and belong to the ancestral gods, had been recorded in many epics, such as the creation epic Batamaga Pengshangluo and Chuangshiji. There is no doubt that "Bu-Ya" motif root deeply in every Tai/Thai culture. Based on some field works around Tai/Thai communities, we can find that the myth of BuSanggaxi YaSangasai, is shared in the Sipsong Panna Tai dialect area, describing Grandfather Bu Sanggai and grandmother Ya Sangai create and mend the world; At the same time, the myth of Bu Sanfa Ya Sanlin spreads mainly in the Daikong Tai dialect area, which describing how grandfather built the sky and grandmother weaved the earth. Other Tai groups also share the similar myths of ancestors creating the world with homologous names, such as BuXi YaXi, BuThen YaThen, BuRe YaRe. It is important to note that the status of these ancestral gods has declined and became sub-gods. However, it is generally believed that this "Bu-Ya" type myth and related beliefs are actually an ancient indigenous tradition that existed a long time before Buddhism arrived,

The Characteristic and Rhyme of Tai Epic

Although Tai people are diverse groups, they share some key characters and the same rhyme in both oral tradition and written epics. Firstly, in most Tai poetry, one verse is generally composed of two lines; and one strophe is usually composed of two verses. The words in one line are unlimited, 3 or 5 words can compose a short line, and 15 or even more words can also compose a long line. Taking the verses from Hai Gahan (Five Gold Eggs) [17, p. 47] for example as following, both the first and second lines are composed of 13 words; these two lines constitute one unit of rhyme together:

тсэм³³ ан³³ пи³³ лан³³ ван⁵⁵ тсам⁵⁵ ли³³ нам⁵⁵ ку³³ сен⁵⁵ пәң³³ тсе⁵⁵ тсом¹¹

тсан¹¹ так⁵³ сау¹¹ тсу³³ хан¹¹ на¹¹ тсау³¹ лок⁵³ хак⁵³ хон³⁵ лом¹¹ коп⁵³ во⁵⁵

IPA:

tsem³³ an³³ pi³³ lan³³ van⁵⁵ tsam⁵⁵ li³³ nam⁵⁵ ku³³ sen⁵⁵ pəŋ³³ tse⁵⁵ tsom¹¹
tsaŋ¹¹ tak⁵³ saw¹¹ tsu³³ xan¹¹ na¹¹ tsau³¹ lok⁵³ hak⁵³ xon³⁵ lom¹¹ kop⁵³ vo⁵⁵

Translation:

*It is a felicitous moment in the propitious month that year,
He named his beloved son Hanna, it is a kind of buffalo name.*

Secondly, the rhyme is the master key of Tai poetry; it functions like a bridge, linking up all the lines one by one, and making the singer narrate epics easily and smoothly. Tai poetry usually complies with the Tail-Waist type rhyme (Yao-Jiao Yun), literally the rhyme on the tail and waist position of one line. The last word of the first line begins the rhyme (shown in bold letters), then another word rhymes back in response on the second line. Generally, the two rhyming words share the same compound vowel. Taking the strophe from *The Zhao Mahe* [18, p. 5] for instance, the first line and the second line are rhymed on [ɔm³⁵], the third line and the fourth line are rhymed on [a¹¹].

Ծօծ Կը և՛ սփռի օլոնց ցլոս Ծօնի ոսկ **Ծօս**,
 Կօն տօնո ցլոն ցօնո ցօս Կօն **Կօս** սփռի սփոյ:
 Ծօն տօն օլոն ցլոն ցօն օնո ցօն օնո **Ծօ**,
 և՛ օն ցլոն ցօն օնո **Ծօ** սփռի օնոն:

IPA:

tsäu³¹phu¹¹lǎŋ³³pen³³von⁵³hup⁵³tsəŋ³³nəm⁵⁵**tsəm³⁵** ɿ
se³⁵taŋ⁵⁵hoŋ³⁵haŋ⁵⁵häu⁵³lai³⁵**phəm³⁵**pən³³pəp⁵³ ɿ
tsu³³taŋ⁵⁵xun³⁵hoŋ³⁵ho³⁵xəm⁵⁵te¹¹ha¹¹let⁵³la¹¹**tsa¹¹** ɿ
lân³³vaŋ³³ho³⁵hə³³lǎm⁵⁵peu³³**ma¹¹**pən⁵⁵kum⁵⁵ ɿ

Translation:

*The King his majesty is sitting there on the throne,
Even his name can overawe people to kneel.
The king has a powerful name that Deletlatsa,
Living in the resplendent and magnificent palace.*

Through more examples from OBing and Samlao [19] as following, we find that in the former verse, the end word [mon³³] in the first line rhymes with the word [hom³³] in the second line, which is on the waist position; the situation is similar in the latter verse, the third line and the fourth line are rhymed on [təŋ⁵⁵] and [ləŋ⁵⁵].

[illegible]

IPA:

lat⁵³lǎi³¹keŋ⁵⁵təŋ⁵⁵man³¹peu¹¹mon³³ ㄌㄢˊˊㄌㄞˊˊㄎㄥˊˊㄊㄥˊˊㄇㄢˊˊㄆㄟˊˊㄇㄨㄥˊˊ ㄌㄢˊˊ
kon⁵⁵ka⁵³kām⁵³tek¹¹hon³³lǎi⁵⁵lum⁵⁵ ㄎㄨㄥˊˊㄎㄚˊˊㄎㄞˊˊㄊㄝˊˊㄏㄨㄥˊˊㄌㄞˊˊㄌㄨㄥˊˊ ㄌㄢˊˊ
man³¹peu¹¹mon³³keŋ⁵⁵təŋ⁵⁵ ㄇㄢˊˊㄆㄟˊˊㄇㄨㄥˊˊㄎㄥˊˊㄊㄥˊˊ ㄌㄢˊˊ
li³³lu³³hu³⁵fāŋ⁵⁵heŋ¹¹xəŋ⁵⁵ləŋ⁵⁵mon³³tən³¹ ㄌㄞˊˊㄌㄨˊˊㄏㄨˊˊㄈㄞˊˊㄎㄥˊˊㄒㄥˊˊㄌㄥˊˊㄇㄢˊˊㄊㄥˊˊ ㄌㄢˊˊ

Translation:

*Kingtuang is a prosperous place,
gathering businessmen from all corners of the country,
Kingtuang is a luxuriant place,
jingle bell on the horse and oxen with kinds of goods.*

In addition to the Tail-Waist rhyme, there are also End Rhyme and Repeated Rhyme in Tai poetry. Taking the verse from *One Hundred and One Flowers* (Lang Jingbu) [20] for the example of End Rhyme, the two lines rhyme on the end words [la⁵⁵] and [ma⁵⁵].

[illegible]

IPA:

mə³³lən⁵³ma¹¹ha¹¹la³³tɕa¹¹tsəu³¹xäi¹¹fa⁵³lən¹¹tsun³³thiŋ⁵⁵pən¹¹mən⁵⁵la⁵⁵
tsən¹¹sop¹¹li³³sen³⁵van³⁵xan³⁵tsu⁵⁵lan⁵⁵pən⁵⁵mə⁵⁵lat⁵³xo⁵⁵ma⁵⁵ 4

Translation:

*The king of supreme speaks to the girl,
He is a gentle and cultivated king.*

The Repeated Rhyme means two or more words rhyme in one line itself, as the example below which is also from OBiing and Sangluo:

[illegible]

IPA:

thun³⁵ma⁵⁵ho³⁵mən⁵⁵hən⁵⁵saw³⁵mə³³kan³³law³⁵let¹¹ɔk¹¹

Translation:

The early morning, the sun rises from the east gradually.

Thirdly, the rhyme in oral tradition is more graceful than in written text. In oral poetry, the rhyme is more rigorous that not only the first and second lines rhyme each other, but also the second and the third, the third and the fourth, and so on. The following example is a celebrating song for a new house, which is called *He Xinfang Ge* [17, pp. 171-172]. It shows that every line rhymes both with the former line and the latter line, and the rhyme works like a string running through the whole song:

• • • • • • • • • •

Translation:

*Long time ago,
a huge fire destroyed the world,
all beings were exterminated
and nothing left in the land,
there is just flood everywhere.
The god dropped some lotus seeds to the earth,
and lotus seeds sprouted and grow up,
then there are flowers with four petals with gold colors,
they became four directions as east, south, west, and north.
Then the mountains appear as pillar of the world,
the water was divided into five rivers,
and there is flood on the land,
there was no human being yet;
and no plants neither.
Only the gold rattan spread before the elephant appeared,
the rattan was twining with the tree,
Only the red grass grew before the buffalo appeared,
and buffalo had eaten all the red leaves and left naked limb.
There was no king of human beings,
but the rabbit sat on the moon,
The moon will wax or wane.
The Sanglu and Sanglai they eight gods,
flying down from the heaven,
four ones become female,
four ones become male.
People reproduce themselves,
and built the magnificent Hohong city.
People Went through mountains to search for wetland,
stacked the woods to get fire.
heaped embankment to make rice field,
reclaim wasteland to be dry field.
Took three bunches of rice shoot to grow,
took three bunches of straw to cover the roof.
Some Tai groups migrated to Sibo and Hojing,
that were fertile new land
some Tai groups migrated to Gengma and Hobeng,
that were places of fortune.
So the god create the world,
then hundreds and thousands of villages emerged,
and millions of household appeared.
Tai People always said that,
sons do not live crowd in one house,
just like boars do not eat in one groove.
The house is too crowd to live together;
So we build a new house here.*

Conclusion

To sum up, the Tai ethnic group is one unique minority in China, for historical and cultural reasons, there are different branches in mainly four dialect areas. Most Tai groups believe in Theravada Buddhism, at the same time they adhere to Primitive Belief, and then generally practice a kind of dualistic beliefs. These dualistic beliefs are embodied in Tai epics. Not only we can find the preaching of Buddha but also native myths and tales that reflect Primitive Belief in epics.

Based on the description above, among different Tai groups there are writing communities who believe in Buddhism, and non-writing communities who don't believe in Buddhism, therefore they create and develop diversiform literature; however, all Tai poetry whether oral tradition or written text have many characteristics in common and follow the key rhythm rule, and the Tail-Waist rhyme is the mostly popular. Furthermore, the rhyme is more excellent in oral tradition than in written text. That is because all Tai people share the same root of native culture and primitive belief, which are a kind of basic and important cultural gene affecting every Tai group.

Literature

1. Batamaga Pengshangluo. Transl. by Ai Wenbian. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1989, 507 p. (In Chinese lang.)
2. Chuangshiji. Ed. Meng Shangxian. Mangshi, Dehong National Publishing House, 2012, 298 p. (In Tai lang.)
3. Anthony V. N. Diller, Jerold A. Edmondson Jerry, Yongxian Luo. The Tai-Kadai Languages. Oxon, UK, Routledge, 2011, 704 p. (In Eng. lang.)
4. Zhou Yaowen, Luo Meizhen. The Study of Tai Dialects. Beijing, The Ethnic Publishing House, 2001, 400 p. (In Chinese lang.)
5. Zhu Depu. An Analysis of the Relationship between Tai Buddhism and Primitive Religion: The Reasons for the Long-term Coexistence of the Two. In: Thinking, No. 3, 1992, pp. 74-80. (In Chinese lang.)
6. Yos Santasombat. Kinship and Marriage in Daikong. In: Tai Culture. Vol. 3, No. 1, 1998, pp. 61-91 (In Eng. lang.)
7. Series of Brief Notes on Chinese Minority Languages (Vol. 3). Ed. the Editorial Board of Brief Records of Chinese Minority Languages. Beijing, The Ethnic Publishing House, 2009, 754 p. (In Chinese lang.)
8. Ratanaporn Sethakul. Lan Na History in the Lue Chronicles. In: Tai Culture. Vol. 3, No. 1, 1998, pp. 112-120. (In Chinese lang.)
9. Zhang Gongjin. Tai's Agricultural Sacrifice and Village Culture. In: Guangxi Ethnic Studies, No. 3, 1991, pp. 79-84. (In Chinese lang.)
10. The Ancient Ballads of Tai, Transl. by Ai Wenbian, Ai Lin. Beijing, Chinese Folk Literature and Art Publishing House, 1981, 442 p. (In Chinese lang.)
11. Xiao Yaohui, Liang Xiaofen, Wang Bitao. The History of Buddhism in Yunnan. Kunming, Yunnan University Press, 2016, 289 p. (In Chinese lang.)
12. Phraya Anuman Rajadhon. Essays on Tai Folklore. Thailand, Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University, 2009, 414 p. (In Eng. lang.)
13. Dao Chenghua. The Translation and Footnote of Tai Ritual Songs in Dehong. Beijing, The Ethnic Publishing House, 2013, 324 p. (In Tai lang.)
14. Zhang Zhenwei. Belief and Politics: The Formation and Development of the Dual-Religious System of the Tai Nationality in Xishuangbanna. In: Thinking. No. 1, 2014, pp. 23-27. (In Chinese lang.)
15. Ai Feng, Wang Song, Dao Baoyao. The History of Tai Literature. Kunming, Yunnan National Publishing House, 2014, 854 p. (In Chinese lang.)
16. Li Zixian. The Prosperity of Tai Narrative Poetry and Theravada Buddhism. In: Journal of Yunnan Normal Education College. No. 8 (1), 1992, pp. 69-74. (In Chinese lang.)
17. Qu Yongxian. Looking for Tai Epic. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 2016, 192 p. (In Chinese lang.)
18. Zhao Mahe. Ed. Cai Xiaohuang. Kunming, Yunnan National Publishing House, 1997, 250 p. (In Tai lang.)
19. O Bing and Sangluo. Ed. the Investigation Team of Ethnic Folk Literature in Dehong. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1978, 102 p. (In Tai lang.)
20. One Hundred and One Flowers. Ed. Han Huaqing, Feng Shouxuan. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1978, 79 p. (In Tai lang.)

УДК 016:398.224(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36595

К. О. Кулалиева

Кыргызско-Турецкий университет «Манас»

СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ ЭПОСА «МАНАС»: ЗНАЧЕНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ, СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Аннотация. Эпос «Манас» кыргызского народа прежде всего, рассматриваясь как продукт художественного творчества, требует, согласно условиям суверенитета, нового всестороннего исследования с точки зрения современности. Мероприятия по опубликованию, исследованию, систематизации, каталогизации и переводу вариантов эпоса на другие языки являются важными вопросами современности. Эта статья подготовлена в рамках проекта «Сюжетно-тематический указатель эпоса “Манас” – I», проводимого в Кыргызско-Турецком университете «Манас» и Национальной Академии наук Кыргызской Республики. В статье дана общая информация о значении создающегося указателя, методологии выполнения работы, принципах выбора темы и особенностях создания указателя. Представлена обширная информация по цели, структуре составления впервые разрабатываемого в Кыргызстане указателя по эпосу «Манас», отмечено отличие его от других указателей. На первом этапе составления указателя эпоса «Манас» были изучены варианты известных манасчи, выходцев из Нарынской области, Сагымбая Орозбакова, Молдобасана Мусулманкулова, Багыша Сазанова и Шапака Рысмендеева, темы, вносимые в указатель, были отобраны на основе сравнительного анализа вариантов текстов эпоса и опубликованы в данной статье. Целью данной статьи является ознакомить широкие массы ученых с составляемым указателем, информировать о том, что можно облегчить работу путем использования указателя в своих исследовательских работах по различным направлениям науки по изучению эпоса, довести до сведения исследователей, работающих по сравнительному анализу вариантов Манаса, пользу этого указателя, а также отметить роль указателя в распространении среди народа идейно-тематического значения эпоса, особо отметить необходимость в научной среде подобных указателей, способствующих ускорению и облегчению всестороннего исследования эпоса с многочисленными вариантами. В ходе исследования проанализированы научные труды, исследующие теоретические и практические аспекты составления указателей, и проведена работа по ознакомлению с особенностями уже разработанных указателей. Проанализированы четыре варианта эпоса «Манас» в исполнении манасчи, выходцев из Нарынской области, а также определены основные темы, имеющие место в сюжетно-тематическом указателе.

Ключевые слова: эпос, «Манас», варианты, указатель, систематизация, сюжет, тема, сказитель, манасчи, фольклор.

К. О. Kulalievа

Plot-thematic index of the epic *Manas*: meaning and content, structural features

Abstract. First of all Kyrgyz epic *Manas* is considered as a product of artistic creation according to the conditions of sovereignty which requires new comprehensive study today. Activities related to the publications, researches, systematization, cataloging and translation of different versions of this epic into other languages are the important issues of the modern time. This article was prepared as a part of the project “Plot and thematic index of the epic *Manas* – I”, conducted at Kyrgyz-Turkish University “Manas” and National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. The article provides general information about the meaning of the index being created, the methodology for performing the work, the principles of choosing a topic and the features of creating the index.

КУЛАЛИЕВА Калия Одесовна – к. филол. н., ст. преподаватель отделения Синхронного перевода Гуманитарного факультета Кыргызско-Турецкого университета «Манас», Бишкек, Кыргызская Республика.

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

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

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

In the article detailed information about the purpose and the structure of data processing on the epic *Manas* was given for the first time in Kyrgyzstan and its difference from other data was identified. In the first stage of data processing of the epic *Manas* versions by Sagymbai Orozbekov, Moldobasan Musulmankulov, Bagysh Sazanov and Shapak Rysmendeev who came from Naryn oblast were analyzed, topics to be included in the data were chosen by comparing different texts of the epic and published in this article. The aim of the article is to present the data being processed to wide sections of the population and inform them that they could facilitate their investigations on the epic conducted in various trends of science by using these data. To make people more aware of the effectiveness of the data, especially those who study versions by *manaschys* (improvisers) comparing. To highlight the role of the data in presenting the key idea and theme of the epic, and to emphasize the essence and necessity of such data for the scientific community in boosting and facilitating versatile study of voluminous series of the different versions of the epic. During the research scientific works exploring theoretical and practical aspects of data processing have been analyzed, peculiarities of the data have been introduced. Four versions of the epic *Manas* recited by *manaschys* coming from Naryn oblast were analyzed and key topics to be included in the ideological thematic data were identified.

Keywords: epic, *Manas*, variants, index, systematization, plot, theme, narrator, *manaschi*, folklore.

Введение

Эпосы, дополняющие ряды произведений устного народного творчества, – ценные источники, отражающие в широком плане издревле и до сегодняшнего дня мышление, мировоззрение, философию, историю, язык и культуру человечества. Опубликование, исследование, упорядочивание, систематизация, каталогизация эпосов являются одними из актуальных вопросов современной науки фольклористики. Особенно для богатого эпосами тюркского устного народного творчества, в т. ч. кыргызской фольклористики реализация этой работы открыла бы возможности для решения очень многих проблем.

Создание указателей облегчает всестороннее исследование эпических наследий, их познания и понимания. Читатели, исследователи могут легко получить информацию по интересующим их темам по этим указателям. Если обратимся к истории составления таких указателей в мировой фольклористике, то можно увидеть, что проводилась активная работа по составлению указателей по сказкам. Первый труд по составлению сюжетных указателей фольклорных сказок был опубликован в 1910 г. А. Аарне на немецком языке [1] и переведен на другие языки. Переводчики, ученые-составители дополняли указатель сказочными сюжетами своего народа. Н. П. Андреев перевел этот указатель на русский язык [2], С. Томпсон перевел на английский язык [3, 4]. Кроме этих указателей по сказочным сюжетам существуют труды таких ученых как В. Я. Пропп [5], Л. Стросс [6], Л. Бараг [7], Х. Ясон [8], Б. Кербелите [9], Х. Утер [10]. По созданию указателей фольклорных материалов известны труды научно-теоретического и практического характера С. Ю. Неклюдова [11], Н. В. Петрова [12], А. В. Рафаевой [13], Ц. Б. Селеевой [14] и др.

В фонде рукописей Национальной академии наук Кыргызской Республики имеется более семидесяти вариантов эпоса «Манас» [15, с. 3]. Опубликование текстов эпоса было поддержано НАН КР, и в различные годы публиковались академические издания вариантов разных манасчи [16], также вниманию широких масс предложен электронный вариант некоторых из них.

Значение сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас»

В рамках данного проекта отобраны варианты представителей различных регионов, школ манасчи, в текстах у которых охвачены основные эпизоды эпоса. В ходе работы будет предпринята попытка охватить почти все темы, отраженные в эпосе. В результате чего будут определены основные темы, и в какой степени они глубоко изображены, и это будет подтверждаться фактами из эпоса «Манас», приведенными представителями разных регионов.

Составление указателя состоит из трёх этапов. Это необходимость, возникшая в связи с большим объемом эпоса и охватом вариантов манасчи всех регионов.

До сегодняшнего дня не было составлено систематизированного мотивного, сюжетного или тематического указателя даже по признанным классическими вариантам Сагынбая Орозбакова и Саякбая Каралаева. Полное опубликование текста эпоса с комментариями НАН КР – это большая новизна для исследователей и благотворное условие для изучения эпоса.

Вклад проводимого исследования в науку и технологию, а также его польза для общественности:

- через составление сюжетно-тематического указателя объемного, многовариантного и глубокого по содержанию эпоса «Манас» можно дополнить инновационным исследованием (указатель составлен не по уже имеющимся форматам указателей, не заимствованы структура и форма других каких-либо образцов, он имеет особую структуру) кыргызскую фольклористскую науку, мировое и тюркское эпосоведение;
- через предоставление научному миру и общественности особенностей тем, отраженных в эпосе «Манас», ознакомление и познание легким способом общей культуры, истории, тем, связанных с языком, отраженных в мировых эпосах и эпосах тюркских народов;
- начинание систематизации и каталогизации эпоса «Манас» с данного труда – это открытие возможности для исследования в этом направлении и других эпосов кыргызского народа;
- создание возможности для исследования, интерпретации и приведения в единую систему больших и мелких тем в эпосе;
- создание возможности для определения сюжетно-тематических сходств и различий в вариантах эпоса через сравнительное исследование вариантов «Манаса» разных регионов;
- доведение до широких масс народа эпоса «Манас», способствование правильному восприятию значения и содержания эпоса.

Методология выполнения работы, принципы отбора тем и особенности составления указателя

Сюжетно-тематический указатель эпоса «Манас» – это систематический каталог, составленный на основе сюжетно-тематической классификации вариантов сказителей классических образцов эпоса «Манас». Сделана попытка представить указатель по возможности в простой и понятной форме и структуре не только для фольклористов, но и для исследователей «Манаса» всех направлений, в целях доступности для всех желающих изучить эпос поглубже.

Темы или тематические блоки, которые должны войти в указатель, отобраны путём анализа и сравнения сюжета и тем (1. Сюжетная сопоставление. 2. Сюжетно-типологическое сравнение), и темы заняли место в общем указателе согласно тому, в каком порядке и какими особыми признаками представлены в вариантах манасчи. При отборе тематических блоков учитывались особенности народного эпоса, их традиционность (охват событий широкого пространства и времени, сюжетность, драматизм, патриотическое содержание, основанное на истории и др.), специфический характер народного героического эпоса (главный герой, баатыры (богатыри), баатырские кони, битвы, героизм, оружие и др.).

После уточнения и отбора тематических блоков они были распределены между составителями, и началась работа по составлению указателя путем анализа текстов. Над составлением указателя работают д. филол. н., профессор КГНУ им. Баласагына Курманбек Абакиров, преподаватели КТУ «Манас» к. филол. н. Калия Одесовна Кулалиева, к. филол. н. Гульзат Нурдин кызы, сотрудники НАН КР к. филол. н. Зарина Кулбаракова, Жанара Омуралиева, эксперт Правительства КР Т. Абылкасымова. Тексты прочитаны, определены внутренние темы (подтемы), имеющие отношение к отобранному тематическому блоку, приведены примеры. Некоторые темы разделены в соответствии с сюжетной особенностью в эпосе с опорой на научную классификацию. В проведении научно-исследовательской работы применены методы анализа, сравнения, классификации.

Проект в целом будет реализован в три этапа. В настоящее время осуществляется первый этап. Объект исследования составили следующие варианты эпоса:

Этап	Регионы	Манасчи	Условное сокращение
I этап	Нарынская область	Сагынбай Орозбаков Молдобасан Мусулманкулов Багыш Сазанов Шапак Рысмендеев	СО ММ БС ШР

II этап	Иссык-Кульская область Чуйская область Таласская область	Саякбай Каралаев Мамбет Чокморов Шаабай Азизов Акмат Рысмендеев Назаркул Сейдрахманов	СК МЧ ША АР НС
III этап	Южный регион Кыргызстана регион Китайской Народной Республики	Мурат Калбаев Чал Сыдыков Жусуп Мамай Эшмат Мамбетжусуп Сатыбалды Аалы	МК ЧС ЖМ ЭМ СА

Примечание: В ходе работы в этот список могут быть внесены дополнения и изменения.

Список тематических блоков, которые войдут в указатель:

№	Название раздела или тема	№	Название раздела или тема
1	Основной сюжет эпоса (14 тем)	24	Противоречия. Конфликты
2	Жилище. Юрта	25	Мудрость, наизидание, совет
3	Кочевье	26	Топонимы
4	Приветствие	27	Этнонимы
5	Той, аш (Свадьбы, торжества, поминки)	28	Отчизна, государство
6	Национальные игры	29	Традиции и обычаи, поверья
7	Пища	30	Жизнь
8	Встреча гостей. Подарки	31	Войны
9	Сон и сновидения	32	Арман (заветная мечта; неисполненное желание)
10	Волшебные силы	33	Смерть
11	Животные	34	Время. Мера-измерение
12	Растения	35	Цвета
13	Народная медицина	36	Природа
14	Профессия	37	Вселенная: космогония, астрономия
15	Персонажи	38	Любовь
16	Кони (скакуны)	39	Человеческие качества: характер, статья
17	Оружие и снаряжение	40	Информирование
18	Одежда	41	Родственные связи
19	Музыкальные инструменты	42	Животноводство
20	Религия	43	Земледелие
21	Благословение	44	Мастерство, рукоделие
22	Проклятье	45	Торговля
23	Дружба, единство, клятва	46	Охота

Примечание: В ходе работы в этот список могут быть внесены дополнения и изменения.

Особенности структуры указателя, разрабатываемого при поддержке Кыргызско-Турецкого университета «Манас» в рамках проекта «Сюжетно-тематический указатель – I эпоса “Манас”» (КТМУ-ВАР-2018.TUAM.03) [17]:

1. В указателе варианты эпоса распределены согласно художественному уровню, фамилии, имена манасчи даны в следующем порядке: **СО., ММ., БС., ШР.**

СО – [1995, I: 78-81, 83369, 319; 1995, II: 20, 21, 89, 174, 301, 375; 1995, III: 61-63, 66, 100; 1997, IV: 271, 274, 288; 2006, V: 62, 86, 119, 300, 393, 475, 478, 499]

2. Название общей темы написано заглавными буквами, отмечено римскими цифрами: **II. РОЖДЕНИЕ МАНАСА**

3. После общего названия даны внутренние названия, которые написаны заглавными буквами, отмечены арабскими цифрами: **1. СНЫ, ПРЕДВЕЩАЮЩИЕ РОЖДЕНИЕ БААТЫРА;**

4. Первая буква тематических разделов, соответствующих внутренним названиям, пишется заглавной буквой, а остальные строчными буквами: **1.1. Сон Чыйырды; 1.2. Сон Жакыпа;**

5. В качестве информации кратко пересказаны сюжетные события: **1.1. Сон Чыйырды.**

В варианте Сагынбая говорится, что Чыйырды во сне увидела белое яблоко и дракона, в варианте Молдобасана – тигра, в варианте Багыша – дракона. В варианте Шапака о сне Чыйырды ничего не говорится;

6. Фамилия и имя манасчи даются сокращенно, инициалы заглавными буквами, полужирным шрифтом: **СО;**

7. год издания книги, том и темы, страницы даны в квадратных скобках: **СО – [1995, I: 88-90, 97-99, 101-102, 120-124, 126-129];**

8. Представленное в книге пояснение общего набора тем, пояснение приведенных в некоторых местах примеров даны после квадратных скобок:

СО – [1995, I: 88-90, 97-99, 101-102, 120-124, 126-129]

Наблюдая за пострадавшим от бездетности Жакыпом, видя, как горюет Бакдөөлөт, обвиняя ее в том, что вслед за ней и она не может иметь детей, Чыйырды плакала, и устав, задремала, в это время и увидела удивительный сон;

9. Т. к. в первой книге широко распространены сюжетные события, примеры даны от 4 строк до 12 строк, в других книгах от 1 строки до 6 строк, в скобках даны страницы примера в книге;

10. Варианты других манасчи представлены в таком же порядке;

11. Тематические названия в последующих книгах распределены согласно сюжетной линии первой книги. Но в отличие от первой книги, в целях раскрытия всестороннего значения слова внутри одной и той же темы приведены 2-3 различных примера;

12. Во всех книгах кроме первой даны полностью разные варианты форм однозначных слов: **акыра, зырапа: жираф**

СО – [2006, VI: 607; 2014, VI-VII: 518]

Кулан, бөкөн деген бар,
Элик, эчки, зырапа
Эл жетпеди санатка. (VI: 607)

Кулан, джейран тоже есть,
Олени, архары, жирафы
Народ не может досчитать.

13. Если рассматриваемое слово, относящееся к теме, встречается несколько раз на одной странице, в указателе не указывается, сколько раз встречается это слово, а эта страница указана только один раз;

14. Введены в основное слова в прямом значении, в разделах, составленных на тематической основе («Животные», «Растения»), имеются случаи переносного значения слов;

15. Вариант литературной нормы слов, встречающихся в различных вариантах написания в тексте, в указателе дан как основное слово. Например, *жаңгак (орех)* // встречается также в форме *жаңак*, дана форма *жаңгак*;

16. Если слово в тексте используется не в соответствии с традиционным принципом, а согласно орфоэпическому принципу, в указателе слово дано в таком варианте, как оно использовано в тексте;

17. Если рассматриваемое определенное сюжетное событие или явление не встречается в каком-либо варианте, то в указателе отмечено, что оно «не упоминается», «не встречается», «в данном варианте нет»;

18. Если некоторые разделения сюжетных событий в первой книге встречаются в следующих книгах или наоборот, некоторые понятия последующих книг имеются и в первой книге, то делается ссылка:

Жазайылчы (фальконетчик): в случае, когда *жазайыл* (фальконет) используется как оружие дается в теме «Оружие».

СО – [2014, VIII-IX: 220]

Жазайылчы желдеттер
Дүрбөп туруп баарысы
Замбирекке камынды. (VIII-IX: 220)

Воины-фальконетчики
Заполошились все
И бросились к пушке.

В других вариантах данное слово не встречается в этом значении.

19. Указатель будет написан на кыргызском языке, затем предполагается перевод на другие языки;

20. В указателе в качестве основного варианта взят «Манас» в сказании Сагынбая.

На I этапе составления «Сюжетно-тематического указателя эпоса “Манас”» отобраны были сюжетные события и темы по вариантам эпоса «Манас» сказителей С. Орозбакова, М. Мусулманкулова, Б. Сазанова, Ш. Рысмендеева, систематизированы и введены в список¹.

Некоторые отрывки, записанные у манасчи Нарынской области Тыныбека, не рассматривались как объект данного указателя, т. к. разделы-отрывки, записанные у этого выдающегося манасчи, не охватывают полное содержание эпоса.

Также мы решили, что не будем пока вводить в указатель варианты Тоголока Молдо и Ыбрай Абдрахманова. Это объясняется еще и тем, что они были манасчи-писателями.

Прежде чем начать эту работу, была создана рабочая группа по реализации данного проекта, которая несколько раз собиралась на заседаниях и советовалась с рядом специалистов, обсуждая планы по совместному решению проблем. И на данный момент продолжаются обсуждения возникающих вопросов, т. к. опыт одного года показал, что в ходе работы по созданию указателя не исключены возможности возникновения различных проблем. Члены рабочей группы по реализации проекта в целях углубления теоретических знаний по составлению указателя и получения методологических советов у опытных в этом направлении ученых: руководитель проекта К. Кулалиева, члены рабочей группы проекта К. Абакиров, З. Кулбаракова, Ж. Омуралиева и Т. Абылкасымова приняли участие на обучающем семинаре, проведенном в Москве на базе Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) и Московского государственного гуманитарного университета (МГГУ) [18].

В статье известного исследователя кыргызского народа С. Абрамзона, опубликованного в 1968 г., отмечено, что эпос «Манас» необходимо исследовать в качестве исторического и этнографического источника и какие работы для этого в первую очередь необходимо выполнить: «Прежде всего в целях нахождения и систематизации этнографических материалов, имеющих в эпосе, необходима большая и самоотверженная работа по исследованию текстов различных вариантов эпоса. После приведения в единую систему этих материалов, далее их нужно сравнить, провести этнографический анализ, соотнести с фольклорно-этнографическими источниками, принадлежащими народам Южной Сибири, Центральной и Средней Азии.

Этнографические материалы, которые взяты из эпоса (но не должны рассматриваться в отрыве от эпоса), кыргызская культура вместе с другими источниками и исследованиями исторического, этнографического и филологического характера, анализируемыми таким способом, служат для решения важных культурных и политических вопросов как реконструкция этапов, пройденных на своем пути развития» [19, с. 594]. Мысль, высказанная ученым пятьдесят лет назад, его помыслы могут осуществиться в результате данного проекта, когда будет опубликован указатель.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что эпос «Манас» отражает мировоззрение, отношение к жизни не только кыргызского народа, тюркских народов или кочевых народов. В эпосе можно увидеть отражение таких глобальных и вечных проблем, общечеловеческих тем, которые волнуют все народы мира, как война и мир, вражда и дружба, любовь и сожаление, народ и родина, природа и вселенная, жизнь и смерть. Огромно значение впервые составляющегося указателя по эпосу «Манас» для науки фольклористики, кыргызской общественности. Составление

¹ Тексты вариантов эпоса «Манас», являющиеся объектом исследования при составлении «Сюжетно-тематического указателя эпоса “Манас” – I», даны в списке литературы.

указателя по эпосу «Манас» намного облегчит работу по всестороннему исследованию эпоса. В целом это способствует знакомству с идейно-тематическими особенностями эпоса, раскрытию сходств и различий в вариантах сказителей разных регионов. Ускорит и облегчит распространение эпоса в широких слоях народа.

А также опубликование этого указателя, являясь началом новой ступени в исследовании эпоса, будет способствовать реализации тех планов по комплексному исследованию эпоса, о которых до сих пор говорили в научной среде, откроет дорогу для проведения новых исследований историкам, этнографам, культурологам, лингвистам, социологам, философам и др. по интересующим темам, отраженным в эпосе.

Литература

1. Aarne A. Verzeichnis der maerche typen. – Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, 1910. – 63 p. (на немецком яз.)
2. Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / Гос. рус. геогр. о-во. Отд-ние этнографии. Сказоч. комис. – Л.: Гос. рус. геогр. о-во, 1929. – 118 с.
3. Thompson Stith. Motif-index of folk-literature/folk-literature: in 6 vol. – Copenhagen-Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958. – 2465 p. (на англ. яз.)
4. Thompson Stith. The types of the folktale. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1973. – 588 p. (на англ. яз.)
5. Пропп В. Я. Указатель сюжетов // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 3. – М.: Гослитиздат, 1957. – С. 454-502.
6. Levi-Strauss, C. The structural study of myth // Adams, H., Searle, L. Critical Theory since 1965. – Tallahassee: University Press of Florida, 1986. – 981 p. (на англ. яз.)
7. Бараг Л. Г. Указатель сюжетов сказок // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. – Минск: Навука і тэхніка, 1993. – 479 с.
8. Jason H. Motif, Type and Genre. – Helsinki: FFC № 273, 2000. – 279 p. (на англ. яз.)
9. Кербелите Б. Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. – М.: РГГУ, 2005. – 722 с.
10. Uther Hans-Jörg. The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts 1-3. – Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004, FFC № 284. – 619 p.; FFC № 285. – 536 p.; FFC № 286. – 284 p. (на англ. яз.)
11. Неклюдов С. Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov43.htm> (дата обращения: 03.05.2019).
12. Петров Н. В. Рабочие материалы к указателю элементарных эпических сюжетов (ЭЭС) русских былин [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov/index.htm> (дата обращения: 25.03.2019).
13. Рафаева А. В. Структура сказочных мотивов и их использование в системе сказка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/rafaeva3.htm> (дата обращения: 10.05.2019).
14. Селеева Ц. Б. Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар». – Элиста: КИГИ РАН, 2013. – 276 с.
15. Сооронов О. Манас. Баатырдык эпос. «Манас» эпосунун биринчи бөлүгү: 1-китеп / Т. Молдунун варианты боюнча бас. даяр. О. Сооронов. – Бишкек: Турар, 2017. – 742 б. (на кыргызском яз.)
16. Кийизбаева Ч. «Манас» трилогиясынын 25 китеби жарык көрдү [Электронный ресурс]. URL: <http://kutbilim.kg/kg/2019/02/11/manas-trilogiyasynyn-25-kitebi> (дата обращения: 20.05.2019). (на англ. яз.)
17. КТУМ. Управление координации над проектами. Проекты 2019 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.manas.edu.kg/BAP/2019%20Devam%20Eden%20Projeler_KG.pdf (дата обращения: 20.05.2019).
18. Семинар первых исследовательских работ по составлению сюжетно-тематического указателя эпоса «Манас» пройдет в Шанинке на Газетном [Электронный ресурс]. URL: <https://www.msses.ru/about/news/4231/> (дата обращения: 20.05.2019).
19. Абрамзон С. Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер / Котор. С. Мамбеталиев, В. Сулайманкулов, С. Макенов. – Бишкек: «Кыргызстан-Сорос» фонду, 1999. – 896 б. (на кыргызском яз.)

References

1. Aarne A. *Verzeichnis der maerche typen* [List of types of fairy tales]. Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, 1910, 63 p. (In German lang.)
2. Andreev N. P. *Ukazatel' skazochnykh syujetov po sisteme Aarne* [Tale type index Aarne]. Gos. rus. geogr. o-vo. Otd-niye etnografii. Skazoch. komis. Leningrad, Gos. rus. geogr. o-vo, 1929, 118 p.
3. Thompson Stith. Motif-index of folk-literaturfolk-literature: in 6 vol. Copenhagen-Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958, 2465 p. (In Eng. lang.)
4. Thompson Stith. The types of the folktale. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1973, 588 p. (In Eng. lang.)
5. Propp V. Ja. *Ukazatel' syujetov. Narodnie russkie skazki A. N. Afanas'eva. T. 3* [Plot Index. Folk Russian Tales by A. N. Afanasyev. Vol. 3]. Moscow, Goslitizdat, 1957, pp. 454-502.
6. Levi-Strauss, C. The structural study of myth. In: Adams, H., Searle, L. Critical Theory since 1965. Tallahassee, University Press of Florida, 1986, 981 p. (In Eng. lang.)
7. Barag L. G. *Ukazatel' syujetov skazok. Vostochnoslavjanskiy fol'klor: Slovar' nauchnoy i narodnoy terminologii* [Index of Plots of Tales. East Slavic Folklore: Dictionary of Scientific and Popular Terminology]. Minsk, Navuka i tehnika, 1993, 479 p.
8. Jason H. Motif, Type and Genre. Helsinki, FFC No. 273, 2000. 279 p. (In Eng. lang.)
9. Kerbelite B. *Tipy narodnykh skazok. Strukturno-semanticheskaya klassifikatsiya litovskikh skazok* [Types of folk tales. Structural and semantic classification of Lithuanian folk tales]. Moscow, RGGU, 2005, 722 p.
10. Uther Hans-Jörg. The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts 1-3. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004, FFC No. 284, 619 p.; FFC No. 285, 536 p.; FFC No. 286, 284 p. (In Eng. lang.)
11. Nekludov S. Ju. *Ukazateli fol'klornykh sujetov i motivov: k voprosu o sovremennom sostoyanii problemy* [Indexes of folklore plots and motives: on the issue of the current state of the problem] [Web resource]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/nekludov43.htm> (accessed May 3, 2019).
12. Petrov N. V. *Rabochiye materialy k ukazatelyu elementarnykh epicheskikh sujetov (EES) russkikh bylin* [Working materials on the index of elementary epic plots (EES) of Russian epics] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov/index.htm> (accessed March 25, 2019).
13. Rafeeva A. V. *Struktura skazochnykh motivov i ih ispol'zovaniye v sisteme SKAZKA* [The structure of fairy tale motifs and their use in the TALE system] [Web resource]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/rafaeva3.htm> (accessed May 10, 2019).
14. Seleeva Ts. B. *Ukazatel' tem kalmytskoy i sin'tsyan-oyratskoy versiy eposa "Dzhangar"* [Index of themes of the Kalmyk and Xinjiang Oirat versions of the epic "Dzhangar"]. Elista, KIGI RAN, 2013, 276 p.
15. Sooronov O. *Manas. Baatyrdyk epas. 1-kitep. T. Moldonun varianti boyuncha* [Manas. Heroic epic. Book 1. By T. Moldo]. Red. O. Sooronov. Bishkek, Turar, 2017, 742 p. (In Kyrgyz lang.)
16. Kiyizbaeva Ch. *"Manas" trilogiyasynyn 25 kitebi caryk kordu* [Published 25 books of the trilogy of the epic "Manas"] [Web resource]. URL: <http://kutbilim.kg/kg/2019/02/11/manas-trilogiyasynyn-25-kitebi> (accessed May 20, 2019). (In Kyrgyz lang.)
17. KTUM. *Upravljeniye koordinatsii nad proyektami. Proekti 2019 g.* [Project coordination management. Projects 2019 year] [Web resource]. URL: http://www.manas.edu.kg/bap/2019%20devam%20eden%20projeler_kg.pdf (accessed May 20, 2019).
18. *Seminar pervykh issledovatel'skikh rabot po sostavleniyu sujetno-tematicheskogo ukazatelya eposa "Manas" proydet v Shaninke na Gazetnom* [A seminar on the first research work on compiling a subject-thematic index of the epic "Manas" will be held in Shaninka on Gazetnyy str.] [Web resource]. URL: <https://www.msses.ru/about/news/4231/> (accessed May 20, 2019).
19. Abramzon S. *Kyrgyz jana Kyrgyzstan taryhy boyuncha tandalma emgekter. Kotor. S. Mambetaliev, V. Sulaymankulov, S. Makenov* [Selected works on Kyrgyz and Kyrgyz history. Translation by S. Mambetaliev, V. Sulaymankulov]. Bishkek, "Kyrgyzstan-Soros" fondu, 1999, 896 p. (In Kyrgyz lang.)

УДК 398.224(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36596

Т. А. Бакчиев

Кыргызский экономический университет им. М. Рыскулбекова

О ПОНЯТИИ «КАЙЫП» В ЭПОСЕ «МАНАС»

Аннотация. В фольклористике огромный интерес представляет народный героический эпос, как носитель традиционной культуры и национального мировоззрения.

В данном случае объектом научного исследования являются религиозно-мифологические мотивы кыргызского героического эпоса «Манас». В частности, автор акцентирует свое внимание на понятии *кайып*. Основной целью настоящего исследования является определение значения понятия *кайып* по материалам вариантов С. Орозбакова, С. Каралаева, М. Чокморова и Ш. Азизова. Научная новизна данной статьи состоит в том, что она является одной из первых работ, исследующей понятие *кайып*, как религиозно-мифологический мотив эпоса «Манас».

Автор в своей работе пытается выявить все значения понятия *кайып* в эпосе «Манас» и определить их роль в эпической традиции. Таким образом, он находит несколько значений данного понятия. В первом случае, это – мир фей, циклопов, духов-покровителей, великанов, это особый мир – «мир кайыпов», представители которого могут проникать в мир живых и всячески проявлять себя. Во-втором случае, это название самих обитателей данного мира. В третьем случае, это – пещера, которая является временным пристанищем между миром живых и миром кайыпов, в эпосе её называют «чёрной пещерой кайыпов». Кроме того, в третьей части эпоса – «Сейтек», повествуется о том, как пятеро самых близких людей Манаса: советник и двоюродный брат Манаса – Бакай, супруга Манаса – Каныкей, сын Манаса – Семетей, супруга Семетея – Айчурек, сын близкого сподвижника Манаса – Гульчоро, добровольно покидают мир людей и уходят в мир кайыпов. Также автор рассматривает связь между кыргызским эпическим представлением *кайып* с исламским религиозным представлением «скрытое состояние».

Данный материал является лишь началом нового научного исследования в области изучения религиозно-мифологического представления о *кайып*. Рассчитывая на дальнейшее исследование данного вопроса, он намерен обратить свое внимание на другие кыргызские эпосы и фольклорные жанры, возможности которых смогут расширить представление о понятии *кайып*.

Ключевые слова: героический эпос, трилогия, *кайып*, скрытое состояние, религиозно-мифологический мотив, мировоззрение, понятие, представление, вариант, эпическая традиция.

Т. А. Bakchiev

On the concept of *Kaiyp* in the epic *Manas*

Abstract. In the study of folklore of great interest is folk heroic epic, as the bearer of traditional culture and national ideology.

In this case the object of research are the religious and mythological motifs of the Kyrgyz heroic epic *Manas*. In particular, the author focuses on the concept of *kaiyp*. The main purpose of this study is to determine the meaning of *kaiyp* in *Manas* versions by S. Orozbekov, S. Karalaev, M. Chokmorov and S. Azizov. The academic novelty of this article lies in the fact that it is one of the first works exploring the concept of *kaiyp* as religious and mythological motif of the epic *Manas*.

БАКЧИЕВ Талантаалы Алымбекович – д. филол. н., доцент, профессор кафедры государственного и официального языков, Кыргызский экономический университет им. М. Рыскулбекова, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

BAKCHIEV Talantaaly Alymbekovich – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Prof. of the Department of State and Official Languages, M. Ryskulbekov Kyrgyz Economic University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: kg.baatyrgmail.com

The author endeavors to reveal all the meanings of the concept of *kaiyp* in the epic *Manas*, and to determine their role in the epic tradition. Thus, he finds several meanings of the concept. In the first case, it is the world of the fairies, Cyclops, protective spirits, giants, is a special world “the world Kaiyps”, they can enter the world of the living and express themselves otherwise. In the second case, is the name of the inhabitants of this world. In the third case, a cave which is the resting place between the living world and the world kaiyps, in the epic it is called “black cave Kaiyps”. In addition, in the third part of the epic – *Seitek*, tells the story of how five people closest to Manas: the adviser and a cousin of Manas, Bakai, the wife of Manas – Kanikey, the son of Manas Semetey, wife of Semetey of Aichurek, the son of a close associate of Manas – Gulchoro voluntarily leave the human world and go into the world of kaiyps. The author also examines the relation between the Kyrgyz epic performance of *kaiyp* with the Islamic religious view of a “latent condition”.

This material is just the beginning of a new research in the study of religious and mythological ideas about *kaiyp*. Hoping for further investigation of this matter, it intends to turn its attention to other Kyrgyz epics and folk genres, which will be able to expand the understanding of the concept of *kaiyp*.

Keywords: heroic epic, trilogy, *kaiyp*, hidden state, religious and mythological motif, worldview, concept, a vision, version, epic tradition.

Введение

Как один из величайших эпосов народов мира – кыргызская героическая трилогия эпоса «Манас» хранит в себе множество тайн, которые конечно же требуют объяснения. И сегодня особый интерес представляют религиозно-мифологические мотивы в эпосе. Проявляя интерес к данной проблеме, мы хотели бы рассмотреть понятие *кайып* как один из религиозно-мифологических мотивов в эпосе «Манас», т. к. это понятие бытует и в кыргызской мифологии, и в некоторых вариантах трилогии эпоса «Манас». В вариантах эпоса «Манас» и в некоторых этнографических материалах [1, с. 245-246] можно заметить, что представление о *кайып* является, прежде всего, частью религиозно-мифологических взглядов кыргызского народа. Трудно найти те научные исследования, которые дали бы возможность понять, что на самом деле представляет собой *кайып* в трилогии эпоса «Манас», да и в целом в жизни кыргызов. Поэтому, для нас является очень важным рассмотреть эту проблему и ответить на вопросы, которые долгое время оставались открытыми. И научная новизна настоящего исследования состоит в том, что она является одной из первых работ, изучающей понятие *кайып* на примере эпоса «Манас». Актуальность данного материала обусловлена той проблемой, которая касается понятия *кайып*, не только как часть религиозно-мифологического мотива эпоса «Манас», но и как часть мировоззрения кыргызов.

Как религиозно-мифологическое представление и как само слово, видимо понятие оно было заимствовано кыргызами с арабского языка: *ал-гайб* (от корня *гйб* – “отсутствовать”, “быть скрытым, невидимым”) – сокровенное, непостижимая божественная тайна, знание, доступное только богу. В таком значении *ал-гайб* употребляется в Коране и в хадисах. Несмотря на “сокровенность” и “непостижимость”, *ал-гайб*, является объектом веры и ниспосылается пророкам» [2, с. 53].

В данном случае перед нами стоит задача, в какой форме и в каком значении это представление отразилось в трилогии эпоса «Манас»? Безусловно, в мировоззрении кыргызов, представление о *кайып* и вера в него существует, оно существует и в сознании современных кыргызов. К кайыпам в народе причисляли человека, который, руководствуясь самыми гуманными идеями и стремлениями, при жизни служил во благо и в интересах своего собственного народа и покинул мир живых. Такое же представление в народе существует и в отношении животных. Также это пространство постоянного пребывания зооморфных существ и духов покровителей – мир кайыпов (кырг. *кайыптар дүйнөсү*). Но в целом и этот мир, и его обитателей называли «кайыпами».

Религиозно-мифологический состав понятия *кайып*

Итак, обратимся к тексту трилогии эпоса и попробуем определить важность существования данного мотива в эпической традиции. По варианту С. Орозбакова (1867-1930), текст которого был записан в 1922-1926 гг. и составляет 180 тысяч стихотворных строк, мы обнаружили следующее:

Периштеден бери жакта,
Адамдардан анча өөдө,
Жин уруктан канча өөдө,
Акка жакын кайыптыр [3, с. 1163].

Дөө менен пери бар,
Көрө албайбыз көз менен,
Көйкап анын жери – деп,
Уламанын кеби бар.
Мланик – дейт, периште,
Бар кудаадан буйрук жок
Байкап бизге келишке [3, с. 1165].

Ниже ангелов сей мир,
Намного выше от людей,
От мира джинов он далек,
Но к Богу близок этот мир [пер. наш].

Там и феи, и циклопы,
Увидеть их нельзя,
Их место пребывания – Кёйкап,
Так в наставлениях говорится.
Без веления ангелов-малаик,
Без Богово веления
Побывать там нам не дано [пер. наш].

Из выше приведенного текста эпоса можно понять, что *кайып* – это отдельный мир. Если смотреть по принципу пирамидальной иерархии, мир кайыпов находится ниже Бога и ангелов, выше мира людей и намного выше мира джинов. В эпосе совершенно четко говорится и о том, где этот мир находится, какие конкретные существа там водятся, и что человеку без воли создателя и ангелов не суждено туда попасть.

Лишь в варианте С. Орозбакова мы можем обнаружить широкую информацию о *кайып*. И это можно объяснить тем, что С. Орозбаков был глубоко верующим человеком и имел достаточно, по тем временам, глубокие знания о догмах ислама, которые он получил еще в детстве от приезжих узбекских мулл.

У М. Чокморова (1896-1973), вариант которого составляет 397 557 стихотворных строк, говорится о недоступной для человека темной пещере (кырг. *уңкур*, *кайыпчынын уңкуру*, *кара уңкур*), которая является местом временного пребывания фей (кырг. *пери*) и кайыпов:

Кара уңкур деген жер эле,
Оозуна адам барбаган.
Оозун пери кармаган,
Жакындап киши барбаган,
Адам пенде көрбөгөн,
Жакындап киши келбеген,
Кайып пери ойногон,
Көргөн киши болбогон.
Адамзат басып келбеген,
Аралап киши көрбөгөн.
Ичинде каухар ташы бар,
Кырк кайыптын аты бар,
Ташка каты жазылган.
Түндө кайып түнөгөн,
Күндүзү пери ойногон [4, с. 106].

Место это называли темной пещерой,
Куда не вступала нога человека.
Там феи были стражами у входа,
Человеку не дано даже быть вблизи,
Смертные не видели эту пещеру,
Даже подойти невозможно к ней,
Там феи из мира кайыпов веселятся,
Нет человека, который бы видел все это.
Туда не вступала нога человека,
Туда не дано человеку попасть.
Внутри драгоценные камни-кристаллы,
Есть имена сорока кайыпов,
Высеченные на камне.
Там порою ночуют кайыпы,
А днем развлекаются феи [пер. наш].

Речь идет о второй части трилогии эпоса «Манас» – «Семетей» (вторая часть трилогии повествует жизнь и историю сына Манаса – Семетей), когда изменник Канчоро (сын Чубака, молочный брат Семетей) с помощью Кыяза (родоначальник кыргызского племени – джедигер) захватывает власть и посягает на жизнь Семетей. Чтобы спасти его, младшая сестра жены Семетей (Айчурек) – Кёкмончок из мира фей забирает смертельно раненого богатыря из пещеры в мир кайыпов. В данном случае пещера является временным пристанищем не только для фей и кайыпов, но и местом укрытия для человека.

Вот как описывается эта ситуация в варианте С. Каралаева (1894-1971):

Перизаада Көкмончок,
Берен катын Чүрөктүн
Бейбактын жалгыз сиңдиси,
Кайыпчынын тоосуна
Ала качып кетиптир...
Кайыпчынын үңкүргө
Кайып болду Семетей.
Караса көзгө илинбей,
Кайда экени билинбей» [5, с. 1263].

Кёкмончок из мира фей,
Могучей женщины Чурек
Единственная младшая сестра,
В горы кайыпов
Его умыкнула она...
Так, в пещере кайыпов
Исчез Семетей.
Невидимым стал,
Скрытым он стал [пер. наш].

Подобную картину можно увидеть и в варианте М. Чокморова:

Манастын уулу Семетей,
Жарадар болуп алсырап,
Жатып калган кансырап...
Кара үңкүргө жаткырып,
Бала төрө абасын,
Бир кудайга тапшырып,
Гүлчоро кайра келген жер [4, с. 106-107].

Сын Манаса – Семетей,
Бессилен, ранен он,
Лежит и кровью истекает...
В пещере темной скрыв его,
Брата, господина своего
Доверив лишь только Богу,
Вернулся Гульчоро [пер. наш].

И вот как передается эта сцена в варианте Ш. Азизова (1927 (24) - 2004):

Капкак-Тоонун астында,
Кайыптын кара үңкүргө,
Ошол кезде Көкмончок,
Өзү жетип калды эле...
Кабылан бала Семенди,
Кадимкидей ойготуп,
Оң колтуктан алды эми –
«Бөөдө өлүм болбойт» – деп,
«Киши көрсө оңбойт» – деп...
Кайып кылып Семенди,
Кайып дүйнөгө алган кез [6, с. 631].

Предгорья Капкак-Тоо,
Пещеры темной, где кайыпы,
С большим желанием Кёкмончок,
Достигла...
И спящего леопарда Семетя,
Она решила разбудить,
Схватив за правую подмышку –
«Случайной смерти не бывать,
Увидевшему несдобровать»...
И превратив Семетя в кайыпа,
В мир кайыпов его увела [пер. наш].

Рассматривая сюжет трилогии эпоса, нам становится ясным, что *пещера кайыпов* – это еще место встречи богатыря с феями, место для возможности богатыря войти в мир кайыпов.

Как отмечает Дж. Купер: «Пещера олицетворяет центральный пункт, средоточие, центр мира, сердце; место соединения личности с высшим эго, место встречи божества с человеком, поскольку все умирающие боги и спасители рождены в пещерах; внутреннее эзотерическое знание, то, что спрятано; место инициации и второго рождения. Пещера – это женский принцип, утроба Матери-Земли в ее защищающем аспекте. Это одновременно место и погребения, и возрождения, тайны, приращения и обновления, откуда человек возникает, и куда он возвращается после смерти в каменной гробнице... У кельтов пещера – это способ войти в другой мир» [7, с. 245].

Представитель мира кайыпов, является своего рода невидимым посредником, мостом между трёх миров: миром божеств, миром живых и миром мёртвых. В трилогии эпоса «Манас» богатырь покидает мир живых и по прибытию в мир кайыпов лишается слуха. Это можно четко проследить на примере варианта С. Каралаева, когда Кёкмончок с помощью заклятий уводит Семетя в мир кайыпов, уводит и его борзую собаку Актайган, и белого кречета Акшумкар (позже и боевого коня – Тайбуурул):

Зыйкыр байлап, дуба окуп,
Уккус кылып кулагын,
Жадалап окуп, күч кылып,
Адам көрбөс иш кылып,
Дуба төгүп, көз байлап,
Мурасына жетиптир.
Акшумкар менен Актайган
Ажыратпай сыйкырлап,
Кошуп алып кетиптир.
Тили мөөрлүү жан экен,
Перизаада Көкмончок,
Тилеги кабыл келбесин,
Тим зыйкырчы ал экен [5, с. 1263].

Чарами и заклѣтиями
Она его (Семетѣя) лишила слуха,
Сильны были еѣ заклѣтия,
Невозможно это представить,
С помощью колдовства и чар
Она достигла своей цели.
Акшумкара и Актайгана
Вместе с ним их околдовав,
Забрала с собой.
Она обладала силой слова,
Кѣкмончок из мира фей,
Да не сбудутся еѣ желанія,
Она и есть колдунья [пер. наш].

В народе существовало мнение, что когда-то покинувшие мир живых и ушедшие в мир кайыпов, будь то богатыри или святцы, при крайне исключительных ситуациях и обстоятельствах, когда народу грозит опасность, могут явиться в мир живых, чтобы помочь своему народу, пресечь опасность, установить справедливость. Так же, как и в эпосе, кыргызский народ представителей этого мира не причислял к умершим, считал исчезнувшими, невидимыми, бессмертными, а значит вечными могучими духами. Также кыргызы считали, что в критические моменты жизни народа их можно призвать. В эпосе первым перешедшим в мир кайыпов является Семетей со своей ловчей птицей Акшумкар, борзой собакой Актайган и боевым конем Тайбуурул.

Примерно такое же представление можно обнаружить и в шиитской догматике, которую обозначают, как «скрытое состояние» имама – «ал-Гайба (от корня *Гйб* – “отсутствие”, “невидимое существование”). Представление о “скрытом” имаме и его возвращении зародилось в среде приверженцев рода Али, которые отрицали смерть Али и ожидали его “возвращения” (ар-радж’а). Учение о “скрытом состоянии” имама сложилось в среде кайсанитов (сторонников имамата Мухаммада), которые не верили в смерть своего имама, утверждая, что он скрывается в некоем месте и появится уже как *махди* (провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада, своего рода мессия), чтобы наполнить мир справедливостью. Учение о “скрытом состоянии” имама приобрело актуальное значение для шиитов после 873-874 гг., когда “исчез” их последний, 12-й имам и начался период так называемого “малого сокрытия” (ал-гайба ас-сагира). Имамита провозгласили “исчезнувшего” имама “скрытым” имамом и махди. Период “сокрытия” имама должен завершиться появлением ожидаемого махди, который восстановит погрязшие права потомков Пророка, т. е. вернет власть ее законным обладателям – Алидам. Согласно шиитскому толкованию, в период “сокрытия” связь между “скрытым” имамом и его общиной осуществляли сафиры (“посланники”). После смерти в 940 г. четвертого сафира кончился период “малого сокрытия”, и наступило “большое сокрытие” (ал-гайба ал-кабира), продолжающееся и поныне» [2, с. 53].

По варианту С. Каралаева в третьей части трилогии эпоса «Манаса» – «Сейтек» (третья часть трилогии повествует жизнь и историю внука Манаса – Сейтека) Семетей возвращается из мира кайыпов в мир живых через тринадцать лет. Его пришествие становится огромным радостным событием. Богатыря возвращают его близкие родственники и соратники после долгих уговоров (Карадёё, Гульчоро, Айчурек). По возвращению Семетей, Каныкей (супруга Манаса и мать Семетей) вскармливает сына своим материнским молоком, после чего заклятие полностью снимается, и ему возвращаются былая сила, память, зрение, слух. Примерно такую же картину можно увидеть и в варианте М. Чокморова [4, с. 381]:

Эмчегин тоссо Каныкей,
Ошол кезде Семетей –
«Чын энем жыты ушу» – деп,
Кулкулдата сорду эле,
Кумары канып болду эле,
Аңкаганы басылып,
Умачтай көзү ачылып,
Эмчегин ээмп болгондо...
Бүткөн кулак ачылып,
Ойлосоң мындай көкжал шер,
Ооруган жери басылып,
Кабагы жарык ачылды [8, с. 481-482].

Каныкей предоставила сыну грудь,
И вот тогда Семетей –
«Это же запах моей матери» –
И стал сосать материнскую грудь.
Насытился он,
Жажду свою утолил,
Раскрылись глаза,
А когда он закончил...
У него прорезался слух,
Представь, от сивогривого тигра
Отступила болезнь,
И поднялось настроение [пер. наш].

Однако через некоторое время, полностью разгромив внешних врагов, установив мир и передав ханский трон своему сыну Сейтеку, Семетей, снова и теперь уже по собственной воле, прощаясь со своим народом уходит в мир кайыпов, забирая с собой Бакая (двоюродного брата и советника Манаса, Семетя, Сейтека), Каныкей, Айчурек, Гульчоро (сына Алмамбета, молочного брата Семетя), Тайбуурула (боевого коня Семетя), Джелмаяна (верблюда Манаса, предназначенного для перевозки оружия груза), Актайгана и Акшумкара:

«...Сапарыбыз карыды,
Өлө турган кез болуп,
Бу дүнүйө тарыды,
Көбүрөөк туруп нетели,
Адам көрүп, журт билгис
Жерге кирип кетели» –
Дешип Бакай, Каныкей,
Гүлчоро менен Семетей,
Айдай жеңең Айчүрөк
Бешөө кайып болушуп,
Кетмек болду сапарга
Кайып болду каныбыз,
Эми түк кезикпейт жаныбыз.
Эр Семетей баш болуп,
Бешөө сапар жол жүрдү.
Тигип койгон айылы жок,
Сапарынын дайны жок,
Бүгүн көргөн эртең жок,
Ушундай экен дүйнө чок! [8, с. 1005].

«...Время вышло,
Время смерти наступает,
Тесен стал этот мир,
Зачем же нам тут оставаться,
Незримо человеку, неведомо народу
В мир уйти мы должны» –
Так Бакай, Каныкей,
Гульчоро и Семетей,
Лунолика невестка Айчурек
Пятером обратились в мир кайып,
В путь они собрались,
В мир кайып ушел наш хан,
Наши души не встретятся впредь.
Во главе с Семетеем,
Пятером отправились в путь.
Нет ни дома, ни айыла,
Путь их неведом,
Сегодняшнее нельзя увидеть завтра,
Таков уж бренный мир! [пер. наш].

Уход эпических героев в мир кайыпов объясняется завершением их миссии в мире живых. Возможно именно поэтому, включая самого Манаса, вышеперечисленные персонажи эпоса были сакрализованы и занимали исключительно особое место не только в религиозно-мифологическом, но и в философском мировоззрении кыргызов. Подобная сакрализация героев, о которых повествуют манасчы, возводит само эпическое сказание в разряд священных.

Особенность этих героев эпоса заключается еще и в том, что именно они часто являлись будущим сказителям-манасчы во сне и наяву. Они избирали будущих манасчы и являлись местом между миром Манаса и сказителями (Бакай, Каныкей, Семетей, Айчурек, Гульчоро). По словам одного из известных сказителей современности Ш. Азизова, среди всех героев из мира Манаса главным покровителем (кырг. *колдоочу*) сказителя-манасчы является Бакай. По словам сказителя, «редко кому является Бакай и редко кого он благославляет». Бакай – сын Бая, двоюродный брат, советник Манаса, Семетя, Сейтека один из главных персонажей эпоса, который присутствует во всех трех частях эпоса. Он обладает особыми качествами и выступает как благородный, справедливый, мудрый, красноречивый старец [9, с. 104-105].

Заключение

Итак, рассмотренные нами варианты С. Орозбакова, С. Каралаева, М. Чокморова и Ш. Азизова показывают, что присутствие религиозно-мифологических мотивов в тексте героического сказания усиливает значимость самого эпоса, которая несет в себе народную мудрость и является отражением национального мировоззрения. Рассматривая исламское представление о «скрытом состоянии», зародившееся в среде приверженцев рода Али и кыргызское представление о *кайып* на материале эпоса «Манас», можно заметить их однородность. Исходя из этого, возникает вопрос, является ли представление о *кайып* присутствующим в героическом эпосе «Манас», влиянием исламского представления о «скрытом состоянии», или все же этот мотив является эпической традицией внутри этнической традиции? Для того чтобы разобраться в этом и понять данную проблему более глубоко, нам необходимо продолжить изучать представление о *кайып*, как в системе национального мировоззрения [10, с. 301], так и по материалам эпоса «Манас» [11, 12, 13, 14, 15].

Таким образом, изучая варианты эпоса «Манас» мы попытались лишь определить и представить для научного мира, один из многих религиозно-мифологических мотивов, который присутствует в тексте и который играет важную роль в построении сюжета и композиции эпического произведения. И в данном случае нам стало лишь известно то, что *кайып* – это особый мир, мир фей и циклопов, мир духов-покровителей и великанов, мир постоянного пребывания пяти героев эпоса «Манас» (Бакай, Канькей, Семетей, Айчурек, Гульчоро), которые при жизни служили во благо и в интересах кыргызского народа и добровольно покинули мир живых. Поэтому всех, кто находится в мире кайыпов, также называют *кайыпами*. Также стало известно, что словом *кайып* называют ту пещеру, где происходит место встречи человека с представителями мира кайыпов.

Мы надеемся, что в скором будущем у нас появится еще случай вернуться к этой проблеме и найти ответы на те вопросы, которые поставлены перед нами. И в этом отношении мы хотели бы обратиться не только к другим кыргызским эпосам, но и к другим жанрам устного народного творчества, которые смогут расширить наши возможности в данном направлении.

Литература

1. Ала-Тоо уламыштары: Кыргыз элинин ар түрдүү тематикадагы уламыштары. Түз.: С. Рысбаев, А. Батыркулова, А. Ураимов ж. б. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2016. – 276 б. (на кыргызском яз.)
2. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1991. – 315 с.
3. Манас: Кыргыз элинин баатырдык эпосу. С. Орозбаковдун варианты боюнча. КРУИАнын Ч. Айтматов атындагы Тил жана адабият институту. Түз. С. Мусаев. – Бишкек: Хан-Тенир, 2010. – 1840 б. (на кыргызском яз.)
4. «Семетей», «Сейтек»: Баатырдык эпос: «Манас» эпосунун үчүнчү бөлүгү: 3-китеп / М. Чокморовдун варианты б-ча. – Бишкек: Турар, 2017. – 396 б. (на кыргызском яз.)
5. Семетей: Баатырдык эпос. «Манас» эпосунун экинчи бөлүгү: 2-китеп / С. Каралаевдин варианты б-ча; Түз. А. Жайнакова, сөздүктү түз. Р. Сарыпбеков; Сүрөттөрү Т. Герцендики. – Бишкек: Турар, 2013. – 1424 б. (на кыргызском яз.)
6. Семетей / Ш. Азизовдун варианты боюнча; Респ. «Манас» жаштар ордосу. – Бишкек: Кут-Бер, 2013. – 660 б. (на кыргызском яз.)
7. Купер Дж. Энциклопедия символов. – М.: Золотой век, 1995. – 412 с.
8. Сейтек: Баатырдык эпос / С. Каралаевдин варианты б-ча; Түз.: А. Жайнакова, А. Мамытов; Сөздүктү даярдаган А. Мамытов; Сүрөттөрү Т. Герцендики. Толукт. 2-бас. – Бишкек: Турар, 2013. – 1172 б. (на кыргызском яз.)
9. Бакчиев Т. А. Кыргызские эпические сказители. – Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. – 256 с.
10. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990. – 480 с.
11. «Манас» энциклопедиясы. 1-т. Бишкек: Кыргыз энциклопедиясынын башкы редакциясы, 1995. – 440 б. (на кыргызском яз.)

12. «Манас» энциклопедиясы. 2-т. Бишкек: Кыргыз энциклопедиясынын башкы редакциясы, 1995. – 432 б. (на кыргызском яз.)
13. «Манас» эпосунун түшүндүрмө сөздүгү. – Бишкек: Бийиктик плюс, 2015. – 288 б. (на кыргызском яз.)
14. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1965. – 973 с.
15. «Манас» эпосундагы өздөштүрүлгөн сөздөр. Түз. Абдырахманов Т., ж. б. – Бишкек: Китеп. kg, 2018. – 184 б. (на кыргызском яз.)

References

1. *Ala-Too ulamyshтары: Kyrgyz elinin ar turduu tematikadagy ulamyshтары* [Legends of the Ala-Too: Kyrgyz folk legends of different subjects]. Bishkek, Biiiktik plus, 2016, 276 p. (In Kyrgyz lang.)
2. *Islam: Jenciklopedicheskiy slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Nauka, Gl. red. vost. lit-ry, 1991, 315 p.
3. *Manas: Kyrgyz elinin baatyrdyk eposu. S. Orozbekovdun varianty bojuncha* [Manas: Kyrgyz folk heroic epic. S. Orozbekov version]. KRUIA Ch. Ajmatov atyndagy Til zhana adabijat institute. Tuz.: S. Musajev. Bishkek, Han-Tenir, 2010, 1840 p. (In Kyrgyz lang.)
4. *"Semetej", "Sejtek": Baatyrdyk epos: "Manas" eposunun uchunchu bolugu: 3-kitep. M. Chokmorovdun variant bojuncha* ["Semetej", "Sejtek": heroic epic: The third part of the epic "Manas". M. Chokmorov version]. Bishkek, Turar, 2017, 396 p. (In Kyrgyz lang.)
5. *Semetej: Baatyrdyk epos. "Manas" eposunun ekinchi bolugu: 2-kitep. S. Karalaevdin varianty bojuncha* [Semetej: heroic epic. The second part of the epic "Manas": vol. 2. S. Karalaev version]. Tuzuuchu A. Zhajnakova, sozduktu tuzgon R. Sarypbekov; Surottoru T. Gercendiki. Bishkek, Turar, 2013, 1424 p. (In Kyrgyz lang.)
6. *Semetej. Sh. Azizovdun variant bojuncha. Resp. "Manas" zhashtar ordosu* [Semetej. Ch. Azizov version. Youth center "Manas"]. Bishkek, Kut-Ber, 2013, 660 p. (In Kyrgyz lang.)
7. *Kuper Dzh. Enciklopedija simvolov* [Encyclopedia of symbols]. Moscow, Zolotoj vek, 1995, 412 p.
8. *Sejtek: Baatyrdyk epos. S. Karalaevdin varianty bojuncha* [Sejtek: heroic epic. S. Karalaev version]. Tuzuuchu A. Zhajnakova, A. Mamytov; sozduktu dajardagan A. Mamytov; Surottoru T. Gercendiki. Tolukt. 2-basylysh. Bishkek, Turar, 2013, 1172 p. (In Kyrgyz lang.)
9. *Bakchiev T. A. Kyrgyzskie epicheskie skaziteli* [The Kyrgyz epic narrators]. Bishkek, Print Express, 2015, 256 p.
10. Abramzon S. M. *Kirgizy i ih etnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye svyazi* [The Kyrgyz and their ethnogenetic, historical and cultural context]. Frunze, Kyrgyzstan, 1990, 480 p.
11. *Enciklopedija "Manasa". 1-tom* [Encyclopedia "Manas". Vol. 1]. Bishkek, Kyrgyz enciklopedijasynyn bashky redakciasy, 1995, 440 p. (In Kyrgyz lang.)
12. *Enciklopedija "Manasa". 2-tom* [Encyclopedia "Manas". Vol. 2]. Bishkek, Kyrgyz enciklopedijasynyn bashky redakciasy, 1995, 432 p. (In Kyrgyz lang.)
13. *"Manas" eposunun tushundurmo sozdugu* [Explanatory dictionary of the epic "Manas"]. Bishkek, Biiiktik plus, 2015, 288 p. (In Kyrgyz lang.)
14. Judahin K. K. *Kirgizsko-russkiy slovar'* [Kyrgyz-Russian dictionary]. Moscow, Sovetskaja enciklopedija, 1965, 973 p.
15. *"Manas" eposundagy ozdosturulgon sozdor* [Vaistine words in the epic "Manas"]. Tuzuuchusu: Abdyrahmanov T., j. b. Bishkek, Kitep. Kg, 2018, 184 p. (In Kyrgyz lang.)

УДК 81'373.231398.22(=221.18)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36597

Д. В. Сокаева

Владикавказский научный центр РАН

НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА ОСЕТИН О САКРАЛЬНЫХ ОБРАЗАХ И СИМВОЛАХ И НАРТОВСКИЙ ЭПОС (опыт применения сюжетно-тематического указателя)

Аннотация. Проблема составления указателей жанров фольклора является актуальной, в связи с чем мы задались целью апробировать составленный нами сюжетно-тематический указатель несказочной прозы о сакральной сфере традиционных верований осетинского народа на нарттовском эпосе осетин. Указатель несказочной прозы имеет в виду сакральные персонажи первого типа и базируется на классификации, которая представляет собой два блока, впервые предложенные нами на основе разделения «сакральный/несакральный» для осетинского фольклора; он содержит 15 тем, относящихся к различным аспектам сакрального пространства осетин и позволяет изучить особенности отражения этой сферы мировоззрения в означенном жанре. В свою очередь, в нарттовском эпосе осетин мы выделили три типа сакральных персонажей: это сакральные персонажи, актуальные на данный момент; сакральные персонажи скифского, сарматского и аланского времени, превращенные в героев; образы мифологических существ, которые в прошлом также были сакральными персонажами, но на данный момент сохранились как их отголоски. Применяя метод сопоставления, мы выяснили, какие же темы, обозначенные в имеющемся указателе, фигурируют в нарттовском эпосе осетин. Это привело нас к выводу о том, что мы можем использовать указатель только по отношению к сакральным образам первого типа. Примененный ракурс исследования выявил разный угол отражения сакральной сферы в жанрах осетинского фольклора – несказочной прозе и нарттовских сказаниях осетин – также по отношению к действительности. В указателе несказочной прозы учтены и устные рассказы, в этой связи разрыв между видением прошлого сказителем нарттовского сказания и рассказчиком произведения несказочной прозы велико. Исследование показало, что индивидуальный компонент устного рассказа, как правило, не способствует обобщению, а эпическое обобщение в сказаниях является результатом существования образа или сюжета во времени. Перспективно изучение включения сакрального элемента в текст любого жанра осетинского фольклора. Ведь, несмотря на то, что сюжеты нарттовского эпоса осетин архаичны, сказитель, исполняя сказание здесь и сейчас, несомненно, вносит в его художественную структуру свое отношение к сакральному элементу современной мифолого-религиозной и обрядовой действительности. В сравнении двух жанров осетинского фольклора – несказочной прозы и нарттовского эпоса – под углом отражения в них сакральной сферы элемент «сакральная сфера первого типа» предстает как константа.

Ключевые слова: осетины, несказочная проза, нарттовский эпос, указатель, сакральный образ, сакральный символ, сакральный персонаж, традиционные верования, сюжет, обряд.

D. V. Sokaeva

Non-fairy Ossetian prose about sacred images and symbols and the Nart epic (experience of application of a plot-thematic index)

Abstract. The article discusses the applicability of the plot-thematic index of the non-fairytale prose of the Ossetians about sacred images and symbols to the Nart epic of Ossetians. Sacred images and symbols are understood as mythological and religious images of traditional Ossetian beliefs and symbols of sacred space. We identified three types of sacred characters featured in the Nart Ossetian epic, in accordance with their genesis: these are sacred

СОКАЕВА Диана Вайнеровна – д. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований ВНИЦ РАН, Владикавказ, Россия.

E-mail: soigsi@mail.ru

SOKAEVA Diana Vainerovna – Doctor of Philological Sciences, Senior Research of the Folklore and Literature Studies Department at the North Ossetia Institute for Humanities and sociological of the Russian Academy of Sciences, Vladikavkaz, Russia.

E-mail: soigsi@mail.ru

characters that are relevant at the moment; sacred characters of the Scythian, Sarmatian and Alanian times, turned into heroes; images of mythological creatures, which in the past were also sacred characters, but at the moment are preserved as their echoes. The index of non-fairytale prose means the sacred characters of the first type and is based on the classification, which is two blocks that were first proposed by us on the basis of the division "sacred – not sacred" for Ossetian folklore. The plot-thematic index of the Ossetian non-fairytale prose about sacred images and symbols contains 15 topics related to various aspects of the sacred space of Ossetians, and allows you to study the features of the reflection of this sphere of worldview in the indicated genre. The study gave us the opportunity to find out the appropriateness of using a plot-motive index of non-fairytale Ossetian prose with a sacred element in relation to the Nart Ossetian epic: the index may well be used with some adjustments. The applied perspective of the study partially revealed a different angle of reflection of the sacred sphere in the genres of the Ossetian folklore – non-fairytale prose and Nart legends of Ossetians – also in relation to reality. The mythological and religious representations of the Ossetians are relevant today and are realized in the ritual life of the Ossetian people. The index of non-fairytale prose also includes tales of the recent past, in this regard, the gap between the vision of the past by the narrator of the Nart legend and the narrator of the non-fairytale prose is great. The individual component of tales of the recent past, as a rule, does not contribute to generalization. An epic generalization in legends is the result of the existence of an image or plot in time. But the storyteller, fulfilling the legend here and now, undoubtedly brings his attitude to the sacred element of modern mythological-religious and ritual reality into his artistic structure. Comparing two genres of the Ossetian folklore – fairy-tale prose and Narts epic – at the angle of reflection of the sacred sphere in them, the element "sacred sphere of the first type" appears as a constant.

Keywords: Ossetians, non-fairytale prose, Narts epic, index, sacred image, sacred symbol, sacred character, traditional beliefs, plot, rite.

Введение

Сакральные персонажи мифолого-религиозной системы традиционных верований осетин функционируют во всех жанрах осетинского фольклора. В данной статье мы акцентируем внимание на сказочной прозе и нарттовском эпосе осетин с точки зрения целесообразности применения указателя, который был составлен на материале сказочной прозы осетин, к нарттовскому эпосу осетин. Нами выделены три типа сакральных персонажей, фигурирующих в нарттовском эпосе осетин, в соответствии с их генезисом. Первый тип – это сакральные персонажи, актуальные на данный момент: Хуыцау, Уастырджы, Уацилла и др. Второй тип – сакральные персонажи скифского, сарматского и аланского времени, превращенные в героев: Сослан, Батрадз, Дзерасса и др. Еще одним типом проявления сакральных персонажей являются образы мифологических существ, которые в прошлом также были сакральными персонажами, но на данный момент сохранились как их отголоски. Например, парный образ сторожей загробного мира, собак и птиц, – это или разделившийся на две части Симург, или мифологическая основа, из которой был создан этот образ впоследствии.

Именно для первого типа сакральных персонажей нарттовского эпоса осетин вполне применим сюжетно-тематический указатель, составленный на материале сказочной прозы осетин. Составлению указателя предшествовала классификация сказочной прозы осетин.

Теория жанров сказочной прозы, в частности легенд и преданий, в отечественной фольклористике разработана достаточно подробно. Российские исследователи внесли большой вклад в работу по созданию классификаций и указателей по русской сказочной прозе [1, 2, 3, 4]. Сказочная проза не без влияния западной этнологической науки справедливо разделяется на мемораты (вовлеченность рассказчика в повествование) и фабулаты (отвлеченное повествование). Проблема определения жанровых особенностей текстов сказочной прозы решается параллельно с проблемой разграничения устных рассказов двух типов, опять же, мемората – устного рассказа от первого лица (воспоминания) и фабулата – устного рассказа, который в процессе бытования уже не связывается со свидетелями события, о котором повествуется [5, 6].

Международная тематико-ареальная (с разделением на мотивы) классификация представлена Ю. Е. Березкиным [7]. Также по принципу темы построен указатель мифологической прозы малых народов Сибири и Дальнего Востока Е. С. Новик [8]. Н. К. Козлова составила подробный указатель жанров сказочной прозы, в которых встречается образ змея [9]. Н. К. Козлова и А. С. Степашина предлагают сюжетный указатель восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе [10]. Мотивные указатели составлены Н. В. Петро-

вым – к сборникам «Каргополье. Фольклорный путеводитель» [11] и «Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере» [12].

Исследователями неоднократно предпринимались попытки составления указателя мотивов и сюжетов несказочной прозы. В европейской фольклористике созданы указатели сюжетов и мотивов несказочной прозы, а именно: международный – А. Аарне и С. Томпсон [13, 14], финской – Симонсуури [15], Яухийнен [16], шведской – Клинтберг [17], норвежской – Р. Т. Кристиансен [18], английской и североамериканской – Э. В. Боман [19], латышской – Л. Ньюланд [20], чешской – Д. Климова-Ричнова [21], нидерландской – Р. Синингхе [22], литовской – Б. Кербелите [23] и др. Специальная комиссия Sagenkommission при Международном обществе исследователей прозаического фольклора (International Society for Folk-Narrative Research) разработала дескриптивную систему для международного употребления и проверки на национальном материале, которой пользуются и российские фольклористы, например, В. М. Гацак [24].

Поскольку «сюжет несказочной прозы еще труднее поддается формализации и классификации... еще больше связан с особенностями локальных традиций», чем, например, сказочная проза, указатели, которые вышли после указателя легенд А. Аарне и С. Томпсон [13], свелись к рубрикации по персонажам [15, 18, 22]. Прогресс в этом вопросе намечен в указателе С. Томпсона [25], в котором описано большое количество текстов.

Из указателей, составленных на материале фольклора разных народов и составленных по принципу разделения на темы, сюжеты, мотивы, хочется отметить указатель К. В. Ядановой, которая, в свою очередь, опиралась на опыт Ю. И. Смирнова [26] и В. Л. Кляуса [27]. Он учитывает особенности алтайской несказочной прозы в рамках достаточно узкой темы «Встреча охотника с мифическим существом», К. В. Ядановой выделяются 7 основных тем, затем эти темы детализируются по сюжетам [28]. Главный вопрос, который возникает у читателя по поводу любого указателя сюжетов и мотивов это: «к какому материалу они применимы и на какие вопросы способны дать ответ» [29].

На материале осетинской фольклорной прозы А. Х. Базыровым составлен указатель. Несмотря на то, что он назван «Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андреева», в него, а именно, в раздел «Легендарные сказки», вошли сюжеты несказочной прозы и описания обрядов: «Предание об Уасгерги», «Предание о том, как пчелы явились в Дигории», «Посвящение коня», «Почему Уастырджи покровитель мужчин» и т. д. [30, с. 96-99].

Классификация несказочной прозы осетин

Классификация, на которой базируется составленный нами сюжетно-тематический указатель, состоит из двух больших разделов, что соответствует актуальной на сегодняшний день тенденции классифицировать несказочную прозу как часть повествовательного блока фольклора в соответствии с оппозициями «достоверность/недостоверность», «сакральность/профанность» и т. д.:

1. Произведения несказочной прозы осетин с сакральным элементом:

1. Произведения фольклора, в которых приводится информация о ритуальной жизни осетин, нередко включающие разной степени достоверности следующие мотивы и объекты описания:

а) Хуыцау (Бог);

б) другие сакральные образы традиционных верований осетин;

в) святилище (главное, менее значимое, деревья, в которые ударила молния, рощи и т. д.): его происхождение, внешний вид; название; специализация;

г) сакральная атрибутика (надочажные цепи, чудесные бусины, чаши и др.);

д) оберег;

е) образ судьбы, «произносящие судьбу», встреченные благодетели;

ж) ангелы (зæдтæ), «двери неба» и другие чудесные явления;

з) культовые животные;

и) культ умерших родственников;

к) люди, отмеченные «верхними» силами;

л) святилища, связанные с историческими событиями;

м) чудеса, виденные около святилищ;

н) о происхождении людей, Вселенной, животных, других существ;

и) о происхождении различных объектов.

2. Мифологизированные повествования:

– героико-мифологические тексты, в которых фигурирует образ святилища, но основное действие текста связано с другой темой: совершения подвига во имя любви (Куцкыты Куцкы, Амзоров Амзор).

– мифологические тексты, в которых фигурирует образ святилища и его покровителя, но акцент сделан на другой теме, – например, теме супружеской верности (Бурсамдзели);

– генеалогические предания с сакральным элементом;

– охотничьи предания с сакральным элементом;

– эсхатологические предания о холере и ее уходе;

– о мифологизированных животных;

а) о чудесных конях-помощниках героев легенд и преданий;

б) об особых породах лошадей;

в) о чудесном олене.

3. Тексты несказочной прозы осетин с эпизодическим упоминанием сакральных образов, сакральной атрибутики и т. д.

II. Тексты несказочной прозы осетин без сакрального элемента:

1. Этиологические легенды и предания:

а) о происхождении людей, Вселенной, животных, других существ;

б) о происхождении различных объектов.

2. Легенды и предания, касающиеся устной истории края:

а) топонимические легенды и предания;

б) этногенетические предания (о происхождении рода).

3. Эсхатологические легенды и предания:

а) о холере;

б) о потопе;

в) о различных стихийных бедствиях.

4. О реальных людях:

а) о знаменитых охотниках, охотничьи предания и легенды;

б) об исторических деятелях: царице Тамаре, Ос-Багатаре, Давиде-Сослане и т. д.;

в) о мужчинах, которые совершали набеги (абреках).

5. О реальных животных.

Темы сюжетно-тематического указателя

Составленный нами сюжетно-тематический указатель несказочной прозы осетин о сакральных образах и символах построен на следующих темах и сюжетах:

ТЕМА 1. Сакральные образы традиционных верований осетин.

Сюжет 1. Хуыцау – создатель Вселенной и человека;

Сюжет 2. Знаки, которые подают сакральные образы традиционных верований осетин.

Сакральные образы традиционных верований осетин – установители обычаев, обрядов, дарители атрибутов жизнедеятельности и т. д.;

Сюжет 3. Обращение к образам традиционных верований осетин. Произнесение молитвы/заклинания/проклятия;

Сюжет 4. Взаимодействие сакральных образов традиционных верований осетин и их детей с людьми;

Сюжет 5. Хуыцау – установитель обычаев, обрядов, даритель атрибутов жизнедеятельности.

ТЕМА 2. Описания святилища, описание святилищ целого ущелья.

Сюжет 1. Происхождение святилища;

Сюжет 2. Описание/перечисление святилища/святилищ.

ТЕМА 3. Описание одного святилища + чудесное явление (голос, видение, явление ангелов (зæдтæ) и покровителя святилища).

Сюжет 1. Появление ангела/ангелов (зæд/зæдтæ) около святилища;

Сюжет 2. Покровитель святилища окаменевают;

Сюжет 3. Место сбора ангелов (зæдтæ);

Сюжет 4. Святилище или праздник (кувд) связано с животным;

Сюжет 5. Ритуальные действия, производимые рядом со святилищем/в святилище (кроме принесения в жертву жертвенного животного): а) посвящение святилищу; б) пир, танцы; в) вознесение молитвы; г) произнесение клятвы.

ТЕМА 4. Описание праздника-моления, посвященного покровителю святилища и правил поведения.

Сюжет 1. Моление святому святилища в виде словесной молитвы;

Сюжет 2. Моление святому святилища в виде танца «Цоппай».

ТЕМА 5. Атрибутика святилища. Жертвенное животное.

Сюжет 1. Жертвенное животное не для ритуальной пищи;

Сюжет 2. Жертвенное животное для ритуальной пищи. Объяснение, какое жертвенное животное посвящается тому или иному святилищу;

Сюжет 3. Жертвенное животное идет само на святилище.

ТЕМА 6. Атрибутика святилища. Ритуальные предметы.

Сюжет 1. Бусины;

Сюжет 2. Жертвенные деньги;

Сюжет 3. Цепь.

ТЕМА 7. Описание сакральной пищи и пива, приготавливаемых для праздника-моления.

Сюжет 1. Три ритуальных пирога: (а) три пирога готовятся по поводу видения ангела (зæд); б) три пирога готовятся для преподношения покровителю святилищу; в) правила обращения с ритуальными пирогами);

Сюжет 2. Описание процесса приготовления компонентов для ритуальной пищи и напитков.

ТЕМА 8. Объяснение местонахождения святилища, его специализация.

Сюжет 1. Святилище определенного села/определенной фамилии/определенных фамилий;

Сюжет 2. Святилище мужчин;

Сюжет 3. Святилище женщин;

Сюжет 4. Святилище детей;

Сюжет 5. Святилище, спасающее людей от эпидемий;

Сюжет 6. Святилища, связанные с метеорологическими явлениями.

ТЕМА 9. Наказание за неправильное действие, непочитание/неправильное действие по отношению к святому/святилищу.

Сюжет 1. Наказание в виде смерти или другое за неправильное действие, непочитание/неправильное действие по отношению к святому/святилищу;

Сюжет 2. Превращение в камень за неправильное действие, непочитание/неправильное действие по отношению к святому/святилищу.

ТЕМА 10. Гадательные практики, связанные со святилищем.

Сюжет 1. Гадание по животным;

Сюжет 2. Гадание по предметам в святилище.

ТЕМА 11. Запреты, связанные со святилищем.

Сюжет 1. Запрет заходить в святилище женщинам;

Сюжет 2. Запрет заходить в святилище мужчинам.

ТЕМА 12. Излечение от болезней с помощью покровителя святилища, просто помощь покровителя святилища.

Сюжет 1. Болезнь (эпидемия) уходит с момента постройки святилища в определенном месте;

Сюжет 2. Излечение психических болезней с помощью покровителя святилища;

Сюжет 3. Излечение болезней, возникших вследствие непочитания покровителя святилища/святилища.

ТЕМА 13. Описание святилищ с привязкой к родовому преданию или легенде.

ТЕМА 14. Двоеверие.

ТЕМА 15. Упоминание имени сакральных образов традиционных верований осетин, святилища.

Апробация составленного указателя проведена на материале опубликованных текстов не-сказочной прозы [31, 32, 33, 34, 35, 36, 37], текстов архива НА СОИГСИ и архива автора статьи. Проект указателя и его реализация представлены в автореферате докторской диссертации и в

Приложении № 1 к самой диссертации «Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст» автора статьи [38, с. 14-15; 39].

Целесообразность применения сюжетно-тематического указателя к нарттовскому эпосу осетин

Тема 1 «Сакральные образы традиционных верований осетин», сюжет 1 «Хуыцау – создатель Вселенной и человека» может включить в себя сюжеты нарттовского эпоса осетин цикла «Начале нарттов», т. е. темы несквозной прозы и нарттовского эпоса осетин, связанные с сакральными персонажами, совпадают. Именно в нарттовском эпосе определенно говорится о том, что Хуыцау создал Вселенную и людей:

«Сотворив мир, бог решил создать людей. По его велению на земле появились уадмиры. Были это люди огромные и сильные, в ущельях они не помещались, земле их было трудно выдержать» [40, с. 6].

Тема 1 «Сакральные образы традиционных верований осетин», сюжет 2 «Знаки, которые подают сакральные образы осетинской традиционной веры человеку. Сакральные образы осетинской традиционной веры – установители обычаев, обрядов, дарители атрибутов жизнедеятельности и т. д.» может включить в себя нарттовские сказания раздела «Как небожители одарили Сослана и нарттов» [40, с. 151-152], в которых говорится о том, что нартты в честь нарта Сослана устроили большой пир, на который пригласили и небожителей: покровителя путников бесстрашного Уастырджи, небесного Курдалагона, покровителей скота Тутыра и Афсати, покровителя зерна Уацилла, светлого Рекома и чистых Мыкалгабырта, небесных Сафа и Галагон, а также покровителя вод Донбеттыра. «Пирующие произнесли много тостов за здоровье Сослана, за то, чтобы [он] был еще отважнее, еще сильнее, еще доблестнее, чтобы еще больше возвысил имя нарттовского мужа. Зэды и дауаги славили также нарттов за их ум, мужество и обычаи. Тут за здоровье Сослана сказал слово покровитель путников Уастырджи и в конце провозгласил:

– Дарю своего славного авсурга (чудесного коня) нарту Сослану, потому что будет ему достойным всадником!

Следом слово попросил Курдалагон и в конце сказал:

– Свой фаринк кард (меч) дарю нарту Сослану! Для себя его делал, другого такого меча нет ни у кого!

Покровитель скота Тутыр подарил нарттам домашний скот, а Афсати – покровитель диких зверей; покровитель зерна Уацилла, светлый Реком и чистые Мыкалгабырта подарили нарттам зерна хлебных злаков.

Тогда повелитель ветров Галагон сказал:

– Ну, а я буду оберегать пшеницу нарттов от всяких бед. Если солнце их будет жечь, я пригоню тучи и пошлю легкий дождь. Если дожди их будут заливать, разгоню тучи.

Последним за здоровье Сослана сказал слово повелитель вод Донбеттыр. ...

– Нартотм родившийся, – отвечал ему Донбеттыр, – если постройте на моих водах мельницы, я велю своим дочерям без усталости крутить жернова в воде. Это и будет мой дар нарттам» [40, с. 92-93].

Тема 1 «Сакральные образы традиционных верований осетин», сюжет 3 «Обращение к сакральным образам осетинской традиционной веры. Произнесение молитвы/заклинания/проклятия» вполне отражает эпизоды, когда герои нарттовского эпоса осетин обращаются к высшим силам, и это происходит очень часто, т. к. мир нарттов принципиально связан с верхним миром: верхний, сакральный мир, один из трех основных миров по вертикали осетинской мифологической картины мира, является структурообразующим и сюжетообразующим звеном всех нарттовских сказаний осетинского эпоса [41, 42, 43]. В сказании «Как нарт Созырыко пошел на охоту» нарт Созырыко просит Уастырджи передать Хуыцау его просьбу помирить людей. «Бог не позволил. Уастырджи разгневался на него, ни слова ему больше не сказал. Сам пролетел над Созырыко и тремя братьями, сбросил свой гребень, и тогда между ними в степи вырос темный лес. Пока преследователи шли по лесу, скот ушел далеко вперед» [40, с. 106-107].

Но в несквозной прозе осетин нет той «демократичности», с которой нарттовские герои могут общаться с сакральными персонажами, например, с покровителем мужчин Уастырджи; Дзерасса убегает от его домогательств:

«Едва женщина подошла к берегу, сразу же бросилась в море, отправилась к своим родичам Донбеттырам. Вот сейчас она придет, вот сейчас вернется – ждет Уастырджи женщину, а про себя о том, о сем думает. Только какая там женщина! Обманулся в своих надеждах Уастырджи и запомнил обман этой женщины» [40, с. 9].

Итак, тема 1 «Сакральные образы традиционных верований осетин» вполне применима к нартовскому эпосу осетин, что же касается темы 2 «Описания святилища, описание святилищ целого ущелья», то применимость выделенных в ней сюжетов лишь частично может быть использована при изучении нартовского эпоса, а именно такие, как сюжет 1 «Происхождение святилища».

Тема 3 «Описание одного святилища + чудесное явление (голос, видение, явление ангелов (зæдтæ) и покровителя святилища» отражена в нартовском эпосе осетин только в соотнесенности с сюжетом 3 «Место сбора ангелов (зæдтæ)». Понятия «ангелы и покровители» («зæдтæ æмæ дауджытæ») и «праздник с молением» («куывд») в нартовском эпосе осетин несильно связаны со «святилищем» («дзуар»).

Они могут быть с ним связаны:

«Изэды опять говорят Хуыцау: – Батраз приносит нам сейчас больше зла, чем при жизни, а мы ничего не можем сделать. А Хуыцау сказал им:

– Пойдите к его мертвому телу и помолитесь ему: “В склепе небесного Сафы твоё вечное место; стань тоньше рыбьей чешуи, легче хмелиного лепестка”, – и поднимется он в склеп Сафы. Пришли идауаги с молитвами к Батразу, как научил их Хуыцау. И стал Батраз тоньше чешуи, легче хмелиного лепестка и вошел в склеп Сафы, а изэды и идауаги вздохнули свободно» [40, с. 291].

Но «ангелы и покровители» («зæдтæ æмæ дауджытæ») могут в нартовских сказаниях появляться в самых разных ситуациях, и отношения нартов с ними также носят более демократичный характер:

«Тогда Батырадз заставил своих семерых черных людей [снарядить] мортиру, навесил себе на шею свой булатный меч, влез таким образом в мортиру и велел себя выстрелить в укрепление Сайнаг. Там он встал против зэдов и дауагов и убил некоторых из них – кому разбил голову, кому руку, кому ногу» [40, с. 300-301].

Праздник с молением (*куывд*) в нартовском эпосе осетин может проводиться по разным радостным поводам в различных местах:

«Сырдон пришел и сел возле Урызмага. – Бората кувд устроили в большом доме Алагата и приглашают тебя, если хочешь – пойдем, если не хочешь – оставайся» [40, с. 235].

Исходя из уже сказанного, при рассмотрении нартовского эпоса осетин по темам предложенного указателя не поддерживаются темы, связанные только со святилищем, но поддерживаются темы, в которых сакральная атрибутика фигурирует в принципе, например, тема 7 «Описание сакральной пищи и пива, приготавливаемые для праздника-моления» и темы, касающиеся именно покровителей святилищ как таковых: ими являются сакральные образы мифолого-религиозных представлений осетин.

Заключение

Как выясняется из проведенного исследования, применение сюжетно-мотивного указателя несказочной прозы осетин с сакральным элементом по отношению к нартовскому эпосу осетин вполне продуктивно. Исследование, проведенное под таким ракурсом, высвечивает особенности отражения сакральной сферы в различных жанрах осетинского фольклора; проясняет степень приближенности, в данном случае несказочной прозы и нартовского эпоса осетин, к действительности, поскольку мифолого-религиозные представления осетин живы и актуальны на сегодняшний день и представлены в виде современных функционирующих религиозных практик осетинского народа. Если учесть, что помимо устоявшихся во времени сюжетов легенд и преданий в жанре несказочной прозы мы рассматриваем устные рассказы, то разрыв между видением прошлого сказителя/рассказчика сквозь призму эпоса и сквозь призму несказочной прозы увеличивается в разы. Индивидуальный компонент, играющий большую роль в устных рассказах, которые создаются вслед за вопросом фольклориста, не позволяет обобщать события. Предельное эпическое обобщение, но персонифицированное в образах героев, достигается

с помощью временной шлифовки. При этом сказитель, исполняя нартское сказание, вполне может апеллировать к мифолого-религиозной и обрядовой действительности, что роднит его с рассказчиком других жанров фольклора.

Литература

1. Селеева Ц. Б. Об указателе эпических тем (из опыта составления) // Вестник КИГИ РАН. – 2012, № 4. – С. 122-126.
2. Азбелев С. П. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. – М.: Наука, 1965. – С. 5-26.
3. Гацак В. М., Рикман Э. А. Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в Восточном Прикарпатье // Этническая история и фольклор. – М.: Наука, 1977. – С. 203-217.
4. Криничная Н. А. Указатель типов, мотивов и главных элементов преданий // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. URL: <http://ivgi.rsuh.ru/folklore/krinichnaya> (дата обращения: 05.08.2019).
5. Sydow C. W. von. Kategorien der Prosa-Volksdichtung (1934) // Selected papers on folklore. Copenhagen, 1948. – pp. 60-88. (на немецком яз.)
6. Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. – М.: ОГИ, 2005. – С. 44-51.
7. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. (Аналитический каталог) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 10.08.2019).
8. Новик Е. С. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm> (дата обращения: 01.05.2019).
9. Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. – Омск: Наука, 2006. – 460 с.
10. Козлова Н. К., Степашина А. С. Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm> (дата обращения: 19.05.2019).
11. Петров Н. В. Указатель мотивов к текстам каргопольских легенд и преданий сборнику «Каргополье. Фольклорный путеводитель» // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov5.pdf> (дата обращения: 19.05.2019).
12. Петров Н. В. Указатель мотивов к текстам фольклорно-мифологической прозы в сборнике «Знатки, ведуньи и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере». 2-е изд. – М.: Форум-Неолит, 2015. – С. 410-468. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov.nikita_ukazatel_kolduny_2015.pdf (дата обращения: 19.05.2019).
13. Antti Aarne. The types of the folk-tale. Translated and enlarged by Stith Thompson. – Helsinki, 1928. – 279 p. (на англ. яз.)
14. Antti Aarne. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. Part 1-3. – Helsinki, 2004. FFC. Vol. 139. № 284. – 619 p.; № 285 – 536 p.; № 286. – 285 p. (на англ. яз.)
15. Simonsuuri Lauri. Typen-und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. – Helsinki, 1961. FFC № 182. – 155 p. (на немецком яз.)
16. Jauhainen Marjatta. The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen – und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC № 182). – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1998. FFC № 267. – 362 p. (на немецком яз.)
17. Klintberg Bengt af. The Types of the Swedish Folk Legend. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica, 2010. FFC № 300. – 501 p. (на англ. яз.)
18. Christiansen Reidar Th. The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. – Helsinki, 1958. FFC № 175. (2. utgave: Arno Press. New York, 1977). – 221 p. (на англ. яз.)

19. Baughman Ernest W. Type and Motif–Index of the Folktales of England and North America. – The Hague: Mouton & Co., 1966. – 607 p. (Indiana University Folklore Series). (на англ. яз.)
20. Neuland L. Motif–Index of Latvian Folktales and Legends. – Helsinki, 1980. FFC № 229. – 456 p. (на англ. яз.)
21. Klimová-Rychnová D. Příprava katalogu českých povestních žánrů // Slovenský národopis. – 1963. № 2-3. – pp. 439-484. (на чешском яз.).
22. Sinninghe Y. R. W. Katalog der niederländischen Märchen–, Ursprungssagen–, Sagen– und Legenden varianten. – Helsinki, 1943. FFC № 132. – 148 p. (на немецком яз.)
23. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических и мифологических сказаний и преданий. – СПб.: Европейский Дом, 2001. – 608 с.
24. Гацк В. М. V конгресс Международного общества по изучению устной прозы. Краткие сообщения // Вестник АН СССР. Вып. 2. 1970. – С. 85-91.
25. Thompson S. The Types of the Folktale. – Helsinki, 1973. FFC № 184. – 120 p. (на англ. яз.)
26. Смирнов Ю. И. Восточнославянские баллады и близкие им формы (Опыт указателя сюжетов и версий). – М.: Наука, 1988. – 117 с.
27. Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М.: Наследие, 1997. – 464 с.
28. Яданова К. В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». – Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2013. – 287 с.
29. Китанина Т. А. Указатели сюжетов и мотивов // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семантика» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kitanina1.htm> (дата обращения: 15.05.2019).
30. Бязыров А. Х. Опыт классификации осетинских народных сказок по системе Аарне-Андерсена // Известия ЮОНИИ. Вып. 10. – 1960. – С. 94-112.
31. Ирон таурагътæ (Осетинские предания) / Сост., вступ. ст., коммент. Ш. Джикаев. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 550 с. (на осетинском яз.)
32. Всеволод Миллер. Осетинские этюды. – Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1992. – 713 с.
33. Ирон адамы аргъаутта (Осетинские народные сказки). Т. 3 / Сост. А. Бязыров. – Цхинвал: Гос. изд-во Южной Осетии, 1962. – 361 с. (на осетинском яз.)
34. Ирон адамы сфалдыстад (Осетинское народное творчество): в 2 т. Т. 2 / Сост. 3. М. Салагаева. – Орджоникидзе: Изд-во Северной Осетии, 1961. – 692 с. (на осетинском яз.)
35. Осетинские народные сказки / Сост. Г. А. Дзагуров. – М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1973. – 598 с.
36. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева / Пер. и примеч. В. Миллера. – М.: Тип. В. Гатцук, 1902. – 150 с. – (Труды по востоковедению. Вып. 11). (на осетинском и русс. яз.)
37. Сокаева Д. В. Культурная основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы. – Владикавказ: ИНЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО–А, 2014. – 168 с.
38. Сокаева Д. В. Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст: автореф. дисс. ... д. филол. н. – М., 2019. – 49 с.
39. Сокаева Д. В. Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст: дисс. ... д. филол. н. – М., 2019. – 558 с.
40. Нарты. Осетинский героический эпос: в 3 т. Т. 2 / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит.-ры, 1989. – 499 с. – (Эпос народов СССР).
41. Чибиров Л. А. Нарт Батрадз и его аналоги в индоевропейском мифо-эпическом пространстве (сюжетные параллели и образные ассоциации) // Известия СОИГСИ. Вып. 9 (48). – 2013. – С. 3-19.
42. Дарчиев А. В. О военном культе аланов // Известия СОИГСИ. Вып. 24 (63). – 2017. – С. 5-17.
43. Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). – Владикавказ: Ир, 2011. – 271 с.

References

1. Seleeva Ts. B. *Ob ukazatele jepicheskikh tem (iz opyta sostavleniya)* [About the index the epic (experience compilation)]. In: *Vestnik KIGI RAN* [Vestnik of KIH EAS]. 2012, No. 4, pp. 122-126.
2. Azbelev S. P. *Otnoshenie predaniya, legendy i skazki k dejstvitel'nosti (s tochki zreniya razgranicheniya zhanrov)* [The relation of tradition, legends and fairy tales to reality (from the point of view of demarcation of genres)]. In: *Slavjanskij fol'klor i istoricheskaja dejstvitel'nost'* [Slavic folklore and historic reality]. Moscow, Nauka, 1965, pp. 5-26.
3. Gacak V. M., Rikman Je. A. *Legenda o Dragoshe i otrazhenie v nej srednevekovoj jetnicheskoy situacii v Vostochnom Prikarpat'e* [The Legend of Dragos and the Reflection of the Medieval Ethnic Situation in the Eastern Carpathian Region]. In: *Jetnicheskaja istorija i fol'klor* [Ethnic history and folklore]. Moscow, Nauka, 1977, pp. 203-217.
4. Krinichnaja N. A. *Ukazatel' tipov, motivov i glavnyh jelementov predanij* [Index of types, motives and main elements of legends]. In: *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semiotika* [Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics] [Web resource]. URL: <http://ivgi.rsuh.ru/folklore/krinichnaja> (accessed August 5, 2019).
5. Sydow C. W. von. *Kategorien der Prosa-Volksdichtung* (1934). In: *Selected papers on folklore*. Copenhagen, 1948, pp. 60-88. (In German lang.)
6. Chistov K. V. *K voprosu o principah klassifikacii zhanrov ustnoj narodnoj prozy* [On the principles of classification of genres of oral folk prose]. In: Chistov K. V. *Fol'klor. Tekst. Tradicija* [Folklore. Text. Traditions]. Moscow, OGI, 2005, pp. 44-51.
7. Berezkin Ju. E. *Tematicheskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. (Analiticheskij katalog)* [Thematic classification and distribution of folklore-mythological motifs by area. (Analytical catalog)] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed August 10, 2019).
8. Novik E. S. *Mifologicheskaja proza malyh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Mythological prose of small peoples of Siberia and the Far East]. In: *Sajt "Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semiotika"* [Website "Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics"] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm> (accessed May 1, 2019).
9. Kozlova N. K. *Vostochnoslavjanskije mifologicheskie rasskazy o zmejah. Sistematika. Issledovanie. Teksty* [Eastern Slavic mythological stories about snakes. Systematics. Study. Texts]. Omsk, Nauka, 2006, 460 p.
10. Kozlova N. K., Stepahina A. S. *Sjuzhety vostochnoslavjanskikh mifologicheskikh rasskazov o koldovstve na svad'be* [Plots of East Slavic mythological tales of witchcraft at the wedding]. In: *Sajt "Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semiotika"* [Website "Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics"] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm> (accessed May 19, 2019).
11. Petrov N. V. *Ukazatel' motivov k tekstam kargopol'skikh legend i predanij sborniku "Kargopol'e. Fol'klornyj putevoditel'"* [Index of motifs to the texts of Kargopol legends and legends to the collection "Kargopolye. Folklore guide"]. In: *Sajt "Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semiotika"* [Website "Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics"] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov5.pdf> (accessed May 19, 2019).
12. Petrov N. V. *Ukazatel' motivov k tekstam fol'klorno-mifologicheskoy prozy v sbornike "Znatki, veduny i chernoknizhniki. Koldovstvo i bytovaja magija na Russkom Severe"* [Index of motifs to the texts of folklore and mythological prose in the collection "The Wise Men, the Leaders and the Warlocks. Witchcraft and household magic in the Russian North"]. 2-e izd. Moscow, Forum-Neolit, 2015, pp. 410-468. [Web resource]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov.nikita_ukazatel_kolduny_2015.pdf. (accessed May 19, 2019).
13. Antti Aarne. *The types of the folk-tale*. Translated and enlarged by Stith Thompson. Helsinki, 1928, 279 p. (In Eng. lang.)
14. Antti Aarne. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther*. Part 1-3. Helsinki, 2004. FFC. Vol. 139. No. 284, 619 p.; No. 285, 536 p.; No. 286, 285 p. (In Eng. lang.)
15. Simonsuuri Lauri. *Typen-und Motivverzeichnis der finischen mythischen Sagen* [Type and motif index of the mythical myths]. Helsinki, 1961. FFC No. 182, 155 p. (In German lang.)

16. Jauhainen Marjatta. The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen – und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC No. 182). Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1998. FFC No. 267, 362 p. (In German lang.)
17. Klintberg Bengt af. The Types of the Swedish Folk Legend. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia = Academia Scientiarum Fennica, 2010. FFC No. 300, 501 p. (In Eng. lang.)
18. Christiansen Reidar Th. The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. Helsinki, 1958. FFC No. 175. (2. utgave: Arno Press. New York, 1977), 221 p. (In Eng. lang.)
19. Baughman Ernest W. Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America. The Hague: Mouton & Co., 1966, 607 p. (Indiana University Folklore Series). (In Eng. lang.)
20. Neuland L. Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. Helsinki, 1980. FFC No. 229, 456 p. (In Eng. lang.)
21. Klimová-Rychnowá D. *Příprava katalogu českých povestních žánrů* [Preparation of the catalog of Czech stories]. In: *Slovenský národopis* [Slovenian folklore]. 1963, No. 2-3, pp. 439-484. (In Czech lang.)
22. Sinninghe Y. R. W. Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten [Catalog of Dutch fairytale, myths of origin, legends and legends]. Helsinki, 1943. FFC No. 132, 148 p. (In German lang.)
23. Kerbelite B. *Typy narodnych skazanij. Strukturno-semantičeskaja klassifikacija litovskich jetiologičeskich i mifologičeskich skazanij i predanij* [The Types of Folk Legends. Structural-Semantic Classification of Lithuanian Legends]. Saint Petersburg, Evropejskij Dom, 2001, 608 p.
24. Gacak V. M. *V kongress Mezhdunarodnogo obshhestva po izucheniju ustnoj prozy. Kratkie soobshhenija* [V Congress of the International Society for the Study of Folk Prose. Brief communications]. In: *Vestnik AN SSSR. Vyp. 2* [Vestnik of AS USSR. Iss. 2]. Moscow, 1970, pp. 85-91.
25. Thompson S. The Types of the Folktale. Helsinki, 1973. FFC No. 184, 120 p. (In Eng. lang.)
26. Smirnov Ju. I. *Vostochnoslavjanskije ballady i blizkie im formy (Opyt ukazatelya sjuzhetov i versij)* [East Slavic ballads and forms close to them (Experience of the index of plots and versions)]. Moscow, Nauka, 1988, 117 p.
27. Kljauš V. L. *Ukazatel' sjuzhetov i sjuzhetnyh situacij zagovornych tekstov vostochnych i južnyh slavjan* [Index of plots and plot situations of conspiracy texts of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow, Nasledie, 1997, 464 p.
28. Jadanova K. V. *Ukazatel' sjuzhetov i versij po materialam altajskoj fol'klornoj tradicii: "Vstreča ohotnika s mificheskim sushhestvom"* [Index of stories and versions based on the materials of the Altai folklore tradition: "Meeting a hunter with a mythical creature"]. Gorno-Altajsk, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2013, 287 p.
29. Kitanina T. A. *Ukazateli sjuzhetov i motivov* [Indexes of plots and motives]. In: *Sajt "Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semantika"* [Website "Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics"] [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kitanina1.htm> (accessed May 15, 2019).
30. Bjazyrov A. H. *Opyt klassifikacii osetinskih narodnych skazok po sisteme Aarne-Andrejeva* [The experience of classification of the Ossetian folk tales according to the Aarne-Andrejeva]. In: *Izvestija JuONII. Vyp. 10* [Proceedings of SOSRI. Iss. 10]. 1960, pp. 94-112.
31. *Iron tauræg"tæ* [Ossetian ancient stories]. Sost., vstup. st., komment. Sh. Dzhikaev. Ordzhonikidze, Ir, 1989, 550 p. (In Ossetian lang.)
32. Vsevolod Miller. *Osetinskie jetjudy* [Ossetian studies]. Vladikavkaz, Severo-Osetinskij institut gumanitarnyh issledovanij, 1992, 713 p.
33. *Iron adamy arg"autta. T. 3* [Ossetian folk tales. Vol. 3]. Sost. A. Bjazyrov. Chinval, Gos. izd-vo Juzhnoj Osetii, 1962, 361 p. (In Ossetian lang.)
34. *Iron adamy sfaldystad: v 2 t. T. 2* [Ossetian folk art: in 2 vol. Vol. 2]. Sost. Z. M. Salagaeva. Ordzhonikidze, Izd-vo Severnoj Osetii, 1961, 692 p. (In Ossetian lang.)
35. *Osetinskie narodnye skazki* [Ossetian folk tales]. Sost. G. A. Dzagurov. Moscow, Gl. red. vost. lit. izd-va "Nauka", 1973, 598 p.
36. *Digorskie skazanija po zapisjam digorcev I. T. Sobieva, K. S. Gardanova i S. A. Tukkaeva* [Digorian legends according to records of Digorians I. T. Sobiev, K. S. Gardanov and S. A. Tukkaev]. Per. i primech. V. Millera. Moscow, Tip. V. Gatkuk, 1902, 150 p. (*Trudy po vostokovedeniju. Vyp. 11* [Works on oriental studies. Iss. 11]). (In Ossetian and Russ. lang.)

37. Sokaeva D. V. *Kul'ovaja osnova osetinskogo fol'klora: jeksperimental'noe issledovanie na materiale neskazozhnoj prozy* [The cult basis of Ossetian folklore: an experimental study on the material of fairy-tale prose]. Vladikavkaz, INC SOIGSI VNC RAN i RSO–A, 2014, 168 p.

38. Sokaeva D. V. *Sakral'nye personazhi i simvol'y fol'klornoj prozy osetin: genezis, semantika, jetnograficheskiy kontekst* [Sacred characters and symbols of Ossetian folklore prose: genesis, semantics, ethnographic context]. Avtoref. diss. ... d. filol. n. Moscow, 2019, 49 p.

39. Sokaeva D. V. *Sakral'nye personazhi i simvol'y fol'klornoj prozy osetin: genezis, semantika, jetnograficheskiy kontekst* [Sacred characters and symbols of Ossetian folklore prose: genesis, semantics, ethnographic context]. Diss. ... d. filol. n. Moscow, 2019, 558 p.

40. Narty. *Osetinskij geroicheskiy epos: v 3 t. T. 2* [Narts. Ossetian heroic epic: in 3 vol. Vol. 2]. Sost. T. A. Hamicaeva, A. X. Bjazyrov. Moscow, Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1989, 499 p. (*Epos narodov SSSR* [Epic of the peoples of the USSR]).

41. Chibirov L. A. *Nart Batradz i ego analogi v indoevropskom mifo-jepicheskom prostranstve (sjuzhetnye paralleli i obraznye asociacii)* [Nart Batradz and its analogues in the Indo-European mytho-epic space (plot parallels and figurative associations)]. In: *Izvestija SOIGSI. Vyp. 9 (48)* [Proceedings of NOIHSR. Iss. 9 (48)]. 2013, pp. 3-19.

42. Darchieva A. V. *O voennom kul'te alanov* [About the military cult of the Alans]. In: *Izvestija SOIGSI. Vyp. 24 (63)* [Proceedings of NOIHSR. Iss. 24 (63)]. 2017, pp. 5-17.

43. Tuallagov A. A. *Mech i fandyr (Arturiana i Nartovskij jepos osetin)* [Sword and violin (Arthuriana and Nartovsky Ossetian epic)]. Vladikavkaz, Ir, 2011, 271 p.

УДК 392:398.22(=352.3)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36598

М. М. Паштова
Университет Эрджиес

ОБРЯД И НАРТСКИЙ ЭПОС В КОНТЕКСТЕ ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ: ЛЕКСИКА И ПРАГМАТИКА

Аннотация. В исследовании рассматривается *чапиц* – черкесское (адыгское) врачевальное игрище, архаичный обряд, увеселительные ночные посиделки, устраиваемые у постели больного или раненого, включающие в себя приуроченные игры, песни, танцы, поэтические ристалища. Цель статьи – выявить локальные терминологические версии мифо-ритуального комплекса *чапиц*, его связь с мифо-эпической традицией, прагматико-семиотические особенности обряда, обратить внимание на существование нарративных рефлексивных суждений, касающихся текста (вербального, акционального) ныне уже не существующего обряда.

Актуальность исследования обусловлена востребованностью новых разработок в области локалистики и регионоведения. В статью включены полевые материалы автора, в т. ч. по народно-терминологическому лексикону, впервые вводимые в научный оборот. Этим определяется новизна исследования.

Автор рассматривает ряд символических элементов *чапица*, в их числе предметные символы (жезл в руках распорядителя обряда, шкуры жертвенных животных, обрядовая пища). Отмечается, что вербально-акциональные тексты (заговоры – «дутье и нашептывание», апотропеические действия, чапщевые игры и др.) необходимо рассматривать в связи с коммуникативным контекстом, сопоставляются терминологические варианты лексики обряда *чапиц*, фиксируемые в разных локальных традициях черкесов.

Методы исследования: сравнительно-сопоставительный, прагматико-семиотический, функциональный подход. Излагаемые наблюдения основываются в т. ч. и на полевых материалах автора, собранных как на исторической территории проживания черкесов (республики Северного Кавказа), так и в диаспоре (Турция).

Делается вывод о том, что разрушение коммуникативного контекста обряда влечет за собой определенное «непонимание», отрицание, связанное с трансформацией этических представлений, в ряде случаев – замалчивание, а порой и отказ информантов распространяться на тему чапщевых игр. В сравнении, например, с эпическими текстами, которые информанты относят к престижным жанрам, чапщевый фольклор отнесен на периферию коллективной памяти.

Возвращение к изучению обряда с привлечением новых полевых и исследовательских методик представляет собой перспективную задачу для изучения семиотики фольклорной культуры, истории поэтического языка словесных жанров, выявления локальных версий обрядовых и мифо-эпических текстов.

Ключевые слова: эпос, врачевальный обряд, ритуал, *чапиц*, черкесы, адыге, фольклор, контекст, миф, лексика.

М. М. Pashtova

Ritual and Narts epic in the context of local traditions: vocabulary and pragmatics

Abstract. The study examines *chapshch* – the Circassian (Adyghe) healing game, the archaic rite entertaining night gatherings arranged at the bedside of a sick or wounded person, including timed games, songs, dances, and poetic lists.

ПАШТОВА Мадина Михайловна – к. филол. н., ст. преподаватель каф. черкесского языка и культуры, Университет Эрджиес, Кайсери, Турция.

E-mail: mazako71@gmail.com

PASHTOVA Madina Mikhailovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof (Dr. Lecturer), Department of Circassian language and culture, Erciyes University, Kayseri, Turkey.

E-mail: mazako71@gmail.com

The purpose of the article is to identify the local terminological versions of the *chapsh* mythological ritual complex, its connection with the mytho-epic tradition, the pragmatic and semiotic features of the rite, to draw attention to the existence of the narrative reflective judgments regarding the text (the verbal or action one) of the now-defunct rite.

The relevance of the study is due to the demand for the new developments in the field of localistics and regional studies. The article contains the field materials of the author including the ones on the folk terminological lexicon, first introduced into the scientific circulation. This determines the relevance of the study.

The author considers a number of symbolic elements of the *chapsh*, including subject symbols (a rod in the hands of the ritual master, skins of the sacrificial animals, the ritual food). It is noted that verbal-action texts (the spell – “blowing and whispering”, the apotropaic actions, the *chapsh* games, etc.) must be considered in connection with the communicative context. The terminological variants of the *chapsh* rite vocabulary fixed in the different local traditions of the Circassians are compared.

The research methods: comparative, pragmatic, semiotic, functional approach. The stated observations are based on the author’s field materials collected both in the historical homeland of the Circassians (the republics of the North Caucasus) and in the diaspora (Turkey).

It is concluded that the destruction of the communicative context of the rite entails a certain “misunderstanding”, a denial associated with the transformation of the ethical ideas, in some cases – silence, and sometimes the refusal of informants to spread on the theme of the *chapsh* plays. In comparison, for example, with epic texts that informants refer to prestigious genres, *chapsh* folklore is pushed to the periphery of the collective memory.

A return to the study of the rite with the use of the new field and research methods is a promising task for studying the semiotics of folklore culture, the history of the poetic language of the verbal genres, and the identification of the local versions of ritual and the mythical epic texts.

Keywords: epic, healing rite, ritual, *chapsh*, Circassians, Adyghe, folklore, context, myth, vocabulary.

Введение

Одной из актуальных задач современной черкесской (адыгской) фольклористической науки является выявление локальных субвариантов народной культуры, описание местных культурных традиций как на исторической территории (Северо-Западном Кавказе), так и в диаспоре (Турция, страны Ближнего Востока), где проживает большая часть этноса. Это относится прежде всего к архаичным жанрам фольклора. Мифологические и эпические тексты, нарративные описания еще недавно функционировавших и сохранившихся по настоящее время обрядов представляют собой достаточно информативный источник для сравнительного сопоставления локальных традиций и материнской культуры, выявления динамики трансформаций, происходящих в структурах идентичности этнических групп – этнокультурной, конфессиональной, социально-гендерной.

Материалом настоящего исследования являются тексты а) описания обрядов и ритуалов, б) нартских преданий и *пшинатлей*¹. Часть из них хранятся в архивах и опубликованы в метрополии², часть – собраны автором в ходе экспедиций 2009-2019 гг. в среде черкесской диаспоры Турции.

Цель исследования состоит в выявлении терминологической парадигмы текстов устного описания одного из уникальных мифо-ритуальных комплексов – *чанц*, функционировавшего в метрополии и диаспоре до послевоенного времени (1950-е гг.), обратить внимание на связь ритуала *чанц* его вербального и акционального текста с текстами нартского эпоса и мифологии.

Обряд и эпос. Терминологические версии и типологические параллели

Чанц – черкесское (адыгское) врачевальное игрище, к описанию и изучению которого не раз обращались европейские путешественники, а также бытописатели из числа самих черкесов (Т. Мариньи [1, с. 313-314], И. Ф. Бларамберг [2, с. 389], Дж. Белл [3, с. 504-505], К. Кох [4, с. 621], Торнау [5, с. 378-379], С. Хан-Гирей [6, с. 310-315], И. Цей [7]), отечественные ученые Е. Шиллинг [8, с. 49], Н. Жардецкая [9], С. А. Токарев [10, с. 188], Л. И. Лавров [11, с. 222-223], А. Т. Шортанов [12, с. 98-99], З. М. Налоев [13], С. Х. Мафедзев [14]. Термин *кланц/цланицэ/цлэпцак/уэ* происходит от *епицэ* – ‘дуть’ и означает «лечение с помощью дутья

¹ Пшинатль – музыкально интонированные поэтические тексты нартского эпоса.

² Поскольку на исторической территории не существует единого территориально-государственного образования, которое превосходило бы диаспору числом населения, здесь и далее термин *метрополия* употребляется нами условно.

и нашептывания заговора». Это архаичный врачевальный обряд, увеселительные ночные посиделки, устраиваемые у постели больного или раненого, включающие в себя приуроченные игры, песни, танцы, поэтические ристалища. Существовало несколько разновидностей *чапца*: лечения (прививания) оспы, лечения терапевтических больных, больных с костными переломами, укушенных змей.

Функциональным разновидностям обряда соответствуют типы чапцевых песен и заговоров, жанрово-эволюционное развитие которых детально описаны в работе З. М. Налоева «Функция песни в обряде “чапц”» [13, с. 14]. Локальные варианты термина: *цлэпцаклуэ*, *цлоницаклуэ* (Большая Кабарда), *цланицэ* (зеленчукские кабардинцы), *кланиц* (Западная Черкесия). Местом проведения обычно являлся гостиный дом (*хачеш*). Если болезнь или травма заставляла человека в пути или вдали от дома, лечение устраивалось хозяином дома. Организацией обряда обычно занималась вся соседская община. Так, жертвенное угощение для участников чапца – *цланицэ ныш* – привозилось соседями и родственниками. Шкуры жертвенных животных отдавались лекарю и организаторам обрядового веселья – *джегуако* (народные поэты-музыканты, исполнители нартского эпоса). Подобная плата за труд так и называлась – *пицаницлэ/пицанклэ* – букв. «плата за дутьё».

Мифологема «лечение дыханием» имеет параллели в нартском эпосе: жена врага нартвов Тлебицы (Тлегуц-Жаче) Бедох-гуаша излечивает раны с помощью лекарственных трав, оселка и собственного дыхания [15, с. 135, 289]. Не случайно также то, что шкуры жертвенных животных отдаются в качестве вознаграждения музыкантам. Об этом встречаем у С. Хан-Гирея: «Музыканты получают подарки и сверх того в вознаграждение за свои труды берут себе кожи зарезанных на пир быков и баранов» [6, с. 168]. Обычай в качестве вознаграждения отдавать музыкантам баранью шкуру, покрытую куском шелковой или парчовой ткани, по которой невеста входит в новый дом (*дарий гъуэгу*, букв. «шелковая дорога»), еще недавно существовал в среде зеленчукских черкесов [16, инф. Л. А. Дышекова, 1926 г. р., а. Зеюко, КЧР]. Перед нами пример синкретического единства функций жреца/мага/джегуако.

В среде тех же зеленчукских черкесов организатор игрищного пространства чапца называется *джэгу хьэтэ*, *джэгу хьэтым*. Значение этого термина непрозрачно для современного языка. Можно вспомнить также созвучное кяхское (западночеркесское) название распорядителя танцевального игрища – *хьэтыяк* [10]. Б. Х. Бгажноков, возводя элемент *хьат* – «власть» к хаттохеттской культурной традиции, сравнивает вышеназванные зеленчукские термины со словом *цухьатий* – «старший в стане наездников» [17, с. 43].

Начало игрища совпадало с сумерками (*бзаджэнаджэ кьэхъеиэгъуэ* – «время пробуждения нечисти»), основной задачей присутствующих на игрище являлось «не дать больному уснуть» в ночное время, т. е. защитить его от потусторонних сил и смерти. Рефлексивные объяснения информантов (и некоторых исследователей): опасность вторичного перелома кости во сне от испуга и резкого движения [13, с. 7]. Однако известно, что днем игрища прекращались и больному рекомендовалось хорошо высыпаться, для чего ему даже давали мак.

Перед началом *чапца* стены дома, где находился больной, обмазывались *навозом* или *сажей*, магическая («лечебная» и апотропеическая) функция которых имеет репрезентации в мифо-эпической традиции (например, в вышеупомянутом сюжете «Ашамез и Бедох-гуаша») и низшей мифологии. Подготовка помещения входила в обязанности девушки-смотрительницы у постели больного. Западные черкесы называют ее *клэпцэ дае* («чапцевая покровительница, охранительница»), по одному из поэтических текстов – *тхьэряпхъу* (возможно, от миф. *тхьа-цырыпхъу* – феи, богини удачи, сопровождающие эпического героя и оберегающие его в пути). Функции *клэпцэ дае* обычно исполняет доверенное лицо семьи, самого больного. Девушка неотлучно сидит рядом с ним, помогает лекарю, охраняет подопечного от назойливых посетителей, от дурного глаза. С этой же целью рядом с больным выставляется сосуд с водой и яйцом, считается, что от приближения «плохого» человека (убийцы), взгляда дурного глаза яйцо лопается. Общеизвестна также символика яйца как источника жизни, «вместилища души».

Каждый из приходящих на игрище должен был, как известно, ударить металлическим предметом по лежащему (по некоторым сведениям, подвешенному) *на пороге* железному *лемеху* и произнести клишированное благопожелание, обращенное больному, типа: *зэпэцу утэджыж*

‘да встанешь ты вновь выздоровевшим’. Преодолевая приподнятый по этому случаю порог *правой* ногой, посетители стремились не задеть его. Это считалось плохой приметой, характерной для *цыхуей/цыхыбзадж* (собирательное название группы персонажей низшей мифологии, «нечисти») или для убийцы.

С культом Тлепша, героя нартского эпоса, божества-покровителя кузнечного ремесла, и почитанием металлических предметов, воды из кузницы как охранных и лечебных атрибутов, как полагают исследователи, связан металлический лемех, который, как уже было сказано, выкладывается на пороге помещения или непосредственно у постели больного (раненого). Тлепш также упоминается в эпосе как лекарь, прежде всего костоправ. Так, в сюжете о добывании красавицы Акуанды мы встречаем упоминание о том, как раненый Гиляхстан отправляется к Тлепшу, чтобы тот «наложил ему на разбитую голову медную заплату» [15, с. 88].

Зафиксированный нами в среде черкесов Турции текст заговора от сглаза также содержит упоминание имени этого героя нартского эпоса:

Лъакъуэ пашэ мафэрэ,
ФэрэКынэ маплъэрэ,
Нобэ нэ ящэИм,
Лъэпщий махуэс,
Лъэпщий г’атэс,
Ди бжэщхьэу тельс,
Къехуэхынси укызпиупщынс,
Дэ дыкъэзыгъэщла ди Тхьэ,
Дыкъэзымыгъэщла цыху бзаг’эхэр
Тет кыхуумышц!
[16, инф. Н. Березг, сел. Мекеней,
р-н Узун-Яйла, Турция].

Нога, вперед выступающая, пляшет,
Глаз оспенный смотрит,
Сегодня сглаз не продается,
Тлепший удачу приносит,
Тлепший – [это] меч,
На пороге нашем лежит,
Упадет и рассечет тебя!
Нас создавший наш Тха,
Нас не создавшей нечисти
Во власть его [пользуемого] не отдавай!
[пер. наш].

Контекст записи заговора обнаруживает ряд характерных суждений религиозного и этического характера (например, уточнения к какому именно богу (*тхьэ*) обращается текст заговора – «к единому» и т. д.). Так, информант связывает слово *лъэпщий* не с именем героя эпоса, а с анатомическим понятием, верхней частью ступни – *лъапыцэ* (тем более что зачин апеллирует к «ноге, выступающей первой», т. е. позитивной).

Связь демона оспы, упоминание имени которого в песнях подчинено системе табу и аллегорий, с Созарешем, высокочтимым причерноморскими этническими группами черкесов (на-тухайцами и шапсугами), объяснима синкретизмом, многофункциональностью этого божества: Созареш – одновременно покровитель земледелия, путешествий, морских волн и ветров, семейного очага и здоровья обитателей дома. С другой стороны, оспа, как и многие другие болезни, переносилась ветром, водой, пришедшими из далеких стран людьми [12, с. 120].

Посох/жезл в руках распорядителя обряда *чапыц* или его помощника *ажэзгафэ* (шут в маске козла, сатир) обычно представлял собой деревянный образец фаллической формы, одно из локальных названий которого – *екIэпцIэ фал* («ольховый фаллос») [16, инф. З. П. Кардангушев, 1918 г. р., Нальчик]. Его символические эквиваленты в мифо-эпической и ритуально-игришной традиции: посохи богов Амышы, Ахына, Тхагаледжа, фетиш Созареша (грушевый или боярышниковый обрубок дерева с сучьями – *пхьэлъантхьэуэ*), крест (*жор*), древко копья (*бжыкI*), кинжал, деревянная рогатина (вилы), церемониймейстерский жезл. Последний имеет функциональные и локальные разновидности: жезлы в руках *хатяко*, вожака кругового танца *удж пащэ*.

Камыль (тростниковая флейта, используемая в ритуале «поисков утопленника» и др.) также используется в качестве жезла в руках джегуако, выступающего в роли распорядителя танцевального круга. А сам флейтист – обычно корифей в ансамбле музыкантов (З. Налоев). В предметный мир чапщевой песни удаления пули входит также семиотически высокостатусный атрибут *Идэ* (пинцет, щипцы) в руках лекаря.

Основное ритуальное блюдо *чапыца* – *цэлдао/дзэлдэуэ/лупауэ* – пресный пирог специального приготовления, подвешиваемый к потолку веревкой. Участники *чапыца* устраивают потешные

попытки без помощи рук откусить кусок от раскачиваемого в разные стороны пирога. Отсюда название пирога и самой игры – «бьющий по деснам». Пресность его, как и «несоленость» обрядового печенья, входящего в рацион больного оспой [18, с. 94], восходит, вероятно, к ритуальной чистоте пищи. Так же, без соли, приготавливаются в восточночеркесской традиции основное блюдо национальной кухни, крутая каша из проса или кукурузы – *пастэ*, а в западночеркесских локальных традициях – свадебные «вареники свекрови» *гоцэкъабз* (от *къабз* – «чистое»).

При записи нарративных текстов описания *чапца* информанты подробно рассказывают о местных (локальных) особенностях обрядового сценария, перечисляют термины-обозначения персонажей и действий игрища, предметных атрибутов и др. деталей, описанных выше. Коммуникативные трудности этического характера между информантом и собирателем могут возникнуть при описании некоторых чапцевых игр. Как нетрудно догадаться, это прежде всего игры, связанные с репродуктивной символикой, функционально ориентированные на вызывание обрядового смеха (см. об этом известные работы В. Я. Проппа [19], М. М. Бахтина [20]). Обычно информанты могут предлагать свое понимание «необходимости» подобного рода обрядовых действий (*сымаджэр ягъэдыхъэхын папцлэ сытри яцлэт* ‘чтобы рассмешить больного делали что угодно’). Некоторые же категорически отказываются распространяться на эту тему, не затрудняя себя попытками объяснения, в особенности, если информант – пожилой мужчина, а собиратель – женщина.

Разрушение обряда и коммуникативный контекст

Демифологизация архаических культов, секуляризация самого обряда в течение длительного периода бытования способствовали его исчезновению уже к середине XX в. Отдельного исследования заслуживает комплекс контекстных нарративов, связанных с чапцевыми играми. Это, прежде всего, рефлексивная переоценка карнавального поведенческого типа, диссонирующего с привычной рыцарской куртуазией, черкесским этикетом (*Адыгэ Хабзэ*). Разрушение обрядового контекста влечет за собой определенное «непонимание», в ряде случаев – замалчивание, а порой и отказ информантов распространяться на тему чапцевых игр.

Интонация повествования текстов нартского и младшего эпосов (историко-героические песни и предания) гораздо более возвышенна, деловита и почтительна в сравнении с интонацией нарративов, описывающих *чапц*. Мемораты об участии в этом обряде отнесены преимущественно ко временам постоянного проживания в сельской общине. Наши рассказчики не подчеркивают, что описываемые ими ритуально-игровые традиции привезены их предками с Кавказа, как это происходит, например, с циклами героических песен и преданий. Т. е. мы можем сказать, что статус эпического текста в диаспоре несравненно более высок и престижен.

Заключение

Возвращение к *чапцу* с привлечением новых полевых и исследовательских методик, в сравнительном сопоставлении с текстами эпоса с представляет собой перспективную задачу для изучения семиотики фольклорной культуры, истории поэтического языка словесных жанров, составления словарей локальных традиций. Как отмечает З. М. Налоев, «обряд, изжив себя, умер естественной смертью, однако художественно-культурный выход его бессмертен» [13, с. 24].

Выявление локальных версий мифо-ритуального комплекса врачевального обряда, пополнение словарей локальных традиций за счет местного обрядового лексикона, анализ прагматико-семиотических особенностей обряда позволяет установить его типологические связи с мифо-эпической традицией. Нарративные рефлексивные суждения, касающиеся текста (вербального, акционального) обряда *чапц*, образуют самостоятельный корпус текстов, который представляется перспективным материалом в свете изучения трансформаций обрядовой культуры.

Мифо-ритуальная традиция, обряды и ритуалы вытесняются под воздействием мировых религий на периферию коллективной памяти. Так же как эпическая сказительская традиция утрачивается в черкесских диаспорных анклавах под воздействием языковой ассимиляции и вследствие разрушения традиционных каналов коммуникации, передачи фольклорного знания.

Между тем, эпос и мифология в их синкретической связи с ритуалом, в особенности бытующие в недостаточно описанных анклавных традициях, представляют для исследователей источник верификации многих спорных научных фактов и суждений – фольклористических, лингвистических, этнографических, исторических.

Литература

1. Мариньи Тебу де. Путешествие в Черкесию // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 291-321.
2. Бларамберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 353-434.
3. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 458-530.
4. Кох К. Путешествие по России и в Кавказские земли // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. / Сост. В. К. Гарданов. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 585-628.
5. Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М.: АИРО-XXI. 2008 г. – 456 с.
6. Хан-Гирей С. Записки о Черкесии. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 329 с.
7. Цей И. Чапц // Революция и горец. – Ростов-на-Дону, 1929, № 4 (6). – С. 41-47.
8. Шиллинг Е. М. Черкесы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. – М.-Л.: [б. и.], 1931. – С. 41-54.
9. Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 года. Под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга. Сб. научных студенческих работ. Вып. 17. Этнография. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – С. 58-65.
10. Токарев С. А. Кузнечный культ (Религии народов Кавказа) // Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Издательство политической литературы, 1976. – С. 188.
11. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. – С. 193-236.
12. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 196 с.
13. Налоев З. М. Функция песни в обряде «чапц» // Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – С. 5-24.
14. Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 203 с.
15. Нарты. Адыгский героический эпос / Вступ. ст. А. Шортанова. – М.: Наука, 1974. – 416 с.
16. Материалы экспедиций 2007 г. (Карачаево-Черкесская республика), 2009, 2011, 2014, 2015 гг. (р-н Узун-Яйла, Кайсери) // Личный архив М. М. Паштовой. Фонд видеозаписей.
17. Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. – Нальчик: Госкомиздат, 1991. – 190 с.
18. Азаматова М.-К. 3. Этнографические этюды. – Майкоп: Качество, 1997. – 138 с.
19. Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне) // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 174-204.
20. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса: Введение. – М.: Худ. лит.-ра, 1965. – 527 с.

References

1. Marigny Taitbout de. *Puteshestvie v Cherkesiyu* [The Voyage to Circassia]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 291-321.
2. Blaramberg I. F. *Istoricheskoye, topograficheskoye, statisticheskoye i voennoye opisaniye Kavkaza* [The historical, topographic, statistic and military descriptions of the Caucasus]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 353-434.
3. Bell J. *Dnevnik prebyvaniya v Cherkesii v techeniye 1837, 1838, 1839 gg.* [Journal of a Residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiah evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghes, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authours of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 458-530.

4. Koch K. *Puteshestviye po Rossii i v Kavkazskiy zemli* [The Voyage Through Russia to the Caucasian Lands]. In: *Adigy, balkartsy i karachaevtsy v izvestiyakh evropeyskikh avtorov XIII-XIX vv.* [Adyghees, Balkarians and Karachays in the reports of the foreign authors of the XIII-XIX centuries]. Sost. V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus, 1974, pp. 585-628.
5. Tornau F. F. *Vospominaniya kavkazskogo ofitsera* [The Memoirs of the Caucasian Officer]. Moscow, AIRO-XXI. 2008, 456 p.
6. Khan-Girey S. *Zapiski o Cherkessii* [The notes of Circassia]. Nalchik, Elbrus, 1978, 329 p.
7. Tsey I. *Chapsh* [Chapsh]. In: *Revolutsiya i gorets* [The Revolution and a Highlander Journal]. Rostov-on-Don, 1929, No. 4, pp. 41-47.
8. Schilling E. M. *Cherkesy* [Circassians]. In: *Religioznye verovaniya narodov SSSR. T. 2* [The religious beliefs of the peoples of USSR. Vol. 2]. Moscow-Leningrad, 1931, pp. 41-54.
9. Zhardetskaya N. *Narodnaya meditsina i lechebnaya magiya u cherkesov* [The Circassian Ethnoscience and Healing Magic]. In: *Religioznye perezhitky u cherkesov-shapsugov. Materialy Shapsugskoy ekspeditsiyi 1939 goda* [The religious relict of the Shapsug Circassians. The materials of the Shapsug expedition of 1939]. Pod red. S. A. Tokareva i E. M. Schillinga. *Sbornik nauchnykh studentcheskikh rabot. Vyp. 17. Etnografiya*. Moscow, Izd-vo MGU, 1940, pp. 58-65.
10. Tokarev S. A. *Kuznechniy kult (Religii narodov Kavkaza)* [The Blacksmith Cult (the Religions of the Caucasian Peoples)]. In: *Tokarev S. A. Religiya v istorii narodov mira. 3-e izd., ispr. i dop.* [Tokarev S. A. Religion in the History of Peoples of the World. 3rd ed.]. Moscow, Izd-vo Politicheskoy literatury, 1976, p. 188.
11. Lavrov L. I. *Doislamskiye verovaniya adigeytsev i kabardintsev* [The Pre-Islamic Beliefs of Adyghees and Kabardians]. In: *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy. Trudy Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia* [The Researches and Materials on the Primitive Religious Beliefs. The Works of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1959, Vol. 51, pp. 193-236.
12. Shortanov A. T. *Adygskaya mifologiya* [The Circassian Mythology]. Nalchik, Elbrus, 1982, 196 p.
13. Naloev Z. M. *Funktsiya pesni v obryade "chapsh"* [The Function of a Song in the 'chapsh' rite]. In: *Naloev Z. M. Iz istorii kul'tury adigov* [From the History of the Circassian Culture]. Nalchik, Elbrus, 1978, pp. 5-24.
14. Mafedzev S. H. *Obryady i obryadovyye igrы adigov v XIX-nachale XX v.* [The Rites and Ritual Plays of Circassians in the XIX-early XX centuries]. Nalchik, Elbrus, 1979, 203 p.
15. *Narty. Adygskiy geroicheskiy epos* [Narts. The Circassian heroic epic]. Vstup. st. A. Shortanova. Moscow, Nauka, 1974, 416 p.
16. *Arhiv avtora. Materialy ekspeditsiy 2007 g. (Karachaevo-Cherkesskaya respublika), 2009, 2011, 2014, 2015 gg. (r-n Uzun-Yayla, Kaiseri)* [The author's archive. The materials of the 2007 (the Republic of Karachay-Cherkessia) and 2009, 2011, 2014, 2015 (Uzun-Yayla district, Kayseri) expeditions, video fund.
17. Bgazhnokov B. H. *Cherkesskoye igrishe* [Circassian Fest]. Nalchik, Goskomizdat, 1991, 190 p.
18. Azamatova M.-K. Z. *Etnograficheskiye etudy* [The Ethnographic Essays]. Maykop, Kachestvo, 1997, 138 p.
19. Propp V. Ya. *Ritualniy smeh v fol'klоре (po povodu skazki o Nesmeyane)* [Ritual Laughter in Folklore (on the Folktale Regarding Nesmeyana)]. In: *Propp V. Ya. Fol'klор i deystvitel'nost': izbranniye statii* [Propp V. Ya. Folklore and Reality: the selected articles]. Moscow, Nauka, 1976, pp. 174-204.
20. Bakhtin M. M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovaya i Renessansa: Vvedeniye* [Rabelais and His World: Introduction]. Moscow, Khud. lit-ra, 1965.

УДК 398.22(=512.141)

DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36599

Р. А. Султангареева

Уфимский федеральный исследовательский Центр РАН

АРХАИЧНЫЕ ПЛАСТЫ БАШКИРСКОГО ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР» (на основе обнаруженной версии живого исполнения)

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена комплексным изучением сохраненной в памяти народа версии живого (аутентичного) исполнения эпоса «Урал-батыр». До недавнего времени считалось, что изустное исполнение, также собственно напевы великого эпоса башкир были утеряны безвозвратно. Однако в 2011 г. автору удалось записать эпос от А. М. Усмановой (1930-2015) в его напевно-речитативном, чередующемся с прозаическими текстами исполнении. Записи производились повторно с перерывами 8 и 5 месяцев, что позволило наиболее объективно воспроизвести культурное явление исторического значения. Цель статьи направлена на то, чтобы произвести сравнительный анализ записанного нами текста с основным, опубликованным в 1968, 1972 гг. и на основе обнаруженных стихотворных частей раскрыть мифосемантику, семиотику художественных, архетипических кодов, установить различия и первозамыслы эпизодов.

Ведущим подходом является мифосемантическая ретроспекция, позволяющая выявить в сюжете нового текста арте- и ментефакты, архетипы образов и замыслы мифопоэтических традиций, не фиксированных в исследованиях ранее. Выбранный подход позволяет сделать сравнительно-типологический, компонентный анализы по реконструкции пластов эпоса, начало сложения которого, как известно, восходит к эпохе верхнего палеолита (III-II тыс. до н. э.).

Основными результатами исследования стали обнаружение отсутствия в опубликованном тексте поэтических строк, особо информативных в плане глубоко архаичных проекций сюжетных мотивов и мифологических кодов. Сделаны записи наиболее полных художественных характеристик и описаний коня Акбузата. В отличие от известного опубликованного эпоса, восхваление крылатого коня в обнаруженном тексте составляет 45 поэтических строк; имеются детали по мотивам запретной крови, поведения Хумай-Хумайры, Урал-батыра и др. Записано пять собственно-эпических мелодий, издревле традиционно бытовавших в практике исполнения эпоса «Урал-батыр»: это восхваления Акбузата, булатного меча, диалог Акбузата и Хумай, разговор Хумай с Уралом, финальный напевный кубаир. На основе нового прочтения текста выявлены свидетельства по антропогенезу человека, мотивы о пластах противостояния Коня и Человека, особенности мифообразов и музыкальных традиций, позволяющие акцентировать важное место и статус праэпоса (пратекста) «Урал-батыр» в мировой эпике.

Работа представляет интерес для этнографов, фольклористов, специалистов-гуманитариев как для изучения архаических пластов эпоса, так же процессов трансформаций, возрождения эпических традиций в современности. Живое напевное исполнение башкирского *кобайыр* – кубаира «Урал-батыр», представляющего древнейший среди индоевропейских, ведийских и тюрко-монгольских сюжетов, расценивается как феномен исключительной важности.

Ключевые слова: эпос, фольклор, живое исполнение, импровизация, архетипы образов, традиции, мифы, ритуалы, «Урал-батыр», антропогенез.

СУЛТАНГАРЕЕВА Розалия Асфандияровна – д. филол. н., с. н. с. отдела фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: sasaniamail.ru

SULTANGAREEVA Rozaliya Asfandiyarovna – Doctor of Philological Sciences, Senior Research of the Department of Folklore Studies, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center, Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia.

E-mail: sasaniamail.ru

R. A. Sultangareeva

The archaic layers of Bashkir epic *Ural-batyr* (based on a discovered live-performed version)

Abstract. The relevance of the study of the problem is due to a comprehensive study of the version of the living (authentic) performance of the epic *Ural-batyr* preserved in the memory of the people. Until recently, it was believed that the oral performance, as well as the actual tunes of the great epic of the Bashkirs, were irretrievably lost. However, in 2011, the author was able to record an epic from A. M. Usmanova (1930-2015) in his song-recitative, alternating with prosaic texts. Records were made repeatedly with breaks of 8 and 5 months, which allowed the most objective reproduction of a cultural phenomenon of historical significance. The purpose of the article is to make a comparative analysis of the text we recorded with the main one published in 1968, 1972 and on the basis of the found poetic parts to reveal mythosemantics, semiotics of art, archetypal codes, to establish the differences and the first thoughts of the episodes.

The leading approach is the mythosemantic retrospection, which allows revealing artifacts and mental artifacts, archetypes of images and peculiarities of mythopoetic traditions that have not been recorded in studies before in the plot of a new text. The chosen approach allows us to make comparative-typological, component analyzes on the reconstruction of epic strata, the beginning of which, as you know, dates back to the Upper Paleolithic (III-II millennium BC).

The main results were the discovery of the absence of poetic lines in the published text that were especially informative in terms of deeply archaic projections of plot motifs and mythological codes. Records of the most complete artistic characteristics and descriptions of the horse of Akbuzat were made. Unlike the well-known published epic, the praise of the winged horse in the discovered text is 45 poetic lines; take place details of motifs forbidden blood, of conduct Humai, Ural-batyr, and others... Five proper epic melodies have been recorded, which have traditionally been common in the practice of performing the *Ural-batyr* epic: these are praises of Akbuzat, praises of sword, the dialogue of Akbuzat and Khumai, the conversation between Khumai and the Ural-batyr, and the final singing cuboire. Based on the reconstruction of the text and a new reading, new evidence was revealed on human anthropogenesis, motifs about the strata of confrontation between Horse and Man, especially mythological images and musical traditions, which allow emphasizing the important place and status of the pra-epic (pratext) *Ural-batyr* in the world epic.

The work is of interest to ethnographers, folklorists, humanities specialists, both for studying archaic strata of the epic, as well as processes of transformation, the revival of epic traditions in modern times. The live, chanting performance of the Bashkir cubair *Ural-batyr*, representing the oldest among the Indo-European, Vedic and Turkic-Mongolian plots, is regarded as a phenomenal phenomenon.

Keywords: epic, folklore, live performance, improvisation, archetypes of images, traditions, myths, rituals, *Ural-batyr*, anthropogenes.

Введение

Эпос «Урал-батыр» – основное фольклорное произведение башкир, состоящее из 4576 поэтических стихов и около 19 (условно) прозаических строк, принадлежит к жанру *кобайыр* (*коба* «лучший, сильный» + *йыр* «песня»). Исследователями изучены мифологические (Н. А. Киреев, А. И. Харисов, А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, Р. Ф. Резяпов, Ф. А. Над-ршина), мифолингвистические, языковые (Г. Х. Бухарова), поэтико-стилевые (Г. В. Юлдыба-ева), межжанровые (Г. Р. Хусаинова), мифопоэтические, идейно-функциональные (А. М. Су-лейманов), сравнительно-типологические, этногенетические (Р. Ф. Резяпов), археологические (В. Г. Котов), философские (Д. Ж. Валеев, З. Г. Аминев, З. Я. Рахматуллина), текстологические (Ш. Р. Шакурова), фольклорно-этнографические, мифоритуальные (Р. А. Султангареева) особен-ности. Предметом изучения в этих трудах являлся текст эпоса, опубликованный в 1968 и 1972 гг.

В настоящей работе исследуется аутентичная версия эпоса «Урал-батыр», изустное испол-нение которого удалось обнаружить и записать автору от А. М. Усмановой (1930-2015 гг.) в 2011 г. (повторно в 2012 и 2013 гг.). В течение почти двух часов сказительница исполняла эпос с напевами, восстановив в памяти ещё неизвестные и информативно наполненные строки. Публикация этой версии явилась событием особой важности [1, с. 219-244]. Комплексно рас-сматриваются семантические, мифопоэтические коды, символично-образные замыслы эпизодов, особо значительных в плане реконструкции архаичных пластов эпоса.

Эпос: истоки сложения, значение термина «кубаир» и преемственность традиций сказывания

Текст архаичного эпоса «Урал-батыр» «был центральной реалией в духовных представлениях южно-уральского населения III-II тыс. до н. э.» [2, с. 337], что подразумевает еще более древнюю мифологическую основу эпоса. Основной образ Урала в календарно-астрономическом эпосе, время создания которого занимает более четырех тысячелетий, передает идею священности Земли (Урал – Weralt), рождающейся весной и умирающей каждый год зимой [3, с. 9]. Эпос сопоставим с шумеро-аккадской, индоиранской, авестийской мифологией и библейскими сюжетами о потопе, имеет ряд ярких совпадений с шумерским эпосом о Гильгамеше и с реальными именами живших 4 тыс. лет тому назад (царь Шумера – Шульга, его сын – Бор-Зен, наместник Зарикум и т. д.) людьми [4, с. 145].

Начало сложения эпоса восходит к эпохе верхнего палеолита [2, с. 338]. Эпос-кубаир «Урал-батыр» имеет 7 записей сказочных, коротких эпических, легендарных версий [5, р. 199].

Наиболее полный объем записан в историческом 1910 г. в Баймакском р-не Башкирии М. Бурангуловым от сэсэнов Г. Аргынбаева (1856-1921, дер. Идрисово) и Х. Альмухаметова (1861-1923, дер. Мало-Иткулово). Так, в XX столетии «вернулся творцу своему» великий эпос, веками изустно исполняемый главный свод духовно-нравственных законов, сыгравший ведущую роль в жизни башкир. Однако по причине жестоких гонений певцов-сказителей, сэсэнов, угроз и запретов на сказывание эпоса, затем доминанты письменной культуры, эпос «Урал-батыр» долгое время не был обнаружен в живом исполнении, а текст, оставаясь в тени научного внимания, вышел в свет только в 1968 г., был «введен в научный оборот, что явилось большим событием» [6, с. 7]. После текст публиковался и переиздавался множество раз в республиканской печати [7, 8, 9], далее увидел свет на башкирском, русском и английском языках [10]. В российской научной печати эпос издан в 1977 г. [11].

В эпосе проводится идея становления спасительной идеологии Добродетели-Якшылык на фоне времени после Великого потопа. Сотворение мира заново (новой цивилизации) достигается многолетней борьбой Урал-батыра со Смертью (полчища драконов, царство жестоких обычаев, многоголовые змеи, драконы и т. д.) и поисков Вечного родника Жизни, которые оканчиваются возникновением Уральских гор от тела демиурга-Урала. Вместо того, чтобы спасти себя, Урал-батыр не глотает, а обрызгивает живой водой Природу и постигает загадку вечной жизни в творении Добра, служении народу и родной земле. Мифологема «мир, возникший из тела человека» искони заложена в архитектонике башкирского эпоса, обнаруживая параллели с ведийско-арийской, германо-скандинавской мифологией. Имя Урала вбирает понятия «Человек» и «Земля», которые до сих пор в сознании башкира неразделимы и священны. Так, на фоне знаний о том, что «немецкое Welt и английское Word строятся через соотнесение с человеческим возрастом, поколением» [12, с. 9], имя в башкирском кубаире воплощает архаичный эпосообразующий код – мифологему «мир, возникший из тела человека». «Урын» означает место, пространство творения культуры, жизни, т. е. в «Ур+ал» есть акцент на архетип освоенного Места. Башкирский эпос охватил огромный отрезок времени, начиная от идей Первосущего времени, далее – первобытной эпохи, Всемирного потопа – до провозглашения нового спасительного мировоззрения Якшылык-Добродетель: *Якшылык булһын атығыз!... Кеше булһын затығыз, Яманга юл куймағыз, Якшынан баш тартмағыз!* [9, с. 121] 'Добродетель пусть будет Именем вашим, а Человек – родом вашим, Злу не давайте ходу, От Добродетели не отрекайтесь!' [пер. наш].

Текст «Урал-батыр» из уст в уста передавался поколениями мудрецов, мастерами Слова – избранниками, которым были доверены его импровизация и воспроизводство. В начале XX в., как показывают собранные в народе материалы, эпос сказывали еще во время празднеств, семейных собраний, вечерами дети слушали эпос из уст бабушек.

Следы традиций сказывания эпоса еще не утеряны. Известны сказочные варианты эпоса, записанные А. И. Харисовым (в 1956 г.), Г. Сафаргалиной (в 1984 г.). Гульназ Саиди (1968 г. р., жительница г. Сибай) поведала нам, что ее дедушка Анвар авлия бине Габдулла Саиди рассказывал, как Габит Аргынбаев и Хамит Альмухаметов учились в медресе (мусульманское учебное заведение, выполняющее функцию средней общеобразовательной школы и мусульманской

духовной семинарии) села Муллакаево Баймакского р-на и сказывали эпос, разучив его от известного сэсэн Ишмухамета Мырзакаева (уроженец Абзелиловского р-на). Выдающийся теолог, провидец и вероучитель Мухаммет Габдулла Саиди аль Хакмари аль Бурзяни аль Бухари (1856-1917) – прапрадед Шарафутдиновой (Саиди) Гульназ, сам часто сказывал эпос «Урал-батыр», а его шакирды (студент медресе или аналогичного мусульманского учебного заведения) разучивали текст (записано нами в 2017 г. в г. Сибай). Директор Инженерного колледжа г. Уфы Ф. А. Шагисултанов помнит, как в детстве часто слушали ее мать Магинур Шагисултанову, которая не только сказывала, но и жестами показывала персонажей, напевно исполняла многие части эпоса (записано нами в сентябре 2018 г.). На основе этих и других фрагментарных сведений реконструируются знания о непрерывности священной традиции сказывания и передачи поколениям великого эпоса. Однако с 1910 г. комплексной (аудио-видео, слово+мелодия+жесты) записи главного эпоса-кубаира в изустном, с напевами исполняемом варианте сделано не было.

Изучение эпоса, записанного от А. М. Усмановой, дало возможность обнаружить архаичные пласты эпоса, первозамыслы образов, установить мифологические, антропогенетические, этнографические, лингвистические и другие свидетельства.

Эпос – самый большой в своей монументальности, связанной передаче глубинной космозации мира, истории земли и ее обитателей произведение, свойственное духовной культуре только коренных, древних народов. Основной инструмент и вершина эпического искусства башкир – *кобайыр* (кубаир) означает «лучшая прославляющая (*коба*) + песня (*йыр*) песня о героях», также вбирает значения «родовой гимн», «песня народа», понятия «душа», «благо», «цвет», связывается с традициями строения «оба», «обо» – каменных маркеров родовых, культовых мест. Светло-серые масти культовой коровы (*кобаһыйыр*), гусей (*кобаказ*) вмещают понятия «лучший», «святой» (в сказках *кобаһыйыр* – священное животное, кости которой после погребения вырастают яблоней). Показательна связь жанра *кобайыр* с древнетюркским «коба», означающим «тонко обработанную шкуру» [13, с. 665]. Корни происхождения *кубаиров*, как священных родовых сказаний, восходят в дописьменную эпоху. Видимо, первичные тексты как священные писания были нарисованы или наносились символами (тамгами, руникой) на тонкую шкуру, кожу (аналог пергамента) и передавались поколениям посвященными, образованными людьми. В истории башкир имели место традиции написания мифов, тайных знаний и предсказаний на коже животных, рыб или на бересте, камнях. Так, древнейшая книга башкир «Факиһтар языуы» («Письмена просвещенных») была написана красными чернилами (загфран) на коже рыбы сом, а обложка была сделана из бычьей шкуры [14, с. 357-358, 589]. В эпосе «Идукай и Мурадым» герой узнает о предначертанности своей судьбы из книги, написанной на коже оленя [15, с. 149]. Возможно, существовал пратекст «Урал-батыра», написанный на рунике или символами. Органичное сочетание пафоса восхваления с горем, печалью в связи со смертью выдающегося человека (бея, хана, батыра) указывает на погребально-плачевые истоки кубаира [16, с. 201-202]. Отмечаем, что оплакивание и величание Урал-батыра – эмоционально и тематически выраженные акценты в эпосе.

Кубаир «Урал-батыр» в силу отсутствия фиксации полного аутентичного его исполнения и традиций живого сказывания являлся предметом острых обсуждений об его изустном бытовании вообще. В контексте обязательности наличия вариантов, версий и исполнительской практики образец «Урал-батыр», записанный от А. М. Усмановой, стал веским аргументом сохранности эпоса в памяти и его преемственности.

В сохранении живых традиций эпоса в культуре народа-творца проявляется этническая, историко-генеалогическая идентификация жанра. В качестве культурного текста учитывается всякое фрагментарное, отрывочное, но – обязательно изустное и по принципу «из уст в уста», живой памяти исполнение эпоса. Такая форма передачи текста позволяет проявляться самым важным свойствам фольклорного жанра: это вариативность, импровизационность, национальная языковая, мелодическая структуры, связь стиля и исполнительских норм, канонов и традиций, отображение народных и общечеловеческих идеалов.

Учеными велись долгие годы поисков изустной передачи великого эпоса. Весьма ценными стали воспоминания Б. З. Билалова в 2009 г. о том, что в детстве долгими ночами они слушали эпос от Киньябики Юлановой (уроженка дер. Верхне-Смаково Зилаирского р-на), которая

приводила детей в восторг своим мастерским исполнением [17, с. 107]. В целях обнаружения эпоса нами было опрошено более 1200 человек (сказительские майданы, встречи с учащимися в школах, вузах, соцопросы различного возраста людей во время празднеств «Урал-батыр байрамы», свободное, неконкурсное, без ограничения возрастов исполнение эпоса). Поиски активизировались особенно в период с 2003 по 2012 гг. и продолжаются поныне.

В дальнейших поисках запись эпоса от А. М. Усмановой в живом комплексном исполнении (слово, жест, напевы) стала важным событием. Уроженка с. Акъяр Хайбуллинского р-на А. М. Усманова является представительницей знатного и древнего минского рода Турумтаевых. Ее дедушка Габделяхат Турумтаев (1864-1942) – ученик Зайнуллы Расулева (1833-1917), выдающегося ученого-тюрколога «башкирского ишана и последователя суфиза, религиозного деятеля» [18, с. 493]. Габделяхат Турумтаев славился своим импровизаторским дарованием, мастерски пел на йыйын-зиинах (масштабные народные празднества и собрания) народные песни, сказания, восхищая зрителей исполнительским искусством. Его жена Муьмина Таймасова (1870-1973) – знаток и талантливая исполнительница башкирских протяжных песен, мифов, сказок, религиозных преданий – бабушка, от которой А. М. Усманова в процессе многократных прослушиваний (с 9 до 16 лет периодически жила у нее) переняла многие особенности исполнения эпоса «Урал-батыр». Отец А. М. Усмановой – Мавлянбирды Турумтаев (1909-1993) отличался красивым голосом и хорошо исполнял сказания, песни. Так, сведения о родословной сказительницы согласуются с глубоко избирательным отношением башкир к сакральным текстам и традициям передачи народных творений. Только духовно образованным, обладающим крепкой, глубокой памятью и благородным по натуре личностям доверялись разучивание, передача и исполнение эпоса. На наш взгляд, А. М. Усманова – обладатель золотой Памяти народный гений, сохранивший и передавший святыню по рассказу её бабушки Муьмины Таймасовой.

Методы комплексной фольклористической фиксации живого исполнения эпоса

Запись сказывания эпоса от А. М. Усмановой произведена нами с соблюдением всех принципов фольклористического описания жанра, правил фиксирования и установления оригинальности, аутентичности уникального текста:

1) восстановлена генеалогия устной передачи фольклорного произведения (прадед-прабабушка-бабушка-сама сказительница);



Рис. 1. А. М. Усманова получает Гран-при конкурса «Зовем Вас, сэсэны!», 2013 г.

2) в целях установки соотношения импровизационного и традиционного начал, исключения факта книжной или постановочной передачи текста сделана многократная запись (в сентябре 2011 г., в октябре 2012 г., в июне 2013 г.);

3) в целях недопущения надуманности, стилизации от книжного варианта и обеспечения достоверности факта чрезвычайной значимости произведена видеофиксация каждого исполнения. Полное, двухчасовое сказывание эпоса Асмой Усмановой транслировано по ТВ Республики Башкортостан (канал БСТ) 15 ноября 2013 г.;

4) в контексте требований современной визуальной антропологии произведены необходимые, применяемые в процессе исполнения описания жестов, стиля костюма, состояния эмоций, а также манер изложения («сказительница думает», «останавливается», «вспоминает» и т. д., также учитывались окружение людей, время и т. д.);

5) аутентичный текст, версия записанного нами живого исполнения эпоса «Урал-батыр» опубликована на языке оригинала [1, с. 219-244].

А. М. Усмановой продемонстрирована наиболее полная передача сюжета в единстве мелодий, напевных речитаций, стихотворных и прозаических частей, исполняемых с элементами жестового языка и сказительских комментариев. Примечательны творческий настрой и особенности культуры повествования А. М. Усмановой: это степенно-спокойная манера, выразительное, но не навязчивое интонирование голосов героев и персонажей (Хумая-Хумайры, Акбузата, Янбирды, Урал-батыра и др.), общий жизнеутверждающий пафос с элементами назидания, эмоциональное исполнение напевных частей. Все эти компоненты воспроизводятся А. М. Усмановой, по её признанию, «в точности, как слышала и как заучила от бабушки», что «она не знает, что там написано, в книге» [1, с. 229], а «мелодии эти разучила от моей бабушки Муьмины» [1, с. 227]. В течение почти двух часов (с некоторой разницей во время других сеансов) А. М. Усманова без перерыва сказывала эпос, напевно исполняя мелодии, иногда делала комментарии и философские отступления от основного сюжета (традиционный прием в сказывании больших произведений). Факт специально разученного с книжного варианта пересказа был исключен изначально на основе доверия и уважения к личности А. М. Усмановой, которая, высоко чтя светлую память бабушки Муьмины Таймасовой, передавала *аманат*-заповедь предков. А. М. Усманова в народе пользуется огромным уважением, она – отличник народного образования РСФСР, всю жизнь проработала учителем математики (гарант стойкой и цепкой памяти), организовала фольклорный ансамбль «Кош юлы» («Млечный путь»), которым руководила в течение 25 лет. Ранее не сказывала эпос, т. к.: 1) узнала, что книжный текст не совпадает с тем, который она знает; 2) никто не спрашивал; 3) всегда помнила слова деда о том, что ранее был строгий запрет на исполнение эпосов, сказаний и соблюдала настороженное отношение к сказыванию эпоса «Урал-батыр».

Факт высокой самооценности и истинной феноменальности находки новой версии (естественно, меньшей по объему, чем основной) эпоса «Урал-батыр» в живом исполнении подтверждается в исследовательских обобщениях.

Реконструкция архаичных пластов на основе компонентного анализа нового текста

Во всех повторных записях А. М. Усманова припоминала новые детали из сюжета, слов и строк которых нет в основном тексте (далее – ОТ) эпоса «Урал-батыр», но логически в него вписываются. Например, сказывая описание мифического коня Акбузата, снизошедшего с небес, А. М. Усманова напела текст о многоликости небесного коня-дракона:

Карсыға түш, тар бөйөр,
Кыйғыр бөркөт канатлы,
Аждаһа-йылан тамаклы,
Үткер кылыс тырнаклы... [1, с. 231].

Грудь ястребины, узки бедра,
Крылья как у дикого беркута,
Шея дракона и змеи,
Острые как меч когти... [пер. наш].

Икһез-сикһез болоттай, ти,
Уның ике канаты... [1, с. 218].

Словно облака бескрайние
Его крылья, оказывается... [пер. наш].

Чудесный небесный Акбузат по этому тексту соединяет черты птицы, дракона, небесного крылатого коня, хищного зверя и змеи. Такого описания, содержащего множество ипостасей

коня, потому позволяющих раскрыть архаичный генезис коня, в ОТ эпоса нет. В единстве пяти характеристик объективируются очень древние архетипы мифологического вездесущего коня, охватывающего несколько миров – хтоника, астральный и земной миры. Возможно, это реликты Памяти о Великом потопе, из вод которых спасались земные кони. Между тем, эта многогранность образа выходит за рамки культового почитания и обожествления коня, проецируя связь с первичным противостоянием Коня и Человека. Антагонизм человека и крылатых коней имеется в широком ареале древней мифологии народов (Южная и Средняя Азия, Кавказ, Европа, Сибирь и Монголия) и в абхазских мифах [19, с. 35], также особо негативные ассоциации лошади зафиксированы на пространстве между Грецией и Скандинавией и Гиндукушем. По мифам, крылатый конь разбивает человека, сотворенного богом из глины [19, с. 35-37]. Мотив антагонизма имел место и на Урале: в башкирском фольклоре чудесный конь всегда выбирает батыра – укротителя только после отчаянной борьбы с ним [20, с. 194].

Только силовое преодоление, борьба с последующей победой становится показателем приручения человеком коня. В «Урал-батыре» Акбузат нисходит с небес, но не борется с героем, а прежде чем служить Человеку, ставит условия – кинуть камень в 70 батманов (старинная мера веса в ряде мусульманских стран, приблизительно 7-8 кг) на небо, уничтожить драконов, очистить землю от злости. В эпизоде заключен замысел метафорического осознания прихода материализованного божества, направляющего жизненными, духовными движениями народа, если он выдерживает испытания. Известно, что миф «провозглашал коня родственником дракона, близким к таинственным силам воды. Все замечательные кони считались аватарами дракона, а все высокорослые кони, имевшиеся у китайцев, назывались в древности просто драконами» [21, с. 88-90]. «Аватара» с санскрита – термин философии индуизма, означает «нисхождение на землю божества, воплощенного в смертное существо» [21, с. 88]. Отсюда Акбузат представляет божество – видимое проявление дракона-птицы с звериными когтями, змеиной шеей и огромными бескрайними крыльями, соединяющее небесный, земной и хтонический миры. В контексте цветообозначения сторон света мастью лошадей [22, с. 185] водно-небесно-земной Акбузат (Белый крылатый конь) представляет бога лошадей в мировоззрении башкир, о чем писал Ибн-Фадлан еще в X в. Однако архетип вездесущего полиморфного образа связан не только с индоиранской, индоевропейской средой (как принято считать), но скорее – прототюркскими корнями [23, с. 35].

Драконьи черты Акбузата хранят память архаических рудиментов осознания небесных сил коня, акцентируют общие черты с китайской мифологией (конь-дракон), за тысячелетия потерявшей свою целостность и многообразие. Многоликость эпического крылатого коня (качество, сохраненное только в самых архаических мифологиях и эпосах мира) хранит память об изначальном антагонизме Коня и Человека, также обретает метафору о вездесущности сознания и разума. Снисхождение коня – символ начала нового Времени, образ Акбузата – код материализации единства разных природных начал, информации небесных сил, путей борьбы и побед. В эпизоде действует архетип приручения дракона.

Следующие строки (которых также нет в ОТ) ярко запечатлели акцент роли коня в антропогенезе башкир:

Олоғайған картты ла
Менһә, йәп-йәш ир итер [1, с. 231].

А если вскочит на него старик,
Молодым он станет вмиг [пер. наш].

Идея происхождения человека от лошади содержится в якутских [24, с. 16-22], казахских [23, с. 38], так и в башкирских мифах. Батыр Бузансы рождается из чрева кобылы в человеческом облике [25, с. 301-304].

В других случаях серая кобылица приносит серого жеребенка, который на третий день превращается в будущего героя. Бытовавшие у башкир ритуалы «пронесения ребенка под стремением» по исполнению трех лет (или если болеет), прохождения под животом скачущего коня во время джигитовок параллельны с традициями многих тюркоязычных народов и ярко семантически в схеме антропогенеза, согласно которой человек происходит от лошади. На фоне этих знаний текст Асмы Усмановой обнаруживает свидетельства о том, что крылатый Акбузат предстает как материализованный образ великой силы и творец разумного человека новой эры (ведь он

приручает коня), мифический конь реконструируется как метафора генетического материала и нового мышления, необходимых для возрождения и воспроизводства сил человека (мужчины) в следующем витке времени. В тексте А. М. Усмановой четко конкретизируется идея сошедшего с небес божества, возвещающего человечеству о приходе нового Времени. Космогоническая природа коня: «Очень далеко, напротив *Тимер казык* – Полярной звезды белой звездой ярко сверкает мой Акбузат. Я его позову, – говорит Хумайра...» [1, с. 230]. Образно передается могучая астральная сила Акбузата, его огненно-солнечная природа. «Звездой он взлетит, Огненные гром и молнии заведет, Бури и вихри закрутит, Весь мир сотрясая, Спускается на Землю...» [1, с. 233]. Акбузат, согласно ОТ, принадлежит царю птиц Самрау и его жене Солнцу [9, с. 39]. Отсюда насыщенность в его облике солярной символики. Если в ОТ золотыми являются только седло и вожжи [9, с. 92], то в тексте А. М. Усмановой на Акбузате – вожжи, стремяна, ножны булатного меча, седло, подковы, подхвостник – все золотые [1, с. 230].

Солярная символика, универсальная в передаче тюркских знаний, маркирует образы Хумай и Акбузата, отображая их первородную связь и родство. Солярные метафоры занимают основное место в характеристике Небесного коня, а по данным археологии дают возможность определить время формирования художественных традиций. «Солярная символика, как символ борьбы противоположных начал, четырех сторон света, особо отразилась в украшениях искусства III в. до н. э. – III в. н. э.» [26, с. 84]. В контексте, что «в башкирском фольклоре страна бессмертия ассоциирована со страной Солнца» [27, с. 92-103], солярность Акбузата проецирует и идеи бессмертия, а по времени – художественные традиции в сложении образов. В целом, в тексте А. М. Усмановой образ Акбузата сохранен в проекции на более глубинную древность. Сюжеты запечатлели коды об антропогенной связи Человека и Коня, о рождении человека от коня и его перспектив реинкарнации во времени.

Информативным оказался жест, который делала А. М. Усманова. Сказывая о том, как Хумайра (так бабушка называла мифологическую Хумай) «нежно гладит коня, начиная с волосков на макушке лба до кончиков гривы и проводит руками по спине» [1, с. 232], сказительница с особым акцентом при каждом рассказе показывала руками это движение и только после этого договаривала: «После этого Акбузат склоняет голову перед Хумайрой» [1, с. 232]. Анализ неслучайного жеста (также отсутствует в ОТ) показал, что он ритуализирует идею приручения коня-дракона. Отмечаем, что волшебные свойства шерсти, гривы и хвоста Акбузата [28, с. 19] связаны не столько с божественностью коня, сколько с тем, что душа дракона (*аждахи*), коня (змеи) по мифам, находится в их гривах. Пользование особым образом волос, грив (касания, паления, сжигания, прятания, хранение в целях помощи и т. д.) – традиционно общие действия как в тюркском, так и в славянском фольклоре и связаны с магическими свойствами волос (как частей божеств) и их функциями (дают силы культурному герою, передают новости, оказывают быструю помощь, спасение от гибели). Мифологический код хватания за гривы (волосы), как способ приручения таинственных существ, традиционен в укрощении могучего коня в эпосах «Акбузат» [9, с. 139] и водяной девы в «Заятуляк и Хыухылыу» [10, с. 181], утки-девы в сказке «Санай-батыр» [29, с. 346-347].

В жесте Хумайры заключено её обращение к душе коня через гривы и сохранены древнейшие знания о генетических связях коня (дракона) и обуздавшего его человека. Жест фиксирует конец первобытного антагонизма Коня и Человека. В контексте, если «в змеином (конском) облике представляется Великая Мать, приобретающая в бронзовом веке облик лошади» [23, с. 39], то прирученность женщиной Акбузата в золотом убранстве до встречи с Уралом имеет особую древность. Вкратце об этом. Хумай является персонификацией звезды солнечной системы, созвучна с шумерской Инанной, аккадской Иштар (все вбирают идеи любви, производительности), греческой Афродитой, также восходит к архетипу Женщины (Праматери и воительницы) и Небу-Матери («анабыз-Һауа» говорят в народе). В историческом плане в образе Хумай явные символы эпохи матриархата, как позднего наслоения в эпосе. В процессе тюркизации эта богиня обретает имя Һомай-Хумай, в небесно-земной ипостаси становится символом любви – верной лебедушки, жены Урал-батыра. Уникальна Хумай (возможно, имя было другое), в которой читается столько пластов. Некогда приручение Коня совершено было женщиной-Праматерью Берана (*бер* «одна, единственная», *ана* «мать») – богиней в пратюркской мифологии, или есть

она сама в облике Акбузата. В эпизоде дарения Хумайрой коня Урал-батыру отражается сложение лидерства воинствующей богини Хумай. В ОТ слова о Якшылык произносит выпивший живую воду и измученный от бессмертия старик. А. М. Усманова, сказывая эпос во время второй записи (сентябрь 2012 г.), добавила, что это «человек-скелет» (*həldə*), еле живой, «крови не наберется даже в ложку», произносит вещие слова Уралу о Добродетели-Якшылык. Старец называет смерть как обряд – «йола, только лишь способ перехода человека в новую жизнь» [1, с. 236]. Интересны и другие детали: согласно новому тексту, запретную кровь «хранили в рогах крупного скота» [1, с. 218] или «в черепе убитого зверя» [1, с. 242]; Хумайра, прощаясь, должна была целовать Урала в лоб [1, с. 238], а не в губы (как в ОТ); как уточняет А. М. Усманова, Муьмина Таймасова всегда называла отца Хумай не Самрау (как в ОТ), а «ике башлы Сəмерғош» («двуглавый Самригуш») [1, с. 240]. Весьма интересно объяснение А. М. Усмановой двуглавости мифической птицы: «У нее не две головы, а глубина и уровень мышления – двойные, т. е. очень мудрый...» [1, с. 216]. Таким образом, с каждым разом воспроизводимые в памяти сказителя новые и новые детали текста доказывают то, что перед нами имеется факт чрезвычайно важного аутентичного исполнения эпоса и сохранения его в живой традиции. В разученном из книги или подготовленном специально сказывании таких откровений, новых находок генной памяти, не только соответствующих природе, сюжету и специфике великого эпоса, но и позволяющих обнаружить еще нераскрытые пласты древнего произведения, быть не может! Обнаружение новых нюансов, смыслов и сюжетных деталей при каждом повторном сказывании – это знаковое свойство фольклорной эпики, как живого организма.

Художественная портретизация эпического героя – явление более позднего характера. А. М. Усманова описала Урал-батыра и Хумайру, говоря, что у Урала были светлые, как ковыль, длинные волосы, большие сине-зеленые глаза и красивый, статный рост. Описания эти совпадают с рассказом К. Юлановой [17, с. 106]. Факт художественной импровизации, который по времени оказался длиннее, чем в ОТ, здесь очевиден. В историко-антропологическом плане эти соматические характеристики согласуются с генотипом многих башкирских родов, «расогенезис которых восходит до древнейшего сако-массагетского европеоидного по типу населения Южного Урала сармато-аланского времени» [30, с. 322]. Так, в тексте воспроизводится европеоидный архетип Урал-батыра.

Музыка эпоса

Ценностной и оригинальной оказалась музыкальная картина эпоса. А. М. Усманова исполнила пять эпизодов, мелодии каждого из которых, по ее признанию, разучены в точности от М. Таймасовой [1, с. 240]. Они представляют собой традиционные образцы эпических напевов, имеют самостоятельные звучания и функциональные особенности: это 1) песенный диалог Хумая с Уралом (но Урал не поет), восхваление булатного меча, 2) напевный разговор Хумайры (Хумая) с Акбузатом, 3) речь Акбузата, 4) восхваление Акбузата и 5) финальный кубаир. Напевам свойственны архаичность интонирования, магизм звуков, простота и лаконичность, информативность в музыкальной передаче идей эпического сюжета [31, с. 33-39]. Таковые откровения во времени весьма знаковы, т. к. «при явно прерванной эпической традиции возрождение в последнее время эпосов» [32, с. 34-43] и, следовательно, напевов, представляет уникальное явление. Считавшиеся затерянными навечно, они воспроизводятся в фольклорном сознании как свидетельства могучей школы башкирского сказительства. Оригинален заключительный кубаир (пятый напев) прославления народа, земли, природы уральской – «Уралып яткан Уралда» («На отрогах Урала»), который в конце эпического сказывания исполнила А. М. Усманова:

Уралып яткан Уралда
Акбузаттай ат менеп,
Карсығалай тау елеп,
Ук-һазағын кулға алып...
Тыуған илгә дошман килһә,
Яуға сығыр улдар бар!
Бар! Бар! Бар! Батырзар бар!
[1, с. 243-244].

На горе на Урале
На коней как Акбузат вскочив,
Словно соколы горы пролетев,
В руки стрелы, луки взяв...
Коль в страну враг нагрянет –
Есть батыры в ее защиту встать!
Есть! Есть! Есть! Батыры есть!
[Пер. наш].

Напевный кубаир «На отрогах Урала» является известным текстом, в короткой форме исполняется профессиональными певцами. Однако в словесно-поэтической полноте, насыщенности образов, содержания, а главное – в функциональной привязке к эпосу «Урал-батыр» он еще не был записан (72 строки!). Кубаир этот органично несет функцию снятия психологического напряжения, которое наступает по окончании сказывания, т. к. главный герой – Урал-батыр умирает. Эпический отрывок акцентирует выраженный оптимистический посыл эпоса. А. М. Усманова утверждала, что ее бабушка Муьмина Таймасова всегда заканчивала эпос этим кубаиром, «потому и напев, и этот большой текст восхваления Урала так точно заучила» [1, с. 240-241]. Первая мелодия имеет сходства с мунажатами – религиозными напевами, а четыре последние мы склонны относить к собственно-эпическим. Записи представляют большой интерес и ценность для музыковедческих исследований, т. к. мелодии эпоса не были известны науке. По звучанию они органично соответствуют характеру, темпоритму, национальному колориту и ментальности эпоса. Мелос эпоса – творение многовековой давности, содержит устойчивый код первородно-магического звукового освоения действительности и как самый консервативный к изменениям культурный феномен, не может утратиться во времени и исчезнуть. Эпические напевы продолжают форму жизни в игровых, танцевальных, даже заговорно-заклинательных жанрах фольклора (как нам в этом не раз приходилось убеждаться).

Башкирский термин мифоэпоса *карһуҙ*

Асма Усманова называла жанр эпоса «Урал-батыр» *карһуҙ* (досл.: «черное слово»). Это архаичного происхождения культурный текст, означающий слово «из глубины веков», знания «со времен черного неведения» и с самого начала начал, т. е. миф у башкир. До сих пор сказки, легенды, верования, предания, также мифы об истории мест, гор, сказы о разных существах называют словом *карһуҙ*. Он обобщает все виды сказывания о старине. Свидетельство сохранения в фольклорной памяти термина и четкое обозначение им не только эпоса «Урал-батыр», но и эпических сказаний, верований, сказок, легенд – весьма примечательно. *Карһуҙ*, как миф у башкир, имеет все возможности возвращения и актуализации его как научного термина для называния соответствующих жанров. *Кобайыр* (кубаир) и *кар(а)һуҙ* (кархуз) – исконно башкирские термины, называющие эпос и миф. Потому нецелесообразно подменять термин чужеродным «дастан» применительно к башкирским сказаниям. Термин – знаковое слово, обладает могучим многовековым кодом обобщения тех национальных традиций, на основе которых он создан и к каким относится.

Заключение

Обнаруженная нами версия эпоса в силу сохранности в живом напевном исполнении и неизвестных информативных эпизодов, деталей является уникальной и особо знаковой находкой. Текст показателен как образец, располагающий архаичными артефактами по реконструкции первичных пластов эпоса, сохранившего следы працивилизаций. Находка эпоса уникальна еще и тем, что объективирует реалии традиций исполнительской практики, считавшихся утраченными. В свете нового прочтения и расшифровки архаичных пластов эпоса «Урал-батыр» установлены реалии противостояний Коня и Человека, место Коня в антропогенезе башкир (идеи происхождения от коня). В процессе многократных записей живого исполнения обнаруживались все новые и новые стихи, эпизоды, тем самым аргументируя уникальность факта аутентичности, преемственности эпоса и сохранности в памяти народа. Запреты, жестокие гонения сэсэнов отразились в истории эпоса, обусловив как факты утаивания, особого обережения сакрального текста, так и его воспроизводство в генной памяти народа. Версия А. М. Усмановой свидетельствует о наличии длительных непрерывных исполнительских традиций, живого бытования эпоса в духовной культуре башкирского народа.

Выявленный музыкальный пласт представляется единственным, уникальным в своем роде. Он особо ценен тем, что относится к собственно-эпическому музыкальному творчеству и эпосу «Урал-батыр».

Факт обнаружения и записи версии эпоса «Урал-батыр» имеет феноменальную, исторически важную ценность и нами квалифицируется как открытие не столько национального, сколько общечеловеческого значения. На фоне этой находки в исследовательских перспективах великого эпоса ожидается появление свидетельств для новых прочтений и установки мировых

эпических параллелей. Фрагментарный анализ показывает, что в версии А. М. Усмановой этих неизвестных ещё башкирской эпической культуре достоверностей много, как это и должно было быть в аутентичном сказывании, т. е. переданном из уст в уста наследии. Заслуга таких, как Асма Усманова фольклороносителей, хранителей традиционной культуры неизмеримо высока перед народом, памятью предков и историей.

Изустный текст сохранил архаичные пласты сложения мифологического эпоса, которые не были известны науке. Факт живого исполнения эпоса «Урал-батыр» особо ценен как показатель духовной целостности, силы языка, речевой культуры и генетической памяти башкир. Наличие исполнительских традиций и современной практики сказывания эпосов свидетельствует о высокой историко-культурной репутации и состоятельности народа-творца. Народ, исполняющий свой эпос, живет, творит и имеет силы воспроизводства своих духовных потенциалов во времени. Механизмы различения добра и зла, лжи и правды, совершенствования людских, природных отношений, также представления об идеалах и путях к будущности, отображенные в эпическом творчестве, неслучайно в наши дни возобновляются в памяти народа. Вековые истины напоминают о времени, в котором назрела особая востребованность использования достояний предков во имя усиления духа человека XXI в. Принципиально важно то, что эпос – живой организм. Он живет, идентично народному сознанию, состоянию духа, поддерживая не только творческую, миросозерцательную жизнь, но и морально-нравственные ценности и устремления к ним этноса. Эпос – искони духовный фундамент, свод законов жизни нации. Утерянные эпизоды могут быть реконструированы с привлечением мифов, преданий, сказаний, песен, соответствующих его идее и содержанию.

Сочинения, импровизации эпоса «Урал-батыр» сэсэнами-мыслителями современности должны быть продолжены и должны быть поддержаны соответствующими органами. Иначе существует риск исчезновения эпоса [33, с. 206-212; 34, с. 187-195]. В конвенции ЮНЕСКО позиционируются «исполнительское искусство, устные традиции и формы выражения, включая язык» [35, с. 13-18], также значимость «форм выражения на практике конкретными носителями соответствующей культуры» [35, с. 18].

Обнаружение живой версии «Урал-батыра», исполнительские дарования А. М. Усмановой представляют конкретные и весомые аргументы об уникальности эпоса и башкирской сказительской традиции, как составных частей мировой культуры, заслуживающих включения в список ЮНЕСКО Шедевров нематериальной культуры человечества.

Литература

1. Солтангәрәева Р. Ә. Башҡорт сәсэн мәктәбе. – Өфө: Полиграфдизайн, 2012. – 289 б. (на башк. яз.)
2. Котов В. Г. Башкирский героический эпос «Урал-батыр» // История башкирского народа: в 7 т. Т. 1. – М.: Наука, 2009. – С. 335-338.
3. Галлямов С. А. Башкортская философия. Т. 4. Эстетика. – Уфа: Китап, 2007. – 341 с.
4. Галлямов С. А. Урал-батыр и шумерский эпос о Гильгамеше // Башкирский фольклор. Вып. 4. – 2000. – С. 122-153.
5. Suleimanov A. M. Bashkir kubayirs and their variants // Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. – Ufa, 2013. – pp. 199-206. (на англ. яз.)
6. Шакурова Ш. Р. Башкирский народный эпос «Урал-батыр». Архивный первоисточник и его текстологический анализ. – Уфа: Гилем, 2007. – 386 с.
7. Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. 1 т. / Төз., баш һүз яҙыусы, аңл.-ар биреүсе М. М. Сәғитов, яуаплы ред. Ә. И. Харисов. – Өфө: Китап, 1972. – 342 б. (на башк. и русс. яз.)
8. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / Предисл. М. М. Сагитова, пер. Г. Г. Шафикова. – Уфа: Башкиргоиздат, 1987. – 544 с.
9. Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. 3 т. / Төз., баш һүз, коммент. авт-ры Ә. М. Сөләймәнов, Р. Ф. Рәжәпов. – Уфа: Китап, 1998. – 448 с. (на башк. яз.)
10. Башкирский народный эпос «Урал-батыр» / Предисл., коммент. Ф. А. Надршиной. – Уфа: Информ-реклама, 2003. – 468 с. (на башк. яз.)

11. Башкирский народный эпос / Сост.: А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов. – М.: Наука, 1977. – 520 с.
12. Топоров В. Н. Космос // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – С. 9-10.
13. Башкорт теле һүзлеге. 2 т. – М.: Русский язык, 1993. – 814 б. (на башк. яз.)
14. Башкорт халык ижады. Язма кисса һәм дастандар. 7 т. / Төз., баш һүз, англ. авт. Ә. М. Сөләймәнов, Ғ. Б. Хөсәйенов, М. Х. Нәзәрғолов. – Өфө: Китап, 2004. – 624 б. (на башк. яз.)
15. Изүкәй менән Моразым. Баһыраға әзер. Н. Т. Зарипов. – Өфө: Китап, 1994. – 349 б. (на башк. яз.)
16. Султангареева Р. А. Жизнь человека в обряде. – Уфа: Гилем, 2006. – 342 с.
17. Юлдыбаева Г. В. «Урал-батыр» кобайыры халык хәтерендә // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: материалы II Межд. науч.-практ. конф. (Уфа, 10-11 июня 2011 г.). – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 106-107. (на башк. яз.)
18. Фархшатов М. Н. Расулев Зайнулла // Башкортостан: Краткая энциклопедия / Гл. ред. Р. З. Шакуров. – Уфа: Башкирская энциклопедия, 1996. – С. 493.
19. Березкин Ю. Е. Реконструкция сюжета создания человека у степных индоевропейцев // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Кн. 2. – СПб.: ИИМК РАН, «Периферия», 2012. – С. 35-40.
20. Йәшәгән, ти, батырзар. Башкорт халык әкиәттәре. Төз.-һе Н. Т. Зарипов. – Өфө: Китап, 2005. – 416 б. (на башк. яз.)
21. Шефер Э. Золотые персики Самарканда. – М.: Наука, 1981. – 608 с.
22. Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 358 с.
23. Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 3. – Алматы: СаҒа, 2008. – 436 с.
24. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
25. Мингажитдинов М. Х. Этногенетические мотивы в башкирских сказках // Археология и этнография Башкирии. Т. 4. – Уфа: Ин-т истории, яз. и лит., 1971. – С. 301-308.
26. Обыденнов М. Ф., Корепанов К. И. Астрально-символический стиль в искусстве кара-абызских племен // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии): сб. науч. тр. Вып. 7. – Уфа: БашГУ, 2005. – С. 81-87.
27. Котов В. Г. О сходстве космогонических мифов у башкир и угров // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии): сб. науч. тр. Вып. 7. – Уфа: БашГУ, 2005. – С. 92-103.
28. Хисамитдинова Ф. Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010. – 452 с.
29. Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки и сказки о животных / Сост.: Н. Т. Зарипов, Л. Г. Бараг. – Уфа: Башкиргоиздат, 1989. – 512 с.
30. Юсупов Р. М. Палеоантропология Южного Урала и вопросы происхождения башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края: История, этнография, антропология, этногеномика / Под общ. ред. Р. М. Юсупова. – Уфа: Гилем, 2008. – С. 315-325.
31. Султангареева Р. А. Мелодические особенности напевов башкирского эпоса «Урал-батыр» // Традиционная и профессиональная музыкальная культура Республики Башкортостан: материалы Всеросс. научно-практ. конф. с межд. участием (Уфа, 29 октября 2015 г.). – Уфа, 2015. – С. 33-39.
32. Юсфин А. Г. Некоторые нерешенные вопросы изучения музыки эпоса // Музыка эпоса: статьи и материалы. – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1989. – С. 34-43.
33. Sultangareeva R. A. Risk of Extinction // Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. – Ufa, 2013. – pp. 206-212. (на англ. яз.)
34. Bukharova G. H. Linguistic and cultural characteristics of kubayir // Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. – Ufa, 2013. – pp. 187-195. (на англ. яз.)
35. Мухтаров Т. Г. Концепция досье по включению традиций исполнения кубаиров цикла «Урал-батыр» в список нематериального наследия человечества // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – С. 13-18.

References

1. Soltangareeva R. A. *Bashkort sasen maktabe* [Bashkir school of narration]. Ufa, 2012, 289 p. (In Bashkir lang.)
2. Kotov V. G. *Bashkirskij geroicheskiy epos "Ural-batyr"* [Bashkir heroic epic "Ural-batyr"]. In: *Istoriya bashkirskogo naroda v 7-i tomah. T. 1* [History of Bashkir people in 7 vol. Vol. 1]. Moscow, Nauka, 2009, pp. 335-338.
3. Gallyamov S. A. *Bashkordskaya filosofiya. Estetika. 4 t.* [Bashkord philosophy. Aesthetics. Vol. 4]. Ufa, Kitap, 2007, 341 p.
4. Gallyamov S. A. *Ural-batyr i shumerskiy epos o Gil'gameshe* [Ural-batyr and Shumer epic on Gilgamesh]. In: *Bashkirskij fol'klor. T. 4.* [Bashkir folklore. Vol. 4]. Ufa, 2000, pp. 122-153.
5. Suleimanov A. M. Bashkir kubayirs and their variants. In: Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the Ural-batyr cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, pp. 199-206. (In Eng. lang.)
6. Shakurova Sh. R. *Bashkirskij narodnyj epos "Ural-batyr". Arhivnyj pervoistochnik i ego tekstologicheskiy analiz* [Bashkir folk epic "Ural-batyr". Archival source and its textual analysis]. Ufa, Gilem, 2007, 386 p.
7. *Bashkort halyk izhady. Epos. T. 1* [Bashkir folk creation. Epic. Vol. 1]. Tjoz., bash hjuz jazyusy, angl.-ar birejuse M. M. Sagitov, jauaply red. A. I. Harisov. Ufa, Kirap, 1972, 342 p. (In Bashkir and Russ. lang.)
8. *Bashkirkoe narodnoe tvorchestvo. Epos. T. 1* [Bashkir folk creation. Epic. Vol. 1]. Predisl. M. M. Sagitova, per. G. G. Shafikova. Ufa, Bashknigoizdat, 1987, 544 p.
9. *Bashkort halyk izhady. Epos. III tom* [Bashkir folk creation. Epic. Vol. 3]. Toz., bash. huz., komment. avt-ry A. M. Sulejmanov, R. F. Razhapov. Ufa, Kitap, 1998, 448 p. (In Bashkir lang.)
10. *Bashkirskij narodnyj epos "Ural-batyr"* [Bashkir folk epic "Ural-batyr"]. Predisl., komment. F. A. Nadrshinoj. Ufa, Informreklama, 2003, 465 p. (In Bashkir lang.)
11. *Bashkirskij narodnyj epos* [Bashkir folk epic]. Sost.: A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitov, A. I. Harisov. Moscow, Nauka, 1977, 520 p.
12. Toporov V. N. *Kosmos* [Cosmic space]. In: *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of the peoples of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaja jenciklopedija, 1980, pp. 9-10.
13. *Bashkort tele huzlege. 2 tom* [Dictionary of Bashkir language. Vol. 2]. Moscow, Russkij jazyk, 1993, 814 p. (In Bashkir lang.)
14. *Bashkort halyk izhady. Yazma kissa ham dastandar. 7 tom* [Bashkir folk creation. Written kissas and dastans. Vol. 7]. Toz., bash huz, anl. avt. A. M. Sulejmanov, G. B. Husajenov, M. H. Nazergolov. Ufa, Kitap, 2004, 624 p. (In Bashkir lang.)
15. *Izykaj menən Moraždym* [Idukai and Muradim]. Bazyrga azer. N. T. Zaripov. Ufa, Kitap, 1994, 349 p. (In Bashkir lang.)
16. Sultangareeva R. A. *Zhizn' cheloveka v obryade* [Human life in the rite]. Ufa, Gilem, 2006, 342 p.
17. Yuldybaeva G. V. *"Ural-batyr" kobajyry halyk haterenda* [Cubaire "Ural batyr" in memory of the people]. In: *"Ural-batyr" i duhovnoe nasledie narodov mira: materialy II Mezhd. nauch.-prakt. konf. (Ufa, 10-11 ijunya 2011 g.)* ["Ural-batyr" and spiritual heritage of the peoples of the world: materials of II International scientific and practical conference (Ufa, June 10-11, 2011)]. Ufa, IJJaL UNC RAN, 2011, pp. 106-107. (In Bashkir lang.)
18. Farshatov M. N. *Rasulev Zajnulla* [Rasulev Zaynulla]. In: *Bashkortostan: Kratkaya enciklopediya* [Bashkortostan: brief encyclopedia]. Gl. red. R. Z. Shakurov. Ufa, Bashkirkaya enciklopediya, 1996, p. 493.
19. Berezkin Yu. E. *Rekonstrukciya syuzheta sozdaniya cheloveka u stepnyh indoevropejcev* [Reconstruction of the plot of human creation among the steppe Indo-Europeans]. In: *Kul'tury stepnoj Evrazii i ih vzaimodejstvie s drevnimi civilizacijami. Kn. 2* [Cultures of steppe Eurasia and their interaction with ancient civilizations. Book 2]. Saint Petersburg, IIMK RAN, "Periferiya", 2012, pp. 35-40.
20. *Jashagan, ti, batyrzar. Bashkort halyk akiattare* [Lives, says, batyrs Bashkir popular tales]. Toz.-he N. T. Zaripov. Ufa, Kitap, 2005, 416 p. (In Bashkir lang.)
21. Shefer E. *Zolotyje persiki Samarkanda* [Golden peaches of Samarkand]. Moscow, Nauka, 1981, 608 p.
22. Rudenko S. I. *Kul'tura naseleniya Central'nogo Altaya v skifskoe vremya* [Culture of population of Central Altay in Scythian time]. Moscow, Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1960, 358 p.
23. Kondybay S. *Mifologiya predkazahov. Kn. 3* [Mythology of prekazakhs. Book 3]. Almaty, SaGa, 2008, 436 p.

24. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of Yakut olonkhos]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
25. Mingazhetdinov M. H. *Etnogeneticheskie motivy v bashkirskikh skazkakh* [Ethnogenetic motives in Bashkir tales]. In: *Arheologiya i etnografiya Bashkirii* [Archeography and Ethnography of Bashkiria]. Ufa, 1971, pp. 301-308.
26. Obydenov M. F., Korepanov K. I. *Astral'no-simvolicheskiy stil' v iskusstve kara-abyzskikh plemen* [Astral-symbolic style in the art of Kara-Abyz tribes]. In: *Ot drevnosti k novomu vremeni (Problemy istorii i arheologii): sb. nauch. tr. Vyp. 7* [From antiquity to the new time (Problems of history and archeology). Collection of scientific papers. Iss. 7]. Ufa, BashGU, 2005, pp. 81-87.
27. Kotov V. G. *O skhodstve kosmogonicheskikh mifov u bashkir i ugrov* [On the similarity of cosmogonic myths among the Bashkirs and the Ugrians]. In: *Ot drevnosti k novomu vremeni (Problemy istorii i arheologii). Sbornik nauchnykh trudov* [From antiquity to the new time (Problems of history and archeology). Collection of scientific papers]. Vyp. 7. Ufa, BashGU, 2005, pp. 92-103.
28. Hisamitdinova F. G. *Mifologicheskij slovar' bashkirskogo yazyka* [Mythological dictionary of Bashkir language]. Moscow, Nauka, 2010, 452 p.
29. *Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. T. 4. Volshebnye skazki i skazki o zhivotnykh* [Bashkir folk creation. Vol. 4. Magic tales and tales of animals]. Sost.: N. T. Zaripov, L. G. Barag. Ufa, Bashkniгоizdat, 1989, 512 p.
30. Yusupov R. M. *Paleoantropologiya Yuzhnogo Urala i voprosy proiskhozhdeniya bashkir-gajincev* [Paleoanthropology of the Southern Urals and questions of the origin of the Bashkirs-Gainins]. In: *Bashkir-gajincy Permskogo kraya: Istoriya, etnografiya, antropologiya, etnogenomika* [Bashkirs-Gainins of the Permian kray: History, Ethnography, Anthropology, Ethnogenomics]. Pod obshch. red. R. M. Yusupova. Ufa, Gilem, 2008, pp. 315-325.
31. Sultangareeva R. A. *Melodicheskie osobennosti napevov bashkirskogo eposa "Ural-batyr"* [Melodic features of the tunes of the Bashkir epic "Ural-batyr"]. In: *Tradicionnaya i professional'naya muzykal'naya kul'tura Respubliki Bashkortostan: materialy Vseross. nauchno-prakt. konferencii (Ufa, 29 octjabrja 2015 g.)* [Traditional and professional musical culture of the Republic of Bashkortostan: materials of All-Russian scientific and practical conference (Ufa, October 29, 2015)]. Ufa, 2015, pp. 33-39.
32. Yusfin A. G. *Nekotorye nereshennyye voprosy izucheniya muzyki eposa* [Some unresolved issues of studying epic music]. In: *Muzyka eposa: stat'i i materialy* [Epic Music: articles and materials]. Yoshkar-Ola, Mar. kn. izd-vo, 1989, pp. 34-43.
33. Sultangareeva R. A. Risk of Extinction. In: Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the *Ural-batyr* cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, pp. 206-212. (In Eng. lang.)
34. Bukharova G. H. Linguistic and cultural characteristics of kubayir. In: Materials for the Dossier to include Bashkir kobayirs of the *Ural-batyr* cycle into the Lists of Intangible Cultural Heritage. Research institute for history, etc. Ufa branch, Russian Academy of Sciences. Ufa, 2013, pp. 187-195. (In Eng. lang.)
35. Muhtarov T. G. *Koncepciya dos'e po vklyucheniyu traditsij ispolneniya kubairov cikla "Ural-batyr" v spisok nematerial'nogo naslediya chelovechestva* [The concept of the dossier on the inclusion of the traditions of the performance of kubairs of the *Ural-batyr* cycle in the list of the intangible heritage of human]. In: *"Ural-batyr" i duhovnoe nasledie narodov mira* ["Ural-batyr" and the spiritual heritage of the peoples of the world]. Ufa, IYAL UNC RAN, 2011, pp. 13-18.

УДК 398.2(571.1/.6)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36600

Ю. В. Лиморенко
Институт филологии СО РАН

РЕАЛИИ И КОММЕНТАРИИ К НИМ В НАУЧНЫХ ПЕРЕВОДАХ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ

Аннотация. В статье исследуется передача реалий в переводах героических сказаний народов Сибири на русский язык. С использованием сопоставительного и классификационно-типологического методов выделены тематические группы реалий, встречающихся в героическом эпосе, описаны виды комментариев к реалиям, изучены разновидности ошибок и неточностей при выделении и комментировании реалий. Материалом для исследования служат тексты героических сказаний, изданные в двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и научный аппарат этих томов.

Фольклорный текст всегда насыщен реалиями, в героических сказаниях они несут большую смысловую нагрузку, определяя историко-этнографический и культурный фон, на котором развивается сюжет. Большинство реалий, которые можно встретить в героическом эпосе, относятся к трём тематическим группам: географические (наименования природных объектов и различных типов человеческих поселений), этнографические (бытовые, хозяйственные, связанные с народным искусством, верованиями и культурами) и общественно-политические (названия глав родоплеменных объединений, титулы и звания).

Нередко из-за недостаточного знакомства с теорией перевода возникают ошибки в выделении реалий. Реалией является не любое слово, относящееся к безэквивалентной лексике: междометия, звукоподражания, хотя и не имеют однозначного перевода, не являются реалиями. Иногда реалиями ошибочно считают устаревшие слова исходного языка (историзмы), хотя у них имеется словарный перевод на другие языки. Наконец, реалиями не являются прилагательные и глаголы, образованные от слов языка оригинала по словообразовательным моделям принимающего языка.

Типология комментариев к реалиям основана на тех же принципах, что и типология комментариев к переводу фольклорного текста вообще. Комментарии разделяются по функции на историко-этнографические, филологические, фольклористические и текстологические; нередко полноценный комментарий к реалии представляет собой сочетание этих типов.

Недостатками комментариев к реалиям являются неполнота, отрывочность сообщаемых сведений и комментирование маловажных аспектов значения реалии в ущерб более важным.

Ключевые слова: эпос, фольклор народов Сибири, издание фольклора, теория перевода, реалии, классификация реалий, научный комментарий к переводу, устаревшая лексика, словарный перевод, безэквивалентная лексика, нулевой комментарий.

Yu. V. Limorenko

Realia and commentary on them in academic translations of heroic epics

Abstract. The paper explores the presentation of realia in the translation of the heroic epics of the peoples of Siberia into Russian. Using the comparative and classification-typological methods, thematic groups of realities found in the heroic epic were identified, the types of comments to realia were described, the types of errors and inaccuracies in identifying and commenting realia were studied. The study is based on the texts of heroic epics published in the bilingual academic series “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East” and the scholarly apparatus of these volumes.

The folklore text is always saturated with realia, in the heroic epics they carry a great meaning, defining the historical, ethnographic and cultural background on which the plot develops. Most of the realia that can be found

ЛИМОРЕНКО Юлия Викторовна – к. филол. н., н. с. сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru

LIMORENKO Yulia Viktorovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of Siberian Folklore sector, Philology Institute of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.

E-mail: limorenko.yulia@yandex.ru.

in the heroic epic belong to three thematic groups: geographical (names of natural objects and various types of human settlements), ethnographic (household, economic, folk art, beliefs and cults) and socio-political (names of chiefs of tribal alliances, titles and ranks).

Often, due to insufficient acquaintance with the theory of translation, errors occur in the distinguishing of realia. Realia are not all words of void vocabulary: interjections, onomatopoeia, although they have no translation, are not realia. Sometimes the obsolete words of the source language (archaisms) are mistakenly considered as realia, although they have a vocabulary translation into other languages. Finally, adjectives and verbs formed from the words of the source language according to word-formation models of the receiving language are not realia.

The types of commentary on realia are based on the same principles as the types of commentary on the translation of a folklore text in general. Comments are divided by function into historical-ethnographic, philological, folkloristic and textual. Often a full-fledged commentary on the realia is a combination of these types.

The disadvantages of the comments on the realia are the incompleteness, fragmentary character of the reported information and commenting on unimportant aspects of the meaning of realia to the detriment of more important ones.

Keywords: epic, folklore of the peoples of Siberia, publication of folklore, theory of translation, realia, classification of realia, scientific commentary on the translation, obsolete words, vocabulary translation, void vocabulary, zero commentary.

Введение

В настоящей статье предпринята попытка описать тематические группы реалий, встречающихся в текстах героических сказаний народов Сибири, предложить методы комментирования реалий и классифицировать виды таких комментариев. Материалом для исследования служат тексты и переводы героических сказаний, опубликованные в томах двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

С опорой на ряд научных толкований термина «реалия» автором настоящей статьи сформулировано рабочее определение языковой реалии (т. е. лексемы-реалии), пригодное для использования в практической работе переводчика. Реалия – это имя существительное, относящееся к безэквивалентной лексике, обозначающее специфический элемент данной культуры, который в другой культуре отсутствует или имеет иное содержание.

1. Реалии в текстах героических сказаний и их особенности

Проблема реалий – одна из самых изучаемых в современной теории перевода. Различным вопросам, связанным с переводом реалий, посвящены тысячи статей и десятки монографий. Изучить эту тему до конца и поставить точку не позволяет невероятное разнообразие частных случаев, с которыми приходится иметь дело переводчику. Создатель научного перевода фольклорного текста в ещё более сложном положении по сравнению с переводчиками авторского художественного текста: у него намного больше ограничений при выборе методов и путей передачи реалий, а реалии в фольклорном тексте встречаются намного чаще и несут намного большую смысловую нагрузку.

Одним из самых авторитетных источников по исследованию реалий остаётся монография С. И. Влахова и С. П. Флорина «Непереводимое в переводе» [1]. На их классификациях реалий строятся исследования большинства современных авторов. Настоящая статья не станет исключением: в описании классов реалий, встречающихся в текстах сибирских героических сказаний, мы опираемся на предметную классификацию реалий, приведённую в указанной работе [1, с. 51-56]. Приходится, однако, заметить, что многие выводы, сделанные классиками переводоведения, остаются неосвоенными, и авторы публикаций о практических аспектах перевода реалий иногда упускают из виду уже разработанные стороны проблемы. Об одном таком упущении будет подробнее сказано ниже.

Опишем те группы реалий по классификации С. И. Влахова и С. П. Флорина, которые встречаются в текстах героических сказаний народов Сибири.

Географические реалии

1. Названия объектов физической географии, в т. ч. метеорологии. В фольклорных текстах такая лексика встречается, хотя и реже, чем можно ожидать. Особенность перевода таких реалий на русский язык – в том, что многие названия географических объектов давно и

прочно вошли в русский язык как заимствования. Некоторые из них уже так хорошо освоены, что не воспринимаются как чуждые. Из сибирских языков в русский вошли, например, такие наименования географических объектов, как *урман* «густой лес», *тайга* «хвойный лес», а также «горная вершина», *ерик* «речная протока», *елань* «ровная незаболоченная низина», *марь* «лес на болоте», *тугай* «заросли кустарника», *буран* «сильный порывистый ветер», *хиус* «резкий зимний ветер» [2]. Эти слова уже не следует считать реалиями – их значение (если оно не известно читателю) можно найти в словарях русского языка.

Напротив, такие слова, как *алаас* «луговое или полевое пространство, окружённое лесом» [3, с. 397], *аартык* «горный перевал, горное ущелье, где проходит дорога» [3, с. 397], *аржан* «целебный источник» [4, с. 560], *алтай* «земля, страна, родовые места» [5, с. 638], *лайда* «поле, поляна, открытое, ровное место» [6, с. 384], являются именно реалиями географического типа, хотя их значение может быть известно и русскоговорящим жителям территорий, где они употребляются.

2. Названия географических объектов, связанных с человеческой деятельностью. В эпических сказаниях реалии этого типа, как правило, называют различные типы поселений: *улуус* «название якутской административно-территориальной единицы» [3, с. 400], *чурт* «стойбище» [7, с. 454], *чурт* «владение-земля с *аалом*, народом и скотом, а в более узком смысле – жилище с надворными постройками и всем хозяйством» [8, с. 451]. Последний пример показывает, что в разных родственных языках значения слов общего происхождения могут сильно различаться; такие реалии требуют точного пояснения в соответствии с их значением в каждом языке.

3. Названия эндемиков. Таких лексем в эпических текстах встречается сравнительно немного: *куран* «самец косули» [5, с. 639], *шене* «дикий пион, марьин корень» [4, с. 562], *ургене* «живородная гречишка (растение со съедобными зёрнами и корнями)» [4, с. 562]. Эта группа реалий – пограничная: нередко их проще передать калькированием, чем оставлять без перевода. Так, эвенкийское *куккү мѡвут* передано калькой «кукушкин аркан» [9, с. 244-245], хотя точный словарный перевод этого слова – «ипомея сибирская» [9, с. 388]. Такой вариант перевода названий эндемиков приемлем, если есть возможность создать кальку¹; если это невозможно или нежелательно, оптимально передавать реалии этой группы, как и остальные, транскрипцией.

Этнографические реалии

1. Быт. Эта подгруппа делится на ещё более мелкие подвиды: **пища** (и места её употребления), **одежда, жильё и утварь, транспорт, всё остальное**. Здесь эпические тексты дают, пожалуй, самое большое количество примеров. Можно сказать, что бытовые реалии создают ту самую специфику фольклорного мира, которая сразу же бросается в глаза читателю. В большинстве случаев бытовые реалии относятся к безэквивалентной лексике: материальная культура народа плохо поддаётся отражению средствами другого языка, даже если он родственен. У переводчика появляется много дополнительной работы – комментирование всех подобных реалий, а для этого нужно сперва самому разобраться в особенностях материальной культуры, посмотреть, а при возможности потрогать всё, о чём говорится в тексте, а как минимум изучить этнографическую литературу и фотографии музейных коллекций.

Этнобытовые реалии создают дополнительно ещё одну трудность: часто они включены в сложный контекст бытовых верований, обрядовых практик, повседневных примет и поверий. Отделить эту группу реалий от реалий чисто культурно-религиозных невозможно. Так, ритуальная пища – это и блюдо традиционной кухни, и элемент обрядового действия, поэтому комментарий к реалии обязательно должен учитывать этот аспект. К примеру, эвенкийский *тэ-кэ-мун* – несомненно, национальное блюдо, но его ритуальный контекст важнее, чем просто характеристика «блюдо из медвежьего жира и мяса копытных животных» [9, с. 446]. Эта особенность накладывает определённые ограничения и на способ перевода реалии. Перевод методом подбора гипо-гиперонимических соответствий здесь нам не поможет: мы не можем выбрать генерализующее слово, поскольку трудно определить, что же в точности такое *тэ-кэ-мун* – суп,

¹ В русском языке много примеров названий эндемиков, образованных по такой модели: дедушкин табак, кукушкины слёзки, мышинный горошек, гадючий лук, заячья капуста и др. В фольклорных текстах кальки, образованные таким образом, смотрятся стилистически гармонично.

густая похлёбка, варёное мясо? Это во многом зависит от того, как он приготовлен в каждом случае. Толкование внутри текста можно было бы применить, если бы текст был авторским и легко переносил некоторые добавления; но для научного перевода фольклора это невозможно. Перифраз типа «ритуальное блюдо» тоже не устроит читателя – во время ритуала «медвежьего праздника» (ещё одна этнобытовая реалья!) ритуальных блюд несколько, каждое готовят и едят в строго определённое время. Переводчику остаётся только один строго обоснованный путь – транскрипция и толкование в словаре непереведённых слов.

Бытовые реалии в эпических текстах часто относятся к подгруппе «пища»: приготовление пищи, застолья, угощение – важнейшие элементы эпического сюжета. Например, в «Указателе типических мест...» Е. Н. Кузьминой выделен тематический раздел «Богатырская еда», а в нём три подраздела: описание стола и угощения, вкушение яств и застольная беседа [10, с. 9]. Несколько примеров: *архи* «тарасун, молочная водка» [11, с. 301], *тоолэй* «сваренная баранья голова, обычно подносимая почётному гостю» [11, с. 301], *курут* «подсушенный кислый сыр, полученный после перегонки *араки* из *чегеня*» [5, с. 639], *борзак* «печенье в виде жареных в масле кусочков теста» [4, с. 560], *харта* «толстая кишка у лошади; деликатес якутского стола» [12, с. 312], *талкан* «национальное блюдо хакасов, приготовленное из жареного ячменя или пшеницы, с добавлением растопленного коровьего масла или *айрана* (напиток из кислого обрата), а также сама мука из жареного ячменя или пшеницы» [8, с. 450-451]. Можно было бы привести ещё десятки примеров – практически в каждом героическом сказании герои едят и пьют, иногда готовят еду.

Другая многочисленная тематическая подгруппа бытовых реалий – это названия жилья, утвари и рабочих инструментов, что также обусловлено связью с сюжетами сказаний. При передаче на ПЯ (принимающий язык) этих реалий калькирование почти никогда не применяется – жилища и орудия труда очень специфичны для каждой культуры. Несколько примеров: *орон* «общее название спальных мест в якутском жилище; постель, нары, топчан» [3, с. 399], *сэргэ* «коновязь, коновязные столбы» [3, с. 399], *туут* «охотничьи лыжи, подбитые шкурой шерстью наружу» [3, с. 400], *пордього* «небольшое деревянное ведёрко с волосяной дужкой» [5, с. 639], *аргак* «большой кожаный мешок, в котором готовят кислое молоко» [4, с. 560], *поняга* «наспинная доска для ношения тяжестей» [6, с. 384], *ташаор* «кожаный сосуд для хранения вина» [7, с. 454].

2. Искусство и культура, куда включаются названия музыкальных инструментов и видов искусства, народные названия фольклорных жанров, названия праздников и обрядов, народных игр, понятия мифологии и культа, самоназвания народов и племён, а также наименования людей по родству и старшинству. Эта группа настолько объёмна, что для удобства классификации её стоит разделить на более мелкие подгруппы.

Музыка, пение, музыкальные инструменты и исполнители. В эпических сказаниях часто упоминаются названия музыкальных инструментов, видов народных песен, стилей пения. В указателе Е. Н. Кузьминой в разделе описания способностей эпического героя есть подраздел «Музыкальные способности» [10, с. 9]. Приведём несколько примеров: *кай* «горловое пение сказителя» [7, с. 454], *хамей* «название сольного горлового, гортанного или гортанно-обертонового пения» [4, с. 562], *сыгыт* «вид горлового пения; двузвучная мелодия с низким гортанным и высоким свистящим звуком, напоминающим флейту» [4, с. 562], *комус* «язычковый музыкальный инструмент» [5, с. 639], *икили* «смычковый двуструнный национальный инструмент» [5, с. 639], *топчур* «щипковый музыкальный инструмент (лютя), в сопровождении которого исполняется эпос» [5, с. 639], *чор* «музыкальный инструмент типа продольной флейты (из зонтичного растения)» [5, с. 640], *хамус* «варган, музыкальный инструмент, представляющий собой железную полосу, согнутую лирой, со вставленным вдоль посередине стальным язычком» [3, с. 400], *тойук* «песня, песнопение» [3, с. 400] и т. д. К этой группе относятся названия исполнителей песен, сказаний, сказок: *хайджи-нымахчи* «певец-сказитель, импровизирующий *алыптых нымах*» [8, с. 451], *олонхосут* «сказитель *олонхо*» [12, с. 311].

Народные названия фольклорных жанров. Особенность этой группы реалий в том, что для их передачи всегда можно использовать метод гипо-гиперонимических соответствий, но получаемые таким образом переводы совершенно обезличивают фольклорный текст. Хакасский *алыптых нымах* – это, конечно, героическое сказание, но его природа и художественный мир

инные, чем у других героических сказаний – якутского *олонхо*, эвенского *нимкана* или бурятского *улигера*. Такой перевод дезориентирует читателя, а не помогает ему. Точно так же бессмысленно переводить обобщающим словом «песня» народные термины *таклак* (у шорцев), *ыр*, *кожамык* (у тувинцев) или *хэгэн* (у эвенков).

Праздники и обряды. Эта подгруппа реалий также очень велика и разнообразна, при необходимости классифицировать её можно на основе этнологических классификаций обрядов. Однако в эпических текстах реалии этой подгруппы не так часты. Приведём несколько примеров: *ысыах* «самый большой календарно-обрядовый праздник якутов, справляющийся в начале лета...» [12, с. 312], *той* «свадьба; праздник с обильным угощением в честь какого-либо торжественного события...» [5, с. 640].

Понятия мифологии и культа. Реалии этой подгруппы в текстах героических сказаний встречаются часто, поскольку тесно связаны с сюжетикой эпоса. Несколько примеров: *айыы* «названия высших существ, божеств, олицетворяющих начала добра и творчества и соответствующих божествам и богам в мифологии других народов...» [3, с. 397], *мангадхай* «многоголовое чудовище, антропоморфное существо, олицетворение зла, бедствий, насилия, болезней и несчастий. Он в разных обликах выступает главным антагонистом эпического богатыря» [11, с. 301], *айна* «злой дух подземного мира, пожирающий души людей» [7, с. 454], *Чамбыдип* (*Ямбы-дип*) «вселенная, мир» [4, с. 562], *судур* «сутра (ламаистская книга), из которой герои эпоса узнают свою судьбу и обо всём что происходит на земле» [4, с. 562], *дыада* «в эпосе так называется камень, обладающий магическими свойствами в преодолении препятствий на пути» [5, с. 638], *илгэ* «божественная влага, дар богов, придающий силу богатырям...» [12, с. 308], *ай-кёстик* «букв. 'имеющий глаз-луну', волшебный предмет, через глазок которого богатырка наблюдает и видит на любом расстоянии всё происходящее на земле и в преисподней» [8, с. 450] (заметим, что слово «преисподняя» – неудачный перевод для хак. *хара чир* «чёрная земля», т. е. подземный мир; это тоже реалия указанной группы).

Самоназвания народов и племён. Люди в эпических сказаниях могут осознавать себя представителями той или иной этнической группы (*ураанхай* «древнее эпическое самоназвание якутов. В олонхо синонимично словам *киһи* 'человек' и *сахы* 'якут'» [12, с. 312] или принадлежать к одному из народов трёхчастного мира (*айыы аймага* «общее название людей и божеств *айыы*» [3, с. 397])).

Наименования людей по родству и старшинству. Эта категория реалий – типичный «ложный друг переводчика»: кажущаяся простота перевода терминов родства и старшинства обобщается необходимостью в итоге сохранять транскрибированный облик реалии и давать развёрнутый комментарий к ней, т. к. родственные связи и их иерархия в разных культурах сильно различаются. Покажем это на примерах: *келин* «молодая замужняя женщина» [5, с. 639]¹, *палам* «дитя моё, дочь моя, сын мой; ласковое обращение старшего к младшему» [5, с. 639], *убаай* «звательная форма от *убай* "старший брат, старший родственник по отцу", почтительное обращение к старшему брату, вообще к старшим по возрасту» [12, с. 312], *хотуй* «обращение старших к молодым женщинам» [3, с. 400], *абаа* «обращение к родным, двоюродным, троюродным и т. д. старшим братьям и к любому младшему брату отца» [8, с. 450].

Наименования героев по их достоинствам. К этой группе реалий относятся все традиционные обозначения протагонистов: *нойон* «молодой человек, молодец, удалец» [8, с. 399], *дангына* «дочь хана, красавица» [4, с. 560], *кесер* «богатырь, силач» [5, с. 639].

Общественно-политические реалии

В эпических сказаниях часто встречаются обозначения титулов, званий, наименований по должности, а также названия глав родоплеменных объединений; часто такие обозначения приобретают дополнительный смысл (это будет видно на примерах). К реалиям названной группы принадлежат, например, такие слова, как *ний* «1) знатный, богатый человек; 2) глава, вождь рода или племени; 3) судья в родовом или племенном союзе, не избираемый, но признанный

¹ На русский язык это слово иногда переводят как «сноха» или «невестка», но оба названных слова обозначают только отношения родства между молодой женой и родителями мужа, в то время как *келин* – это молодая жена вообще. Русский эквивокабельный перевод «молодуха» не может быть рекомендован для научных изданий алтайских текстов из-за стилистической окраски (просторечное, областное слово).

народом» [7, с. 454], *хубун* «титул главы родоплеменного объединения у древних бурят» [5, с. 301], *зайсан* «правитель рода, наследный владделец земель» [5, с. 639], *ний* «господин, начальник» [5, с. 639].

Список групп и подгрупп реалий вообще довольно обширен, однако в текстах героических сказаний встречаются реалии не всех категорий. Так, практически не используются исторические названия административно-территориальных единиц, денег, названия органов власти.

Необходимо сказать о некоторых ошибках выделения реалий в фольклорных текстах. Например, как указывают С. И. Влахов и С. П. Флорин, реалия называет объект, человека или явление [1, с. 7], а подобные понятия в языке обозначаются существительными. Однако в ряде работ к реалиям причисляют глаголы (напр., *кайларить*, *каслать*), прилагательные. Так, «бранная (скатерть)» [13] – не реалия в русском фольклоре, поскольку, во-первых, не относится к безэквивалентной лексике, во-вторых, является именем прилагательным. Также неясно, почему автор указанной работы считает реалиями русского фольклора «сапоги» и «шубы» [13].

Другая ошибка выделения реалий – отнесение к реалиям других категорий безэквивалентной лексики. Так, словари непереведённых слов в томах двуязычной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», помимо реалий, содержат междометия, звукоподражания, заповные слова персонажей, а также ряд слов, не описывающих специфические стороны народного быта и культуры, однако не имеющие однозначного перевода (*кулугур* «бранное слово: плут, мерзавец, негодяй, пройдоха, ухарь» [4, с. 561]). Не все слова, вошедшие в Словарь непереведённых слов, следует считать реалиями, задача этого словаря несколько иная.

Принципы комментирования фольклорного текста

Вопрос о типах и природе комментариев к переводу художественного текста нельзя назвать полностью неизученным; проблемы комментирования перевода рассматриваются в ряде работ, посвящённых теории и практике художественного перевода [14; 15]. Однако вопрос о типах комментариев к переводу фольклорного текста до сих пор рассмотрен чрезвычайно мало (см., напр., [16]). Тем не менее, наработки исследователей художественного перевода могут быть использованы для анализа природы и разновидностей комментария к переводу образцов народной поэзии. Комментирование переводов эпических сказаний в этом аспекте представляет особую трудность, поскольку эпический мир, отражённый в текстах сказаний, должен быть представлен читателю с различных сторон. Важны географические, этнографические, исторические, культовые, бытовые стороны реальности, отображённой в эпосе.

В работах приводятся различные виды типологий переводческих комментариев. Так, в монографии Т. А. Казаковой описана функция переводческих комментариев: «... создавая комментарий, переводчик пытается совершить невозможное: восполнить утраченное в переводном тексте или дополнительное по отношению к нему знаковое поле неуловимых семиотических свойств, обладающих силой воздействия на ассоциативное мышление читателя» [14, с. 136-137]. Автором перечислены [14, с. 137-145] пять видов комментария:

1. словарный комментарий – по форме он аналогичен статье двуязычного словаря;
2. сопоставительный комментарий – показывает межъязыковые или межкультурные несоответствия, не отражённые в словарях;
3. дополняющий комментарий – сообщает сведения, побочные по отношению к комментируемому словесному знаку;
4. пояснительный комментарий – описывает контекст, не известный читателю, и культурные ассоциации, известные носителям ИЯ (исходного языка);
5. нулевой комментарий – случай, когда комментарий необходим, но отсутствует.

Выделение нулевого комментария вовсе не лишено смысла, особенно для фольклорного текста: лакуна комментирования – показатель методологии перевода и подготовки к изданию фольклорного образца. По отсутствию комментария к тому или иному фрагменту фольклорного текста можно сделать вывод, что переводчик считает предполагаемую аудиторию перевода способной разобраться в семантике текста без пояснений.

Одна из проблем комментирования заключается в том, что текст комментария не может быть включён непосредственно в текст, подлежащий объяснению, он существует параллельно

и, таким образом, усложняет устройство всего текста в целом. В. И. Карасик пишет об этом так: «В качестве части дискурса комментариев представляет собой распространённый приём расщепления линейной организации любого общения...» [15, с. 42]. Нелинейность комментария относительно поясняемого текста диктует определённые требования к комментарию, о чём будет подробнее сказано ниже.

В. М. Моисеев предлагает функциональную классификацию комментариев к переводу [17, с. 133-134]:

1. объясняющий комментарий, задача которого «объяснение реципиенту текста незнакомых ему явлений иной лингвокультуры». В числе комментариев к фольклорным текстам подобных комментариев большинство;

2. уточняющий комментарий – «в тех случаях, когда понятие знакомо, система ассоциаций и оценок, связанных с этим понятием, может различаться в когнитивных базах средних представителей соответствующих лингвокультур» [17, с. 134]. Подобные ситуации встречаются при комментировании фольклорных текстов, когда поясняются слова или выражения, вошедшие в периферийный фонд лексики ПЯ (т. е. могут быть известны не всем носителям ПЯ). Такими комментариями могут сопровождаться в русском переводе слова типа *улус*, *малгай*, *балаган*, которые употребляются в русском языке в значениях, отличных от значений в ИЯ (бурятском, якутском);

3. сопоставительный комментарий, применяемый в случаях, когда выражение ИЯ имеет полный аналог в ПЯ (это касается в основном фразеологизмов). В комментариях к переводу фольклорных текстов это частое явление, например, с алтайским выражением, буквально означающим «чёрная печень моя болит», может быть сопоставлено русское выражение «сердце моё болит»;

4. переводной комментарий, когда «для понимания иноязычных вставок в текст ... переводчику необходимо передать их средствами языка перевода» [17, с. 134]. Такие комментарии к переводу фольклорных текстов не встречаются;

5. критический комментарий используется в случаях, когда «возникает необходимость критической оценки информации, содержащейся в тексте» [17, с. 134]. Иногда подобные комментарии необходимы в фольклорных изданиях, например, когда дата или место исторического события, упоминаемого в тексте, исполнителем указаны неверно, неточно.

Автор настоящей работы предлагает другую классификацию комментариев к переводу фольклорного текста, основанную на характере комментируемого фрагмента [16, с. 17-19], причём объектом комментирования могут быть не только фактические сведения (названия, реалии, семантика слов), но и элементы текста как такового (типические места, анафорические повторы и др.), а также связи текста и его элементов с другими текстами в рамках традиции. Выделяются следующие типы комментария:

1. историко-этнографический комментарий поясняет «этнографический контекст публикуемых памятников» [18, с. 5], описания обрядов, словесным компонентом которых являются публикуемые тексты, исторических событий, историко-географических справок о местах обитания и межэтнических контактах данного народа, элементов мировоззрения (в т. ч. различных верований и мифологических представлений);

2. филологический комментарий включает в себя обоснование перевода, объяснение вынужденных отступлений от оригинала или толкование мест в тексте перевода, которые переданы буквально; также он может содержать пояснения переводчика к выбору тех или иных языковых средств (например, стилистически маркированной лексики, своеобразного синтаксиса и т. д.) в зависимости от языковой специфики оригинала. Ещё одна его функция – объяснение логических связей, неявно выраженных или просто опущенных в тексте, но необходимых для его понимания иноязычным читателем. Объектом филологического комментария могут быть отдельные слова и выражения оригинального текста, не нуждающиеся в переводе как таковом, например, если сказитель употребил слово, заимствованное из русского языка;

3. фольклористический комментарий касается таких аспектов перевода, как объяснение специфической образности, толкование иносказаний и идиоматических выражений, а также раскрытие для читателя, не владеющего языком оригинала, особенностей художественной

системы памятника, его поэтики, т. е. тех изобразительных и выразительных средств оригинала, которые не могут быть отражены в переводе или передаются лишь частично;

4. текстологический комментарий должен выявить и продемонстрировать связи данного текста с другими текстами той же или другой поэтической традиции. Это касается комментариев к устойчивым формулам и общим местам эпоса, к сюжетным типам сказок, к сопоставлению различных вариантов текста и т. д. Также в текстологический комментарий могут входить пояснения относительно вкраплений в текст элементов текста иной жанровой природы и попытки объяснения «темных мест».

Поскольку одно и то же место в тексте может требовать пояснения с разных точек зрения, посвященная ему статья или глава должна сочетать в себе комментарии нескольких типов. Такой комментарий можно назвать комплексным.

Комментарий к реалии: что и как мы поясняем?

Особенного внимания переводчика требует комментирование реалий. Кажущаяся простота этой задачи обманчива: тесная связь реалий с вещным миром и нематериальной культурой народа в большинстве случаев не позволяет дать простое и однозначное толкование реалии. Начав пояснять какой-то из компонентов значения реалии, переводчик неизбежно выходит на другие компоненты, связанные с различными сферами жизни, истории и культуры народа. Следующие примеры комментирования реалий из текстов героических сказаний покажут всю трудность поставленной задачи и способы её разрешения.

Наибольшую трудность представляет комментирование реалий, относящихся к сфере мифологии, культов и верований; часто пояснение одного аспекта значения реалии ведёт к необходимости ссылаться на другие, чтобы дать читателю относительно цельную картину.

Пересечение «бытового» и «культового» значений реалии мы можем видеть на примере лексемы *аба*: «*Аба (абы, абу)* – дядя по отцовской линии (у южных алтайцев), отец (у некоторых групп северных алтайцев). Ср. др.-тюрк.: *ава* – «предок»... В алтайском эпосе Эрлик часто назван *аба, ада* (отец). По воззрениям алтайцев, Эрлик был старшим братом верховного божества Ульгена» [5, с. 638]. Изучим этот комментарий как пример сложного пояснения историко-этнографического и фольклористического характера.

Первое, что узнаёт читатель из этого комментария, что отец и дядя по отцу у разных групп алтайцев могут называться одним словом. Это отсылает нас к системе родственных отношений, которая сейчас не известна большинству европейских народов, а именно к особой роли деления родственников на родню по отцу и по матери (что показано и ссылкой на древнетюркское слово). Вдаваться в подробности этих родовых отношений – не задача краткого комментария, но вопрос о родственных связях алтайцев для читателя уже намечен. Очевидно также, почему слово *аба* оставлено без перевода: в разных случаях оно переводилось бы по-разному (это один из лингвистических признаков реалии).

Далее мы узнаём, что *аба*, т. е. родичем, отцом или дядей, алтайцы называют Эрлика – владыку подземного мира (о нём есть справка далее в томе: [5, с. 648]). Но Эрлик – родич не алтайцев, а Ульгена – верховного божества. Вопрос, почему люди именуют его *аба*, нигде в комментариях не освещён, нет также ссылок на этнографические работы. Между тем, найти этому объяснение можно, к примеру, в энциклопедии «Мифы народов мира»: «... Э. наделён функциями демиурга. ... представления об Э., наделяющем душой, возможно, были и у монголов...» [19, с. 668]. Миф об Эрлике-демиурге есть у алтайцев (см., напр.: [20, с. 48-67]). Тогда становится яснее, почему для людей Эрлик – «отец»: он причастен к их созданию. Этого важного момента нет ни в комментарии к слову *аба* в «Словаре непереведённых слов», ни в справке об Эрлике в «Указателе эпических и мифологических персонажей» [5, с. 641-648].

Можно видеть, что оба аспекта значения реалии *аба* в комментарии не раскрыты до конца. Конечно, это увеличило бы объём комментария, но подобные расширенные пояснения требуются не всем реалиям, а Эрлик как важнейший персонаж алтайской мифологии, пожалуй, заслуживает такого внимания.

Приведём ещё пример комментария к реалии из сферы культа и праздничной традиции: «*Ысыах (ыһыах)* – национальный праздник якутов, устраиваемый в начале лета и сопровождаемый танцами, игрищами и кумысным питьём. В прошлом *ысыах* устраивали по случаю

свадьбы и других важных событий. В олонхо их устраиваются по поводу всех важнейших событий (победа героя, женитьба богатырей и т. п.), но обязательно приуроченных к лету. В настоящее время *ысыах* является всенародным национальным праздником» [3, с. 400]. Цитированный комментарий относится к историко-этнографическому виду.

Комментарий обращается одновременно к трём аспектам значения реалии в культуре: это традиции праздника, его функции в текстах *олонхо* и современное отношение к нему. Цитированный комментарий можно считать практически образцовым: все важные для понимания текста подробности значения реалии изложены точно и кратко, читателю удобно воспринимать такой комментарий. Если здесь и можно что-то добавить, то разве что особенности передачи самого слова *ысыах* на русском языке. Как отмечено в статье А. А. Васильевой [21], русская традиция требует, чтобы это слово передавалось в транслитерации, но транслитерированное написание не передаёт звучания слова, не показывает читателю звукового облика реалии. Этот момент следовало бы отметить в комментарии и привести транскрипцию, тогда представление реалии было бы максимально полным.

Особая проблема, стоящая перед переводчиком и комментатором, – различение реалий и малоупотребительных русских слов. Ошибка этого рода «преследует» слово «торока». У В. И. Даля читаем: «ТОРОКА мн. и тороко ср. ремешки позадь седла, для пристежки, см. торочить» [22]. Здесь же Даль приводит однокоренное слово «оторочка», т. е. «ленточка для обшивки». «Отороченный» в современном русском означает «обшитый, отделанный по краю». Однако в Словаре непереведённых слов тома «Алтайские героические сказания» мы видим странное слово «тороки» (с неверно поставленным ударением). Толкование его такое же, как у Даля, однако это не непереведённое слово, и в Словаре ему не место. Тем более это не реалия: в алтайском тексте ему везде, без исключений соответствует слово *пöктөргö*. Русское, хотя и малоизвестное, слово откомментировано как «непереведённое» и дано в неверной начальной форме.

Аналогичный случай наблюдаем в томе «Бурятский героический эпос “Аламжи Мэргэн”». В Словаре непереведённых слов «тороки» дано как реалия в значении «дорожные сумы всадника, при верховой езде приторачивались к седлу» [11, с. 301]. Получается, что «тороки» приторачивались, т. е. от предполагаемой реалии образовано новое слово. Но ведь слово «приторачивать» (а не «приторочивать»¹) известно в русском языке, да и в оригинале слову *тороки соответствуют разные бурятские слова [11, с. 122-123, 128-129, 254-255, 256-257]. Подобные ошибки недопустимы ни при переводе, ни при комментировании.

Недостаточность комментария нередко проявляется в том, что важные компоненты его значения упускаются. Рассмотрим с этой точки зрения комментарий к реалии *тас*: «Тас – 1) помощник богатыря-вождя, букв. «плешивый»; 2) название рода у кумандинцев и шорцев» [7, с. 454]. Что такое «помощник богатыря-вождя» и в чём он помогает, остаётся непонятным читателю. Также не ясно, почему помощник вождя называется плешивым. Пояснения этого момента есть в комментариях к переводу [7, с. 446], но они отделены от комментария к реалии, что затрудняет пользование справочным аппаратом тома.

Заключение

Настоящее исследование показало, что реалии в текстах героических сказаний многочисленны и важны для содержания и стилистики текстов. Их можно сгруппировать по тематическим группам; в основном они относятся к географической, этнографической и общественно-политической группам.

Принципы выделения реалий описаны в литературе, что позволяет не допускать ошибок: не следует включать в число реалий слова, не относящиеся к безэквивалентной лексике, а также малоупотребительные слова ПЯ. Теоретические основы составления комментариев к фольклорному тексту применимы и к комментированию реалий, что позволяет избежать логических ошибок и недостаточности пояснений, в результате чего «за кадром» комментария остаются важные компоненты значения реалии.

¹ См.: Толковый словарь русского языка / Под ред. Б. М. Волина и Д. Н. Ушкакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1939. Т. 3. С. 866.

Литература

1. Влахов С. И., Флорин С. П. Непереводимое в переводе. – М.: Междунар. отношения, 1980. – 343 с.
2. Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – Новосибирск: Наука, 2000. – 772 с.
3. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10). (на якутском и русс. яз.)
4. Тувинские героические сказания / Сост. С. М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книоторговое предприятие РАН, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12.). (на тувинском и русс. яз.)
5. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книоторговое предприятие РАН, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15.). (на алтайском и русс. яз.)
6. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на эвенкийском и русс. яз.)
7. Шорские героические сказания. – М.; Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 17.). (на шорском и русс. яз.)
8. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книоторговое предприятие РАН, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16). (на хакасском и русс. яз.)
9. Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г. И. Варламова, Ю. И. Шейкин. – Новосибирск: Академическое издательство «Гео», 2014. – 487 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32). (на эвенкийском и русс. яз.)
10. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): эксперим. изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с. (на алтайском, бурятском, тувинском, шорском, хакасском, якутском и русс. яз.)
11. Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на бурятском и русс. яз.)
12. Якутский героический эпос: Кыыс Дэбиллэйэ. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
13. Самойлова Е. В. Описательный перевод при передаче слов-реалий русских сказок на английский язык // Инновационная наука. – 2017, № 03-2. – С. 85-87.
14. Казакова Т. А. Художественный перевод: Теория и практика. – СПб.: ИнЪязиздат, 2006. – 544 с.
15. Карасик В. И. Комментарий как жанр герменевтического дискурса // Язык, коммуникация и социальная среда: сб. науч. тр. Вып. 7. – Воронеж, 2009. – С. 32-47.
16. Лиморенко Ю. В. Проблемы перевода фольклорных текстов в научном издании // Живая старина. – 2011, № 4. – С. 17-20.
17. Моисеев В. М. Проблема типологии и точности комментариев к переводу художественного текста // Вестник Омского университета. – 2014, № 3. – С. 132-135.
18. Принципы и порядок подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Институт филологии СО РАН, 2003. – 21 с.
19. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – 720 с.
20. Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойроткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. – Новосибирск: Наука, 2011. – 576 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30). (на алтайском и русс. яз.)
21. Васильева А. А. Основные приемы русско-якутского перевода (на материалах перевода олонхо) // Вестник СВФУ. – 2001. Т. 8, № 2. – С. 105-112.
22. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=40368> (дата обращения: 17.07.2019).

References

1. Vlahov S. I., Florin S. P. *Neperevodimoe v perevode* [The intranslatable in Translation]. Moscow, Mezhdunar. otnoshenija, 1980, 343 p.
2. Anikin A. E. *Etimologicheskii slovar' russkikh dialektov Sibiri. Zaimstvovaniia iz ural'skikh, altaiskikh i paleoaziatskikh iazykov* [Etymological Dictionary of Russian Dialects in Siberia: Loan words from Uralic, Altai and Paleo-Asiatic Languages]. Novosibirsk, Nauka, 2000, 772 p.
3. *Yakutskij geroicheskij epos "Moguchii Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic "The Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996, 440 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 10* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 10]). (In Yakut and Russ. lang.)
4. *Tuvinskie geroicheskie skazaniia* [Tuvinian heroic epics]. Sost. S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriatie RAN, 1997, 584 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 12* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 12]). (In Tuvinian and Russ. lang.)
5. *Altaiskie geroicheskie skazaniia: Ochi-Bala. Kan-Altyn* [Altai heroic epics: Ochi-Bala. Kan-Altyn]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriatie RAN, 1997, 668 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 15* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 15]). (In Altai and Russ. lang.)
6. *Evenkiiskie geroicheskie skazaniia* [Evenki heroic epics]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1990, 392 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]). (In Evenki and Russ. lang.)
7. *Shorskie geroicheskie skazaniia* [Shor heroic epics]. Moscow; Novosibirsk, Nauka, 1998, 463 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 17* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 17]). (In Shor and Russ. lang.)
8. *Khakasskij geroicheskij epos: Ai-Khuuchin* [Khakass heroic epic: Ai-Khuuchin]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriatie RAN, 1997, 479 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 16* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 16]). (In Khakass and Russ. lang.)
9. *Obriadovaia poeziia i pesni evenkov* [Ritual poetry and songs of Evenki]. Sost. G. I. Varlamova, Yu. I. Sheikin. Novosibirsk, Akademicheskoe izdatel'stvo "Geo", 2014, 487 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 32* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 32]). (In Evenki and Russ. lang.)
10. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaitsev, buriat, tuvintsev, khakasov, shortsev, yakutov): eksperim. izd.* [Index of loci communi of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakasses, Shors, Yakuts). Experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p. (In Altai, Buryat, Tuvinian, Shor, Khakass, Yakut and Russ. lang.)
11. *Buriatskij geroicheskij epos* [Buryat heroic epic]. Sost. M. I. Tulokhonov. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1991, 312 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]). (In Buryat and Russ. lang.)
12. *Yakutskij geroicheskij epos: Kyys Debiliye* [Yakut heroic epic: Kyys Debiliye]. Novosibirsk, VO «Nauka», 1993, 330 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ. lang.)
13. Samoilova E. V. *Opisatel'nyi perevod pri peredache slov-realii russkikh skazok na angliiskii iazyk* [Descriptive translation of realia of Russian folktales into English]. In: *Mezhdunarodnyi nauchnyi zhurnal "Innovatsionnaia nauka"* [International scientific journal "Innovation science"]. 2017, No. 03-2, pp. 85-87.
14. Kazakova T. A. *Khudozhestvennyi perevod: Teoriia i praktika* [Literary translation: Theory and practice]. Saint Petersburg, Inyazizdat, 2006, 544 p.
15. Karasik V. I. *Kommentarii kak zhanr germeneticheskogo diskursa* [Commentary as a genre of hermeneutic discourse]. In: *Iazyk, kommunikatsiia i sotsial'naia sreda: sb. nauch. tr. Vyp. 7* [Language, communication and social sphere. Coll. of studies. Iss. 7]. Voronezh, 2009, pp. 32-47.
16. Limorenko Yu. V. *Problemy perevoda fol'klornykh tekstov v nauchnom izdanii* [Problems of translation of folklore text in a scientific publication]. In: *Zhivaia starina* [Living Old Times]. 2011, No. 4, pp. 17-20.

17. Moiseev V. M. *Problema tipologii i tochnosti kommentarijev k perevodu khudozhestvennogo teksta* [Problem of typology and accuracy of commentary on a literary text]. In: *Vestnik Omskogo universiteta* [Herald of the Omsk University]. 2014, No. 3, pp. 132-135.
18. *Printsipy i poriadok podgotovki tomov serii "Pamiatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka"* [Principles and procedures of editing the volumes of the series "Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East"]. 2-e izd., pererab. i dop. Novosibirsk, Institute of Philology of SB RAS, 2003, 21 p.
19. *Mify narodov mira. Entsiklopediia. T. 2* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaja jenciklopedija, 1988, 720 p.
20. *Neskazochnaia proza altaitsev* [Non-fairytale prose of Altaians]. Sost. N. R. Oinotkinova, I. B. Shinzhin, K. V. Yadanova, E. E. Yamaeva. Novosibirsk, Nauka, 2011, 576 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 30* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 30]). (In Altai and Russ. lang.)
21. Vasil'eva A. A. *Osnovnye priemy rusko-iakutskogo perevoda (na materialakh perevoda olonkho)* [The basic methods of the Yakut-Russian translation (based on the Olonkho translation)]. In: *Vestnik SVFU* [Herald of the North-Eastern Federal University], 2001, vol. 8, No. 2, pp. 105-112.
22. Dal' V. I. *Tolkovyj slovar' zhivago velikoruskago iazyka* [Explanatory Dictionary of the Live Great Russian Language] [Web source]. URL: <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=40368> (accessed July 17, 2019).

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36601

Л. Л. Габышева

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

ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА ПРИРОДЫ В ОЛОНХО: ГЛУБИННЫЙ СМЫСЛ

Аннотация. В последние десятилетия в фольклористике особенно актуальны исследования, связанные с изучением семиотических механизмов устной коллективной памяти, и эта проблема тесно переплетается с вопросом понимания и интерпретации мифопоэтического текста. Цель настоящей статьи – реконструировать на основе семиотического языка этнокультурной традиции якутов и других тюркских народов Сибири глубинный уровень смысла фольклорного текста, его структуру как способ кумуляции и ретрансляции информации в условиях бесписьменного общества. В исследовании применяется комплексная методика, включающая лингвистический анализ семантики слова со структурно-семиотическим методом исследования фольклора и герменевтическим подходом к тексту.

Автор приходит к выводу, что традиционное описание природы страны богатыря олонхо на глубинном смысловом уровне текста содержит совершенно другого рода информацию: растительные символы, вписанные в четырехчленную горизонтальную схему, кодируют этапы жизненного цикла человека, отражая социальные структуры. Тот факт, что мифопоэтический текст содержит на глубинном уровне имплицитный смысл, обусловлен, по мнению автора, особенностями хранения и передачи культурно значимого сообщения в условиях бесписьменного общества. Реконструкция смысла текста происходит на основе всей культурной пресуппозиции носителей языка и фольклора. Языковая метафора, мифопоэтический троп, собственное имя, этимологическое значение слова, композиционная структура описания – всё может работать как элемент семиотических механизмов устной памяти фольклора. Особая роль в устной передаче текста из поколения в поколение принадлежит символу, который обладает высокой информативной насыщенностью; компрессия смысла может достигаться путем использования в качестве «рамки» формулы готовых, к тому же хорошо известных схем (матриц, трафаретов), заключающих в себе весь мир. Функцию такой «удобной схемы» выполняет структура «четыре стороны света», которая носит универсальный классификационный характер. В статье определяется также семантика растительных символов, пространственных направлений, ландшафтных терминов, выявляются реликты женского культа в традиционной культуре тюркских народов.

Ключевые слова: фольклорный текст, символ, глубинный смысловой уровень текста, структура, семантика, троп, метафора, фитонимические и половозрастные номинации, четыре стороны света, жизненная сила, механизм устной памяти, тюркские народы.

L. L. Gabysheva

Traditional picture of nature of olonkho: deep sense

Abstract. In recent decades, in the folklore studies are particularly relevant are researches related to the problem of semiotic mechanisms of oral collective memory, and this topic is closely intertwined with the issue of understanding and interpretation of the meaning of the cultural text. The purpose of this article is to identify the deep semantic level of the folklore text based on the semiotic language of the ethnocultural tradition of the Yakuts and other Turkic peoples of Siberia. The author uses a comprehensive technique, combining a linguistic analysis of the semantics of words with the structural-semiotic method of studying folklore and a hermeneutic approach to the text.

The author concludes that the traditional description of the nature of an epic land at a deep semantic level of the text carries a completely different kind of information: plant symbols inscribed in a four-membered horizontal

ГАБЫШЕВА Луиза Львовна – д. филол. н., доцент, проф. каф. общего языкознания и риторики Филологического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ogonkova-jenya@yandex.ru

GABYSHEVA Luisa Lvovna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Prof. of the Department of General Linguistics and Rhetoric, Philological Faculty, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ogonkova-jenya@yandex.ru

scheme encode social structures. The fact that the folklore text contains an implicit meaning at a deep level is due, according to the author, to the peculiarities of storing and relaying culturally significant information in a non-written society. The reconstruction of the implicit meaning of the text takes place on the basis of the entire cultural presupposition of native speakers of language and folklore; linguistic metaphor, mythopoetic pathway, proper name, etymological meaning of a word, compositional structure of description – everything is used by oral memory to preserve and transmit cultural information. In transmitting a folklore text from generation to generation, a special role belongs to the symbol, which has a high informative richness; it can be considered as a special tool in the language of culture, which expresses thoughts about the world and human being in it. Compression of meaning can be achieved by using ready-made, well-known schemes (matrices, stencils) that enclose the whole world as a “framework”. The function of such a “convenient scheme” is performed by the “four cardinal directions” structure, which is of a universal classification character. The article also defines the semantics of plant symbols, spatial directions, landscape terms, reveals relics of the female cult in the traditional culture of Turkic peoples.

Keywords: folklore text, symbol, deep semantic level of the text, structure, semantics, tropes, metaphor, phytonymic and age and gender nominations, four cardinal directions, life force, oral memory mechanism, Turkic peoples.

Введение

Человек традиционной культуры, рассказывая о себе и мире, мыслит не абстрактными расчужденными понятиями: миф как первая форма постижения мира, его воспроизведения и объяснения тесно связан с целостным чувственным образом, с символом. Общество, закрепляя свой опыт в общезначимых символах, формирует сложную многообразную систему знаков. Процессы смыслопорождения и понимания культурных текстов, реконструкция семиотического языка культуры заставляют исследователя соединить лингвокультурологический анализ не только со структурно-семиотическим методом исследования фольклора, но и с герменевтикой, «службой объясняющего понимания». В статье рассматривается проблема «живого понимания метафорического языка фольклора» [1, с. 431], ее автор стремится выявить на основе семиотического языка культуры, символических значений слова глубинный смысловой уровень мифопоэтического текста. Наличие поверхностного и глубинного уровней смысла обусловлено не только мифопоэтической метафорой, но и особенностями хранения и ретрансляции устной информации во времени. Культура, как пишет Ю. М. Лотман, – «это единственный случай, когда человечество использует те колоссальные возможности по хранению и организации информации, которые оно само открыло в сфере искусства и природу которых еще само понимает в далеко не достаточной мере» [2, с. 45].

Знак как текст. Текст как знак

Вступительная часть олонхо «Эр Соботох» («Эр Соготох»), опубликованного О. Бетлингом, содержит традиционное описание страны богатыря по четырем сторонам света. Сказитель, живописуя деревья и кустарники, сравнивает берёзы с принарядившимися девушками, лиственницы – с юношами, сосновый лес – с начинающими стареть женщинами в зимних шапках, кустарники – с детьми и т. д. На первый взгляд, перед нами картина цветущей природы эпической земли, однако, как покажет дальнейший анализ текста, на его глубинном смысловом уровне закодирована совершенно другого рода информация. Речь идет об осмыслении фундаментальной для человека мифологемы жизнь/смерть.

Известно, что структура «четыре стороны света» в мифах и фольклоре народов мира чрезвычайно нагружена символически, мистически, эмоционально. В мифопоэтической картине мира олонхо стороны горизонта были соотнесены с растительными, зооморфными, цветовыми, числовыми и т. п. символами [3, с. 26-108]. В данном случае в указанную структуру вписаны не только образы деревьев, но и определенные половозрастные группы людей и вместе с тем различные этапы жизненного цикла человека¹.

¹ Сближение образа дерева с понятием рода человеческого характерно для культуры многих народов, в т. ч. и тюркских. О тесной связи концептов ‘род’ и ‘растение (его части)’ свидетельствуют этимологические данные тюркских языков: архетип **oyuṣ* ‘род’, ‘племя’, ‘каста’ образован от *oq/oy* ‘ствол (дерева)’, ‘сердцевина’; **urıuq* ‘род’ имеет древнейшее значение ‘семя, зерно, косточка плода’ [4, с. 308, с. 323].

Описания южной и западной сторон света, связанные синтаксическим параллелизмом, актуализируют оппозиции женский/мужской, молодой/пожилой:

Собуруу диэки көрө табыстабына, үрдүк томторун үрдүгэр кыыс дьахталлар кэрэ таҕастарын кэтэн сизтиһэн сибигинэһэ туралларын курдук арыы хатыннаах. Оол аннараабы өттүгэр кырдыан барыйбахтаан ээр бытаасахтар кыһынны бэргэлэлэрин сэксэччи кэтэн, астара арбаллан, «Э, буоллар буоллун» диэн туралларын курдук арбабар биэс тыалаах. Арбаа диэки көрө табыстабына, ээр уолан дьон көргө бараары кизгэнэр таҕастарын кэтэн кэккэлэсэн туралларын курдук кэрэ тиит ойдоох. Ону ааһа көрдөбүнэ торуйан барбыт тойон дьон топ гына силлиэн баран сото кэбиһэн туралларын курдук түг харыйа тыалаах. 'В южную сторону посмотришь, на высоком холме стоит березовая роща, будто девушки, одев красивые одежды, идут рука об руку и шепчутся. Позади рощи суковатый сосновый лес, словно старые бабы в зимних шапках набекрень, с растрепанными волосами, говорят: «А, пусть, нам все равно!». В западную сторону посмотришь, стоит прекрасный лиственничный лесок, подобный молодым юношам, которые, на праздник собравшись, праздничную одежду одев, стоят рядом. За этим лесом дремучий непроходимый ельник, похожий на стареющих пожилых мужчин, которые стоят, отставивши ногу и с шумом выплевывая слюни» [5, с. 83-84].

Признаки молодой/старый выделены путем употребления не только половозрастных номинаций, но и тавтологических сочетаний: *ээр уолан дьон* 'молодые юноши'; противопоставленное ему выражение *торуйан барбыт тойон дьон* 'начинающие стареть пожилые люди' также можно считать тавтологичным, поскольку термин *тойон* применяется в олонхо обычно по отношению к людям старшего возраста [6, с. 385-386].

Деревья, которые сравниваются с пожилыми людьми, в пространственном аспекте изображены позади берез и лиственниц, олицетворяющих молодость, – таким образом, передается идея смены поколений (будущее – впереди, прошлое – позади).

Интерпретация образов березы и лиственницы как символов молодости и обновления основывается на их особенности в отличие от сосны и ели – ежегодной смене своего зеленого наряда. В приведенном тексте это акцентируется с помощью тропов: березы и лиственницы сравниваются с девушками и юношами, которые, собравшись на веселье, надели красивые наряды¹; сосновый лес – со старыми бабами в зимних шапках. В загадках про ель и сосну говорится: «*Таҕаһын хаһан да уларытыммат баар үһү*. Говорят, некто одежду свою никогда не меняет» [7, с. 80].

Обращает на себя внимание такая символическая деталь в портрете пожилых женщин, как взерошенные, спутанные волосы. Во многих культурах мира бытуют представления о волосах как одном из средоточий не только девичьей красоты, но и брачных возможностей женщины². Можно предположить, что образ пожилых женщин, с неприбранными растрепанными волосами³, восклицających «А, пусть, нам все равно!», демонстрирует потерю жизненного тонуса и привлекательности, в целом, выход из фертильного периода.

Особо отмеченными из четырех сторон света являются восток и север как два полюса: жизнь (жизненная сила и бессмертие) и смерть (небытие). Неслучайно, композиционно они представляют начало и конец описания⁴ земли богатыря, образуя его «рамку»: взгляд олонхосута скользит по движению солнца – с почитаемого востока на юг, затем на запад; замыкает картину северная сторона. На северной окраине Земли, по мифологическим представлениям многих народов Сибири, в т. ч. якутов, находится Нижний мир, *өлүү дойду* 'страна смерти'. Восток⁵

¹ В самых различных культурах новый социовозрастной статус человека демонстрируется изменением в его одежде. Достижение брачного возраста юноши, принарядившись, на празднествах высматривали себе невест.

² В культуре саяно-алтайских тюрков основным маркером замужества выступала прическа женщины из двух кос; свадебное торжество у качинцев так и называлось *сас той* 'праздник волос' [8, с. 84].

³ При изображении соснового леса и начинающих стареть женщин, связанных метафорой, сказитель употребляет однокоренные слова *арбаллан* и *арбабар*; последнее слово означает 'растрепанный, взерошенный, всключенный (о волосах)' и 'суковатый (о дереве), раскидистый (о растении)' [9, стлб. 139]. Для сравнения приведем родственное слово *арбабас*, которое имеет характерное значение: ветхая (с поношенным, полинявшим мехом) доха [9, стлб. 140].

⁴ «Отмеченность "конца" или "начала" или и того, и другого вместе составляет особенность вторичных моделирующих систем» [2, с. 427].

⁵ В олонхо воспевается «восточный склон божественного неба, где льется постоянно, как спасительный дымокур, дыхание девяти прославленных *айыгы*» [10, с. 4].

связан с восходом солнца и айыы божествами, дарующими человеку душу и жизненную силу. Здесь произрастает, по словам олонхосута, *аахсыыта суох үйэлээх аар мастаах* 'счета нет годам священное дерево', из-под корней которого бьет источник бессмертия [5, с. 83].

С северной стороны соотнесены удаганки¹, посредники между жизнью и смертью, рядом с ними – старухи и дети как существа, стоящие также на границе бытия/небытия, первые уходят из жизни в небытие, последние пришли из небытия в этот мир. Известная самым различным культурам идея симметрии рождения и смерти (в пространственном аспекте) компактно упакована в несколько строк:

Хотугу өттүн көрө табыстабына удабан дьахталлар кулусуннаах кыырап танастарын кэтэн кыыраары кылыгыраса туралларын курдук тилибирэсэ турар сэбирдэхтэрдээх тэтин тумуллаах. Оол аннараабы өттүгэр сырааннара субуруйбут, тиистэрэ бараммыт симэхсин эмээхситтэр ичигэстээбит сыыһын нөкчөччү сүгэн этэрбэстэрин быаларынан иннэрин таһынан иһэллэрин курдук самнархай үөт мастардаах. Бу үөттэр сэргэлэригэр соһолоох сонноох ойуулаах этэрбэстээх тонус оҕолоро дьүөрэнкэйдээн сырсан иһэллэрин курдук ыарба түбэлээх 'В северную сторону посмотришь, на мысе стоят осины с трепещущей листвой, похожие на удаганок в звенящей шаманской одежде. За ними расположились близкие к падению ивы, словно беззубые с текущими слюнями старухи Симэхсин, которые, собрав дрова и взвалив их на плечи, еле бредут, согнувшись и бьют себя по спине при ходьбе ремнями своих торбасов. Рядом с ивами растет лесок из кустарников тальника, подобный (танцующим) тунгусским детям, одетым в красные шубы и узорчатые торбаса' [5, с. 84].

Сравнение осин с удаганками в звенящей шаманской одежде мотивируется особенностью дерева – трепетом листьев даже при тихой погоде (научное название дерева – *Populus tremula*, т. е. «тополь трясущийся»). Образы камлающего шамана и осины связаны устойчивой метафорой в якутских загадках: «*Ойуур иһигэр (ортотугар) ойуун кыырап*. 'Посреди леса шаман камлает-беснуется'» [7, с. 81]. *Сиксирийэ удабан* 'удаганка Сиксирийэ' – имя, которое упоминается в паремии о листьях осины, образовано от глагола *сиксий* 'трясти', ср. с характерной метафорой *сиксилин* «трястись (о листьях), кружиться-вертеться» [13, стлб. 2211]. Любопытно, что осина в культуре, например, славян служит действенным средством борьбы с нечистой силой, ведьмами и колдунами, а также своеобразным оберегом, на нее «переносили» болезни [14] – нетрудно заметить сходство функций осины с шаманскими.

Очень емко по содержанию образ старухи, собирающей дрова в лесу. Дорога в лес за дровами, так называемая *от-мас суола* 'дорога сена и дров', на якутской карте для ворожбы шилом обозначена также на севере и символизирует собой крайнюю бедность и низкое социальное положение [15, с. 85-87]. Это подтверждают и выражения *от-мас дьоно*, *от-мас кинитэ* «худые, черные люди, худой, черный человек (с лица и по одежде), чернорабочие люди..., занятые сенокосением, рубкой и возкой дров» [13, стлб. 1894]. Старуха Симэхсин-эмээхсин, как пишет И. В. Пухов, имеет «традиционный портрет, который с разными вариациями во всех олонхо подчеркивает один существенный момент – приниженное положение представительницы социальных низов, крайнюю степень ее бедности и одичания» [16, с. 189]. Образы дороги бедности и старухи-коровницы, бредущей с вязанкой дров, сливаясь, служат символом немощной и нищей старости.

На другой карте (также для ворожбы шилом) «дорога в лес за дровами» означает смерть [17, с. 671]. Ивы, «близкие к падению» *самнархай үөт мастардаах*, олицетворяют разрушение и близкую смерть; у якутов, как и у многих других народов, существовала примета – сваливается дерево к смерти человека². Кстати, само имя коровницы Симэхсин-эмээхсин Э. К. Пекарский переводит как «гнилое (лежалое) дерево» [13, стлб. 2225].

¹ Почему в данном описании упоминаются не шаманы (*ойуун*), а удаганки, т. е. женщины? Вероятно, дело в том, что северная (левая) сторона тесно связана с женщиной в обрядах, обычаях и повседневных стереотипах поведения [11, с. 98-103]. В мифах народов мира образ осины соотнесен с хтоническими персонажами, преимущественно женскими [12, с. 266-267].

² Вырубание леса, гибель деревьев во время бури влечет за собой, согласно поверьям бурят, высокую смертность людей [18, с. 27].

Образ ивы в культурах мира имеет сложную противоречивую семантику; довольно устойчива его связь с мотивом смерти. Так, А. Ф. Лосев пишет: «Ива, как и кипарис, тоже связана, главным образом, с подземным миром: роща Персефоны в Аиде – ивовая /Од. X 510/; в Колхиде покойников вешали на ивах; около пещеры Зевса на Крите стояла ива...» [19, с. 69]. У киргизов, узбеков и некоторых других этносов Средней Азии ивовые посохи были атрибутами погребального обряда. «Старейшины рода во время похорон шли на кладбище, опираясь на эти посохи и плача. После того, как могила была почти полностью закрыта, их забрасывали в боковую камеру захоронения, чтобы скорбь оставалась там» [20].

Все это, придавая полифоничность образу старухи Симэхсин, позволяет интерпретировать его в данном контексте как воплощение близкой смерти. Слова о немощности и деградации звучат рефреном в одном из традиционных зачинов ее речи: «Сто лет исполнилось мне, до помрачения состарилась я. Три людских века проживши, захирела совсем я» [21, с. 98].

В этой связи любопытно указать на ту роль, которую играет старуха Симэхсин в сюжете данного олонхо. Она первой узнает (в вещем сне)¹ о прибытии *абааһы* богатыря и оказывается единственным посредником между людьми и «железным человеком на железном черном коне», являющимся живым олицетворением смерти: *Өлөрү үөдүтэбин, алдьархайы элбэтэбин, сору тэрийэбин* 'Я смерть распространяю, беду сотворяю, несчастье создаю' [5, с. 92].

Все оппозиции снимает образ священного древа, вершины которого «проткнули девять небес», корни «проросли в преисподнюю»: оно исторгает живую воду, испив который старый молодеет, ослабевший набирается сил [5, с. 83]. Мифологическое мышление стремится найти среднее звено между членами оппозиции, осуществляя медиацию с помощью логики «бриколажа».

С описанием природы по сторонам света, вводящим оппозицию жизнь/смерть в самом начале текста, связана заключительная часть олонхо, в которой констатируется появление смерти на Земле и объясняется ее возникновение как действие враждебных сил Нижнего мира [5, с. 95].

Растительный и ландшафтный коды. Половозрастной символизм

Избранные в качестве дендрологических символов береза и лиственница, сосна и ель, ива и осина – не только самые распространенные в Якутии деревья, они являются яркими «говорящими» символами, которые заключают в себе значительную по объему информацию, достаточно прозрачную по своей внутренней форме.

В ряде традиций береза символизирует свет, ритуальную чистоту и женственность [22, с. 169, 396]; у тюркских народов она считается деревом священным и связанным с небесными божествами. Согласно мифам алтайцев и якутов, верховное божество сотворило березу, а глава Нижнего мира – осину. У алтайцев ленточки «подвязывают не на все деревья, а главным образом, на березу или лиственницу; к ели, пихте и кедру не подвязывают, так как они “кара бюрлю агаһ”, т. е. имеют “темные листья, хвою»» [23, с. 264, с. 279; 24, с. 63-64]. У тюркских народов береза играет заметную роль в женских родильных обрядах. В олонхо встречается традиционная просьба беременной женщины к супругу – срубить на молочном холме, что на востоке, развалистую березу, сделать из нее кол для родов [21, с. 31]; сохранилась песня роженицы, которая так и называется «*Дьахтар тоһоһотун ырыата*» («Песня о женском коле») [25, с. 406]. Именно у березы и лиственницы можно было, по якутскому обычаю, просить бесплодным женщинам душу ребенка.

В разграничении дендрологических символов как женских и мужских эксплицируется роль знания характерных особенностей и отличий деревьев. Например, такие известные качества лиственницы, как высокая твердость и прочность древесины, огнестойкость и устойчивость к гниению в воде, ветро- и морозоустойчивость дерева, можно переосмыслить метафорически как типичные черты молодого мужчины: твердость характера, стойкость, выносливость, мужество, надежность, сдержанность.

Дендрологические символы, которые олонхосут сопоставляет в рамках «четыре стороны света», связаны отношениями тождества и контраста: противопоставляясь по одним признакам, они оказываются тождественными по другим признакам. Так, береза, осина и ива как

¹ В самых различных культурах старухам приписывалась повышенная магическая «колдовская сила».

лиственные деревья противопоставлены хвойным ели и сосне, и эту оппозицию снимает образ лиственницы. Для мифологического мышления она является средним промежуточным звеном между лиственными и хвойными деревьями: будучи хвойным деревом, она, подобно лиственному, ежегодно меняет свой наряд.

Другая яркая деталь картины природы – это эмоциональная окрашенность образов, связанных с тем или иным этапом жизненного цикла. На световой и эмоциональной антитезе построены изображения молодых и пожилых людей: мрачность суровость дремучего ельника, с которым сравниваются начинающие стареть тойоны¹, образует контраст со светлым образом березовой рощи², похожей на нарядных девушек-невест. Лексическое наполнение текста, описывающего фертильный период жизненного цикла, содержит слова мелиоративного значения: *кэрэ тангастар* ‘красивая одежда’, *киэргэл тангастар* ‘нарядная одежда’, *кэрэ ой* ‘прекрасный лесок’, *көр* ‘веселье’, *эдэр* ‘молодой’. Ср.: со словесной картиной пожилого возраста и глубокой старости: *астара арбаллан* ‘растрепавши волосы’, *арбаҕар тылаах* ‘суковатый лес’, *сырааннара субуруйбут*, *тииштэрэ бараммыт* ‘с текущими слюнями, выпавшими зубами’, *нөкчөччү* ‘согнувшись’; пожилые женщины именуются уничижительным словом *бытаасахтар* ‘бабы’ [26, с. 783].

Показателен в анализируемой картине природы и ландшафтный код: если локусы березовой рощи и лиственниц маркируются признаками возвышенный (*урдүк томтор* ‘высокий бугор’), открытый (*кэрэ тиит ой* ‘прекрасный лесок в открытом поле’), то сосновый и еловый леса – это *тыа* ‘лес, бор, тайга’; кроме того, ельник определяется как *түн* ‘непроходимый дремучий лес, глушь лесная’ [27, стлб. 2895]. Характерен локус осин – *тумул* ‘горный мыс (сопка)’, где обычно совершаются различные жертвоприношения и связанные с ними шаманские обряды (подробней о ландшафтном коде в якутском фольклоре см. [28]). Таким образом, номинации растений, элементов ландшафта, пространственных направлений в мифопоэтическом тексте оказываются семантически и семиотически нагруженными, эмоционально насыщенными.

Обратимся к анализу половозрастных групп, вписанных вместе с растительными символами в рамку системы ориентации. Можно выделить три группы: *кыыс дьахталлар* ‘девушки’ и *кырдьан барыйбахтаан эрэр бытаасахтар* ‘начинающие стареть бабы’; *эдэр уолан дьон* ‘молодые юноши’ и *торууйан барбыт тойон дьон* ‘пожилые господа’; *эмээхситтэр* ‘старухи’ и *оболор* ‘дети’ (к этой группе примыкают удаганки). В отличие от третьей первые две группы противопоставлены по гендерной принадлежности, по внутренней же структуре они сходны: девушки и начинающие стареть женщины, также как юноши и пожилые мужчины, различаются по признаку появление/угасание детородной способности. В третьей группе половая принадлежность не акцентируется, малые дети и старухи противопоставлены по характеристикам рост/деградация. Все элементы классификации объединяет одна и та же структура (идея) – пересечение человеком некоей символической границы: дети явились из небытия в этот мир, старухи уходят из жизни в небытие; девушки и юноши входят в репродуктивный возраст, пожилые женщины и мужчины выходят из этого периода жизненного цикла.

Состав классификации в определенной мере отражает структуру патриархального родового общества якутов. Так, во время празднества *ысыах* его участники рассаживались концентрическими кругами, мужчины (*тойон дьон*) сидели в центре отдельно от женщин, старухи с детьми – на самой периферии, образуя свой круг – каждый в соответствии со своим социальным статусом. Однако в тексте олонхо указанные категории расположены несколько иначе, поскольку речь идет о возрасте и жизненной силе, смене поколений и бессмертии. В этом контексте не трудно заметить, что выделенные половозрастные группы отличаются степенью концентрации витальной энергии: максимум жизненной силы имеет человек, достигший брачного возраста; минимум, по нашему предположению, – старухи и малые дети.

¹ Очень выразительны поза и кинема (плевком с шумом) пожилых мужчин – все свидетельствует о их власти и высоком социальном положении. Поза – стоять, отставив ногу – имеет универсальный характер и выражает уверенность (ср. с выражением твердо стоять на своих ногах ‘быть самостоятельным независимым’, известным многим языкам). Кинема – с шумом выплевывать слюни – служит для выражения презрительного пренебрежения.

² Ср. с выписками из дендрологических описаний: «в еловых лесах темно и сыро», «береза, светлюбивое дерево, плохо переносит избыток влаги».

Обратим внимание на любопытную деталь: после картины священного дерева, источника жизненной силы, сказитель сразу переходит к описанию берез, сравнивая их с девушками фертильного возраста¹. Последних, вероятно, якуты почитали за олицетворение плодоносящей силы и красоты природы; можно утверждать, что текст олонхо сохранил реликты культа женского начала² как божественной созидательной энергии³. Подчеркнем, что образ дерева жизни, в котором хранится бессмертие, представлен в якутской мифологии как женский персонаж – в стволе дерева *Аал Луук Мас* обитает дух-хозяйка земли, чьи груди подобны кумысным мехам. По мнению специалистов, в верованиях народов мира культа матери Земли и плодородия растений тесно переплетены [29].

В связи с данным материалом укажем, что у тюрков считалась особо сакральной и имела отдельное обозначение половозрастная категория молодых не жеребившихся кобылиц. Термином *байтал* алтайцы обозначают молодых не жеребившихся кобылиц [30, с. 100]. «У теленгитов и качинцев этим же словом называли душу жертвенного животного. Этот факт указывает на особую сакральность данной половозрастной группы лошадей. Киргизы и казахи священных, посвящаемых кобылиц белой масти называли так же, как теленгиты и качинцы» [31, с. 29]. В якутском языке слово *байтал* имеет значение «нагулявшаяся за лето кобыла; *байтаһын* (*баайтаһын*) не родившая еще самка или женщина; *Байталлан бэрт дыхтар!* Какая дородная и красивая женщина!» [9, стлб. 339-340]. В гагаузском и карачаево-балкарском языках слово *bajtal* ‘кобылица’ также употребляется в переносном значении ‘холеная, здоровая, цветущая’, ‘крупная (о девушке и женщине)’ [4, с. 444].

На наш взгляд, у тюркских народов не только молодые не жеребившиеся кобылицы составляли особо сакральную половозрастную группу. Божественной по происхождению жизненной силой наделялись девушки, достигшие половой зрелости.

Заключение

Необходимость толкования фольклорного текста обусловлена другим, не менее важным фактором, а именно особенностями кодирования, организации и передачи устной информации диахронно. Носитель устной культурной традиции свои представления и взгляды на жизнь и смерть, различие мужской и женской природы, свое место в мире передает из уст в уста, не прибегая к абстрактным идеям, декларативным заявлениям или логическим суждениям, а кодируя информацию экономичным способом – с помощью символов. В отличие от слова, мифологический символ содержит более целостный и наглядный образ и потому способен хранить и передавать в «сжатом» виде большой объем информации. Тропы и метафоры языка фольклора, символизм народной культуры, кроме известных и хорошо описанных функций, служат элементами мнемонических структур фольклорной традиции. Они обладают способностью сохранять память о своих культурно-исторических контекстах, в которых они приобретают осмысленность и мотивированность.

Смысл мифопоэтического текста всегда глубже, чем то значение, которое лежит на поверхностном уровне, чем то, на что чувственно указывается непосредственно в тексте. Традиционная картина лесов эпической страны богатыря содержит на глубинном уровне сведения о различных периодах человеческой жизни, рождении, молодости, старости и смерти, которые символизируются деревьями, расположенными по сторонам света. Отметим, что правила прочтения и разворачивания смысла задает универсальная структура «четыре стороны света», которая служит рамкой данной композиции. Анализируемые структуры можно определить в терминах Ю. М. Лотмана как «мыслящие структуры» [32, с. 3]; они «для своей “работы” требуют интеллектуального собеседника», обладающего знаниями в самых различных областях жизни.

¹ Другими словами, имеют значение не только тропы, но и последовательность упоминания объектов описания.

² Сравнительно с женским началом мужское, как известно, играет не столь значительную роль в продолжении рода.

³ В этом контексте вызывает интерес постоянное сравнение в фольклоре девушки с солнцем – это так называемый *locus communis*. Тюркское слово *кун* ‘солнце’ имело переносное значение ‘жизнь’, и троп приобретает скрытый смысл: невеста, из-за которой идет борьба, есть олицетворение самой жизни и ее продолжения.

Литература

1. Потебня А. А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – 614 с.
2. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.
3. Габышева Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 143 с.
4. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика / Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов и др. – М.: Наука, 1997. – 800 с.
5. Олонхо «Эр Соботох» // Böthling, O. *Ber die Sprache der Yakuten*. The Hague, Mouton, 1964. – С. 81-95. (на якутском яз.)
6. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; ред. текста, пер., вводная статья и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
7. Саха таабырыннара. Якутские загадки / Сост. С. П. Ойунская. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 375 с.
8. Москвина М. В. Статусный символизм традиционных женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая // Гуманитарные науки в Сибири. – 2013, № 3. – С. 83-86.
9. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 1. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1958. – Стлб. 1-1280.
10. Бүдүрүбэт Мүлдьү Бөбө (Неспотыкающийся Мюлдьү Сильный): Олонхо / Записано от Д. М. Говорова. – М.; Якутск: Якут. кн. изд-во, 1938. – 495 с.
11. Габышева Л. Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо): дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 1986. – 206 с.
12. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / Под ред. С. А. Токарева. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 720 с.
13. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 2. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 1281-2508.
14. Мифология [Электронный ресурс]. URL: <http://www.a700.ru/plants/woods/300-osina-1.html> (дата обращения: 04.09.2019).
15. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 484 с.
16. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Академия наук СССР, 1962. – 256 с.
17. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Ассоц. «Рос. полит. энцикл.», 1993. – 736 с.
18. Галданова Г. Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). Вып. 3. – М.; Улан-Удэ, 1998. – С. 5-46.
19. Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии // Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. Т. 2, вып. 3, 1953. – С. 5-209.
20. Кочевые народы [Электронный ресурс]. URL: http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64 (дата обращения: 24.07.2019).
21. Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова. – Л.: Советский писатель, 1936. – 320 с.
22. Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 672 с.
23. Попов А. А. Материалы по религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 11. – М.; Л., 1949. – С. 255-323.
24. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.
25. Якутские народные песни: в 4 ч. Ч. 2: Песни о труде и быте. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1977. – 422 с.
26. Толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. 2 / Под. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2005. – 912 с.
27. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 3. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 2509-3858.
28. Габышева Л. Л. Ландшафтная лексика: семантика и функции (на материале якутского эпоса олонхо) // Этнос, ландшафт, культура: Материалы конференции. – СПб.: Европейский Дом, 1999 – С. 114-120.

29. Стерликова М. С., Ромах О. В. Генезис культа богини-женщины // Аналитика культурологии: электронный научный журнал. Вып. 1 (13), 2010 [Электронный ресурс]. URL: http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article_10-5.html (дата обращения: 05.07.2019).
30. Алтайско-русский словарь / Под ред. А. Э. Чумакаева. – Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2018. – 936 с.
31. Дьяконова В. П. Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. – Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 2001. – 221 с.
32. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

References

1. Potebnya A. A. *Estetika i poetika* [Aesthetics and poetics]. Moscow, Iskusstvo, 1976, 614 p.
2. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. Saint Petersburg, Art, 2000, 704 p.
3. Gabysheva L. L. *Fol'klornyj tekst: semioticheskiye mekhanizmy ustnoy pamyati* [Folk text: semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 143 p.
4. *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Leksika* [Comparative historical grammar of Turkic languages. Vocabulary]. E. R. Tenishev, G. F. Blagova, I. G. Dobrodomov i dr. Moscow, Nauka, 1997, 800 p.
5. *Olonkho "Er Sogotokh"* ["Er Sogotokh" olonkho]. In: *Böthling, O. Ber die Sprache der Yakuten* [About language of the Yakuts]. The Hague, Mouton, 1964, pp. 81-95. (In Yakut lang.)
6. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nyurgun Bootur the Swift]. Tekst K. G. Orosina; red. teksta, per., vvodnaya stat'ya i komment. G. U. Ergisa. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1947, 410 p.
7. *Sakha taabyrynnara* [Yakut riddles]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 375 p.
8. Moskvina M. V. *Statusnyy simbolizm traditsionnykh zhenskikh ukrasheniy tyurkskikh narodov Sayano-Altaya* [Status symbolism of traditional female jewelry of the Turkic peoples of Sayano-Alta]. In: *Gumanitarnyye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2013, No. 3, pp. 83-86.
9. Pekarskiy E. K. *Slovar 'yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 1* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 1]. 2nd ed. Moscow, AN SSSR, 1958, col. 1-1280.
10. *Bjudjurjubet Mjuldju Bjojo* [Sure-footed Myuldyu Bege]. Olonkho. Zapisano ot D. M. Govorova. Moscow; Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1938, 495 p.
11. Gabysheva L. L. *Semanticheskie osobennosti slova v fol'klornom tekste (na materiale yakutskogo eposa olonkho)* [Semantic Peculiarities of the Word in the Folk Text (on the material of the Yakut epic Olonkho)]. Diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 1986, 206 p.
12. *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t. T. 2* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia in 2 vol. Vol. 2]. Pod red. S. A. Tokareva. Moscow, Sovetskaja jenciklopediya, 1982, 720 p.
13. Pekarskiy E. K. *Slovar 'yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 2* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 2]. Yakutsk, AN SSSR, 1959, col. 1281-2508.
14. *Mifologiya* [Mythology] [Web resource]. URL: <http://www.a700.ru/plants/woods/300-osina-1.html> (accessed September 4, 2019).
15. Kulakovskiy A. E. *Nauchnye trudy* [Academic Works]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1979, 484 p.
16. Pukhov I. V. *Yakutskiy geroicheskiy epos olonkho. Osnovnyye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. The main images]. Moscow, Nauka, 1962, 256 p.
17. Seroshevskiy V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. Ethnographic research experience]. 2-e izd. Moscow, Assoc. "Ros. polit. jencikl.", 1993, 736 p.
18. Galdanova G. R. *Buryatskiy shamanizm: proshloye i nastoyashcheye* [Buryat shamanism: past and present]. In: *Sibir': etnosy i kul'tury (traditsionnaya kul'tura buryat)*. Vyp. 3 [Siberia: ethnic groups and cultures (traditional culture is drilled). Iss. 3] Moscow, Ulan-Ude, 1998, pp. 5-46.
19. Losev A. F. *Olimpiyskaya mifologiya v yeye sotsial'no-istoricheskom razviti* [Olympic mythology in its socio-historical development]. In: *Uchenyye zapiski MGPI im. V. I. Lenin* [Scientific Notes of MGPI named V. I. Lenin]. Vol. 2, Iss. 3, 1953, pp. 5-209.
20. *Kochevyye narody* [Nomadic Peoples] [Web resource]. URL: http://historylib.org/historybooks/pod-red--A-A--Tishkina_Drevnie-i-srednevekovye-kochevniki-TSentralnoy-Azii/64 (accessed July 24, 2019).

21. *Yakutskij fol'klor* [Yakut folklore]. Teksty i per. A. A. Popova. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1936, 320 p.
22. *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t. T. 1* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia in 2 vol. Vol. 1]. Pod red. S. A. Tokareva. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya, 1980, 672 p.
23. Popov A. A. *Materialy po religii yakutov byvshego Vilyuyskogo okruga* [Materials on the religion of the Yakuts of the former Vilyui district]. In: *Sb. muzeya antropologii i etnografii. T. 11* [Collections of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 11]. Moscow, Leningrad, 1949, pp. 255-323.
24. Alekseev N. A. *Ranniye formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1980, 318 p.
25. *Yakutskie narodnye pesni: v 4 ch. Ch. 2: Pesni o trude i byte* [Yakut Folk songs: in 4 parts. Part 2: Songs about Labour and Everyday Life]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1977, 235 p.
26. *Tolkovyy slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 2* [Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. 2]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2005, 912 p.
27. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 3* [Dictionary of the Yakut Language: in 3 vol. Vol. 3]. Yakutsk, AN SSSR, 1959, col. 2509-3858.
28. Gabysheva L. L. *Landshaftnaya leksika: semantika i funktsii (na materiale yakutskogo eposa olonho)* [Landscape vocabulary: semantics and functions (based on the Yakut epic olonkho)]. In: *Etnos, landshaft, kul'tura: Materialy konferentsii* [Ethnos, landscape, culture: Conference proceedings]. Saint Petersburg, Yevropeyskiy Dom, 1999, pp. 114-120.
29. Sterlikova M. S., Romakh O. V. *Genezis kul'ta bogini-zhenshchiny* [The genesis of the cult of the goddess-woman]. In: *Analitika kul'turologii: elektronnyj nauchnyj zhurnal. Vyp. 1 (13)* [Analytics of Cultural Studies: electronic scientific journal. Iss. 1 (13)]. 2010 [Web resource]. URL http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/339-article_10-5.html (accessed July 5, 2019).
30. *Altaysko-russkiy slovar'* [Altai-Russian Dictionary]. Pod red. A. E. Chumakayeva. Gorno-Altaysk, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2018, 936 p.
31. D'yakonova V. P. *Altaytsy: materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaya* [Altaians: materials on the ethnography of telengits of the Altai Mountains]. Gorno-Altaysk, Yuch-Sumer, 2001, 221 p.
32. Lotman Yu. M. *Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds. Man – text – semiosphere – history]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury, 1996, 464 p.

УДК 398.22(=512.157)(571.56-37)
DOI 10.25587/SVUFU.2019.15.36602

А. Ф. Корякина

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОЛОНХО ЦЕНТРАЛЬНОГО, ВИЛЮЙСКОГО, СЕВЕРНОГО РЕГИОНОВ ЯКУТИИ (на материале текстов олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай» и «Кётёр Мюлгюн»)

Аннотация. В бытовавшем в устной форме якутском героическом эпосе издавна сохранялись и передавались утвердившиеся темы, традиционный состав героев, каноны сюжета, композиции в содержании, постоянные стилистические формулы в языке. Однако сколько было олонхо, столько они были разные, и тем они привлекали слушателей, знатоков устного народного творчества, исследователей. Каждый олонхосут мог обогатить установленное содержание олонхо разными приключениями богатырей, основной традиционный образный состав – героями с новыми именами, украсить постоянные языковые формулы новыми художественно-выразительными средствами или могли что-то пропустить, упростить. Изучая отличия текстов якутских олонхо, принадлежащих разным регионам, исследователи якутской фольклористики утверждают, что олонхо, в зависимости от территории бытования, имеет региональные особенности. Так фольклористами признано существование трёх территориальных традиций – центральной, виллюйской и северной. Феномен устойчивости региональных особенностей якутского олонхо в науке до сих пор остается быть актуальным. В статье ведется сравнительный анализ олонхо трех регионов на примере олонхо центрального региона «Ёлбёт Бэргэн», олонхо виллюйского региона «Кёр Буурай», олонхо северного региона «Кётёр Мюлгюн» с целью выявления их отличий, особенностей, внесения дополнительных предположений в подтверждение ранее выявленных исследователями утверждений. Результаты анализа методом сравнения привели к выводу, что олонхосуты всех трех регионов следуют образцу сюжетно-композиционной структуры якутского эпоса олонхо, так в их олонхо присутствуют мотивы древних олонхо, как описаний героических походов богатырей *айыы* ради спасения девушек *айыы*, их сражений с богатырями *абаасы*, победы, сватовства на спасенной женщине, возвращения на родину со славой победителя, устройства праздника *уруу-свадьбы* в честь победителей и др. Отсутствие мотивов образования трех миров, установления Среднего мира для жизни племени *ураангхай саха*, назначения богатыря *айыы* божествами защитником *айыы аймага* дает возможность предположить, что во всех регионах бытования олонхо постепенно идет упрощение некоторых древних мотивов олонхосутами более позднего периода.

Ключевые слова: эпос, олонхо, эпическая культура, сказительские традиции, территория бытования олонхо, региональные отличия, локальные традиции, образы, сюжет, мотивы.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-412-140013 р_а «Эпическое наследие арктических (северных) якутов в контексте этнической истории (проблема взаимодействия и взаимовлияния)».

А. Ф. Корякина

Comparative analysis of olonkho of the Central, Vilyui and Northern regions of Yakutia (based on the texts of the olonkho *Elbet Bergen*, *Ker Buuray* and *Kyotor Mulgun*)

Abstract. The verbally existing Yakut heroic epic has long preserved and transmitted established themes, the traditional composition of heroes, plot canons, compositions in content, and constant stylistic formulas in the language. However, however many olonkhos were, they were so different, and so they attracted listeners, experts

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., зав. сектором «Текстология олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Head of Sector “Textology of Olonkho” of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

in oral folk art, and researchers. Each olonkhosut could enrich the established olonkho content with various adventures of the warriors, the main traditional figurative composition with heroes with new names, decorate permanent language formulas with new artistic expressive means, or they could miss or simplify something. Studying the differences between the texts of the Yakut olonkho belonging to different regions, researchers of the Yakut folklore argue that olonkho, depending on the territory of existence, has regional features. So folklore recognized the existence of three territorial traditions: Central, Vilyui and Northern. The phenomenon of stability of regional features of the Yakut olonkho in science still remains relevant. The article provides a comparative analysis of the olonkho of the three regions using the example of the olonkho of the Central region *Elbet Bergen*, the olonkho of the Vilyui region *Ker Buuray*, the olonkho of the Northern region *Kyotor Mulgun* with the aim of identifying their differences, features, and introducing additional assumptions to confirm the allegations previously identified by the researchers. The results of the analysis by comparison led to the conclusion that the olonkhosuts of all three regions follow the pattern of the plot and compositional structure of the Yakut epic olonkho, since their olonkho contain motifs of the ancient olonkho, as descriptions of the heroic campaigns of the *Aiyy* heroes in order to save the *Aiyy* girls, their battles with the *Abaasy* heroes, victory, matchmaking on a rescued woman, returning home with the glory of a winner, arranging a Uruu wedding in honor of the winners, etc. The of the motifs of the formation of the three worlds, the establishment of the Middle World for tribal life of Uraanghay Sakha, *Aiyy* deities sending a hero to protect people makes it possible to assume that in all the olonkho regions olonkho narrators of later periods tend to simplify some ancient narrators' motifs.

Keywords: epic, olonkho, epic culture, narrative traditions, territory of existence of olonkho, regional differences, local traditions, images, plot, motifs.

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

Введение

Якутский героический эпос имеет переносимые из дальних наших древних предков удивительные каноны тематики, сюжетно-композиционного строя, образного состава, языковых формул, типических мест. Но в эпической культуре каждого региона воплощаются особенности материального и духовного развития населяющих ту или иную территорию коренных народов Якутии. В связи с этим выделяют в якутском сказительстве три территориальные традиции: центральная, вилуйская и северная. Такое разделение было основано на объединении этих традиций «территориально-историческим, культурно-языковым единством, схожими особенностями исполнения, сюжетики, образной системы, языка, художественно-изобразительных средств, эпических формул, типических мест олонхо и т. д.» [1, с. 14].

Изучение локальных традиций олонхо может выявить особенности периодического и территориального развития олонхо, что является одним из малоразработанных направлений. Феномен воссоздания текстов олонхо, территориально отличительных друг от друга, в науке до сих пор полных решений не нашел, и изучение его остается быть актуальным. В ходе проводимого сравнительного анализа олонхо центрального, вилуйского и северного регионов с целью выявления их региональных традиций, отличительных черт будут приведены новые факты для подтверждения выводов ранее проведенных исследований.

В современной якутской фольклористике изучением проблем территориальных отличий якутского героического эпоса занимались В. В. Илларионов [2, 3, 4], А. А. Кузьмина [1, 5], А. С. Ларионова [6], В. С. Никифорова [7], Н. А. Оросина [8], Т. В. Илларионова [9], А. Ф. Корякина [10], С. Д. Львова [11] и др. В их работах раскрыты региональные (локальные) эпические традиции сказительства центрального, вилуйского и касательно северного регионов бытования якутского олонхо.

Центральный регион в Республике Саха (Якутия) охватывает г. Якутск, Мегино-Кангаласский, Амгинский, Таттинский, Чурапчинский, Усть-Алданский, Хангаласский, Намский, Горный, Кобяйский улусы (районы). В центральной Якутии проживало и творило самое большое количество прославленных олонхосутов, активно участвовавших в формировании эпической культуры народа саха, таких как Н. В. Кияпиров – Килээпир из Таттинского улуса, Д. М. Говоров из Усть-Алданского улуса, П. П. Ядрихинский – Бэдьээлэ из Намского улуса, Т. В. Захаров – Чээбий из Амгинского улуса и др. Олонхо центральной Якутии собирали и изучали

Э. К. Пекарский, М. Н. Ионова-Андросова, К. Г. Оросин, П. А. Ойунский, Г. У. Эргис, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, Н. А. Оросина и мн. др. Прочно сформировавшаяся эпическая традиция центрального региона считается исследователями территорией зарождения якутского героического эпоса олонхо, откуда распространилось оно по всей Якутии. Признанный талант и необыкновенная популярность олонхосуты центральных районов повлияли на манеру исполнения, сюжетно-композиционную структуру, образную систему олонхо других регионов. На территории наиболее распространенными были сказания о заселении Среднего мира, родоначальниках племени *айыы*, защитниках племени *айыы* и *ураангхай саха*. Н. А. Оросина, изучившая таттинскую локальную традицию, как локальный очаг центральной региональной традиции якутского эпоса, считает характерной чертой таттинского сказительства наличие в репертуаре многих таттинских олонхосуты олонхо о богатырях-защитниках племени – «Нюргун Боотур Стремительный», «Тойон Нюргун», «Бэриэт Бэргэн», «Ёлбёт Бэргэн» и др. Исследователь считает: «Тексты олонхо таттинской традиции имеют отчетливо сформированную сюжетно-композиционную структуру. Данное явление подтверждает факт следования таттинской локальной традиции установленному образцу композиционной структуры якутского эпоса олонхо. Инициальные, медиальные и финальные мотивы являются отличительной чертой сюжетосложения олонхо таттинской локальной традиции» [8, с. 21].

Вилуйская зона находится в бассейне р. Вилуй и состоит из четырех районов: Вилуйского, Верхневилуйского, Нюрбинского и Сунтарского. Вилуйская земля славилась олонхосутами С. С. Афанасьев – Ырыа Сизэнчэ, С. А. Зверев – Кыыл Уола из Сунтарского, И. М. Харитонов – Саахардаах Дьуона из Нюрбинского, С. Н. Каратаев – Дыгыйар, В. О. Каратаев из Вилуйского, Ф. Н. Тимофеев – Бизчэрэ, Д. В. Кысылбаиков из Верхневилуйского улусов. В репертуаре Вилуйских олонхосуты, как отмечает А. А. Кузьмина: «больше встречаются олонхо “Эр Согодох” (“Муж-Одиночка”), “Эрбэхтэй Бэргэн”, “Ого Тулаайах” (“Дитя-Сирота”), “Бэриэт Бэргэн”, “Ого Дьулаах”». Собирающие и изучение творчества олонхосуты Вилуйского региона из якутских фольклористов провели А. А. Саввинов, Н. В. Емельянов, П. Е. Ефремов, В. П. Еремеев, В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, А. А. Кузьмина и др. А. А. Кузьмина, проводившая исследования по традициям бытования вилуйского олонхо, по его сюжетно-композиционной структуре и образам, основными сказительскими отличиями региона считает *тойук* (песня) «Кутурук салайар», средний объем олонхо, отсутствие олонхо на тему заселения Среднего мира племенами *ураангхай саха*, сохранение архаичного мотива сотворения мира, появление новых, поздних мотивов, как «продолжение богатырских походов после женитьбы, убийства женщины *абаасы*, захотевшей выйти за него замуж и др.» [1, с. 99].

В истории северного сказительства свои имена оставили олонхосуты М. Н. Горохов – Муойа из Верхоянского, В. Е. Лаптев из Колымского, С. М. Неустроев из Булуна, В. В. Атласов, В. С. Шкулев из Момского улусов. Северное олонхо было изучено И. А. Худяковым, В. Л. Серошевским, С. И. Боло, Н. К. Антоновым, П. Е. Ефремовым, П. П. Габышевым, В. В. Илларионовым, Т. В. Илларионовой, А. А. Кузьминой, А. Ф. Корякиной, О. К. Павловой и др. В их исследованиях отмечаются, что эпическое творчество северных сказителей «строится, в основном, на традиционном каноне сюжетообразования, системы образов якутского эпоса» [10, с. 47], но имеет свою специфику, что «выражается в небольшом объеме, в трансформации жанра олонхо и сказки, низким уровнем этнической идентификации персонажей героического сказания» [5, с. 115].

Краткая информация по истории записи и изучения олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай», «Кётёр Мюлгюн»

Олонхо «Ёлбёт Бэргэн» [12] записано Романом Александровым в 1886 г. со слов олонхосута Абрамова Николая Тихоновича, который родился в 1815 г. в Жулейском наслеге Таттинского улуса и умер в 1891 г. Репертуар его, по данным издания «Олонхосуты Якутии», состоял из олонхо: «Элик и Нигыл Боотур» («Элик уонна Ныгыл Боотур»), «Ёлбёт Бэргэн» («Өлбөт Бэргэн»), «Шаманки Уолумар и Айгыр» («Удаҕаттар Уолумар, Айгыр икки»), «Басымнилаан Баатыр» («Баһымньылаан Баатыр»). Олонхо «Ёлбёт Бэргэн» было опубликовано в издании «Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским», в свободном переводе на русский язык С. В. Ястремским; в 1936 г. «Якутский фольклор» (тексты и перевод А. А. Попова); в 2013 г. в издании Института гуманитарных исследований и проблем малочис-

ленных народов Севера СО РАН «Дьүлэй нэһилиэгин олонхоһуттара» – «Олонхосуты Жюлейского наслега». В диссертационной работе Н. А. Оросиной олонхо «Ёлбёт Бэргэн» отнесен к числу доминирующих в репертуаре таттинских сказителей, следовательно, он является одним из характерных олонхо центральной региональной традиции. Н. В. Емельянов изучил историю записи и публикации и составил схему сюжета. Им отмечено, что «олонхо названо именем второго поколения богатырей. Это редкий случай. Большинство олонхо названо по имени главного героя-родоначальника или основного персонажа: “Дырай Бэргэн”, “Эр Соготох”, “Кыыс Бухатыыр”, “Ньургун Боотур”. Название олонхо доказательство тому, что главным персонажем олонхосут считает Ёлбёт Бэргэна, богатыря второго поколения» [13, с. 7]. Текст олонхо записан стихотворными и сплошными строками, по объему его можно отнести к средним олонхо.

Олонхо «Кёр Буурай» было записано 2 раза. Впервые был записан в 1925 г. Г. Тороповым. Второй вариант в записи (1941 г.) И. Н. Григорьева «Кёр Буурай» был издан в 2000 г. при содействии ассоциации ученых и специалистов РС (Я) «Сайдыс». Следующее издание этого же варианта состоялось в 2014 г. в серии «Богатыри саха» [14]. Александров Никита Семенович – Ынта Никиитэ, со слов которого было записано олонхо, родился в 1874 г. в Дюллюкюнском наслеге Верхневилуйского района. Репертуар его составляли олонхо: «Кёнгюл Буурай» («Көнүл Буурай»), «Нюргун Бёгё» («Ньургун Бөҕө»), «Тойон Дуолан», «Хараллаан Мохсогол» («Хараллаан Мохсоҕол»), «Эр Соготох» («Эр Соҕотох»), «Богатырь Кёр Буурай» («Көр Буурай бухатыыр»). Олонхо «Кёр Буурай» исследовано В. В. Илларионовым, Т. В. Илларионовой, Р. Н. Анисимовым, М. П. Алексеевым – Дапсы, которыми проведен анализ особенностей содержания, языка, составлено краткое содержание олонхо [14]. Исследователи, как один, указывают на богатство, красоту языка сказителя Н. С. Александрова, а олонхо «Кёр Буурай», несомненно, является одним из лучших образцов вилюйской региональной традиции. Текст состоит из 13410 стихотворных строк, т. е. объем средний. Олонхо с названием «Кёр Буурай» не значится в репертуаре других олонхосутов.

Текст олонхо «Кётёр Мюлгюн» был записан сельскими учителями Е. И. Собакиным, И. И. Седалищевым, Р. П. Харлампьевым по просьбе С. И. Боло со слов олонхосута Слепцова Даниила Михайловича, родившегося в 1870 г. в Индигирском наслеге Момского района. Земляки и собиратели, записавшие его олонхо, называли Д. М. Слепцова одним из лучших олонхосутов Момского района, и не случайно С. И. Боло обратил внимание на его сказительское творчество. Репертуар его насчитывал 14 олонхо, лучшим из которых по содержанию и красоте языка считался «Кётёр Мюлгюн». Олонхо хранится в рукописном фонде ИГИИПМНС, оно было издано в 1993 г. в издательстве «Ситим» г. Якутск [15]. Текст олонхо в своих научных трудах использовали ученые И. В. Пухов, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов, А. А. Кузьмина. Н. В. Емельянов заметил: «Несмотря на то, что в то время поэтика эпоса еще не была изучена, первые собиратели и знатоки олонхо сразу отметили особенности его поэтического языка: наличие в них “... готовых фондов украшающих эпитетов, описаний и картин”» [13, с. 20]. Анализу эпических традиций и особенностей сюжета олонхо посвящена статья А. Ф. Корякиной [10]. Объем северного олонхо «Кётёр Мюлгюн» меньше среднего – 5130 строк. Олонхо с таким названием в репертуарах других олонхосутов не значилось.

По вышесказанному, по возрасту Н. Т. Абрамов, родившийся в 1815 г. XIX в., старше Н. С. Александрова и Д. М. Слепцова, родившихся примерно в одно время – в 70-х гг. XIX в. Все трое были известными олонхосутами в своих регионах. Больше всех по объему олонхо Н. С. Александрова. Все три олонхо, по классификации Н. В. Емельянова, относятся к одной группе – олонхо о богатырях-защитниках племени айыы и ураанхай саха: Ого Тулаайах и Ёлбёт Бэргэн оба защищают Айталын Куо от притязаний богатырей абаасы; Кёр Буурай спасает из-под неволи женщин айыы Юрюмэчистээн Ючюгэй и Айталы Куо; Кётёр Мюлгюн вступает в бой с богатырями племени абаасы во имя спасения девушки айыы Айталыын Куо.

Образная система олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай», «Кётёр Мюлгюн»

Утверждая устойчивость системы персонажей во многих олонхо, В. В. Илларионов считает: «Главный герой – богатырь или богатырка из племени айыы аймага. Основной функцией главного героя является созидание жизни на Земле, создание семьи и продолжение рода, защита интересов своего племени» [2, с. 202]. Олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай», «Кётёр

Мюлгюн» со своими главными героями-богатырями *айыы* продолжают традицию якутского сказительства.

В создании фантастического образа героя олонхо собственные имена имеют особое значение. «В олонхо большинство имен мотивировано, то есть в именах выражаются те качества героев, которыми наделяет их олонхосут. Исследователи считают, что олонхо не раскрывает развитие характера героя, оно задано изначально, предопределено судьбой. Поэтому в олонхо, где история жизни героя ведется с его рождения, заданное имя сохраняет свою мотивированность» [16, с. 9]. Имена персонажей всех трех рассматриваемых нами олонхо носят информативно-познавательный характер – они дают представление о росте, особенностях внешности, физических данных, социальном положении героев. «Ёлбёт Бэргэн» переводится как «Бессмертный Меткий». «Ёлбёт» – бессмертный, «бэргэн» – показатель богатырства, как боотур/баатыр, бэргэн/мэргэн. Бэргэн – в олонхо часто встречающееся имя: Эрбэхтэй Бэргэн, Эриэдэл Бэргэн, Халыаджмар Бэргэн. «Кёр Буурай» переводится как «Кёр Бурый». «Буурай» в прямом смысле означает «бурый, сивый». В словаре Э. К. Пекарского «буурай» в собственных именах переводится как «удалой, удалец, грубый» [17]. По мнению Р. Н. Анисимова, «компонент *буурай* в образовании личных имен эпических персонажей используется и в значении “удалой, удалец, грубый” дабы подчеркнуть неистовый характер и крутой нрав героев положительных и отрицательных, так и в значении “бурый” наименовании масти, характеризующий физический облик образов племени абаасы Нижнего сумрачного мира» [18, с. 85]. «Кётёр Мюлгюн» переводится как «Летающий Мюлгюн». «Кётёр» – в переводе «летающий». По И. В. Пухову, «Мюлгюн – имя, превратившееся в архаизм, к настоящему времени забыто древнее значение, составляющего эпитет-имя героя. Герои с именем Мюлджю и Мюлгюн часто бывают изгоями или бунтарями» [19]. Все богатыри женятся на девушках по имени Айталыын Куо (Айталы Куо), что говорит о широкой распространенности этого имени среди женских образов олонхо.

В якутском олонхо мотив происхождения богатыря – традиционный мотив, который описывается по-разному: богатыря по велению небесных божеств спускают с Верхнего мира, он – богатырь-одиночка, не знающий своего происхождения, он рождается от престарелых родителей или может быть чудесно рожден от кобылы. Ёлбёт Бэргэн – сын богатыря Ого Тулаайах и женщины *айыы* Айталын Куо, родился, когда мать находилась в плену у богатыря *абаасы* Дуодаан. Кёр Буурай – сын Кюн Туналы и Айыыба Дохсуна. Мать вышла замуж за Айыыба Дохсуна против воли родителей, за что была проклята ими и умерла, родив младшего сына Алтан Джэргэли. Богатырь Кётёр Мюлгюн в начале олонхо – одинокий герой, не знает, откуда и как появился. Но потом стало известно, что у него имеются родители и сестры-шаманки, к которым богатырь в трудную минуту обращается за помощью.

Многие богатыри *айыы* рождаются с назначением быть защитником племен *айыы*. О назначении Ёлбёт Бэргэна и Кётёр Мюлгюна Верхними божествами в олонхо не говорится, только Кёр Буурай рожден с предназначением стать защитником Кюн улууса (улуса Солнца). Его Верхние божества поселили в Средний мир, предсказывая, что из него выйдет человек толковый, умный, сильный.

В олонхо у богатырей *айыы* исполинский внешний вид, и они обладают огромной физической силой, храбростью, могучей энергией. По росту Ёлбёт Бэргэн на девятый день рождения достигает роста девятилетнего ребенка, а дальше становится величиной с печки-камелька. Описания внешнего вида Кёр Буурая нет, но все описанные олонхосутом повадки, снаряжения, металлическая одежда его свидетельствуют о мощи его внешности и богатырской физической силы. А красота, грандиозный рост Кётёр Мюлгюна передается формульными выражениями: У богатыря Кётёр Мюлгюн: Талия была в пять маховых саженей, / Плечи – в шесть маховых саженей, / Бедра – в три маховых саженей. / Черные глаза его были / Как два кольца узды большие [15, с. 13].

Противником богатырей *айыы* «обычно выступает богатырь из племени *абаасы* – мифологических носителей зла, обитателей преимущественно Нижнего мира, но существующих и в Верхнем мире. Остальные персонажи группируются вокруг главного героя и его противника – это родители, сородичи-соплеменники, братья и сестры» [3, с. 203]. Богатыри *абаасы*

предстают с чудовищной внешностью. Во всех трех олонхо врагами главных героев являются богатыри племени *абаасы*. Они похищают девушек *айыы*, нападают на племена *айыы*, зверски нарушая их мирную жизнь. «Дети солнечных улусов» уничтожают своих противников. Богатырь Ёлбёт Бэргэн в сражении побеждает богатырей *абаасы* Дуодаана, Даадара, Ёгана и Тэйгэна, Алтахтыр Даадара и Кюкюрдюра, Тимир Няхалла. В олонхо «Кёр Буурай» герой в результате богатырского похода спасает из-под плена похищенную богатырем *абаасы* Айталы Куо и 130 богатырей, пропавших без вести при поиске Айталы Куо. Кётёр Мюлгюн в кровавом сражении убивает представителей племени *абаасы* Кэп Туолуна, дочь *абаасы*, Арджаман Джарджмана.

Богатырский конь приобретается в большинстве якутских олонхо по назначению Верхних божеств, его спускают из Верхнего мира специально для богатырей *ураангхай саха*, предпринимающих боевые походы против врагов. Мотыльково-белый конь с седлом и уздечкой у Ёлбёт Бэргэна спущен с Верхнего мира. Кёр Буураю недоуздок с повадией отдает старушка, и когда богатырь машет этим недоуздом, спускается из Верхнего мира конь-бегун Кёкяримя. Другое происхождение коня Кётёр Мюлгюна – для богатыря его куют кузнецы, что редко встречается в олонхо.

Кроме защиты своих соплеменников богатыри *айыы* преследуют и другую цель – героическое сватовство, женитьбу ради продолжения человеческого рода, преградой чему становится похищение богатырями *абаасы* женщин *айыы*. В «Ёлбёт Бэргэне» богатырь Ого Тулаайах предпринимает неудачный поход во имя спасения жены Айталын Куо. Он не может спасти жену. Её спасает из-под пленения их сын Ёлбёт Бэргэн. Богатырь вилюйского олонхосута Кёр Буурай женится на Айталыын Куо, спасенной его братом Алтан Джэргэли. Кётёр Мюлгюн спасает женщину Юрюмэчистээн Ючюгэй от притязаний богатырей *абаасы*, однако впоследствии судьба этой девушки выпадает из поля зрения. Богатырь женится на другой женщине – Айталыын Куо. Принимает боевой поход ради освобождения жены из-под плена тунгусского богатыря Арджаман Дарджмана и побеждает врага.

Мифологические образы. В традиционных олонхо поэтически красочно описывается священное древо Аал Луук (Кудук) Мас, соединяющее три мира, раскинувшееся в Среднем мире и являющееся олицетворением всех его светлых начал. В олонхо «Ёлбёт Бэргэн» восьмиветвистое дерево Аар Кудук Мас растет в стране богатыря и является источником благосостояния, изобилия этой земли. Из мифологических образов в этом олонхо присутствуют образы Верхнего божества Юрюнг Аар Тойона, божеств Иэйэхсит, Айыысыт – покровительниц, дарителей детей и приплода домашних животных, Баай Барыылаах Байаная – хозяйина тайги, Мангхалын тойона и Куйар хотуна – духов земли, куда доходит седьмая ветвь священного дерева Аал Кудук мас. В олонхо «Кёр Буурай» образ дерева Аар Кудук мас дается по-другому: около дерева собрались божества Айыысыт, Иэйэхсит, держа в руках посуды с белым божественным напитком. Рядом, среди круговых чаш и чоронов, стоит женщина и поет песню благословления. В этом олонхо нет расширенного художественного описания мифологических персонажей, но перед тем, как отправиться в боевой поход, богатырь Кёр Буурай обращается к невидимым божествам Юрюнг Аар Тойона, Айыысыт, Иэйэхсит, Джёсёгёй – покровителю лошадей, Хатан Тэмизэрийэ – хранителю очага. В олонхо «Кётёр Мюлгюн» описан образ доброго, терпеливого Духа огня Хатан Тэмизэрийэ, которого рассердил главный герой, за что был жестоко наказан.

Сюжетно-композиционный строй олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай», «Кётёр Мюлгюн»

Сюжетно-композиционный строй олонхо имеет свои каноны. Оно начинается зачином, в котором сообщается время описываемых событий. Это особое эпическое время «грозных, гибельных, бранных лет», «когда тридцать пять племен, населяющих Средний мир, не появилось еще на земле». Композиционный строй состоит из традиционных компонентов: завязка сюжета, в которой раскрывается повод возникновения конфликтной ситуации; развитие действия – описание богатырских действий, походов богатыря; кульминация – апогей кровавого сражения героя со своими противниками; развязка – традиционное завершение всех событий победой героя и установлением мирной, созидательной жизни в Среднем мире.

Таблица 1

Сравнение сюжетно-композиционного строя рассматриваемых олонхо

	«Ёлбёт Бэргэн»	«Кёр Буурай»	«Кётёр Мюлгюн»
Экспозиция	Короткое описание красоты земли родоначальников племени Баай Харахаан Тойона и Кюбэй Хотун. Описание жилища, обстановки дома, подворья, священного дерева.	Описание временного пространства: «В далекие годы, За хребтом грозных, лет». Описание красоты земли, жилища, подворья, несметного богатства богатыря. Богатырские снаряжения, его железная одежда.	Описание богатого домашнего убранства, жилища, строений во дворе, богатырских снаряжений богатыря. Редкая красота его внешности, редкостная сила богатыря. Хвастовство его о том, что поблизости нет таких богатырей, которые могли бы тягаться силой с ним.
Завязка	Желание младшей дочери Баай Харахаан тойона и Кюбэй Хотуна шаманки Айталын Куо выйти замуж за богатыря Ого Тулаайаха. Отправление ею старшего брата Харалык Бэргэна с поручением привести жениха.	Обращение Кёр Буурая к священным духам Земли о том, что живущий под южным небом Кёнчэ Бёгё обманном путём держит девушку айыы. 130 богатырей айыы находятся у него в плену, и он должен ехать, победить богатыря абаасы в сражении и спасти их.	Обращение Кётёр Мюлгюна к святому духу домашнего огня с требованием указать страну, где бы он мог продемонстрировать, показать свою силу.
Развитие действия	Поход Харалык Бэргэна в страну будущего зятя и передача Ого Тулаайаху желания сестры выйти за него замуж. Убийство Ого Тулаайахом сватавшихся к Айталын Куо богатыря западной земли Тонг Дороолджун и спустившегося с неба богатыря Хаарджыт Мохсогол. Победа его над богатырем айыы Аджы Буджу. Сватовство Ого Тулаайаха и свадьба с Айталын Куо. Похищение богатырем абаасы Дуодааном жены Ого Тулаайаха Айталын Куо. Начало похода Ого Тулаайаха по спасению жены. Жизнь Айталын Куо у абаасы. Обращение Ого Тулаайаха к Верховным божествам с просьбой отправить предназначенного ему коня. Ранение Ого Тулаайаха в сражении с Дуодааном. Рождение сына у плененной Айталын Куо – Ёлбёт Бэргэна. Чудесное взросление его и побег от Дуодаана.	Появление родного брата Кёр Буурая Алтан Джэргэли и предупреждение его о предстоящей опасности, его совет не предпринимать боевой поход. Твердое решение богатыря Кёр Буурая вступить в бой с черными силами за спасение своих сородичей – людей айыы. Обращение его к божествам Айыысыт, Изйэхсит, Джёсёгэй, Хатан Тэмизрийэ. Принятие у старушки недоуздка с повадией, махание Кёр Буурая рукой недоуздком и появление коня с Верхнего мира. Прохождение Кёр Буураем двух препятствий. Первое препятствие – освобождение девушки айыы Юрюмэчистээн Ючюгэй от нежеланного жениха – богатыря абаасы Ёсёх Джигискэн Боотур. Победа Кёр Буурай в жестоком сражении над Ёсёх Джигискэном. Угощение телом врага духов. Благословление духов. Появление дочери абаасы Джэгэ-Баба Джэс Хотобо в облике дочери айыы,	Молчание Святого духа огня. Ярость Кётёр Мюлгюна и удар деревянной клюквой в середину очага. Проклятие рассерженного Святого духа огня, обречение богатыря на бессилие и поражение в бою. Отправление богатыря к старику Кэп Туолун. Сражение. Поражение обессиленного Кётёр Мюлгюна. Обращение Кётёр Мюлгюна к родным с просьбой помочь. Передача матери богатыря Кюн Кюбэй священного молока. Сражение Кётёр Мюлгюна и Кэп Туолуна в течение 99 дней. Установление мира. Отправление Кётёр Мюлгюна в путь. Встреча с Сээркээн Сэсэном, который указал дорогу, где живет Сабыйа баай, у которого дочь светозарная Айталын Куо, нареченная жена его. Сватовство на Айталын Куо богатырей племени абаасы. Похищение Кётёр Мюлгюном Айталын Куо. Погоня за ними богатырей абаасы. Благословление Сээркээн Сэсэна и Кэп Туолуна. Сражение с женщиной абаасы, которое закончилось победой богатыря айыы.

	Победа сына Айталын Куо и Ого Тулаайаха – Ёлбёт Бэргэна над Дуодааном. Прибытие Айталын Куо с сыном к ее родителям.	которую Кётёр Буурай уничтожает. Появление после долгой езды Кёр Буурая в страну богатыря <i>абаасы</i> Кёнчю Бёгё. Добровольное подчинение Кёр Буурая врагу.	Праздник-уруу. Кража Айталын Куо тунгусским богатырем Арджмаан Дарджмааном. Погоня за похителем.
Кульминация	Жестокое сражение Ёлбёт Бэргэна и Дуодаана. Покорение Ёлбёт Бэргэном врага.	Жестокое, долгое сражение брата Кёр Буурая Алтан Джэргэли с Кёнчю Бёгё в трёх мирах. Победа Алтана Джэргэли. Освобождение Кёр Буурая и 130 богатырей <i>айыы</i> из-под плена богатыря <i>абаасы</i> .	Сражение обернувшегося соколёнком Кётёр Мюлгюна с Арджаман Джарджаманом, превратившимся в железного дятла. Длительный бой. Появление голого богатыря <i>айыы</i> , оказавшегося сыном Айталын Куо и Кётёр Мюлгюна. Казнь им Арджаман Джарджамана и спасение отца.
Развязка	Победа Ёлбёт Бэргэна над богатырями Верхнего мира Алтахтыр Даадар, Кюкюрдюр, Тимир Няхилла, Тимир Изгэлджин. Устройство Ёлбёт Бэргэном в стране Сабыйа баай тойона семейной жизни своих родных дядей, братьев матери, Харалык Бэргэна и Орулуос Дохсуна. Победа над богатырем <i>абаасы</i> Улуйа Боотур. Сватовство и женитьба Ёлбёт Бэргэна на Аналджыма Мэнэлджимэ Куо.	Женитьба Кёр Буурая на Айталы Куо. Состязание в силе богатырей Кёр Буурая уонна Алтан Джэргэли. Победа Кёр Буурая.	Наречение родителями сына Кулун Куллуостуром.
Эпилог	Описание прибытия Ёлбёт Бэргэна со своей женой на родину. Три юрты могол, построенные благодарным народом за спасение. Свадьбы <i>ысыах</i> . Установление счастливой, богатой жизни.	Песня Кёр Буурая о том, что соплеменники глубоко верят в победу его, ждут и готовят ему свадьбу-уруу.	Возвращение счастливых Айталы Куо и Кётёр Мюлгюна с сыном на родину, разжигание огня в очаге, проведение обряда благословения. Начало их богатой, счастливой жизни, становление их родоначальниками племени <i>айыы</i> .

Вступительная часть в олонхо «Ёлбёт Бэргэн» начинается не с распространенного зачина об эпическом времени, а сразу с сообщения о том, что в одной из великих долин Среднего мира живет родоначальник Баай Харахаан Тойон со своей женой Кюбэй Хотун, с девятью сыновьями и девятью дочерьми. В олонхо «Кёр Буурай» эпическое время описано традиционными формульными словами: *Былыргы дьыл охсуһуулаах уорбатыгар* 'В далекие годы / За хребтом грозных, лет' [14, с. 13]. В олонхо «Кётёр Мюлгюн» эпическое время тоже отсутствует, говорится о том, что на прекрасной земле с восемью ободками живет богатырь по имени Кётёр Мюлгюн.

В рассматриваемых олонхо отсутствует традиционное описание эпического пространства трех миров с начала их образования. Не описан и мотив веления небесных божеств о назначении Среднего мира родиной племени *ураангхай саха*. И не спущен с небес будущий богатырь, защитник *айыы аймага*. Очень красочно даются описания внешнего облика богатыря, его жилища и усадьбы, богатырского вооружения, имущества и богатства. Все это составляет вступительную часть олонхо.

Завязка конфликта в олонхо «Кёр Буурай» соответствует завязке канонического олонхо, богатырь сообщает весть о похищении женщины *айыы* богатырем *абаасы*. В «Ёлбёт Бэргэне» Айталын Куо предъявляет желание выйти замуж за богатыря Ого Тулаайах, она отправляет родного брата Харалык Бэргэн за женихом. В северном олонхо завязка конфликта другая – хвастливость, гордость богатыря, вообразившего, что он сильнее всех, тем самым обидевшего Святого Духа Огня – Хатан Тэмиэрийэ.

В развитии действия и кульминации описываются сражения богатырей *айыы* с представителями *абаасы*, победа над чудовищами, женитьба на женщин *айыы*. В олонхо центрального и северного регионов богатырей Ого Тулаайаха и Кётёр Мюлгюна от гибели спасают их сыновья Ёлбёт Бэргэн и Голый богатырь, нареченный впоследствии родителями Кулун Куллустууром. Эпilog олонхо одинаков у всех – установление на земле мирной, счастливой жизни. Сюжет олонхосута центрального региона «Ёлбёт Бэргэн» отличается воспеванием героических походов двух поколений богатырей Ого Тулаайаха и его сына Ёлбёт Бэргэна. Название олонхо по имени богатыря-сына можно объяснить его победой над *абаасы*, похитившим Айталын Куо. Описание жизни двух, трёх поколений богатырей встречается в сказительской традиции центральных улусов. В олонхо «Кётёр Мюлгюн» северного олонхосута Д. Н. Слепцова обнаруживается отличающий его от олонхо центрального и виллюйского регионов конфликт богатыря с Хатан Тэмиэрийэ. По традиции олонхо, богатыри с уважением относятся к духу огня, просят у него благословения. Коня Кётёр Мюлгюна куют кузнецы.

Заключение

Из ранее выявленных особенностей в эпической традиции центрального региона в олонхо «Ёлбёт Бэргэн» обнаружены мотивы эпического времени; описания Среднего мира, мирового дерева, местности, усадьбы, жилища и имущества героя; описания его происхождения, причины выезда в богатырский поход – похищение женщины из племени *айыы аймага*, борьбы героя с врагом, победы героя над противниками, освобождения пленников, возвращения на родину, постройки соплеменниками дома для молодоженов, свадьбы [8]. По времени записи, возрасту олонхосута «Ёлбёт Бэргэн» более близок к древним олонхо, что отражается в его языке и некоторых сюжетных своеобразиях.

Из ранее отмеченных исследователями отличий виллюйского олонхо подтверждены его средний объем, отсутствие мотивов заселения Среднего мира племенами *ураангхай саха*, чудесного рождения богатыря *айыы*, отсутствие некоторых мифических образов. Мы согласны с мнением А. А. Кузьминой, объясняющей пропуск некоторых отдельных древних эпических мотивов в виллюйской традиции отсутствием в ней некоторых «сюжетно-тематических групп олонхо (заселение Среднего мира племенами *ураангхай саха*, женщины-богатырки – первые люди Среднего мира» [1, с. 68]. Также обнаружено присутствие мотивов более «позднего напластования», «характерные только для виллюйской эпической традиции»: «убийство женщины *абаасы*, захотевшей выйти замуж за богатыря», «ссора и примирение богатыря с родными» [1, с. 68].

В подтверждение указанных исследователями характерных особенностей северного олонхо обнаружены присутствие мотива не знающего своего происхождения одинокого богатыря, отсутствие устойчивых мотивов эпического времени, красочного описания родины богатыря, чудесного рождения богатыря *айыы* и др.

Таким образом, результаты сравнительного анализа привели к выводам: описание героических походов богатырей *айыы* ради спасения девушек *айыы*, их сражений с богатырями *абаасы*, победы, сватовства к спасенной женщине, возвращения на родину со славой победителя, устройства праздника уруу-свадьбы в честь победителей, установления мирной жизни в Среднем мире, сообщения о новом назначении богатыря *айыы* – стать родоначальником племени *айыы* в олонхо «Ёлбёт Бэргэн», «Кёр Буурай», «Кётёр Мюлгюн» доказывает, что олонхосуты всех трех регионов следуют образцу сюжетно-композиционной структуры якутского эпоса олонхо. Отсутствие мотивов образования трех миров, установления Среднего мира для жизни племени *ураангхай саха*, назначения богатыря *айыы* божествами защитником *айыы аймага* дает возможность предположить, что во всех регионах бытования олонхо постепенно идет упрощение некоторых древних мотивов олонхосутами более позднего периода.

Литература

1. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
2. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 189 с.
3. Илларионов В. В. Олонхо – эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.
4. Илларионов В. В. Орто Халыма олонхохуттарын үгэстэрэ // Орто Халыма олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 278 с. (на якутском яз.)
5. Кузьмина А. А. Верхоянская традиция олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015, № 1 (43). Ч. 2. – С. 113-115.
6. Ларионова А. С. Региональные особенности традиционных песен якутов // Г. В. Ксенофонов: Возвращение к себе: сб. науч. ст. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 1998. – С. 100-104.
7. Никифорова В. С. Локальные традиции в музыке олонхо: автореф. дисс. ... канд. иск. – СПб., 1994. – 16 с.
8. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 22 с.
9. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» (сравнительный анализ разновременных записей): автореф. дисс. ... к. филол. н. – Улан-Удэ, 2006. – 17 с.
10. Корякина А. Ф. Эпические традиции и особенности в сюжетной структуре олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2016, № 3. – С. 44-48. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10866
11. Львова С. Д. Устойчивые сравнения в описании богатыря северных олонхо // Человеческий ресурс как фактор развития Арктики и северных территорий [электронный ресурс]: сб. материалов Международной научно-практ. конф. молодых ученых, аспирантов и студентов (Якутск, 29-30 ноября 2018 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 58-61. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10866
12. Ёлбёт Бэргэн // Олонхосуты Джюлейского наслега. – Якутск: ИГИиПИМНС, 2013. – С. 15-64. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (на якутском яз.)
13. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.
14. Александров Н. С. Көр Буурай. – Дьокуускай: Бичик, 2014. – 336 с. (на якутском яз.)
15. Слепцов Д. М. Кётөр Мүлгүн: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 128 с. (на якутском яз.)
16. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика. – Якутск: Сахапечать, 2016. – 104 с.
17. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 2. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 1281-2508.
18. Анисимов Р. Н. Сравнительный анализ эпических антропонимов вилуйского региона // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2016, № 4 (04). – С. 74-91. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10859
19. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

References

1. Kuz'mina A. A. *Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, sjuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot-composition structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
2. Illarionov V. V. *Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho* [Yakut narration and problems of revitalization of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 189 p.
3. Illarionov V. V. *Olonho – jepicheskoe nasledie naroda saha* [Olonkho the epic heritage of Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 344 p.
4. Illarionov V. V. *Orto Halyma olonghohuttaryn jugjestjerje* [Traditions of Srednekolymsky olonkhosuts]. In: *Orto Halyma olongholoro* [Olonkhos of Srednekolymsk]. Yakutsk, Bichik, 2016, 278 p. (In Yakut lang.)

5. Kuz'mina A. A. *Verhojanskaja tradicija olonho* [Verkhoyansky tradition of olonkho]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2015, No. 1 (43). Part 2, pp. 113-115.
6. Larionova A. S. *Regional'nye osobennosti tradicionnyh pesen jakutov* [Regional peculiarities of Yakut traditional songs]. In: *G. V. Ksenofontov: Vozvrashhenie k sebe: sb. nauch. st.* [G. V. Ksenofontov: return to oneself: collection of scientific articles]. Yakutsk, IGI AN RS (Ja), 1998, pp. 100-104.
7. Nikiforova V. S. *Lokal'nye tradicii v muzyke olonho* [Local traditions in olonkho music]. Avtoref. diss. ... kand. isk. Saint Petersburg, 1994, 16 p.
8. Orosina N. A. *Tattinskaja lokal'naja tradicija jakutskogo jeposa Olonho: formy bytovaniya, osnovnye obrazy i motivy* [Tattinsky local tradition of the Yakut epic olonkho: existence forms, basic images and motives]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2015, 22 p.
9. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho "Moguchij Er Sogotoh" (sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej)* [Textology of olonkho "Mighty Er Sogotokh" (comparative analysis of asynchronical records)]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Ulan-Ude, 2006, 17 p.
10. Korjakina A. F. *Jepicheskie tradicii i osobennosti v szuzhetnoj strukture olonho D. M. Slepčova "Kjotjor Mjulgjun"* [Epic traditions and peculiarities in the plot structure of olonkho by D. M. Slepčov "Kyotor Myulgjun"]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2016, No. 3, pp. 44-48. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10866
11. L'vova S. D. *Ustojchivye sravnenija v opisanii bogatyrya severnyh olonho* [Stable comparisons in description of bogatyr in northern olonkho]. In: *Chelovecheskij resurs kak faktor razvitiya Arktiki i severnyh territorij: sb. materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakt. konf. molodyh uchenyh, aspirantov i studentov (Jakutsk, 29-30 nojabrja 2018 g.)* [Human resource as a factor in the development of the Arctic and Northern territories: coll. of materials of the International scientific and practical. conf. young scientists, graduate students and students (Yakutsk, November 29-30, 2018)]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2018, pp. 58-61. doi: 10.25587/SVFU.2016.310866
12. *Jolbjot Bjergjen: olonho* [Elbet Bergen: olonkho]. In: *Olonhosuty Dzhjulejskogo naslega* [Olonchosuts of Djulei nasleg]. Yakutsk, IGIIPMNS, 2013, pp. 15-64. (*Obrazcy narodnoj literatury jakutov, sobrannye Je. K. Pekarskim* [Patterns of national literature of Yakuts, collected by E. K. Pekarsky]). (In Yakut lang.)
13. Emel'janov N. V. *Cjuzhety olonho o zashhitnikah plemeni* [Plots of olonkho about defenders of tribe]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaia izdatel'skaja firma RAN, 2000, 192 p.
14. Aleksandrov N. S. *Kjor Buuraj: olonho* [Kor Buuray: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2014, 336 p. (In Yakut lang.)
15. Slepčov D. M. *Kjotjor Mjulgjun: olonho* [Kyotor Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2008, 128 p. (In Yakut lang.)
16. Filippova N. I. *Sobstvennye imena personazhej v jakutskom epose olonho: struktura i semantika* [Proper names of characters in Yakut epic olonkho: structure and semantic]. Yakutsk, Sahapechat', 2016, 104 p.
17. Pekarskij Je. K. *Slovar' jakutskogo jazyka: v 3 t. T. 2* [Dictionary of Yakut language: in 3 vol. Vol. 2]. 2-e izd. Leningrad, AN SSSR, 1959, col. 1281-2508.
18. Anisimov R. N. *Sravnitel'nyj analiz jepicheskikh antroponimov viljujskogo regiona* [Comparative analysis of epic anthroponyms of Viluy region]. In: *Vestnik Severo Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova. Serija Jeposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2016, No. 4 (04), pp. 74-91. doi: 10.25587/SVFU.2016.4.10859
19. Puhov I. V. *Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.

УДК 398.224(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36603

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ВОПРОСЫ ЖАНРОВОЙ НОМИНАЦИИ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА И АВТОРСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В СТИЛЕ ОЛОНХО

Аннотация. Статья посвящена проблеме жанровой номинации якутского героического эпоса и авторских олонхо. Актуальным представляется изучение номинации жанра олонхо в диахроническом аспекте. Цель исследования заключается в определении вопросов, возникающих при жанровой номинации якутского героического эпоса. Для достижения этой цели автор рассматривает названия жанра олонхо в до-революционное время с середины XIX и до начала XX вв., когда первые исследователи, собиратели использовали термины «якутская сказка», «якутская былина» под влиянием русского фольклора и в связи с неразработанностью жанров фольклора вообще. Устанавливается, что в первой половине XX в., во время становления якутской фольклористики, ученые начинают понимать жанровую особенность и уникальность олонхо, характеризуют его как героический эпос и используют это слово «олонхо» («олонхо») как термин, жанровую номинацию. В статье также рассмотрен вопрос литературных олонхо, написанных якутскими писателями П. А. Ойунским, С. С. Яковлевым – Эрилик Эристиин, В. М. Новиковым – Кюннюк Уурастырап, С. С. Васильевым – Борогонским. Автор статьи предлагает различить понятия «самозапись олонхо» и «авторское олонхо», т. к. первое означает запись исконно фольклорного олонхо самим олонхосутом, владеющим грамотой, а второе относится к авторским произведениям (преимущественно в письменной форме), сочиненными людьми, не являющимися настоящими олонхосутами. В книжных изданиях таких произведений в заголовочном комплексе часто используют слова «олонхо», «для детей школьного возраста», «олонхо на основе сказки». Определяется, что такие авторские произведения по мотивам или в стиле олонхо не следует называть и как «олонхо», т. к. это создает путаницу жанров, в результате которого появляются фальсификации, псевдофольклор и т. д. Автор выявляет, что помимо всего этого, существует локальная особенность северных олонхо, которые подверглись сильному влиянию жанра сказки, и некоторые носители фольклора определяют их как «олонхо-остуоруйа» (олонхо-сказка), «олонхо-кэпсээн» (олонхо-рассказ).

Ключевые слова: героический эпос, олонхо, жанровая номинация, авторское олонхо, литературное олонхо, самозапись олонхо, фальсификация фольклора, трансформация олонхо, драматические произведения, заголовочный комплекс, фольклоризм, устная традиция, письменная культура, авторство, фольклорный текст.

А. А. Kuzmina

The genre nomination of the Yakut heroic epic and author's works in olonkho style

Abstract. The article is devoted to the problem of genre nomination of the Yakut heroic epic and author's olonkho. It seems relevant to study the nomination of the olonkho genre in the diachronic aspect. The purpose of the study is to identify issues that arise during the genre nomination of the Yakut heroic epic. To achieve this goal, the author considers the names of the olonkho genre in pre-revolutionary times from the middle of the 19th

КУЗЬМИНА Айталиа Ахметовна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Department of Folklore and Literature, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitasakha@mail.ru

century and at the beginning of the 20th century, when researchers, collectors used the terms “Yakut fairy tale”, “Yakut bylina” under the influence of the Russian folklore and due to the lack of development of genres folklore, in general. It is established that in the first half of the 20th century, during the formation of the Yakut folklore, scholars begin to understand the genre and uniqueness of olonkho, characterize it as a heroic epic and use the word “olonkho” as a term, genre nomination. The article also considers the issue of literary olonkho written by Yakut authors P. A. Oyunsky, S. S. Yakovlev – Erilik Eristiin, V. M. Novikov – Kyunnyuk Uurastyrap, S. S. Vasiliev – Borogonsky. The author of the article proposes to distinguish between the concepts “self-recording of olonkho” and “author’s olonkho”, since the first means recording the original folklore olonkho by an olonkhosut who is literate, and the second refers to the author’s works (mainly in written form) composed by people who are not real olonkhosuts. In the book editions of such works in the headline complex the words “olonkho”, “for school-age children”, and “olonkho based on a fairy tale” are often used. It is determined that such author’s works based on or in the olonkho style should not be called as “olonkho”, since this creates a confusion of genres, resulting in falsifications, pseudo-folklore, etc. The author reveals that in addition to all this, there is a local peculiarity of the northern olonkho, which were strongly influenced by the fairy tale genre, and some folklore carriers define them as “olonho-ostuoruya” (olonkho-fairy tale), “olonkho-kepseen” (olonkho-story).

Keywords: heroic epic, olonkho, genre nomination, author’s olonkho, literary olonkho, self-recording olonkho, falsification of folklore, olonkho transformation, dramatic works, headline complex, folklorism, oral tradition, written culture, authorship, folklore text.

Введение

С возникновением фольклористики как науки вопросы жанровой номинации стояли остро. В начальном ее этапе ученые, собиратели допускали разного рода «вольности», и это было нормальным явлением, учитывая уровень этой дисциплины. В последующем фольклористы стали больше обращать на это внимание. Используя народные номинации, начали создавать научные термины относительно жанровой маркировки. Что касается якутского фольклора, казалось бы, на первый взгляд все вопросы номинации решены. Однако в связи с большими трансформационными процессами современной социокультурной среды, употребление названий жанровых понятий также претерпело определенные изменения. Так, после угасания аутентичной эпической традиции пришла современная ее модификация в виде авторских произведений по мотивам или в стиле олонхо. Эти произведения стали называться олонхо, тем самым создают путаницу и даже фальсификацию. В связи с этим в 2015 г. был проведен II республиканский форум «Олонхо и олонхосуты: проблемы бытования и ревитализации в XXI веке», где обсуждалась проблема современных сказителей олонхо [1]. Однако вопрос о современном эпическом творчестве до сих пор не решенный и спорный. Фольклористы, культурологи, социологи по-разному видят на этот процесс [2, 3, 4, 5].

Актуальность исследования заключается в том, что жанровая номинация якутского героического эпоса олонхо изучена недостаточно, и это порождает определенные трудности в понимании его сущности и особенностей. Устная традиция якутского эпоса претерпела значительные изменения и перешла на письменную форму текстопорождения, появилось «осознанное» авторство. Новизна работы состоит в выявлении разных жанровых номинаций якутского олонхо, употребляемые исследователями, собирателями, писателями и самими сказителями в диахроническом разрезе. Цель статьи – определение жанровых обозначений якутского героического эпоса олонхо (олонхо) и его современных модификаций.

Наша статья основывается на научно-теоретическом положении о фольклорном тексте, о котором охарактеризовал ведущий российский фольклорист С. Ю. Неклюдов таким образом: «Начнем с того, что в обычной ситуации фольклорный текст не создается, а воссоздается, причем каждое последующее воссоздание, как правило, не тождественно предшествующему. Следовательно, человек, исполняющий фольклорное произведение, не является автором, таковым в традиции не считается и сам себя так не расценивает, практически почти всегда довольствуясь ролью воспроизводителя; связанный с этим и чрезвычайно важный вопрос об исполнительском мастерстве (так сказать, об умении воспроизвести) должен обсуждаться отдельно. Если же рассматривать это мастерство в качестве инструмента варьирования текста, то, сколь ни была бы велика амплитуда такого варьирования, она все-таки не выходит за пределы интерпретации заданных традицией значений и новации не возникает» [6]. Вторым важным понятием нашего

исследования является фольклоризм, который обозначает «вторичные, неаутентичные формы фольклора», «все способы адаптации, трансформации и репродукции фольклора в общественном быту, культуре и искусстве» [7, с. 39–40]. При исследовании современного состояния олонхо мы в основном имеем дело с фольклоризмом. Основным маркером фольклорного текста является традиция, в данном случае – эпическая традиция [8, 9, 10, 11], которая утрачивается при фольклоризме. Причинами угасания сказительства служат изменения социокультурной среды, влияния письменности. Известно, что письменная культура (литература) характеризуется «осознанным» авторством [12]. На якутском материале обнаруживаем, что при письменной форме бытования эпоса появляются авторские олонхо.

Для нашего исследования были важны фундаментальные труды отечественных фольклористов В. М. Жирмунского [13], Е. М. Мелетинского [14], Г. У. Эргиса [15], И. В. Пухова [16, 17], Н. В. Емельянова [18], П. Е. Ефремова [19, 20], В. В. Илларионова [2], Д. Т. Бурцева [21], С. Д. Мухоплеванной [3, 22] и др. при определении жанра олонхо и его номинации. Также ценными являются работы по особенностям фольклора, фольклоризма В. П. Аникина [8, 23], Ю. А. Новикова [11], В. М. Гацака [9, 10], Т. Г. Ивановой [24], А. Н. Власова [25], А. Ф. Некрыловой [7], по современным типам сказителей А. Б. Лорда [26], Б. Н. Путилова [27], Д. А. Функа [28, 29], Л. Н. Арбачаковой [30], Е. Н. Кузьминой [31], по соотношению устного и письменного текста М. И. Стеблин-Каменского [12], С. Ю. Неклюдова [6, 32], В. Т. Петрова [33], Н. В. Покатиловой [34], С. С. Макарова [35]. Были использованы следующие методы исследования: научное описание, систематизация, историко-сравнительное изучение жанровых номинаций олонхо.

Материалом исследования выступили опубликованные тексты олонхо, записи Рукописного отдела Архива Якутского научного центра Сибирского отделения Российской Академии наук.

Жанровые номинации олонхо

Впервые понятия о жанре и жанровой трансформации возникли в литературоведении, затем их стали употреблять и в фольклористических работах. В филологической науке его понимают как «тип художественного произведения, отмеченный устойчивыми, повторяющимися композиционно-структурными и/или содержательными признаками» [36]. Мы согласны с Д. Т. Бурцевым, который считает, что жанром является «способ саморегулирования фольклорного художественного процесса, одна из форм внутри художественной детерминации развития фольклора» [21, с. 67].

Проблема номинации жанра фольклора и литературы существуют до сих пор. Если ранее она была связана с нестыковкой народной терминологии и научного названия, то сейчас появление новых модификаций, трансформаций, явлений фольклоризма создает некоторые сложности в жанровой номинации.

«Олонхо» (олонхо или олонгхо) – героический эпос, самый крупный жанр фольклора якутов. До сих пор этимология слова не выяснена, хотя существуют гипотезы об его тюркском или монгольском происхождении.

Как свидетельствует П. Е. Ефремов, у долган, ближайших родственников якутов, были «һатыы олонго» (пешее олонго) и «ырыалаак олонго» (олонго с песней): «Вершиной устного народного творчества долган является героический эпос, который они называют *ырыалаак олонго* («олонго с песней»). Слово *олонго* в долганском языке означает повествование, рассказ, вымысел. Она используется у долган как составная часть названий фольклорных жанров: *ырыалаак олонго* – героический эпос, *һатыы олонго* – сказки» [20, с. 16]. «Ырыалаак олонго» генетически восходит к якутскому олонхо.

В дореволюционное время первые собиратели и исследователи олонхо, преимущественно другой национальности, А. Ф. Миддендорф [37, с. 808], И. А. Худяков [38, с. 69] называли олонхо «сказкой». Так, можно привести в пример слова И. А. Худякова: «Якутская сказка неразлучна с песней; “Скажи-пой сказку” (ыллаа-олонголоо), – говорят сказочнику. И начинает сказочник “петь-говорить” целую эпопею, в которой упоминается множество событий, множество богов, дьяволов, героев; описания разных мест бывают чрезвычайно подробны до самих мелочей. <...> Когда-то во время студенчества, мне казалось невероятным, чтобы один народный певец мог знать и петь наизусть такую большую сказку, как Илиада и Одиссея, упоминая множество собственных имен, вдаваясь в подробности, не пропускающие корабельного гвоздя. Якутские

сказочники сказывают стихами и песнями не менее длинные сказки и еще с более мельчайшими подробностями. <...> Сами якуты иногда изумляются их длинноте» [39, с. 366]. Как видно, И. А. Худяков, хоть и именует олонхо сказкой, выделяет его отличительные черты: объем, эпичность, исполнение.

В конце XIX в. В. Л. Сорошевский, автор фундаментальной работы «Якуты», обозначал олонхо словами «сказка», «песня», «былина», «эпос». Так, характеризуя язык олонхо, трудность его перевода, отмечает, что «язык сказок, песен, былин, украшенный аллитерациями, вставками, повторениями, очень труден для перевода, и пока существует только один образцовый, подстрочный, всюду сохраняющий своеобразный отблеск якутской речи, Худяковский перевод якутских былин» [40, с. 588].

Впервые о героическом характере олонхо написал Э. К. Пекарский в «Словаре якутского языка»: «героическая былина, эпическая песня о подвигах богатырей; героическая поэма, имеющая стихотворный размер; сказка, вымышленный рассказ...» [41, стлб. 1818]. Следует сказать, что ранее в своем сборнике «Образцы народной литературы якутов» он использовал термин «сказка» [42, с. 1] и тексты олонхо напечатал в прозаической форме. Видимо, Э. К. Пекарский в начале своей научной деятельности придерживался терминологии своих предшественников, затем, ознакомившись с эпическими произведениями других народов, глубоко поразмыслив, выявил героическую сущность и стихотворную форму олонхо.

В советское время П. А. Ойунский написал первую крупную исследовательскую работу по олонхо и назвал ее «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» [43]. Употребляя термин «сказка», он продолжил традицию номинации жанра олонхо дореволюционными исследователями. Однако в скобках указал термин «олонхо», тем самым сделал шаг вперед в признании его термином международного значения. В тексте работы он использует также слово «олонгхо», максимально приближая его к якутскому звучанию: «Время появления олонгхо в виде отдельных повествований о войнах должно быть отнесено к временам татарского и монгольского нашествия на Китай» [43, с. 297].

Следующим часто употребляющимся термином является «былина», «якутская былина» под влиянием русской фольклористики. Так, во вводной статье «Образцов народной литературы якутов» С. В. Ястремского известный тюрколог С. Е. Малов определяет олонхо как «грандиозные якутские эпические поэмы» и называет их «былинами» [44, с. 1]. Сам С. В. Ястремский использовал заголовок «былины (олонхо)». Якутские фольклористы Г. В. Ксенофонтов, С. И. Боло, А. А. Саввин употребляли термины «якутская былина», «богатырская былина» в переводах олонхо и отчетах на русском языке [45, 46, 47].

А другой российский тюрколог А. Н. Самойлович во вступительной статье к сборнику «Якутский фольклор» (1936 г.) жанр олонхо обозначил как «героическая поэма», «героический эпос» [48, с. 23].

Во второй половине XX в. был некоторый спор по поводу жанра олонхо. Так, В. М. Жирмунский определил эпос тюркоязычных народов Сибири, в т. ч. олонхо, богатырской сказкой, поскольку в них много фантастического [13, с. 163-330]. Однако И. В. Пухов опровергает его теорию, отмечая многосоставный характер сюжета, героизм, высокий поэтический стиль и т. д. [17, с. 256-267]. Еще дальше углубился известный отечественный фольклорист Е. М. Мелетинский в своей работе «Происхождение героического эпоса», относя якутское олонхо к ранним типам тюрко-монгольского героического эпоса [14]. По его классификации, былина была «классическим» эпосом, т. е. говорить о полной тождественности олонхо и былины невозможно.

Со становлением якутской фольклористики появились более научные обозначения жанра олонхо. Например, Г. У. Эргис назвал первую главу вступительной статьи к тексту олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947) «Богатырский эпос якутов – олонхо» и определил олонхо как «большую эпическую поэму о героических подвигах древних богатырей» [49, с. 5]. Якутские эпосоведы И. В. Пухов [16], Н. В. Емельянов [18], В. В. Илларионов [2], П. Е. Ефремов [19, 20], Л. Д. Нестерова [50], Д. Т. Бурцев [21], В. М. Никифоров [51], С. Д. Мухоплева [3], Т. В. Илларионова [52], А. Н. Данилова [53], А. А. Кузьмина [54], Н. А. Оросина [55] и др. также стали использовать термины «олонхо», «якутский героический эпос», «якутский эпос» в своих научных трудах.

Проблемы в жанровой номинации авторских произведений по мотивам или в стиле олонхо

В конце XIX в. уже появилось авторское произведение в стиле олонхо, написанное М. Н. Андросовой-Ионовой «Күлкүл-бөбө оюнньор Силирикээн эмээхсин икки» («Старик Кюлькюль беге и старуха Силирикэн»), которое носит автобиографический характер [56, с. 33-183]. Его включили наряду с фольклорными текстами олонхо в сборник «Образцы народной литературы якутов» под редакцией Э. К. Пекарского [57]. До сих пор в широкой публике его считают олонхо, хотя исследователи неоднократно указывали его авторское происхождение.

В дальнейшем якутские писатели стали писать так называемые «литературные олонхо». Этот термин до сих пор широко используется. Самым известным из них является произведение П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», переведенный на многие языки народов мира [58]. Сам автор назвал его олонхо (олонхо) и разделил на песни (ырыа). Необходимо заметить, что олонхо сильно повлияло на литературное творчество П. А. Ойунского, что даже жанр своей драматической поэмы «Кыһыл ойуун» («Красный шаман») обозначил как «олонхотойук» (олонхо-песня) [59]. В жанровой номинации этой поэмы проявилась так называемая «эстетическая рефлексия автора» как результат жанрового эксперимента [60, с. 11].

Также в первой половине XX в. творил ослепший в конце своей жизни писатель С. С. Яковлев – Эрилик Эристиин, которому принадлежат олонхо «Буура Дохсун», «Айыы Дьөһүөл» («Айыы Джёсюёл»), «Хаалбат-сүппэт хараһыктаах хааннаах Харалаах Мохсоҕол» («Негибнувший Сокол с черной меткой») [61]. Народный поэт В. М. Новиков – Кюннюк Урастыырап написал «Тойон Дьаҕарыма» («Господин Джагарыма») [62]. Следует отметить, что эти произведения действительно очень близки к фольклорному тексту, писатели старались максимально сохранить и воссоздать то, что они раньше слышали от олонхосутов.

Во второй половине XX в., когда эпическая среда стала заметно угасать, поэт С. С. Васильев – Борогонский издал литературно обработанные тексты олонхо для детей: «Эрчимэн Бэргэн» («Эрчимэн Меткий») [63], «Үөлэн Хардааччы» («Юелэн Хардааччы») [64], «Күн Эрили» («Кюн Эрили») [65], «Айыы Дьураҕастай» («Айыы Джураҕастай») [66], «Батастаан Баатыр» [67]. Эти книги были несколько раз переизданы и до сих пор пользуются огромным успехом среди читателей школьного возраста. В заголовочном комплексе эти произведения указаны как «олонхо» для детей младшего, среднего или старшего школьного возраста. Автор адаптировал олонхо для чтения детей путем уменьшения объема и упрощения сюжета. Об этом он указывал в своих первых изданиях: «саха олонхотун биир көрүнүн, орто уонна улахан саастаах оҕолорго анаан оноруу» («специальная обработка одного варианта якутского олонхо для детей среднего и старшего возраста») [64], а в последующих переизданиях после смерти С. С. Васильева – Борогонского такое определение исчезло, т. е. уже современные составители, редакторы сами стали давать жанровую номинацию этого произведения.

Необходимо отметить, что под влиянием письменной традиции эти авторы (писатели) стали редактировать, поправлять, улучшать поэтико-стилевые средства, стих олонхо. Об этом пишет С. С. Макаров следующим образом: «При переходе из устной среды в письменную формула претерпевает функциональную трансформацию – из важнейшего средства мнемотехники устной традиции превращается в средство создания традиционного стиливого колорита эпоса, начинает выполнять сугубо орнаментальные функции» [35, с. 130-131].

В русском фольклоре советского времени появились так называемые новины – «песенные произведения эпического характера, ориентированные на поэтику былин, о вождях и героях Советского Союза»; различают еще новины-поэмы, «эпические произведения, по своему характеру приближающиеся к поэмам», сложенные былинным стихом [24, с. 420-422]. Аналогичные произведения были и у якутов. Так, в Рукописном отделе Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН хранятся тексты авторских олонхо Е. С. Сидорова «Улуу буйуттар уон алта ини-биилэр» («Великие воины 16 братьев») [68], М. Н. Тимофеева-Терешкина «Тимир Кулаттаан Боотур» [69], где повествуются о Великой Отечественной войне, об установлении Советской власти, о Ленине и Сталине. Ни по сюжету, ни по образной системе, ни по поэтическому стилю эти произведения не похожи на традиционные героические сказания якутов. Однако авторы обозначили их как олонхо и отправили в Институт языка и культуры при Совнаркоме Якутской АССР для участия в конкурсе по созданию «сводного текста олонхо».

Для локальной традиции олонхо верхоянских якутов характерно сильное влияние сказки. Жанры некоторых текстов обозначены как «кэпсээн-олонхо» (рассказ-олонхо) «Сүрдээх хоргус киһи туһунан» («Об очень трусливом человеке») Т. О. Томского из Эгинского наслега, «остуоруйа-олонхо» (сказка-олонхо) «Ханчытаа Куо» М. Н. Слепцовой из Сартангского наслега [70, с. 51-62].

Особенности поэтической системы олонхо позволяют ему легко трансформировать в театральное искусство, драматическое произведение. Уже в начале XX в. появились первые любительские спектакли на сцене якутского театра. Первая постановка 1906 г. называлась «опера-сказка» «Бэрт киһи Бэриэт Бэргэн» («Удалой добрый молодец Бэриэт Бэргэн»), второй спектакль 1907 г. – «спектакль по мотивам олонхо» «Кулан кугас аттаах Кулантай бухатыыр» («Богатырь Кулантай на резвом рыжем коне») [71].

П. А. Ойунский в 1930 г. издал олонхо-драму в трех действиях «Туналбаннаах ньуурдаах Туйаарыма Куо» («Светлолицая Туйаарыма Куо») [72]. Он, безусловно, повлиял на творчество народного писателя Д. К. Сивцева – Суоруна Омоллоона, своего земляка (оба родом из Таттинского улуса, известной локальной традиции олонхо). Так, в 1940 г. была поставлена «музыкальная драма-олонхо» «Нюргун Боотур» на основе драмы [73], музыкальной драмы [74] «Нюргун Боотур Стремительный» Суоруна Омоллоона, которая в 1947 г. была переименована на «оперу-олонхо». Соответственно в 1948 г. было издано либретто с одноименным названием [75]. А в заголовочном комплексе публикации 1963 г. указано, что это драма народного писателя Суоруна Омоллоона «Нюргун Боотур» в 4 действиях, 6 картинах «по мотивам якутского эпоса – олонхо» [76, с. 1]. Мы считаем, что Д. К. Сивцев – Суорун Омоллоон совершил героический поступок, создавая эти драматические произведения с одноименным названием авторского олонхо П. А. Ойунского, которого в то время репрессировали, из-за чего его книги стали запрещенными.

Драматическими произведениями занимались не только профессиональные композиторы, писатели, но и обычные сельские люди, без надлежащего образования. Так, в 1944 г. С. С. Иннокентьев из Нюрбинского улуса написал драматическое произведение «Дьэргэли Куо» («Джэргэли Куо») [77] и назвал его как «олонхо». Следующее произведение С. С. Егорова – Охооккой Сэмэн «Оҕо Дуулах бухатыыр» («Богатырь Ого Дуулах») названо «как олонхо в 4 актах» [78, с. 11-31]. В 1994 г. издали либретто олонхо в трех действиях «Куллустай Бэргэн» («Куллустай Меткий») С. А. Зверева [79]. Таким образом, мы выявили, что при переходе олонхо на театральное искусство профессионалы обязательно указывали на его жанр и даже структуру произведения, а не имеющие соответствующей подготовки люди в основном обозначали его как олонхо.

С 1980 г. довольно массово начали появляться авторские произведения по мотивам или в стиле олонхо. Так, талантливый участник художественной самодеятельности С. С. Егоров – Охооккой Сэмэн из Нюрбинского улуса написал, исполнял и организовывал групповые постановки своих произведений по мотивам олонхо. На обложке рукописи авторского олонхо «Күн Тэгийримэн бухатыыр» («Богатырь Кюн Тэгийримэн») машинописью напечатано: «Кун Тэгийримэн бухатыыр. Самозапись С. С. Егорова. 1984 г. Ленинский район» [80, л. 1]. Текст довольно короткий, состоит из 2078 стихотворных строк, поэтому подходит для детского чтения и исполнения. Таким образом, можно говорить о существовавшем в те годы подобной тенденции (как у С. С. Васильева – Борогонского). При издании отрывка этого авторского олонхо оно было указано как «олонхо», а при издании полного текста отдельной книгой – «самозапись олонхо» [81]. Однако изучив проблему трансформации олонхо в современное время, мы приходим к выводу, что определение таких произведений термином «самозапись олонхо» неуместно. Это объясняется тем, что самозаписью олонхо следует назвать аутентичные, исконно фольклорные, традиционные тексты олонхо, написанные самими олонхосутами, получившими какое-то образование, умеющими писать и читать. А произведения по мотивам или в стиле олонхо можно сокращенно обозначить как «авторское олонхо».

В постсоветский (современный) период характеризуется почти полным угасанием традиционного сказительства и появлением новых, авторских произведений по мотивам или в стиле олонхо: «Дьорбостой Бэргэн» («Джоргостой Меткий») Н. К. Шамаева [82], «Күлүгүрбэт Күн Өркөн» («Незатемняющийся Солнечный Ёркён») А. М. Сухановой [83], «Дьурайаан Бэргэн» («Джурайаан Меткий») М. П. Обутовой-Эверстовой [84], «Оҕо Туйгун» («Ого Туйгун»)

Е. Г. Евсеева – Сындыс [85], «Бэйбэрикээн эмээхсин» («Старуха Бэйбэрикээн») Р. Е. Винокуровой – Хаар Мичээрэ [86], «Араллааннаах Ат-Аам тыын алгыстаах айана» («Благословенный путь дыхание суматошного Ат-Аама») Н. А. Аржаковой-Ивановой [87], «Батыйа Бэрт бухатыыр» («Богатырь Батыйа Бэрт») В. Д. Данилова [88], «Чабылытта Бэргэн» («Чагылытта Меткий») Н. И. Сафонова – Дьырылы [89, с. 13-30], «Баабый Баатыр» Ю. П. Борисова [90] и др. Произведения всех авторов обозначены как олонхо, и человеку не знакомому с якутским фольклором и современным его состоянием возможно будет трудно определить настоящий статус этих текстов.

Некоторые дополнительные объяснения в заголовочном комплексе или в предисловии дают определенные представления о жанре этих произведений. Так, в книге М. П. Обутовой-Эверстовой указано, что данная книга для детей младшего и среднего школьного возраста [84, с. 1]. А в рецензиях ученых, напечатанных в книге В. Д. Данилова, отмечено, что оно является «тэттик олонхо» (короткое олонхо); в выписке из протокола Ученого Совета Института малочисленных проблем народов Севера Сибирского отделения РАН от 6 марта 1998 г. его определили как «рукопись» без указания жанра [88, с. 7]. Винокурова Р. Е. – Хаар Мичээрэ написала «современное олонхо на основе народной сказки» «Бэйбэрикээн эмээхсин» («Старуха Бэйбэрикээн»); следует отметить, что оно носит название известной якутской сказки [86]. В книге А. М. Сухановой вошли отзывы специалистов, которые высоко оценили ее творчество. Известный эпосовед, доктор филологических наук В. В. Илларионов подчеркивает, что А. М. Суханова раньше не была знакома с эпическим наследием якутов, и с помощью «генной памяти» сочинила «этитиилээх олонхо» (олонхо-исповедь) и изложила об этом письменно [83, с. 7-8]. Кандидат педагогических наук, культуролог Г. С. Попова – Санаайа, высказывая уникальность и новизну произведения, оценивает его как «сана кэм олонхото» (олонхо современности) [83, с. 258]. Сам автор во вступлении описывает его как «остуоруйа олохтоох одуу олонхо» (олонхо на основе сказки) [83, с. 9].

Как видно, авторские произведения по мотивам или в стиле олонхо почти всегда обозначены как олонхо. Думаем, это может привести к жанровой фальсификации и связанных с ней опасных последствий.

Заключение

Таким образом, мы пришли к выводу, что проблема жанровой номинации якутского героического эпоса и ее современных модификаций до сих пор полностью не решена. В прошлом традиционное олонхо называли сказкой, былинной. Затем в период становления якутской фольклористики, поняв уникальность устного эпического творчества народа саха, укоренился термин «олонхо».

XX в. ознаменовался появлением литературных модификаций олонхо, написанных якутскими писателями. Также появились так называемые «самозаписи олонхо», написанные традиционными олонхосутами, умеющими писать и читать. В северном олонхо под влиянием сказки стали создавать олонхо-сказки, и это можно оценить как особенность локальной традиции.

В современный период угасания сказительского мастерства олонхосутов появились новые авторские произведения по мотивам или в стиле олонхо. Но если изучить историю, то можно выявить, что истоки этого явления начинаются с конца XIX в. Проблема заключается в том, что эти авторские олонхо претендуют на жанровую номинацию «олонхо», «самозапись олонхо», что, наш взгляд, недопустимо. Фольклористы должны четко разделить истинно фольклорные олонхо и авторские произведения, похожие на олонхо, и давать конкретные жанровые номинации, определяющие их сущность.

Литература

1. Мухоплева С. Д., Оросина Н. А. Второй Республиканский научно-практический форум «Олонхо и олонхосуты: проблемы бытования и ревитализации в XXI веке» // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016, № 1 (14). – С. 111-114.
2. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.

3. Мухоплева С. Д. Понятия «олонхо» и «олонхосут» в постсоветском культурном пространстве // Эпосы народов мира: Проблемы и перспективы сравнительного изучения: сб. тезисов по материалам Междунар. науч. конф. (г. Якутск, 18-19 июня 2015 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2015. – С. 48-49.
4. Попова Г. С. Ренессанс традиционного эпического наследия саха // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2015, № 1 (31). – С. 82-89.
5. Винокурова У. А. Социокультурные критерии определения творческого статуса олонхосута // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016, № 2 (15). – С. 96-100.
6. Неклюдов С. Ю. Новотворчество в эпической традиции // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/neckludov10.htm> (дата обращения: 01.08.2019).
7. Некрылова А. Ф. Фольклорный театр: фольклор или фольклоризм, театр или игрище // Русский фольклор. Т. 37. Фольклоризм в литературе и культуре: Границы понятия и сущность явления (Сборник статей и материалов памяти А. А. Горелова). – СПб.: Нестор-История, 2018. – С. 39-58.
8. Аникин В. П. Теория фольклорной традиции и ее значение для истории исследования былин. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 331 с.
9. Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. – М.: Наука, 1971. – С. 7-46.
10. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики. – М.: Наука, 1989. – С. 25-26.
11. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. – 372 с.
12. Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1978. – 176 с.
13. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 336 с.
14. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. – 462 с.
15. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
16. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
17. Пухов И. В. Сказка ли олонхо? (О жанре якутских олонхо) // Специфика фольклорных жанров. – М.: Наука, 1973. – С. 256-267.
18. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
19. Ефремов П. Е. О фольклоре Нюрбинского и Сунтарского районов (Сообщение по материалам фольклорной поездки 1960 года) // Научные сообщения. ЯФ СО АН СССР. Вып. 6. – Якутск, 1961. – С. 83-89.
20. Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с.
21. Бурцев Д. Т. Якутский героический эпос олонхо как жанр. – Новосибирск: Наука, 1998. – 85 с.
22. Мухоплева С. Д. Типы самозаписей олонхо советского периода (1939-1946 гг.) // Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2011, № 2. – С. 112-119.
23. Аникин В. П. Теория фольклора. Курс лекций. 2-е изд., доп. – М.: КДУ, 2004. – 432 с.
24. Иванова Т. Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Издание подготовили А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. – М.: Ладомир, 2002. – 970 с.
25. Власов А. Н. Фольклоризм как стилевая доминанта в авторских нарративах (Словари краеведов) // Русский фольклор. Т. XXXVII: Фольклоризм в литературе и культуре: Границы понятия и сущность явления (Сборник статей и материалов памяти А. А. Горелова). – СПб.: Нестор-История, 2018. – С. 135-148.
26. Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. Послел. Б. Н. Путилова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.
27. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.
28. Функ Д. А. «Последний сказитель»: современное состояние шорской эпической традиции // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. – М.: Стратегия, 2006. – С. 212-232.
29. Функ Д. А. Очерк современного состояния эпической традиции у шорцев (частные материалы и общетеоретические проблемы) // Этнографическое обозрение. – 2013, № 2. – С. 91-108.

30. Арбачакова Л. Н. О некоторых проблемах современной эпической традиции в Горной Шории // Подготовка современного специалиста в соответствии с государственным образовательным стандартом: материалы Науч.-практ. конф. Ч. 8. Тюркология. – Новокузнецк: Кн. изд-во, 1996. – С. 70-73.
31. Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н. Шорский эпос: признаки угасания традиции // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014, № 2 (27). – С. 68-72.
32. Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rutenia.ru/folklore/neckludov6.htm> (дата обращения: 01.08.2019).
33. Петров В. Т. Роль фольклора в зарождении якутской литературы. – Якутск: Кн. изд-во, 1972. – 95 с.
34. Покатилова Н. В. Трансформация малых жанров фольклора в литературе // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 1 (55): в 2 ч. Ч. 1. – С. 48-50.
35. Макаров С. С. Эпический жанр олонхо в аспекте соотношения устной и письменной традиции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2012, № 133. – С. 126-133.
36. Жанр // Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/1979693> (дата обращения: 01.08.2019).
37. Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. – СПб.: [б. и.], 1878. – Ч. 2. – 310 с.
38. Верхоянский сборник: Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым. – Иркутск: Типография К. И. Витковского, 1890. – 311 с.
39. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 439 с.
40. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1. – СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1896. – 721 с.
41. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 2. 2-е изд. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 1281-2508.
42. Образцы народной литературы якутов: [в 5 вып.]. Вып. 1 / Под ред. Э. К. Пекарского. – СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1907. – 80 с.
43. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // П. А. Ойуунускай. Айымньылар, ахтыылар, этиилэр, ыстатыйалар, кэпсээннэр. Т. 7. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1962. – С. 128-194.
44. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – 226 с.
45. Ксенофонтов Г. В. Пролог к богатырским былинам якутов (олонхо): из былины «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» / Пер. с якут. Г. В. Ксенофонтов // Сибирские огни. – 1927, № 2. – С. 62-67.
46. Боло С. И. Программа по собиранию фольклора Вилюйского района. 7 декабря 1937 г. // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 4а. – 11 л.
47. Отчет о работе Вилюйской экспедиции А. А. Саввина // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 270. – 12 л.
48. Якутский фольклор / Тексты и пер. А. А. Попова. Лит. обраб. Е. М. Тагер; Общ. ред. М. А. Сергеева. – М.: Советский писатель, 1936. – 132 с.
49. Оросин К. Г. Дьулуруйар Ньургун Боотур / Ред. текста, вступ. ст., пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск: Кн. изд-во, 1947. – 410 с. (на якутском яз.)
50. Нестерова Л. Д. Жанровые особенности якутского героического эпоса олонхо: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Алма-Ата, 1985. – 22 с.
51. Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. – Новосибирск: Наука, 2002. – 208 с.
52. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 95 с.
53. Данилова А. Н. Образ женщины богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.
54. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
55. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 21 с.
56. Андросова-Ионова М. Н. Олонхолор, ырыалар, этнографическай бэлиэтээһиннэр, ыстатыйалар / Сост. Е. И. Коркина; отв. ред. П. А. Слепцов. – Якутск: Кудук, 1998. – 373 с. (на якутском яз.)

57. Образцы народной литературы якутов: [в 5 вып.] Вып. 2 / Под ред. Э. К. Пекарского. – СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1908. – С. 81-194.
58. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо / Сост. П. Н. Дмитриев, С. П. Ойунская. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2003. – 543 с. (на якутском яз.)
59. Ойуунускай П. А. Кыһыл ойуун: олонхо тойук. – Якутск: Гос. типография, 1925. – 52 с. (на якутском яз.)
60. Жанровые трансформации в литературе и фольклоре: коллективная монография / Т. Н. Маркова, И. А. Голованов, Н. Э. Сейбель и др.; под общ. ред. Т. Н. Марковой. – Челябинск: Энциклопедия, 2012. – 360 с.
61. Эрилик Эристиин. Буура Дохсун: олонхо. – Якутск: Бичик, 1993. – 416 с. (на якутском яз.)
62. Күннүк Уурастырап. Нуобалдьын кугас аттаах Тойон Дьаһарыма бухатыр: олонхо. – Якутск: Гос. изд-во Якутской АССР, 1941. – 374 с. (на якутском яз.)
63. Васильев С. С. Эрчимэн Бэргэн: олонхо. – Якутск: Кн. изд-во, 1990. – 187 с. (на якутском яз.)
64. Васильев С. С. – Борогонский. Үөлэн Хардааччы: саха олонхотун биир көрүнүн, орто уонна улахан саастаах оҥолорго анаан оҥоруу. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1957. – 74 с. (на якутском яз.)
65. Васильев С. С. Күн Эрили: [улахан саастаах оҥолорго]. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1960. – 88 с. (на якутском яз.)
66. Васильев С. С. Айыы Дьурабаастай: орто уонна улахан саастаах оскуола оҥолоругар олонхо. – Якутск: Кн. изд-во, 1984. – 96 с. (на якутском яз.)
67. Васильев С. С. Батастаан Баатыр: олонхо: [кыра уонна орто саастаах оҥолорго]. – Якутск: Бичик, 1995. – 44 с. (на якутском яз.)
68. Сидоров Е. С. Улуу буйуттар уон алта ини-биилэр // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 120. – 5 л. (на якутском яз.)
69. Тимофеев-Терешкин М. Н. Тимир Кулаттаан Боотур // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 115. – 23 л. (на якутском яз.)
70. Дьааны олонхоһуттара: биобиблиографической ыйынныктар, ыстатыйалар, ахтыылар / Сост. И. И. Стручкова, Н. А. Оросина, Р. Н. Анисимов и др.; науч. ред. В. В. Илларионов. – Якутск: Алаас, 2016. – 320 с. (на якутском яз.)
71. Винокуров В. В. Якутский героический эпос-олонхо на театральной сцене // Гуманитарные научные исследования. – 2015, № 12 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13578> (дата обращения: 01.08.2019).
72. Ойуунускай П. А. Туналбанныах ньуурдаах Туйаарыма Куо: олонхо-драма. – Якутск: Кн. изд-во, 1930. – 92 с. (на якутском яз.)
73. Сивцев Д. К. Дьулуруйар Ньургун Боотур: драма. – Якутск: Кн. изд-во, 1940. – 86 с. (на якутском яз.)
74. Суорун Омоллоон, Местников В. В. Дьулуруйар Ньургун Боотур: музыкальной драма. – Якутск: Кн. изд-во, 1940. – 18 с. (на якутском яз.)
75. Суорун Омоллоон. Ньургун Боотур: либретто // Суорун Омоллоон. Драмалар. – Якутск: Кн. изд-во, 1948. – С. 97-151. (на якутском яз.)
76. Суорун Омоллоон. Ньургун Боотур. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1963. – 51 с.
77. Иннокентьев С. С. Дьэргэли Куо // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 49. – 117 л. (на якутском яз.)
78. Егоров С. С. Булаанкый Боотур. Пьеса-олонхо, предания, тойуки, песни. – Якутск: Полиграфист, 1994. – 64 с. (на якутском яз.)
79. Зверев С. А. – Кыыл Уола. Кулан кугас аттаах Куллуустай Бэргэн: үс көстүүлээх олонхо либреттота / Лит. обработка Г. Р. Кардашевского // Саввинов З. И. Үйэлээх үгэспит тилиннин! – Якутск: Ситим, 1994. – С. 31-52. (на якутском яз.)
80. Егоров С. С. Күн Тэгийэримэн бухатыр // Рукописный отдел Архива Якутского научного центра Сибирского отделения РАН. Ф. 5. Оп. 7. Д. 152. – 52 л. (на якутском яз.)
81. Егоров С. С. Богатырь Кюн Тэгийэримэн / Сост. А. А. Кузьмина; отв. ред. Н. А. Оросина. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2017. – 70 с.
82. Шамаев Н. К. – Чопчухаан. Дьоруо хонор аттаах, дьоллоох-соргулаах Дьорбостой Бэргэн: олонхо. – Якутск: ЧИФ «Ситим», 1994. – 32 с. (на якутском яз.)

83. Суханова А. М. – Күндүүнэ. Күлгүрбэт Күн Өркөн: олонхо. – Якутск: SMYK-Master, 2008. – 264 с. (на якутском яз.)
84. Обутова-Эверстова М. П. Дьурайаан Бэргэн: Кыра, орто саастаах оскуола оҥолоругар. – Якутск: Бичик, 2002. – 70 с. (на якутском яз.)
85. Евсеев Е. Г. – Сындыыс. Оҕо Туйгун: олонхо. – Якутск: ООО РИЦ «Ю-принт», 2008. – 104 с. (на якутском яз.)
86. Винокурова Р. Е. – Хаар Мичээрэ. Бэйбэрикээн эмээхсин: норуот остуоруйатыгар олобуран аныгылыы олонхо. – Якутск: Медиа-холдинг Якутия, 2008. – 44 с. (на якутском яз.)
87. Аржакова-Иванова Н. А. Араллааннаах Ат-Аам тыын алгыстаах айан: олонхо. – Якутск: Смик-Мастер, 2011. – 208 с. (на якутском яз.)
88. Данилов В. Д. Бүдүрүйэри билбэтэх борон тураҕас аттаах Батыйа Бэрт бухатыыр: олонхо. – Якутск: Бичик, 2010. – 68 с. (на якутском яз.)
89. Сафонов Н. И. – Дьырылы. Олонхобут тыына – олохпут кыыма (аныгы олонхо, оһуокай, тойук) / Отв. ред. А. Е. Захарова. – Якутск: GLYANS, 2012. – 160 с. (на якутском яз.)
90. Борисов Ю. П. Баһырҕастаах аттаах Баабый Баатыр: олонхо / редкол.: В. Н. Иванов (гл. ред.) и др. – Якутск: Сайдам, 2014. – 80 с. (на якутском яз.)

References

1. Mukhopleva S. D., Orosina N. A. *Vtoroy Respublikanskiy nauchno-prakticheskiy forum "Olonkho i olonkhosuty: problemy bytovaniya i revitalizatsii v XXI veke"* [Second Republican Scientific and Practical Forum "Olonkho and olonkhosuts: problems of existence and revitalization in the XXI century"]. In: *Severo-Vostochnyy gumanitarnyy vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2016, No. 1 (14), pp. 111-114.
2. Illarionov V. V. *Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdeniya olonho* [Yakut narration and problems of the olonkho revival]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.
3. Mukhopleva S. D. *Ponyatiya "olonkho" i "olonkhosut" v postsovetском kul'turnom prostranstve* [The concepts of "olonkho" and "olonkhosut" in post-Soviet cultural space]. In: *Eposy narodov mira: Problemy i perspektivy sravnitel'nogo izucheniya: sb. tezisev po mater. Mezhdunar. nauch. konf. (g. Yakutsk, 18-19 iyunya 2015 g.)* [Epics of the peoples of the world: Problems and prospects of comparative study: collection of abstracts based on materials from an international scientific conference (Yakutsk, June 18-19, 2015)]. Yakutsk, Izdatel'skiy dom SVFU, 2015, pp. 48-49.
4. Popova G. S. *Renessans traditsionnogo epicheskogo naslediya sakha* [Renaissance of the traditional epic Sakha heritage]. In: *Gumanitarnyye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanitarian research in Eastern Siberia and the Far East]. 2015, No. 1 (31), pp. 82-89.
5. Vinokurova U. A. *Sotsiokul'turnyye kriterii opredeleniya tvorcheskogo statusa olonkhosuta* [Sociocultural criteria for determining the creative status of olonkhosut]. In: *Severo-Vostochnyy gumanitarnyy vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2016, No. 2 (15), pp. 96-100.
6. Neklyudov S. Yu. *Novotvorchestvo v epicheskoy traditsii* [New creativity in the epic tradition]. In: *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiya, semiotika* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics] [Web resource]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/necklyudov10.htm> (accessed August 1, 2019).
7. Nekrylova A. F. *Fol'klorny teatr: fol'klor ili fol'klorizm, teatr ili igrishche* [Folklore theatre: folklore or folklorism, theatre or game]. In: *Russkiy fol'klor. T. 37. Fol'klorizm v literature i kul'ture: Granitsy ponyatiya i sushchnost' yavleniya (Sbornik statey i materialov pamyati A. A. Gorelova)* [Russian folklore. Vol. 37. Folklorism in literature and culture: The boundaries of the concept and essence of the phenomenon (Collection of articles and materials in memory of A. A. Gorelov)]. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya, 2018, pp. 39-58.
8. Anikin V. P. *Teoriya fol'klornoy traditsii i yeye znachenie dlya istorii issledovaniya bylin* [The theory of folk tradition and its significance for the history of the study of epics]. Moscow, Izd-vo MGU, 1980, 331 p.
9. Gatsak V. M. *Epicheskiy pevets i yego tekst* [Epic singer and his text]. In: *Tekstologicheskoye izucheniye eposa* [Textological study of the epic]. Moscow, Nauka, 1971, pp. 7-46.
10. Gatsak V. M. *Ustnaya epicheskaya traditsiya vo vremeni: Istoricheskoye issledovaniye poetiki* [Oral epic tradition in time: A historical study of poetics]. Moscow, Nauka, 1989, pp. 25-26.
11. Novikov Yu. A. *Skazitel' i bylinnaya traditsiya* [The Narrator and the epic tradition]. Saint Petersburg, Dmitriy Bulanin, 2000, 372 p.

12. Steblin-Kamenskij M. I. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Leningrad, Izd-vo Leningradskogo un-ta, 1978, 176 p.
13. Zhirmunskij V. M. *Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaja skazka* [The Legend of Alpamysh and the heroic tale]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1960, 336 p.
14. Meletinskij E. M. *Proishozhdenie geroicheskogo eposa* [The origin of the heroic epic]. Moscow, Izd-vo vost. lit-ry, 1963, 462 p.
15. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p.
16. Puhov I. V. *Jakutskij geroicheskij epos olonho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.
17. Puhov I. V. *Skazka li olonho? (O zhanre jakutskih olonho)* [Is olonkho a fairy tale? (About the Yakut olonkho genre)]. In: *Specifika fol'klornyh zhanrov* [The specifics of folklore genres]. Moscow, Nauka, 1973, pp. 256-267.
18. Emel'janov N. V. *Sjuzhety jakutskih olonho* [Plot of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
19. Efremov P. E. *O fol'klоре Njurbinskogo i Suntarskogo rajonov (Soobshhenie po materialam fol'klornoj poezdki 1960 goda)* [On the folklore of the Nyurba and Suntar regions (Report on materials from the 1960 folk trip)]. In: *Nauchnye soobshhenija. JaF SO AN SSSR. Vyp. 6* [Scientific reports. Yakutsk Branch of the Siberian Branch of the Academy of Sciences of the USSR. Iss. 6]. Yakutsk, 1961, pp. 83-89.
20. *Fol'klор dolgan* [Dolgan folklore]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo Instituta arheologii i jetnografii SO RAN, 2000, 448 p.
21. Burcev D. T. *Jakutskij geroicheskij epos olonho kak zhanr* [Yakut heroic epic olonkho as a genre]. Novosibirsk, Nauka, 1998, 85 p.
22. Muhopleva S. D. *Tipy samozapisej olonho sovetskogo perioda (1939-1946 gg.)* [Types of self-recordings of the olonkho of the Soviet period (1939-1946)]. In: *Severo-vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern Humanitarian Herald]. 2011, No. 2, pp. 112-119.
23. Anikin V. P. *Teoriya fol'klora. Kurs lektsiy* [The Theory of Folklore. Lecture course]. 2nd ed., ext. Moscow, KDU, 2004, 432 p.
24. Ivanova T. G. *O fol'klornoj i psevdofol'klornoj prirode sovetskogo eposa* [On the folklore and pseudo-folklore nature of the Soviet epic]. In: *Rukopisi, kotoryh ne bylo: Poddelki v oblasti slavyanskogo fol'klora* [Manuscripts that were not: Fakes in the field of Slavic folklore]. Izdanie podgotovili A. L. Toporkov, T. G. Ivanova, L. P. Lapteva, E. E. Levkievskaya. Moscow, Ladomir, 2002, 970 p.
25. Vlasov A. N. *Fol'klорizm kak stilevaya dominanta v avtorskikh narrativakh (Slovari krayevedov)* [Folklorism as a style dominant in author's narratives (Dictionaries of local lore experts)]. In: *Russkiy fol'klор. T. 37. Fol'klорizm v literature i kul'ture: Granitsy ponyatiya i sushchnost' yavleniya (Sbornik statey i materialov pamyati A. A. Gorelova)* [Russian folklore. Vol. 37. Folklorism in literature and culture: The boundaries of the concept and essence of the phenomenon (Collection of articles and materials in memory of A. A. Gorelov)]. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya, 2018, pp. 135-148.
26. Lord A. B. *Skazitel'* [Narrator]. Per. s angl. i komment. Yu. A. Kleiner i G. A. Levintona. Poslesl. B. N. Putilova. Moscow, Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1994, 368 p.
27. Putilov B. N. *Epicheskoye skazitel'stvo: Tipologiya i etnicheskaya spetsifika* [Epic narration: Typology and ethnic specificity]. Moscow, Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1997, 295 p.
28. Funk D. A. *"Posledniy skazitel'": sovremennoye sostoyaniye shorskoy epicheskoy traditsii* ["The Last Narrator": current state of the Shor epic tradition]. In: *Mezhetnicheskiye vzaimodeystviya i sotsiokul'turnaya adaptatsiya narodov Severa Rossii* [Interethnic Interactions and Sociocultural Adaptation of the Peoples of the North of Russia]. Moscow, Strategiya, 2006, pp. 212-232.
29. Funk D. A. *Ocherk sovremennogo sostoyaniya epicheskoy traditsii u shortsev (chastnyye materialy i obshcheteoreticheskiye problemy)* [Essay on the current state of the epic tradition among the Shors (private materials and general theoretical problems)]. In: *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic Review]. 2013, No. 2, pp. 91-108.
30. Arbachakova L. N. *O nekotorykh problemakh sovremennoy epicheskoy traditsii v Gornoy Shorii* [About some problems of the modern epic tradition in Mountain Shoria]. In: *Podgotovka sovremennogo spetsialista v sootvetstvii s gosudarstvennym obrazovatel'nyim standartom: materialy raboty nauch.-prakt. konf. Ch. 8. Tjurkologiya* [Training of a modern specialist in accordance with the state educational standard. Materials of the work of scientific and practical. conf. Part 8. Turkology]. Novokuznetsk, Kn. izd-vo, 1996, pp. 70-73.

31. Arbachakova L. N., Kuz'mina Ye. N. *Shorskiy epos: priznaki ugasaniya traditsii* [Shorsky epic: signs of the extinction of tradition]. In: *Yazyki i fol'klor korenykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of the Indigenous Peoples of Siberia]. 2014, No. 2 (27), pp. 68-72.
32. Neklyudov S. Yu. *Traditsii ustnoy i knizhnoy kul'tury: sootnosheniye i tipologiya* [Traditions of oral and book culture: correlation and typology]. In: *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiya, semiotika* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics] [Web resource]. URL: <http://www.rutenia.ru/folklore/neckludov6.htm> (accessed August 1, 2019).
33. Petrov V. T. *Rol' fol'klora v zarozhdenii yakutskoy literatury* [The role of folklore in the origin of Yakut literature]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1972, 95 p.
34. Pokatilova N. V. *Transformatsiya malykh zhanrov fol'klora v literature* [Transformation of small genres of folklore in literature]. In: *Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2016, No. 1 (55), in 2 parts. Part 1, pp. 48-50.
35. Makarov S. S. *Jepicheskij zhanr olonkho v aspekte sootnosheniya ustnoj i pis'mennoj traditsij* [The epic genre of olonkho in the aspect of the correlation of oral and written traditions]. In: *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena* [Bulletin of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen]. 2012, No. 133, pp. 126-133.
36. *Zhanr* [Genre]. In: *Bol'shaja rossijskaja jenciklopedija* [Great Russian Encyclopedia] [Web resource]. URL: <https://bigenc.ru/literature/text/1979693> (accessed August 1, 2019).
37. Middendorf A. F. *Puteshestvie na Sever i Vostok Sibiri* [Travel to the North and East of Siberia]. Saint Petersburg, [without publisher], 1878, Part 2, 310 p.
38. *Verhojanskij sbornik: Jakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovicy, a takzhe russkie skazki i pesni, zapisannye v Verhojanskom okruge I. A. Hudjakovym* [Verkhoyansk collection: Yakut tales, songs, riddles and proverbs, as well as Russian tales and songs recorded in the Verkhoyansk district by I. A. Khudyakov]. Irkutsk, Tipografija K. I. Vitkovskogo, 1890, 311 p.
39. Hudjakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansk district]. Leningrad, Nauka. Leningr. otd-nie, 1969, 439 p.
40. Seroshevskij V. L. *Jakuty. Opyt jetnograficheskogo issledovanija. T. 1* [Yakuts. Ethnographic research experience. Vol. 1]. Saint Petersburg, Tipografija Glavnogo Upravlenija Udelov, 1896, 721 p.
41. Pekarskij E. K. *Slovar' jakutskogo jazyka: v 3 t. T. 2* [Dictionary of the Yakut language: in 3 vol. Vol. 2]. 2-e izd. Moscow, AN SSSR, 1959, col. 1281-2508.
42. *Obraztsy narodnoi literatury yakutov: v 5 vyp. Vyp. 1* [Samples of folk literature of the Yakuts: in 5 iss. Iss. 1]. Pod red. E. K. Pekarskogo. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1907, 80 p.
43. Ojunskij P. A. *Jakutskaja skazka (olonkho), ee szuzhet i sodержanie* [Yakut tale (olonkho), its plot and content]. In: Ojuunuskaj P. A. *Ajymn'ylar, ahtyylar, jetiljer, ystatyalar, kjepsjejjennjer. T. 7* [Works, memories, speeches, articles, stories. Vol. 7]. Yakutsk, Jakutskoe kn. izd-vo, 1962, pp. 128-194.
44. Jastremskij S. V. *Obrazcy narodnoj literatury jakutov* [Samples of folk literature of the Yakuts]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1929, 226 p.
45. Ksenofontov G. V. *Prolog k bogatyrskim bylinam jakutov (olonkho): iz byliny "Jerjejdjeje-burujdaah Jer Sogotoh"* [Prologue to the heroic epics of the Yakuts (olonkho): from the epic "Ereideeh-buruidaa Er Sogotokh"]. Per. s jakut. G. V. Ksenofontov. In: *Sibirskie ogni* [Siberian fires]. 1927, No. 2, pp. 62-67.
46. Bolo S. I. *Programma po sobiraniju fol'klora Viljujskogo rajona. 7 dekabrja 1937 g.* [The program for collecting folklore of the Vilyui region. December 7, 1937]. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5. Inv. 3. C. 4a, 11 s.
47. *Otchet o rabote Viljujskoj jekspedicii A. A. Savvina* [Report on the work of the Vilyui expedition of A. A. Savvin]. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5. Inv. 3. C. 270, 12 s.
48. *Jakutskij fol'klor* [Yakut folklore]. Teksty i perevod A. A. Popova. Lit. obrab. E. M. Tager; Obshch. red. M. A. Sergeeva. Moscow, Sovetskij pisatel', 1936, 132 p.
49. Orosin K. G. *D'ulurujar N'urgun Bootur* [Nyurgun Bootur the Swift]. Red. teksta, vstup. st., per. i kommentarii G. U. Jergisa. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1947, 410 p. (In Yakut lang.)
50. Nesterova L. D. *Zhanrovyje osobennosti jakutskogo geroicheskogo epasa olonkho* [Genre features of the Yakut heroic epic olonkho]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Alma-Ata, 1985, 22 p.

51. Nikiforov V. M. *Stadii jepicheskih kollizij v olonho: Formy fol'klornoj i knizhnoj transformacii* [Stages of Epic Collisions in Olonkho: Forms of Folklore and Book Transformation]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 208 p.
52. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho "Moguchij Jer Sogotoh": sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej: [monografija]* [The olonkho textology "Mighty Er Sogotokh": a comparative analysis of multi-time recordings: [monograph]]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 95 p.
53. Danilova A. N. *Obraz zhenshhiny bogatyarki v jakutskom olonho* [The image of a female warrior in the Yakut olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 166 p.
54. Kuz'mina A. A. *Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, sjuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
55. Orosina N. A. *Tattinskaja lokal'naja tradicija jakutskogo eposa olonho: formy bytovaniya, osnovnye obrazy i motivy* [Tatta local tradition of the Yakut epic olonkho: forms of being, basic images and motives]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2015, 21 p.
56. Androsova-Ionova M. N. *Olonkholor, yryalar, jetnograficheskaj bjelijetjehinnjer, ystatyalar = Olonho, pesni, jetnograficheskie zametki, stat'i* [Olonkho, songs, ethnographic notes, articles]. Sost. E. I. Korkina; otv. red. P. A. Sleptsov. Yakutsk, Kuduk, 1998, 373 p. (In Yakut lang.)
57. *Obraztsy narodnoi literatury yakutov: v 5 vyp. Vyp. 2* [Samples of folk literature of the Yakuts: in 5 iss. Iss. 1]. Pod red. E. K. Pekarskogo. Saint Petersburg, Tip. Imperat. Akad. nauk, 1908, pp. 81-194.
58. Ojuunuskaj P. A. *D'ulurujar N'urgun Bootur: olonho* [Nyurgun Bootur the Swift: olonkho]. Sost. P. N. Dmitriev, S. P. Oyunskeya. Yakutsk, Sahapoligrafizdat, 2003, 543 p. (In Yakut lang.)
59. Ojuunuskaj P. A. *Kyhyl ojuun: olonkho tojuk* [Red Shaman: Olonkho Toyuk]. Yakutsk, Gos. tipografija, 1925, 52 p. (In Yakut lang.)
60. *Zhanrovyje transformacii v literature i fol'klore: kollektivnaja monografija* [Genre transformations in literature and folklore: a collective monograph]. T. N. Markova, I. A. Golovanov, N. E. Seibel, i dr.; pod obshch. red. T. N. Markova. Cheljabinsk, Jenciklopedija, 2012, 360 p.
61. Jerilik Jeristiin. *Buura Dohsun: olonkho* [Buura the Bold: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 1993, 416 p. (In Yakut lang.)
62. Kyunnyuk Uurastyrap. *Nuoghald'yn kugas attaah Tojon D'agharyma buhatyyr: olonkho* [Toyon of Jagarima the Warrior with a brown horse: olonkho]. Yakutsk, Gos. izd-vo Jakutskoj ASSR, 1941, 374 p. (In Yakut lang.)
63. Vasil'ev S. S. *Jerchimjen Bjergjen: olonho* [Erchimen Bergen: olonkho]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1990, 187 p. (In Yakut lang.)
64. Vasil'ev S. S. – Borogonskaj. *Yueljen Hardaachchy: saha olonhotun biir kyeryungyun, orto uonna ulahan saastaah ogholorgo anaan ongoruu* [Yulen Hardachchy: special treatment of one version of the Yakut olonkho for middle and older children]. Yakutsk, Jakutskoe kn. izd-vo, 1957, 74 p. (In Yakut lang.)
65. Vasil'ev S. S. *Kyun Jerili: [ulahan saastaah ogholorgo]* [Kyun Erili: for older children]. Yakutsk, Jakutskoe kn. izd-vo, 1960, 88 p. (In Yakut lang.)
66. Vasil'ev S. S. *Ajyy D'uraghastaj: orto uonna ulahan saastaah oskuola ogholorugar olonkho* [Ayy Juragastay: for children of middle and senior school age]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1984, 96 p. (In Yakut lang.)
67. Vasil'ev S. S. *Batastaan Baatyr: olonkho: [kyra uonna orto saastaah ogholorgo]* [Batastaan Warrior: olonkho: for middle and older children]. Yakutsk, Bichik, 1995, 44 p. (In Yakut lang.)
68. Sidorov E. S. *Uluu buojuttar uon alta ini-biiljer* [Great warriors 16 brothers]. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, Inv. 7, C. 120, 5 s. (In Yakut lang.)
69. Timofeev-Tereshkin M. N. Timir Kulattaan Bootur. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, Inv. 7, C. 115, 23 s. (In Yakut lang.)
70. *D'aangy olonkhohuttara: biobibliograficheskaj yjynn'yktar, ystatyalar, ahtyyalar* [Verkhoyansk olonkhosut: biobibliographic indexes, articles, memoirs]. Sost.: I. I. Struchkova, N. A. Orosin, R. N. Anisimov i dr.; nauch. red V. V. Illarionov. Yakutsk, Alaas, 2016, 320 p. (In Yakut lang.)
71. Vinokurov V. V. *Jakutskij geroicheskij epos-olonho na teatral'noj scene* [Yakut heroic epic olonkho on the stage]. In: *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanitarian Researches]. 2015, No. 12 [Web resource]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13578> (accessed August 1, 2019).

72. Ojuunuskaj P. A. *Tunalghannaah n'uurdaah Tujaaryma Kuo: olonkho-drama* [Fair-faced Tuyaarima Kuo: olonkho-drama]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1930, 92 p. (In Yakut lang.)
73. Sivcev D. K. *D'ulurujar N'urgun Bootur: drama* [Nyurgun Bootur the Swift: drama]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1940, 86 p. (In Yakut lang.)
74. Suorun Omolloon, Mestnikov V. V. *D'ulurujar N'urgun Bootur: muzykal'naj drama* [Nyurgun Bootur the Swift: musical drama]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1940, 18 p. (In Yakut lang.)
75. Suorun Omolloon. *N'urgun Bootur: libretto* [Nyurgun Bootur: libretto]. In: Suorun Omolloon. *Dramalar* [Dramas]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1948, pp. 97-151. (In Yakut lang.)
76. Suorun Omollon. *Nyurgun Bootur* [Nyurgun Bootur]. Yakutsk, Jakutskoe kn. izd-vo, 1963, 51 p.
77. Innokent'ev S. S. *D'jergjeli Kuo* [Djergeli Kuo]. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, Inv. 7, C. 49, 117 s. (In Yakut lang.)
78. Egorov S. S. *Bulaangkyj Bootur. P'esa-olonho, predanija, tojuki, pesni* [Bulaangky Warrior. Piece-olonkho, traditions, toyuks, songs]. Yakutsk, Poligrafist, 1994, 64 p. (In Yakut lang.)
79. Zverev S. A. – Kyyl Uola. *Kulan kugas attaah Kullustaj bjergjen: Ys kastyyljeje olonkho librettota* [Kullustay Bergen with a brown horse: three-act libretto by olonkho]. In: Savvinov Z. I. *Yjeljejeje ygiespit tilinnin!* [Long live the eternal tradition!]. Lit. obrabotka G. R. Kardashevskogo. Yakutsk, Sitim, 1994, pp. 31-52. (In Yakut lang.)
80. Egorov S. S. *Kyun Tjegijerimjen buhatyyr* [Kyun Tagierimen the Bogatyr]. In: *Rukopisnyj otdel Arhiva Jakutskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdelenija RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, Inv. 7, C. 152, 52 s. (In Yakut lang.)
81. Egorov S. S. *Bogatyr' Kjun Tjegijerimjen* [Kyun Tagierimen the Bogatyr]. Sost. A. A. Kuzmina; otv. red. N. A. Orosina. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2017, 70 p.
82. Shamaev N. K. – Chopchuhaan. *D'oruo hongor attaah, d'ollooh-sorgulaah D'orgostoj Bergen: olonho* [With a solo horse, happy Dzhorgostoy Bergen: olonkho]. Yakutsk, ChiF "Sitim", 1994, 32 p. (In Yakut lang.)
83. Suhanova A. M. – Kjudjuunje. *Kjuljugjurbjet Kjun Jorkjon: olonho* [Kulugurbet Kun Erken: olonkho]. Yakutsk, SMYK-Master, 2008, 264 p. (In Yakut lang.)
84. Obutova-Jeverstova M. P. *D'urajaan Bjergjen: kyra, orto saastaah oskuola ogholorugar* [Jurayaan Bergen: for children of primary, secondary school age]. Yakutsk, Bichik, 2002, 70 p. (In Yakut lang.)
85. Evseev E. G. – Syndyys. *Ogho Tujgun: olonho* [Ogo Tuigun: olonkho]. Yakutsk, OOO RIC "Ju-print", 2008, 104 p. (In Yakut lang.)
86. Vinokurova R. E. – Haar Micheere. *Bejberikeen jemeehsin: noruot ostuorujatygar ologuran anygylyy olonho* [Old Woman Baberikan: fairy tale based olonkho]. Yakutsk, Mediaholding Jakutija, 2008, 44 p. (In Yakut lang.)
87. Arzhakova-Ivanova N. A. *Arallaannaah At-Aam tyyn algystaah ajan: olonho* [The blessed way is the breath of the bustling At-Aam: olonkho]. Yakutsk, Smik-Master, 2011, 208 p. (In Yakut lang.)
88. Danilov V. D. *Byudyuryujeri bilbeteh borong turagas attaah Batyja Bert buhatyyr: olonho* [Unknowing to fall, with a gray horse a hero Batyja Bert: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2010, 152 p. (In Yakut lang.)
89. Safonov N. I. – D'yryly. *Olonkhobut tyyna – olohpud kyyma (anygy olonho, ohuokaj, tojuk)* [The essence of olonkho is the spark of life (modern olonkho, osuohai, toyuk)]. Otv. red. A. E. Zakharova. Yakutsk, GLYANS, 2012, 160 p. (In Yakut lang.)
90. Borisov Ju. P. *Bahyrgastaah attaah Baabyj Baatyr: olonho* [Baaby Baatyr with a horse with white legs: olonkho]. Red.: V. N. Ivanov (otv. red.) i dr.; khud. K. N. Zhirkova. Yakutsk, Sajdam, 2014, 80 p. (In Yakut lang.)

УДК 81'373.231:398.22(=521)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36604

Т. Н. Пермякова, Л. В. Назарова

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

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЯПОНСКИХ ЖЕНСКИХ ИМЕН В ЭПОСЕ «КОДЗИКИ»

Аннотация. Статья посвящена крупнейшему памятнику литературы Древней Японии, одному из первых памятников письменности Японии эпосу «Кодзики». Японский эпос и богатый ономастический материал, содержащийся в нем, являются важнейшим источником изучения как культуры народа, так и их языка, истории и мировоззрения. Кроме того, существует потребность в комплексном описании семантических и структурных особенностей женских имен в японском эпосе по причине их недостаточного исследования из-за относительной новизны науки об именах собственных – ономастике. В рамках научной статьи авторами поставлена цель выявить структурные и семантические особенности японских женских имен на материале японского эпоса «Кодзики». Методологической базой послужили научные положения, сформулированные А. В. Суперанской, В. Д. Бондалетовым, Е. Л. Фроловой, Н. И. Филипповой. В рамках данной работы были использованы методы сплошной выборки, статистический, описательный, контекстуальный. В теоретической части исследования авторы изучают проблему ономастики в общем языкознании и раскрывают особенности японской ономастики, выделяют специфику имянаречения в Японии. В практической части авторы предлагают классификацию японских женских эпических имен по структуре и значению на материале японского эпоса «Кодзики». Так, методом сплошной выборки были отобраны 50 японских женских имен и разделены по семантическим тематическим группам и структурным показателям. Анализ исходного материала показал, что японские женские имена в эпосе состоят из имени и показателя. Кроме того, в женских эпических именах является обязательным присутствие в составе имени показателя социального, родового статуса, что указывает на то, что Япония того времени была обществом с ярко выраженной социальной иерархией. Что касается семантики, то многочисленна группа женских имен, образованных от названий природных явлений, связанных с флорой и фауной, что указывает на близость японцев к природе и богам.

Ключевые слова: Древняя Япония, фольклор, эпос, имена собственные, ономастика, имянаречение, структурно-семантическая характеристика, социальный, родовой показатели в именах собственных.

Т. N. Permyakova, L. V. Nazarova

Structural and semantic characteristics of Japanese female names in the epic *Kojiki*

Abstract. The article is devoted to the largest monument of ancient Japanese literature, one of the first written monuments of Japan to the epic *Kojiki*, structural and semantic characteristics of Japanese female names in the

ПЕРМЯКОВА Туйара Николаевна – к. филол. н., доцент, каф. восточных языков и страноведения Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ptuiara@mail.ru

НАЗАРОВА Лана Васильевна – студент каф. восточных языков и страноведения Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: kurokin_95@mail.ru

PERMYAKOVA Tuiyara Nikolaevna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Department of Oriental languages and regional studies, Institute of Modern Languages and International Studies, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ptuiara@mail.ru

NAZAROVA Lana Vasilevna – student of the Department of Oriental languages and regional studies, Institute of Modern Languages and International Studies, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: kurokin_95@mail.ru

epic *Kojiki*. The Japanese epic and its rich onomastic material are the most important source of study, both the culture of the people and their language, history and worldview. In addition, there is a need for a comprehensive description of the semantic and structural features of female names in the Japanese epic due to their lack of research due to the relative novelty of the science of proper names, onomastics. In the framework of the scientific article, the authors set a goal to identify the structural and semantic features of Japanese female names on the material of the Japanese epic *Kojiki*. In the work the methods of continuous sampling, statistical, descriptive, contextual were used. The methodological basis of research served as the works of A. V. Superansky, V. D. Bondaletov, E. L. Frolova, N. I. Filippova. In the theoretical part of the study, the authors study the problem of onomastics in General linguistics and describe the peculiarities of the Japanese onomastics, isolated the specificity of naming in Japan. In the practical part, the authors propose a classification of Japanese women's epic names by structure and meaning on the material of the Japanese epic *Kojiki*. Thus, 50 Japanese women's names were selected and divided into semantic thematic groups and structural indicators. Researchers reasonably come to the conclusion that the Japanese female names in the epic consist of a name and an indicator. In addition, the women's epic name is a required presence in the name of increased social and tribal status, which indicates that Japan of that time was a society with pronounced social hierarchy. As for semantics, it is a large group of women's names formed from the names of natural phenomena, flora and fauna, indicating the proximity of the Japanese to nature and the gods of it.

Keywords: Ancient Japan, folklore, epic, proper names, onomastics, naming, structural and semantic characteristics, social, generic indicators in proper names.

Введение

Эпосы разных народов дошли до нас в виде как обширных эпосов («Илиада», «Манас», «Беовульф»), так и коротких песен (русские былины, южнославянские юнацкие песни и др.), отчасти сгруппированных в определенные циклы, в стихотворно-песенной, смешанной и реже прозаической форме (напр., ирландские саги, нарские сказания) [1]. Устный поэтический эпос в его исторически типологических формах (сказания мифологического и архаического типа, поэмы и песни «классического» типа и т. д.) принадлежит к вершинным достижениям фольклорного творчества, являясь предметом законной гордости народов, некогда создавших его и столетиями его хранивших [2, с. 7], что и определяет актуальность исследовательского сочинения.

Одной из главных разновидностей эпоса, как жанра фольклора, является героический эпос. Героический эпос – это жанр устной и книжной словесности, который повествует о героических деяниях и событиях мифологического или квазиисторического прошлого и связан с этническим самосознанием, формирующимся в процессе племенной консолидации и раннегосударственных образований. Все проявления его структурного и содержательного единообразия, как правило, объясняются типологической общностью. Объем текстов эпоса колеблется в огромных пределах: от нескольких десятков до нескольких десятков тысяч строк, но более существенный различительный признак «малых» и «больших» эпических форм не их размеры, а событийный охват: от одного-двух эпизодов до целого жизнеописания героя или даже двух поколений героев (биографическая и генеалогическая циклизация) [3].

Эпос, являясь неиссякаемым источником языка, истории, этнокультуры и мировоззрения народа, содержит богатый материал для ономастических исследований. Собственные имена в художественных произведениях изучаются поэтической ономастикой (ономатопэтикой) – разделом ономастики, изучающим любые имена собственные (поэтонимы) в художественных литературных произведениях: принципы их создания, стиль, функционирование в тексте, восприятие читателем, а также мировоззрение и эстетические установки автора [4, с. 96]. Имена литературных персонажей, в отличие от бытовых имен, обладают своей спецификой. Если бытовые имена чаще всего даются спонтанно, и дающие имя родители руководствуются, как правило, благозвучностью или модой на то или иное имя, то наречение именем литературного персонажа – акт сознательного творчества автора. В фольклорной ономастике авторское мировоззрение и мировосприятие подменяется традиционным народным, поэтому изучение имен фольклорных персонажей немыслимо без предварительного изучения исторических и этнографических материалов. Так, если «изучение литературной антропонимии преследует более всего задачи литературоведческого, социолингвистического плана, то фольклорная, особенно,

эпическая, антропонимия предполагает разработки лингвофольклористического, этнолингвистического характера» [5, с. 3].

Имена собственные в народных эпосах – это отражение особого эпического мира, имеющего свою иерархию, правила наречения и пространственно-временное воплощение. Также собственное имя персонажей эпосов имеет особую структуру, в которой отражаются история народа, самобытная культура, его социальные отношения, эстетические и этические воззрения. В рамках данного исследования целью работы является выявление структурно-семантической характеристики женских имен в японском эпосе «Кодзики».

Специфика японских имен собственных

Если же говорить об антропониме – это имя собственное, как пишет Н. В. Подольская, которое может быть «человек (или группа людей), в т. ч. личное имя, отчество, фамилия, прозвище, псевдоним, криптоним, кличка, андроним, гинеконим, патроним» [4, с. 30]. В. Н. Ярцева же считает, что антропоним, в особенности личное имя, отличается от многих других онимов характером индивидуализации объекта: каждый объект номинации, т. е. человек, имеет имя. Антропонимы называют человека, но не приписывают ему никаких свойств [6, с. 36]. По Н. В. Васильевой, это любое имя собственное, которое может относиться к человеку или группе людей. Так, антропонимы (и в целом онимы) используются для особого, индивидуального обозначения предмета без обязательных уточняющих определений и безотносительно к описываемой ситуации [7, с. 330].

Ученые во всем мире всегда проводили множество дискуссий насчет вопроса о своеобразии значения имени собственного, в т. ч. и лексико-семантического. Причем данный вопрос был не столько лингвистической, сколько логической проблемой, поэтому ее исследовали не только филологи (А. В. Суперанская, В. Д. Бондалетов и др.), но и представители других научных направлений.

Согласно одной группе теорий, онимы абсолютно не имеют, по выражению Дж. Ст. Милля, «решительно никакого значения», это лишь метки, ярлыки, использующиеся чтобы отличать предметы друг от друга; они не коннотируют, не описывают означаемой ими вещи, а лишь денотируют, т. е. называют ее (Гардинер, Милль, Брендаль). Другая же группа ученых (Джозеф, Есперсен, Бреаль) утверждают, что имена собственные обладают даже большим значением, чем нарицательные, т. к. первые могут дать об обозначаемом ими объекте больше информации, чем вторые. К тому же издавна человеку было свойственно считать, что «связь между именем и лицом или вещью, которую оно обозначает, является реальными, материально ощутимыми узами» [8, с. 277].

Обе эти теории в чем-то правы. Однако в первой теории значение имени ограничивается только связью с понятием его лексической основы, значением породившего его апеллятива, которое действительно стирается в процессе функционирования имени, и при этом имена не рассматриваются в их связи со значением тех объектов, «метками» которых они являются. А во второй речь идет больше о сведениях об обозначаемом объекте, об информации, которое несет имя, в частности, так называемой «энциклопедической информации имени», а не о лексическом значении имени [9, с. 242].

Далее мы будем опираться на следующее утверждение В. Д. Бондалетова, что в художественном произведении имена собственные несут «номинативную, идеологическую, характеризующую, эстетическую, символическую» функцию [10, с. 63].

Следовательно, имена собственные в эпосе, отражающем культурные, исторические особенности народов тех времен, также несут в себе информационно-познавательную ценность для познания их культуры и мировоззрения.

Японские имена собственные. По Е. Л. Фроловой, японские лингвисты указывают три основных источника происхождения имен собственных:

1. Из имен нарицательных. Таких онимов больше всего. Например, антропоним 花子 *Hanako* (花 *hana* «цветок», женское имя), топоним 丘 *Oka* (丘 *oka* «холм»). Бывает и наоборот – имена собственные переходят в класс имен нарицательных: *daruma* – японская кукла, от имени буддийского монаха Дарума (кукла выполнена в позе монаха на молитве), *kabocha* (русский вариант «кабачок») – тыква из Камбоджи.

2. Из других имен собственных. Кроме перехода топонимов в антропонимы и наоборот существует переносное употребление имен. Например, Гиндза – популярный торговый квартал Токио; японцы стали называть так главную улицу многих городов. Явление, когда товарам, поездам, судам дают названия по имени человека, по названию города, местности, называется вторичная номинация (напр., судно «Фукурода Сатоси»). Сюда же следует отнести сдвоенные имена собственные, например, с уточняющими компонентами Новый..., Верхний..., Восточный... и др. Как правило, эти компоненты ставятся впереди, но в некоторых случаях могут стоять и сзади (снизу), как, например, в названиях станций 福井新 *fukuishin* (新 *shin* «новый»), 住吉東 *sumiyoshihigashi* (東 *higashi* «восток, восточный»).

3. Вымышленные имена собственные. В литературном произведении имена героев часто вымышлены, особенно в фантастических романах, повествующих о жизни других миров. Они могут представлять собой даже бессмысленные наборы звуков, или, в случае с японским языком, наборы знаков. Часто звуки подбираются по какой-нибудь ассоциации. Если персонаж отрицательный, автор может позаботиться о том, чтобы его имя ассоциировалось с чем-нибудь противным, гнусным, наделяет его т. н. «говорящим» именем [11, с. 10-15].

В самой Японии велик интерес к именам и названиям, но нельзя сказать, что существует много действительно научных исследований по ономастике. В 1975-1980 гг. в Японии начался настоящий этимологический бум, вышло бесчисленное количество книг разного уровня о происхождении имен и названий. Историками была проделана большая работа по изучению становления института фамилий, благодаря чему фамилии описаны довольно полно. Однако, история личных имен исследована еще недостаточно, ведь корпус имен гораздо больше корпуса фамилий, т. к. имена более подвержены изменениям, моде, новаторству и др. факторам влияния. Постоянное пополнение и изменение антропонимической лексики является одной из проблем для ее изучения.

Современная японская антропонимическая модель двучленна, (с тех пор как в 1980 г. правительство Мэйдзи разрешило гражданам страны обзавестись фамилиями) она состоит из фамилии и индивидуального имени. Простота антропонимической формулы, приводящая к огромному количеству полных тезок, например, в скандинавских странах (Эрик Карлссон), в Японии компенсируется огромным числом фамилий и неограниченным количеством личных имен. На это накладывается еще и иероглифическая письменность со сложной системой чтений, развитой омонимией, так что даже одинаково звучащие имена и фамилии на письме в документах выглядят совершенно по-разному, а значит, главная, различительная функция имен полностью сохраняется. Но также эта особенность вызывает трудности у лингвистов, т. к. чтение японских имён собственных – один из самых сложных элементов японского языка.

Имена в Японии часто создают самостоятельно из имеющихся знаков, поэтому в стране имеется огромное количество уникальных имён. Фамилии более традиционны и восходят, например, к топонимам [12, с. 513-533]. Мужские и женские имена различаются за счёт характерных для них компонентов и структуры.

До Второй мировой войны количество иероглифов, используемых в именах, никак не регламентировалось, среди них встречалось много малопонятных, сложных, что было крайне неудобно. Неудивительно, что приказом министра юстиции от 29 декабря 1947 г. была введена особая таблица иероглифов, используемых только в именах собственных. В 1951 г. потребовались дополнения и изменения, в 1954 г. тоже, и к октябрю 1981 г. таблица 常用漢字別表 *jo:yo: kanji beppu*: была утверждена и включала 166 знаков. По современным Правилам регистрации актов гражданского состояния (Правила посемейной записи):

1) в именах должны использоваться простые общеупотребительные знаки;

2) сфера этих знаков ограничена; сюда входят: 1945 общеупотребительных знаков таблицы 常用漢字 *jo:yo: kanji* (в т. ч. 1006 «учебных знаков»); 285 знаков из таблицы 常用漢字別表 *jo:yo: kanji beppu*::; катакана; хирагана (системы японской слоговой азбуки, отличающиеся начертанием знаков).

Количество знаков в имени никакими постановлениями не ограничено, т. е. имя может быть любой длины. Но в основном японцы придерживаются традиции: имена и фамилии чаще всего состоят из двух знаков, реже из трех или одного знака. Четырех- и пятизначные имена редки,

это могут быть отдельные фамилии или мужские имена с двух-, трехзначными компонентами. Женские имена не превышают трех знаков: 美津子 *Mitsuko*.

Еще одной особенностью японской антропонимики является омонимия имен. В японском языке очень широко распространена омонимия. Омонимами могут быть отдельные иероглифы, слова и даже целые словосочетания. Поэтому восприятие на слух отдельных небольших отрывков японской речи может вызвать у иностранцев некоторое затруднение, если контекста недостаточно для правильного понимания слова. Сами японцы признаются, что легче воспринимают текст, чем устную речь. Е. В. Маевский, исследовавший японскую письменность, в этой связи отмечает: «Япония, как и все страны китайского культурного круга, с этой точки зрения находится на шкале устности/письменности где-то очень близко к “письменному” полюсу» [13, с. 62].

Все сказанное можно отнести и к именам. Омонимия иероглифов, входящих в их состав, приводит к полной омонимии имен. Например, женское имя *Akiko* теоретически может иметь до 68 вариантов написания, а реально встречается не менее десятка частотных вариантов, и все это – разные имена: 明子、昭子、彰子 и т. д. И таких примеров можно привести достаточно много. Такая богатая омонимия доставляет проблемы работникам регистрационных учреждений и ставит японских родителей перед серьезной проблемой выбора имени ребенку. Ведь они должны подобрать имя не только как фонетический комплекс, но и как графический комплекс, т. е. по сравнению с российскими родителями, решить не одну, а сразу две проблемы.

Японские родители, желая своему ребенку счастья в будущем, очень пристрастны в выборе имени. Стремясь дать своему ребенку уникальное, непохожее на других имя, они советуются с пожилыми родственниками, имеющими богатый жизненный опыт, полагаются на толкователей и т. д. Часто для этого выискивают малоупотребительные иероглифы и сочетания. Как показывают исследования, выбором имени для ребенка в 68% случаев руководят отцы и матери, в 4,9% случаев оракулы, различные толкователи фамилий, в 10,7 % случаев – бабушки и дедушки [14, с. 30].

Исходя из всего вышесказанного, также следует следующая особенность японского имя-названия – эстетизм имен. Эстетическая функция имени состоит в том, чтобы «украшать» человека, вызвать положительное отношение окружающих к нему и обусловить высокую самооценку. Ведь имя всегда отождествляется с его денотатом, именно этим объясняется серьезное отношение человека к выбору имени. Также эстетичностью объясняется мода на имена и их широкое распространение. Иероглифический характер японской письменности определил еще одно требование к их эстетичности – графическая оформленность: наряду со значением и звучанием имя японца должно быть графически красивым.

Японские женские имена имеют отличительную специфику, заключающуюся в образности имени, «прозрачности» его внутреннего смысла. При прочтении имени у человека, знающего японский язык, создается некое представление, «имидж» имени. В качестве примеров можно привести такие имена, как 安子 *Yasuko* (от прилагательного 安 *yasui* «спокойный»), 静子 *Shizuko* (от 静 *shizuka* «тихий, спокойный»), 美子 *Miyoko* (от 実 *mi* «красота»), 久美子 *Kumiko* (от 久 *ku* «долгий, вечный» и 実 *mi* «красота»).

Интересен тот факт, что еще в начале XX в. в Японии наблюдалась традиция сокрытия истинного имени, т. к. считалось, что, воздействуя тем или иным способом на истинное имя, можно было нанести человеку непоправимый вред. Поэтому первое имя, данное ребенку при рождении, табуировалось, знать его полагалось только родителям и нарекающему, как правило, священнику, либо только священнику. Это имя считалось «настоящим», тождественным личности человека, а для повседневного употребления ребенок нарекался специальным «детским именем», который впоследствии менялся на «юношеский» и т. д. [14, с. 229].

Структурно-семантический анализ женских имен в японском эпосе «Кодзики»

Для анализа японских женских эпических имен мы обратились к произведению «Кодзики» («Записи о деяниях древности»), одному из древнейших письменных памятников Японии. Жанр этого произведения является спорным вопросом и предметом обсуждения многих научных диспутов. Он включает в себя и свод мифов и легенд, и собрание древних песен, одновременно являясь исторической хроникой. Так, например, Ёсии Ивао (吉井巖), Сайго Нобуцуна (西郷信綱), японские литературоведы, специализирующиеся в изучении «Кодзики», убеждены,

что это действительная историческая хроника Японии, а Кониси Дзинъити (小西 甚一) в своей книге «История литературы Японии» (日本文藝史) утверждает, что «Кодзики» не является эпосом, т. к. в японской литературе нет героического эпоса как такового [15]. Однако, по причине того, что в предисловии «Кодзики» написано, что японский сказитель Хиэда-но Арэ истолковал, а придворный О-но Ясумаро записал мифологический и героический эпос своего народа, пронизав его идеей непрерывности и божественного происхождения императорского рода [16], что соответствует понятию эпоса, мы определяем это произведение как эпос.

Материал «Кодзики» уже становился объектом исследования в отечественной японистике, так, первый свиток «Кодзики» был переведен на русский язык Е. М. Пинус [17], второй, третий свитки – А. Н. Мещеряковым и Л. М. Ермаковой [18]. Наибольший интерес для нас представляют первый и второй свитки, т. к. первый свиток содержит основной цикл мифов, сказаний и вставленных в них стихотворений-песен, здесь же помещены рассказы о героических подвигах божественных предков и героев Японии, о деятельности их божественных потомков на Земле, а второй свиток прежде всего богат фольклорными материалами. В данном свитке мифы начали постепенно переходить сначала в легендарную, а затем в реальную историю: от исторического предания о походе императора Дзимму до рассказа о конце правления вождя союза японских племен Хомуда-вакэ, получившего посмертное имя Одзин. Третий же свиток, в котором в сжатой форме излагаются сведения о правящей династии и некоторые исторические события, охватывающие период до 628 г., не представляет для нас интереса. Таким образом, мы отобрали 50 женских имен из 1-го и 2-го свитка методом сплошной выборки и провели комплексный структурно-семантический анализ.

1. Структурный анализ женских имен

Японские женские эпические имена собственные обладают довольно устойчивой формой. В основном имена состоят из двух компонентов: основное имя (номен) + показатель (постномен) (родовой, социальный и т. д.): 八田若郎女 *Yatanowaki-iratsume*, 神功皇后 *Jingu-ko:go:*, 倭比売命 *Yamato-hime-no-mikoto*, 弟橘比売命 *Ototachibana-hime-no-mikoto* и т. д. Если девушка из знатного рода, упущение социального показателя не допускается. Единственное имя, указанное без постномена, – это имя простолюдинки 西素 *Saiso*. Также исключениями являются имена сестер 蟬伊呂泥 *Haeirone* – 蟬伊呂杼 *Haeirodo*, являющиеся, скорее всего, родовыми именами, т. е. родовой показатель включен уже в само имя. Особым же случаем является имя 菟羽田刀弁 *Karihatatobe* (имя земного бога), нам неизвестно, является ли 刀弁 *tobe* показателем или же частью имени.

Личные имена в эпосе условно можно поделить на простые и сложные. Количество знаковых в личных именах варьируется от одного (細比売命 *Kuhashi-hime*, 倭比売命 *Yamato-hime-no-mikoto*) до шести (伊豆志袁登売神 *Izushiotome-no-kami*, 倭飛羽矢若屋比売 *Yamatotobihayawakaya-hime*). Имена до 2 знаков в основном имеют японское чтение, вследствие чего семантика имен ясно выражена (石長比売 *Iwanaga-hime* «Дева Высоких Скал» (здесь и далее перевод наш), 女鳥王 *Medori-no-miko* «Королева-Птица» и т. д.). Имена с компонентами от 3 знаков чаще всего имеют фонетическое написание, т. е. японские слова записаны китайскими иероглифами, обозначающими отдельные слоги (波邇夜須毘売 *Haniyasu-bime*, 余曾多本毘売命 *Yosotaho-bime-no-mikoto*) и их значение довольно трудно выяснить. Например, яркий пример 美夜受比売 *Miyazuhime* (美 – фонетическое написание звука *MI*, 夜 – *YA*, 受 – *ZU*) в данном случае, мы можем только предположить, что *Miya* в имени соответствует японскому слову 宮, обозначающему «синтоистский храм», но значение слога *ZU* остается неясным.

Перейдем к показателям, указывающим на статус называемого. Эти показатели являются неотъемлемой частью японских эпических имен.

- Показатель 比売 (毘売) *Hime (Bime)*. Наиболее часто употребляемый показатель, имеет обширное употребление: может обозначать даму знатного происхождения, дочь вождя, правителя территорий различной величины (общин, деревень, уездов и т. д.) и даже бога. К возрасту данный показатель не имел отношения, так в древние времена *Hime* могли называть и пожилых дам. Тогда как в настоящее время это слово употребляется только в отношении молодых девушек. Встречается особое написание 咩斐 (*Mehi*) в имени 当摩之咩斐 *Tagima-no-mehi*, по комментариям японских исследователей равнозначное *Hime* [19].

- Показатель 比売 (毘売) 命 *Hime(bime)-no-mikoto*. Также встречается довольно часто. Данный указатель чаще всего указывает на божеств женского рода (玉依毘売命 *Tamayori-hime-no-mikoto* «Богиня Нанизывания Жемчужин») или на дочерей 王 *Miko*, правителя большой Земли. Также встречается особое написание 日売命, показывающее моду того времени или особое родовое написание, т. к. 3 персонажа с таким показателем являются сестрами (高木之入日売命 *Takakinoiri-no-mikoto*, 中日売命 *Nakatsuhime-no-mikoto*, 弟日売命 *Otohime-no-mikoto*).

- Показатель 命 *Mikoto*. Обозначает Богов или особо знатных особ. Может обозначать и мужчин, и женщин. Поэтому имена перед *Mikoto* заканчиваются на женскую частицу 売 *Me* - 伊迦賀色許売命 *Ikagashikome-no-mikoto*, 天宇受売命 *Ame-no-uzume-no-mikoto*.

- Показатель 神 *Kami*. Показатель только богов. Переводится буквально «бог». В случае Амаэрасу, главного божества в синтоизме, употребляется показатель 大神 *Ookami*, означающий «Превеликая Богиня».

- Показатель 皇后 *Ko:go:*. 神功皇后 *Jingu-ko:go:*. Можно перевести как «императрица, государыня». Титул, даваемый посмертно правительнице Древней Японии, вместе с посмертным именем, кратко описывающим период правления.

- Показатель 王 *Miko*. Буквально «Правитель, Король». Обычно мужской показатель правителей в данном случае употреблен с женским именем 女鳥王 *Medori-no-miko*, что является нетипичным случаем.

Показатель женского рода:

- Показатель 郎女 *Iratsume*. Обращение к молодым девушкам в древние времена. Появляется в начале II в., до этого не встречается: 八田若郎女 *Yatanowaki-iratsume*, 袁那弁郎女 *Yonabe-iratsume*, 弟財郎女 *Ototakara-iratsume*.

- Показатель 美 *Mi*. Указывает на красивую женщину: 菅竈由良度美 *Sugakama-yuradomi*.

Основными героями японского эпоса являются боги и правители Японии, потомки Небесных Богов, поэтому почти все имена героев включают в себя показатель титула или рода, показывающие что перед ними знатные люди. Простые люди, встречающиеся в произведении – безымянны. Единственная простолюдинка с именем указана без какого-либо титула – 西素 *Saiso*.

Также нужно отметить тот факт, что до определенного момента все имена собственные имели в своем составе показатель титула – 比売 *Hime* и 命 *Mikoto*, кроме одного имени 茆羽田刀弁 *Karihata-tobe*. Однако со времен правления императора Сэйму (предположительно с начала II в.) начали появляться более оригинальные имена: имена без титулов (菅竈由良度美 *Sugakama-yuradomi*), с новыми показателями (○○郎女, 女鳥王), другими написаниями (弟日売命 *Otohime-no-mikoto* – *Hime* в данном случае пишется 日売 вместо 比売) и т. д. Старые же показатели начали употребляться гораздо реже, что указывает на то, что с течением времени исконные традиции имяназвания начали понемногу меняться.

II. Семантический анализ женских имен

Для семантического анализа данные единицы имен были классифицированы по 11 семантическим категориям. Следует отметить, что некоторые имена были отнесены нами к нескольким категориям, в силу своей многокомпонентности:

- Имена с территориальным компонентом 10 (20%)
- Имена, образованные от названий природных явлений 8 (16%)
- Имена с религиозным компонентом 8 (16%)
- Имена с родовым компонентом 8 (16%)
- Имена, образованные от названий флоры и фауны 7 (14%)
- Имена, указывающие на качества личности 5 (10%)
- Имена, указывающие на род деятельности 3 (6%)
- Имена с компонентом японских реалий 2 (4%)
- Имена, образованные от названий драгоценных камней 2 (4%)
- Имена, образованные от названий абстрактных понятий 2 (4%)
- Прочее 4 (8%)

Имена с территориальным компонентом

Наиболее многочисленной оказалась группа имен с компонентами, указывающими на какую-либо местность: 宇沙都比売 *Usatsu-hime* «Дева местности Уса», 余曾多本毘売命 *Yosotaho-*

bime-no-mikoto «Дева местности Йосо», 神阿多都比売 *Kamuatatsu-hime* «Божественная Дева из Ата», 伊豆志袁登売神 *Izushi-otome-no-kami* «Богиня из Изуши», 倭比売命 *Yamato-hime-no-mikoto* «Принцесса Ямато».

Эта традиция давать имена, основываясь на местности, где ты живешь, была очень популярна в древние времена, когда еще шли битвы за территории. Так, второй свиток «Кодзики» посвящен завоеваниям разных территорий земель Ямато (Древняя Япония). В то время было почетно иметь в имени название места происхождения. В случае, например, дам из знатных родов, это показывало, что она является дочерью правящего вождя какой-либо территории или даже сама является правительницей данной территории. И также, когда правители в Японии брали жен с такими именами, это могло означать, что они завоевали обозначаемые территории. В случае же божеств это показывало, что они боги данной местности, отвечающие за ее благополучие и т. д.

Таким образом, имена с территориальными компонентами выражают преданность и привязанность к родным местам, присущие японцам, уважающим все, связанное с родиной и семьей (родом), а также необходимость тех времен четко выразить свою территориальную принадлежность. В настоящее время такие имена потеряли свою популярность, и на первый план вышли имена, указывающие на внутренние качества человека, что в свою очередь указывает на изменившиеся приоритеты общества.

Имена с родовым компонентом

Как мы уже писали выше, выражение территориальной и родовой принадлежности было очень важно в жизни японцев. Поэтому одной из многочисленных групп стали имена с указателями либо на его положение в семье, как следующие имена сестер: 高木之入日売命 *Takakinoiri-no-mikoto* «Старшая дочь», 中日売命 *Nakatsuhime-no-mikoto* «Средняя дочь», 弟日売命 *Otohime-no-mikoto* «Младшая дочь», указывающие на очередность рождения; либо его принадлежность к какому-либо роду (родовые имена): 蠅伊呂泥 *Haeirone* – 蠅伊呂杼 *Haeirodo*. Почти идентичные имена, отличающиеся одним компонентом, скорее всего являются родовыми именами, т. е. именами (или же частью имени), из поколения в поколение передающимися детям в конкретной семье. Данная тенденция объясняется тем, что у японцев в те времена отсутствовали фамилии, и чтобы делать акцент на положение семьи в обществе, если она занимает особое положение, использовались имена. И при встрече таких схожих имен в эпосе можно предположить кровнородственные отношения между персонажами.

Имена с религиозным компонентом

Также было достаточно имен с религиозным компонентом: 活玉依毘売 *Ikutamayori-bime* «Одержимая живучей душой», 神功皇后 *Jingu-ko:go*: «Императрица, одержимая божеством», 波邇夜須毘売 *Haniyasu-bime* «Жрица Бога Земли, Ханяасу», 宮主 矢河枝比売 *Miyanushi Yakahae-hime* «Хозяйка храма у реки Якава» и т. д. Скорее всего такие имена давались персонажам-героям – служительницам храмов, жрицам и т. д., тем самым подчеркивая их близость к богам. В древности японцы верили, что боги живут рядом с людьми, а «небесные боги» могут общаться с ними, вселяясь в определенных людей, такой, например, была 神功皇后 *Jingu-ko:ko*: «Императрица, одержимая божеством», получившая данное имя посмертно.

Имена, образованные от названий природных явлений

Также часто встречается значение природных явлений в женских именах. Такой достаточно популярный принцип формирования имени придает ему ощущение жизненной энергии и природной красоты. Например, 円野比売命 *Matoni-hime* «Тихое поле», 大中津比売命 *Oonakatsu-hime* «Срединная гавань», 八田若郎女 *Yatanowaki-iratsume* «Юность восьми полей».

Но все-таки большинство имен в данной группе принадлежит богам: 息長水頼比売 *Okinaga-no-mizuori-hime* «Дочь вечных вод» (водная богиня), 石長比売 *Iwanaga-hime* «Дева Долговечных Скал» (богиня, олицетворяющая вечность скал), 河俣毘売 *Kahamata-bime* «Разветвление реки» (богиня реки), 天照大神 *Amaterasu-oomikami* «Сияющая на Небе» (богиня солнца). Это обусловлено тем, что имена богов в японском языке обладают высокой мотивированностью, т. е. компоненты их имен буквально обозначают богами чего, они являются.

Имена, образованные от названий флоры и фауны

Многие женские имена связаны с животным и растительным миром: 忍鹿比売命 *Oshika-hime-no-mikoto* «Прячущийся олень», 木花咲耶姫神 *Konohana-sakuya-hime* «Дева Цветения

Цветов на Деревьях», 女鳥王 *Medori-no-miko* «Королева-Птица», 弟橘比売命 *Ototachibana-hime-no-mikoto* «Дикий цитрус», 倭飛羽矢若屋比売 *Yamato-tobihayawakaya-hime* «Коршун, летающий над Ямато», 氷羽州比売命 *Hibasuhime-no-mikoto* «Листья хиноки».

В древности девочкам часто давали имена со значением иероглифов 鹿 «олень», т. к. считалось, что имена, содержащие иероглиф с названием четвероногого животного, способствуют здоровью. И если животные в Японии имеют больше мужскую энергетику, то птицы соотносятся с женским началом. Такие имена подчеркивают женственность и изящность носителя имени. А употребляя названия цветов в женских именах, древние японцы сравнивали девушку по красоте с цветком, в случае же деревьев выражали пожелание обладать им долговечностью и изяществом деревьев.

Имена, указывающие на качества личности

Далее следует группа, указывающая на качества личности, внешние и внутренние: 髮長比売 *Kaminaga-hime* «Длинноволосая дева», 伊迦賀色許売命 *Ikagashikome-no-mikoto* «Некрасивая женщина», 阿久斗比売 *Akuto-hime* «Изысканная», 細比売命 *Kuhashi-hime* «Тщательная», 天宇受売命 *Ame-no-uzume-no-mikoto* «Небесная Отважная Богиня».

Такие имена часто даются детям в качестве деизидераты, т. е. как пожелание обладать в будущем этими качествами. В отличие от бытовых имен, где данная группа является одной из самых многочисленных, в японских эпических именах они встречаются крайне редко, что указывает на другие приоритеты у древних японцев или же у высших сословий: показать родовую или территориальную принадлежность важнее, чем наделить персонажа какими-либо личностными характеристиками.

Имена, указывающие на род деятельности

В нашем исследовании также присутствовали имена, связанные с какой-либо деятельностью: 苅羽田刀弁 *Karihata-tobe* «Косящая поля мечом», 菅竈由良度美 *Sugakama-yuradomi* «Прекрасная хранительница очага из Суга». Это может быть обосновано тем, что родители занимаются данной деятельностью (Например, 勢夜陀多良比売 *Seyadatara-hime* родители заняты кузнечным делом). Ведь, как известно, в Японии строго соблюдается право собственности, поэтому в стране существуют десятки компаний с более чем тысячелетней историей. И вот в таких семьях детей называют именами, имеющими то или иное отношение к семейному делу.

Имена, образованные от названий абстрактных понятий

На удивление малочисленной оказалась группа, связанная с абстрактными понятиями. Как и во всем мире, в именах из данной группы люди обычно вкладывают наилучшие пожелания своим детям: пожелания счастья, здоровья и т. д. В японском эпосе же нашлись только 2 единицы имен с компонентом «богатства»: 登美夜毘売 *Tomiya-bime* «Богатая Дева», 弟財郎女 *Ototakara-no-itatsume* «Дева-Сокровище».

Имена с компонентом японских реалий

В эпосе также присутствовали имена, содержащие в себе чисто японские вещи, которые окружают их в быту, такие как 袁那弁郎女 *Yonabe-no-iratsume* «Дева в длинном кимоно», 息長帯比売命 *Okinagatarashi-hime-no-mikoto* «Дева с длинным оби».

Японцы определенно восхищаются своей страной и гордятся ею, что не могло не отразиться на именах собственных. Такие имена имеют свой особенный национальный колорит, позволяющий лучше понять японцев, их жизненные ценности и установки.

Имена, образованные от названий драгоценных камней

К наиболее малочисленным группам относится группа имен, образованные от названий драгоценных камней: 玉依毘売命 *Tamayori-hime-no-mikoto* «Богиня Нанизывания Жемчужин» («Одержимая Духом» – игра слов), 豊玉毘売命 *Toyotama-hime-no-mikoto* «Богиня Богатых Жемчужин» («Богатых душ» – игра слов).

Как мы знаем, природно-ресурсный потенциал Японии незначителен. Страна существует в условиях дефицита практически всех природных ресурсов. Прежде всего, это касается минеральных ресурсов. Вследствие чего исторически названий драгоценных камней в именах собственных особо не наблюдается [20, с. 93]. Исключения составляют те минералы, которые все-таки можно встретить в Японии, а именно жемчужины. Жемчужина – символ чистоты, белизны, возвышенности, богатства, здоровья. Кроме этого, в данном случае имена мотивированы

тем, что они обозначают морских богинь, дочерей Бога Моря. Здесь так же присутствует игра слов, ведь 玉 *Tama* так же означает душу человека, таким образом возможно эти богини также могут влиять на души людей.

Прочее

Мы отметим, что большинство имен в «Кодзики» записаны фонетически, т. е. графическое изображение имени (иероглифы) подобраны к звукам и не несут в себе семантического значения. В древние времена звук имел большее значение, чем написание. Так, например, имя могло писаться разными иероглифами, но читаться одинаково 氷羽州比売命, 比婆須比売命 *Hibasu-hime-no-mikoto*. Возникают трудности при семантическом разборе имени. Вследствие чего нами была выделена отдельная группа для имен без ясного лексического значения, которые предположительно построены по принципу «благозвучия», т. к. требования эвфонии, или благозвучия, играют большую роль в японских женских именах. Наибольшее значение имеет начальный слог имени. Согласно исследованиям Е. Л. Фроловой, имена начинаются со слогов *Mi, Yu, Sa, Ma, Chi, Ka, Ta, A*, т. к. эти слоги ассоциируются в японском языке с понятиями «ум, любовь, счастье, верность, правда, нежность, красота», они очень популярны и считаются благозвучными [11, с. 29].

Заключение

Таким образом, с точки зрения структуры имен, мы выявили, что в японском эпосе женские имена в основном состоят из имени и показателя. А также в женских эпических именах является обязательным присутствие в составе имени показателя социального, родового статуса, что указывает на то, что Япония того времени была обществом с ярко выраженными сословиями, где твой социальный статус играл огромную роль. Более того анализ показал, что с течением времени формы имен в эпосе начали меняться и то, что в определённые периоды были популярны определённые имена и показатели.

С точки зрения семантики компонентов, в женских именах нами было выделено несколько наиболее обширных групп:

1) многочисленность имен, указывающих на происхождение и положение в семье, а также имен с территориальным компонентом, указывает на то, что социальная роль, которую человек занимает в обществе, имеет первостепенное значение в Древней Японии. И в эпосе, где описано становление Японии как государства, с борьбой с соседними племенами и захватом земель, территориальная принадлежность в имени имеет немаловажное значение;

2) а обширность групп имен, образованных от названий природных явлений, связанных с флорой и фауной, показывают нам, что в те времена люди были более близки к природе и к богам.

Кроме того, мы заметили такую тенденцию, что в отличие от японских бытовых имен в японских эпических именах на удивление мало имен, указывающих на качества личности и на абстрактные понятия, что указывает на другие приоритеты тех времен, например, что род важнее личности.

В нашей классификации содержится наименьшее количество имен, произошедших от названий драгоценных камней, и с компонентами японских реалий, из-за чего можно предположить, что имена с такими значениями не имели особой популярности у знатных особ.

Кроме этого, нами была выделена особая группа имен без лексического значения, построенных по принципу «благозвучия». Количество имен, вошедших в нее, указывает на то, что «благозвучие» играет большую роль в японских женских именах.

Литература

1. Советская историческая энциклопедия. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. [Электронный ресурс]. URL: http://enc.biblioclub.ru/Encyclopedia/123_sovetskaja_istoricheskaja_enciklopedija (дата обращения: 18.06.2019).
2. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.
3. Неклюдов С. Ю. Типология героического эпоса // Фольклор и постфольклор: структура, типология,

семиотика [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/LS_nekludov2.htm (дата обращения: 20.06.2019).

4. Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии / Отв. ред. А. В. Суперанская. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1988. – 192 с.

5. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: Структура и семантика: дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2000. – 160 с.

6. Ярцева В. Н. Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 688 с.

7. Антропонимика / Ред. В. А. Никонова, А. В. Суперанской. – М.: Наука, 1970. – 330 с.

8. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. М. Рыклина. – М.: Политиздат, 1980. – 832 с.

9. Дашеева В. В. Китайские антропонимы: вопросы истории, семантики и функционирования / Отв. ред. Е. В. Сундуева. – Улан-Удэ: Издательство БГУ, 2014. – 246 с.

10. Бондалетов В. Д. Русская ономастика: Учеб. пособие. – М.: Просвещение, 1983. – 224 с.

11. Фролова Е. Л. Японский язык. Имена собственные: учебное пособие. – М.-Иркутск: Муравей, 2004. – 159 с.

12. Японские имена и фамилии как явление языка и письменности // Капул Н. П., Кириленко В. Ф. Словарь чтений японских имен и фамилий. – М.: Русский язык, 1990. – С. 513-533.

13. Маевский Е. В. Графическая стилистика японского языка. – М.: Муравей-Гайд, 2000. – 174 с.

14. Фролова Е. Л. Имя как инструмент власти в традиционном японском обществе // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Т. 10. Вып. 3: Археология и этнография. – Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 2011. – С. 229-236.

15. 小西甚一 Konishi Jun'ichi. 日本文藝史 Bungeishi. 1985 [Web resource]. URL: <http://ja.wikipedia.org/wiki/叙事诗> (дата обращения: 18.06.2019). (на япон. яз.)

16. Симонова-Гудзенко Е. К. Опыт реконструкции древнейших слоев япон. мифа на основе сопоставления «Нихонсеки» и «Кодзики» // Вопросы истории литератур Востока. – М., 1979. – С. 123-160.

17. Пинус Е. М. Кодзики – записи о деяниях древности. Свиток 1. – СПб.: ИАВ, 1993. – 320 с.

18. Кодзики: Записи о деяниях древности / Пер., предисл. и коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. – СПб.: ИАВ, 1994. – 256 с.

19. 古事記 Kojiki // 日本神話・神社まとめ Nihon shinwa, jinja matome [Web resource]. URL: <https://nihonsinwa.com> (дата обращения: 18.06.2019). (на япон. яз.)

20. Назарова Л. В. Семантические особенности японских женских имен // Архивариус: мультидисциплинарный научный журнал. – № 6 (10). – Киев, 2016. – С. 90-98.

References

1. *Sovetskaja istoricheskaja jenciklopedija* [Soviet historical encyclopedia]. Moscow, Direktmedia Publishing, 2008. [Web resource]. URL: http://enc.biblioclub.ru/Encyclopedia/123_sovetskaja_istoricheskaja_jenciklopedija (accessed June 18, 2019).

2. Putilov B. N. *Jepicheskoe skazitel'stvo: Tipologija i jetnicheskaja specifika* [Epic Narration: Typology and Ethnicity]. Moscow, Izdatel'skaja firma "Vostochnaja literature" RAN, 1997, 295 p.

3. Necljudov S. Ju. *Tipologija geroicheskogo eposa* [Typology of the heroic epic]. In: *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologija, semiotika* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics] [Web resource]. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/LS_nekludov2.htm (accessed June 20, 2019).

4. Podol'skaja N. V. *Slovar' russkoj onomasticheskoj terminologii* [Dictionary of Russian Onomastic Terminology]. Отв. ред. А. В. Суперанская. 2-е изд., перераб. и доп. Moscow, Nauka, 1988, 192 p.

5. Filippova N. I. *Sobstvennye imena personazhej v jakutskom epose olonho: Struktura i semantika* [Proper nouns in the Yakut epic olonkho: Structure and semantics]. Diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2000, 160 p.

6. Jarceva V. N. *Lingvisticheskij jenciklopedicheskij slovar'* [Linguistic Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Sovetskaja jenciklopedija, 1990, 688 p.

7. *Antroponimika* [Anthroponimics]. Red. V. A. Nikonova, A. B. Superanskoj. Moscow, Nauka, 1970, 330 p.

8. Frjezer Dzh. *Zolotaja vetv'. Issledovanie magii i religii* [Golden branch. The study of magic and religion]. Per. M. Rykлина. Moscow, Politizdat, 1980, 832 p.

9. Dasheeva V. V. *Kitajskie antroponymy: voprosy istorii, semantiki i funkcionirovaniya* [Chinese Anthroponyms: Issues of History, Semantics, and Functioning]. Otv. red. E. V. Sundueva. Ulan-Ude, Izd-vo BGU, 2014, 246 p.
10. Bondaletov V. D. *Russkaja onomastika: Ucheb. posobie* [Russian Onomastics: Study Guide]. Moscow, Prosveshchenie, 1983, 224 p.
11. Frolova E. L. *Japonskij jazyk. Imena sobstvennye: uchebnoe posobie* [Japanese language. Proper nouns: Study Guide]. Moscow, Irkutsk, Muravej, 2004, 159 p.
12. *Yaponskiye imena i familii kak yavleniye yazyka i pis'mennosti* [Japanese first and last names as a phenomenon of language and writing]. In: Kapul N. P., Kirilenko V. F. *Slovar' chteniy yaponskikh imen i familij* [Dictionary of readings of Japanese first and last names]. Moscow, Russkij yazyk, 1990, pp. 513-533.
13. Mayevskiy Ye. V. *Graficheskaya stilistika yaponskogo yazyka* [Graphic stylistics of Japanese language]. Moscow, Muravey-Gayd, 2000, 174 p.
14. Frolova E. L. *Imja kak instrument vlasti v tradicionnom japonskom obshchestve* [Name as an instrument of power in traditional Japanese society]. In: *Vestnik NGU. Seriya: Istorija, filologija. T. 10, vyp. 3: Arheologija i jetnografija* [Herald of NSU. Series History, Philology. Vol. 10, Iss. 3: Archeology and Ethnography]. Novosibirsk, Novosibirskij gos. un-t, 2011, pp. 229-236.
15. 小西 甚一 Konishi Jun'ichi. *日本文藝史 Bungeishi* [Japanese Literature History]. 1985 [Web resource]. URL: <http://ja.wikipedia.org/wiki/叙事詩> (accessed June 18, 2019). (In Japanese lang.)
16. Simonova-Gudzenko E. K. *Opyt rekonstruktsii drevneyshikh slojev yapon. mifa na osnove sopostavleniya "Nihonshoki" i "Kodziki"* [Experience in the reconstruction of the oldest layers of Japanese myth based on a comparison of "Nihonshoki" and "Kojiki"]. In: *Voprosy istorii literatur Vostoka* [Questions of history of oriental literatures]. Moscow, 1979, pp. 123-160.
17. Pinus Ye. M. *Kodziki – zapisi o deyanijakh drevnosti. Svitok 1* [Kojiki – records of the acts of antiquity. Scroll 1]. Saint Petersburg, SHAR, 1993, 320 p.
18. *Kodziki: Zapisi o deyanijakh drevnosti* [Kojiki: Records of the acts of antiquity]. Per., predisl. i komment. L. M. Yermakovoy, A. N. Meshcheryakova. Saint Petersburg, SHAR, 1994, 256 p.
19. 古事記 *Kojiki* [Records of ancient acts]. In: 日本神話・神社まとめ *Nihon shinwa, jinja matome* [Japanese myths, Shrine summary] [Web resource]. URL: <https://nihonsinwa.com> (accessed June 18, 2019). (In Japanese lang.)
20. Nazarova L. V. *Semanticheskie osobennosti japonskih zhenskikh imen* [Semantic Features of Japanese Female Names]. In: *Arhivarius: mul'tidisciplinarnyj nauchnyj zhurnal* [Archivist: a multidisciplinary scientific journal]. No. 6 (10). Kiev, 2016, pp. 90-98.

УДК 398.2(=512.151/.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36605

С. Д. Львова

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

СРАВНЕНИЯ В ЯКУТСКОМ И АЛТАЙСКОМ ЭПОСАХ (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чёрчэк «Маадай-Кара»)

Аннотация. В статье представлены результаты сопоставительного анализа сравнений двух разных тюркских эпосов. Целью данной работы является установление общности и отличий в употреблении сравнения как художественно-изобразительного средства на материале текстов якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» и алтайского эпоса «Маадай-Кара». Актуальность исследования определяется возрастающим интересом к сопоставительному изучению языка и поэтики эпосов народов мира. Исследователи разных лет всегда отмечают немалое значение изучения национальной образности, изобразительных средств в сравнительном изучении: во-первых, в установлении их сходства и различия, взаимосвязи, взаимодействия; во-вторых, в изучении эстетических взглядов народов, их психологии, характера мышления, мировоззрения. Новизна исследования заключается в том, что особенности употребления сравнения, объекты и образы сравнения в якутских олонхо не были изучены в сопоставительном плане с алтайским эпосом.

В ходе работы проведены выборка сравнительных конструкций, выведение статистических данных по частотности употребления и повтора сравнений в эпических текстах, классификация сравнений по объекту и по образу, сравнительно-сопоставительный анализ компонентов сравнений. В результате исследования установлено, что сравнение широко употребляется в текстах обоих эпосов, при этом частотность употребления сравнения в алтайском эпосе выше, чем в якутском. Отмечено, что 65-76% сравнений двух эпосов входят в состав параллелизмов, а также подтверждена популярность оформления двухчленного параллелизма в тюркских эпосах (90-92%). Определены «основные устойчивые сравнения» эпосов, подающие героический тон в стиле эпических произведений. Эти сравнения отражают главные эпические концепты «богатырь», «конь», «народ» и «скот», которые оказались общими для алтайского и якутского эпосов. Сравнительно-сопоставительный анализ состава компонентов (объектов и образов) сравнений двух эпосов выявил общность в тематическом содержании, отличие наблюдается в их процентном соотношении. Сравнениям алтайского эпоса «Маадай-Кара» характерны архаичность, стабильность и лаконичная структура, а сравнениям якутского эпоса «Могучий Эр Соготох» – импровизация, развернутость, имплицитность, сложная структура.

Ключевые слова: эпос, якутское олонхо, алтайский эпос, эпическое сравнение, устойчивое сравнение, образ сравнения, объект сравнения, сравнительный анализ, национальная специфика, общность и отличия.

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

S. D. Lvova

Similes in the Yakut and Altai epics (the case of the olonkho *Mighty Er Sogotokh* and kai cherchek *Maaday-Kara*)

Abstract. The article presents the results of a comparative analysis of similes of two different Turkic epics. The purpose of this work is to establish similarities and differences in the use of simile as an artistic-visual means on the material of the texts of the Yakut olonkho *Mighty Er Sogotokh* and the Altai epic *Maaday-Kara*. The relevance of the study is determined by the increasing interest in the comparative study of the language and poetics of

ЛЬВОВА Сахая Даниловна – магистр филологии, зав. сектором «Информационная система Олонхо» Научно-исследовательского института Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: lvovasakhaya@mail.ru

LVOVA Sakhaya Danilovna – Master of Philology, Head of Sector “Information System «Olonkho»”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: lvovasakhaya@mail.ru

the epics. Researchers of different years have always noted the considerable importance of studying national figurativeness, figurative means in comparative study: firstly, in establishing their similarities and differences, interconnections, interactions; secondly, in the study of the aesthetic views of peoples, their psychology, nature of thinking, worldview. The novelty of the research lies in the fact that the peculiarities of the use of simile, objects and images of simile in the Yakut olonkho were not studied in comparison with the Altai epic.

In the course of the work, a sample of comparative constructions, the derivation of statistical data on the frequency of use and repetition of similes in epic texts, the classification of similes by an object and image, and a comparative analysis of the components of similes were carried out. As a result of the research, it was established that the simile is widely used in the texts of the both epic, and the frequency of simile use in the Altai epic is higher than in the Yakut one. It is noted that 65-76% of the similes of the two epics are part of the parallelisms, and also confirmed the popularity of the design of two-term parallelism in the Turkic epics (90-92%). The “basic stable similes” of the epics that give a heroic tone in the style of epic works are defined. These similes reflect the main epic concepts of “hero”, “horse”, “people” and “cattle”, which turned out to be common to the Altai and Yakut epics. A comparative analysis of the composition of the components (objects and images) of the similes of the two epics revealed a commonality in the thematic content, the difference is observed in their percentage ratio. The similes of the Altai epic *Maaday-Kara* are characterized by archaism, stability and simplicity in design, and the similes of the Yakut epic *Mighty Er Sogotokh* – improvisation, expansion, implicitness, and complex structure.

Keywords: epic, Yakut olonkho, Altai *kai cherchek*, epic simile, stable simile, image of a simile, object of a simile, comparative analysis, national specificity, similarities and differences.

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

Фольклор каждого народа представляет собой удивительно интересный и ценный материал, который может помочь внести ясность, уточнения на многие сложные вещи и явления, начиная с истории развития народа, его менталитета, картины мира и т. д. Одним из наиболее древних и загадочных жанров якутского фольклора считается героический эпос олонхо. А. П. Окладников в свое время первым заявил, что якутские олонхо «занимают совершенно особое место в эпосе тюркских и монгольских народов, как памятники, в которых дошли до нашего времени черты того архаического периода, которому соответствует героический эпос этих народов» [1, с. 277]. О том, что в языке олонхо много архаических элементов, слов и выражений, которые должны помочь пролить свет на генезис олонхо, отмечали фольклорист Г. У. Эргис [2, с. 207], лингвист П. А. Слепцов [3, с. 344-346] и мн. др. Генезис олонхо стал отдельным предметом исследования, в настоящее время более основательно его ведет В. Н. Иванов [4, 5, 6], который предположил, что «отпочкование» якутского эпоса от тюрко-монгольского эпического мира могло произойти в середине VIII в. [7, с. 87]. Важным составляющим при подобных историко-типологических изучениях эпоса является сравнительное исследование с эпосами родственных тюркских народов.

Прародиной тюркских языков большинством ученых считается Алтай [8], располагающийся на юге Западной Сибири России, коренным народом которого являются алтайцы. Изучение эпического наследия любого тюркского народа, как и якутского, должно опираться на сравнительное исследование, в первую очередь, с эпосом алтайского народа. Алтайский эпос, который в народе именуется *кай чөрчөк* (сказка, исполняемая горловым пением), всегда был в центре внимания не только российских ученых, но и зарубежных. Первые научные сведения об алтайском героическом эпосе, а также его тексты на языке оригинала были изданы в 1866 г. в первом томе «Образцов народной литературы тюркских племен» известного тюрколога В. В. Радлова [9]. Далее в собирании, переводе и издании текстов алтайского эпоса свой неоценимый вклад внесли А. Калачев, В. И. Вербицкий, Г. Н. Потанин, А. В. Анохин, П. В. Кучияк, А. Л. Коптелов, сотрудники Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы (ныне – Институт алтаистики им. С. С. Суразакова) и мн. др. [10, с. 12-17], и по мере формирования источниковедческой базы развивалось научное исследование алтайского эпоса. Исследователями разных лет было проведено немало работ, имеющих своей целью раскрыть особенности жанра алтайского эпоса, его поэтики и стиля (например: [11, 12, 13]), но

выдающуюся роль среди них сыграл С. С. Суразаков, который в начале 70-х гг. XX в. написал кандидатскую диссертацию по изучению этапов развития героического эпоса родного народа [14] и посвятил всю свою жизнь его собиранию и исследованию. Среди сравнительных исследований с эпосами других тюрко-монгольских народов особо выделяются работы И. В. Пухова [15], Карла Райхла [16], Е. Н. Кузьминой [17] и др.

Алтайский эпос «жил» в своей родине и в процессе своего развития не подвергался значительным воздействиям других культур, и поэтому, как считает большинство ученых, в нем сохранилось больше исходных элементов архаичного жанра, сложившегося как эпос. Сравнительное изучение якутского олонхо с алтайским эпосом предполагает, в первую очередь, выявление в его текстовом полотне общих тюркских истоков, а также специфичных элементов, которые в процессе этнической и культурной истории народа-носителя впитывались в «тело» эпоса в ходе его эволюции до нам знакомого эпического произведения – олонхо.

В современном якутском эпосоведении генетическое родство якутского и алтайского эпосов отражается в сравнительных исследованиях В. Н. Иванова (генезис олонхо), М. Т. Гоголевой (поэтика, педагогические аспекты) [18, 19], А. Н. Даниловой (образы) [20], Н. Н. Ефремова (эпические формулы) [21], Ю. П. Борисова (параллелизмы) [22] и др.

Работа, заложившая фундамент для всех этих и других научных исследований, и которая еще в настоящее время остается наиболее обширным сравнительным изучением якутского и алтайского эпосов, была проведена якутским фольклористом И. В. Пуховым. Им были рассмотрены сюжет, образы, поэтические и стиливые особенности и мн. др. Он признал композиционное сходство алтайского эпоса «Маадай-Кара» и якутских олонхо «явлением просто уникальным» и одним из данных, говорящих о генетической общности эпического творчества алтае-саянских народов и якутов, указал сходство приемов описания, характеристики и изобразительных средств [15, с. 290]. Он установил, что сравнения чаще всего употребляются при характеристике героя или героини, а также указал на постоянные поэтические образы – сравнения девичьей красоты с небесными светилами, врага с образами разбушевавшейся стихии. На материале указанного эпического сказания, он установил сходства с якутским эпосом, а именно с олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный», И. Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивый Кулун Куллустуур», Д. М. Говорова «Неспотыкающийся Мюлдью Сильный», Н. Т. Абрамова «Ёлбёт Бэргэн».

В продолжение этой темы, в данной статье рассматривается сравнение как один из наиболее ранних и широко используемых художественно-изобразительных средств в поэтике эпоса. Цель исследования – установление общих закономерностей и особенностей использования сравнения и состава его компонентов в якутском и алтайском эпосах.

В обосновании природы сравнений приняты во внимание теоретические положения отечественных исследователей А. А. Потебни [23], Ф. М. Селиванова [24], Д. С. Лихачева [25], В. П. Аникина [26], А. В. Кудиярова [27], Л. Ц. Санжеевой [28]. В установлении сравнений в тексте алтайского эпоса мы опирались на обобщения кандидатской диссертации «Сравнительные конструкции алтайского языка» Л. Н. Тыбыковой [29], а также статей А. М. Захаровой и А. К. Прокопьевой, сопоставляющих сравнительные конструкции якутского и алтайского эпосов в лингвистическом аспекте [30, 31]. Сравнение и его структуру исследователи изучают с разных точек зрения. В них компоненты сравнения выделяются по разному и в настоящее время «количество, определение и номенклатура этих компонентов находит различное отражение в работах разных лингвистов» [32, с. 1]. Большинство считают, что структура сравнения состоит из трех составных компонентов. Этого положения придерживаемся и мы в нашей работе. Первый компонент – это объект сравнения, т. е. описываемый предмет, явление или действие. Второй компонент – образ сравнения, привлекаемый для описания объекта, т. е. то, с чем сравнивается. И третьим компонентом является признак, служащий основой сравнения. Из этих трёх составляющих в изучении фольклорных сравнений наиболее значимыми являются объект сравнения («познаваемое») и образ сравнения («познанное»).

Основным методом исследования является сравнительный анализ, который выявляет общие и характерные черты сравнений двух эпосов. Для описания смысла и функции отдельных сравнений привлекается концептуально-семантический анализ. Также в исследовании осущест-

влена попытка апробирования автором метода эмпатии для раскрытия имплицитности образа сравнения в якутском олонхо. Классификация сравнений по тематическим группам по объекту и образу основано на систематизацию, примененную Ф. М. Селиваным в изучении сравнений русских былин. При составлении материала исследования применен метод сплошной выборки, количественные показатели частоты употребления сравнения, устойчивых сравнений выведены методом статистики.

Материалом для сравнительного изучения подобраны тексты якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соҕотох») В. О. Каратаева, записанного в 1982 г. [33], и алтайского эпоса (*кай чөрчөк*) «Маадай-Кара» А. Г. Калкина, записанного в 1963 г. [34]. Выбор указанных текстов обусловлен научным характером изданий, наличием русского перевода, а также их относительно одинаковым объемом. В качестве дополнительного материала привлечены результаты сравнительного изучения якутского олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» Н. П. Бурнашева (1941 г. записи) и хакасского алыптых ныхмах «Ай-Хуучин» П. В. Курбижекова (1964 г. записи) [35], а также другие тексты якутского эпоса – «Ала Булкун» Т. В. Захарова (1906 г. записи), «Нюргун Бэгё» Н. А. Абрамова (1940 г. записи). В ходе выборки сравнительных конструкций в эпосе «Могучий Эр Соготох» выявлено всего 74 сравнения, в алтайском «Маадай-Кара» – 137. В соотношении с объемом эпического текста, плотность употребления сравнения в алтайском эпосе выше (1 сравнение на 31 строку), чем в якутском (1 сравнение на 40 строк). Более значимые количественные показатели употребления сравнений в текстах приводим в виде таблицы, в которую также включены результаты вышеупомянутого исследования (табл. 1).

Таблица 1

	«Кыыс Дэбиллийэ» (якут.)	«Могучий Эр Соготох» (якут.)	«Ай-Хуучин» (хакас.)	«Маадай- Кара» (алтай.)
Объем текста (стих. строки)	4969	6377	8059	7738
Общее кол-во употребления сравнений	109	161	132	250
Кол-во сравнений без повторов	94	74	61	137
Максимальное кол-во употребления одного устойчивого сравнения	6	9	4	9
Кол-во употребленных единожды сравнений	85	25	40	52

Параллелизм сравнений

Ритмико-синтаксический параллелизм был признан основным стилеобразующим синтаксическим средством отражения стиля тюркских эпосов в статье Ю. П. Борисова, где были установлены параллели структурной организации и семантической нагрузки между параллелизмами алтайского эпоса «Маадай-Кара» и якутского олонхо «Джырыбына Джырылыатта» [22, с. 45]. В своей работе исследователь выяснил, что, «если в якутском олонхо параллелизм не ограничивается определенными рамками, то в алтайском эпосе в большинстве случаев употребляются двучленные параллелизмы, которые также прослеживаются в большом количестве и в эпосе олонхо» [22, с. 45]. В настоящей статье нами проанализированы собственно параллелизмы сравнений, в результате которого установлено следующее. Три четверти сравнений (76%) в алтайском эпосе входят в состав параллелизмов. Установлено всего 90 параллелизмов сравнений, при этом большая часть из них (83 единиц, 92%) являются двухчленными. Трехчленных параллелизмов выявлено всего 4 единицы, четырехчленных – 2. В якутском эпосе количество сравнений в составе параллелизмов заметно меньше – 65%. Это всего 48 параллелизмов, в т. ч.: двухчленные параллелизмы – 43 единицы (90%), трехчленные – 2, четырехчленные – 3. Эти данные еще раз подтверждают высокую популярность оформления двухчленного параллелизма в тюркских эпосах. Также стоит отметить то, что при воспроизведении сравнений алтайский сказитель чаще употребляет прием повторения, чем якутский олонхосут.

Устойчивые сравнения

Большинство устойчивых сравнений употребляются в тексте от 2 до 5 раз. Но в каждом эпосе выделяются по 2 устойчивые формулы, используемые в тексте до 9 раз, мы определяем их основными устойчивыми сравнениями каждого эпоса. Интересно, что тематическое содержание этих формул в двух эпосах достаточно одинаковое. Так, первая пара представляет концепт «богатырь и конь». Сравнение якутского олонхо передает ловкость героя, когда он садится на своего коня: *Харалдьыктан көппүт / Хара улардааҕар хапсаҕайдык / Ханка дьоһуо ынгырыгыгар / Хап-бааччы хатана түстэ, / Токутар улар курдук / Чоноччу олорон кэбистэ* ‘проворней, чем черный глухарь, / взлетевший с проталины, / в крепкое гладкое седло свое / ловко вскочил, / словно токующий глухарь, / откинув голову, горделиво уселся’ [33, с. 110-111]. В алтайском эпосе выделяется формула, описывающая богатыря и его коня во время похода: *Ат тыныжы куу тумандый / Алтай түбин өт отурды, / Алып жүзи кызыл өрттий / Јердин устин өт отурды* [34, с. 134] ‘Дыханье коня как белый туман, – / Дали Алтая он проезжает, / Лицо алыпа как красный пожар, – / Поверхность земли он мерит’ [34, с. 320]. Обе формулы оформлены в двухчленные параллелизмы, но они отличаются объектами сравнения: если основным объектом сравнения якутской устойчивой формулы в обоих членах параллелизма является только богатырь, то в алтайской первое сравнение формулы описывает богатырского коня, а второе – богатыря. Но главной функцией и алтайской, и якутской формул является художественная передача динамической картины героического похода богатыря, подчеркивание его героики.

Концепт второй пары устойчивых формул – «народ и скот богатыря». Якутская формула также оформлена двухчленным параллелизмом сравнений с общим объектом сравнения «народ». Алтайская формула по сути представляет собой тематический двухчленный параллелизм, в котором рассматриваются два объекта – «скот» и «народ», но к его второму члену сравнение не употреблено. Понятие «народ» здесь не является объектом сравнения, но в составе устойчивой формулы оно вместе с объектом сравнения «скот» составляют единый концепт как «народ и скот», принадлежащий богатырю, т. е. имущество богатыря. В якутском эпосе народ сравнивается с лесом, а в алтайском – скот с туманом. Эти образы подобраны в соответствии с набором концептов, которые заложены в сознании каждого народа в зависимости от особенностей их быта и места обитания. В обоих случаях образы привлекаются с целью гиперболизации многочисленности народа и скота богатыря.

Рассмотренные основные устойчивые сравнения отличаются торжественностью и гиперболичностью, они подают героический тон в стиле произведений, становятся своего рода эмфазой сказаний. Также в них проявляются главные эпические концепты «богатырь», «конь», «народ» и «скот», которые являются общими для алтайского и якутского эпосов.

Объекты сравнения

Объект сравнения является опорным компонентом из трех составляющих в структуре сравнения. Объектами сравнения в олонхо являются составляющие эпической картины мира и происходящие в нем события. Они изображаются посредством сопоставления с чем-то хорошо знакомым (образом сравнения) для носителя олонхо и его слушателей. И таким образом, на основе сходства явлений, предметов, действий и др. появляется образно-чувственное восприятие, с помощью которого происходит представление и познание мира, сказываемого олонхо.

Объекты сравнений фольклористами подразделяются на группы по темам [24, с. 13-16]. В изучении текстов эпоса нами выделено пять основных тематических групп по объектам сравнения: описание природы, внешний вид персонажей, артефакты, действия и абстрактные понятия. Далее приводим процентное соотношение объектов сравнений исследуемых текстов по темам (см. табл. 2):

Таблица 2

	«Могучий Эр Соготох»	«Маадай-Кара»
Описание природы	16%	2%
Внешний вид персонажей	34%	67,5%
Артефакты	5,5%	10%
Действия	36%	18,5%
Абстрактные понятия	8,5%	2%

Более половины сравнений алтайского эпоса описывают внешний вид различных персонажей: главного героя, богатырского коня, прекрасной девушки, противника главного героя, старухи-колдуньи и др. Самым излюбленным объектом сравнения здесь является внешний вид главных героев – самого Маадай-Кара и его сына Когюдей-Мергена (37,6 %). В описаниях героя сравнению подвергаются почти все части тела (см. табл. 3). В целом в этом эпосе наблюдается глубокое почитание богатыря, можно сказать, культ алып, который проявляется возвышением героя с помощью образов небесных светил и золота. В сопоставлении с более приземленным якутским образом, в изображении алтайского богатыря всегда акцентируется цвет, яркое сияние лица, или он сам весь сияет и блещет. Также объектом сравнения выступают язык, гортань и внутренности богатыря, которые отождествляются с алмазом, камнем и сталью, чего не встретишь в якутском эпосе. Наиболее характерным объектом из них является язык, к нему подобраны образы «огненного пламени» и «острого алмаза», функциями которых является передача остроязычия богатыря, хотя в самом эпосе он высказывается очень редко. Несомненно, здесь говорится именно о силе речи, способной несколькими словами ранить или загубить человека. В олонхо же способностью уничтожить или оживить силой слова обладают *удаганы* (шаманки), иногда богатыри обращаются к духу слова, который передает послание адресату мгновенно, но сравнение остроязычия с пламенем в принципе не используется в якутских эпосах, а часто встречается в виде метафор в других жанрах фольклора.

Таблица 3

Объекты сравнений, описывающих богатыря, и их образы в «Маадай-Кара»

<i>Объекты сравнения</i>	<i>Образы сравнения</i>
Голова (волосы)	... с целую скалу
Лицо	1) ... как красный пожар; 2) ... как полная луна; 3) Луноподобное ... Солнцеподобное ...; 4) ... краснее огня (встревожен); 5) Белое ... как месяц сияло, Коричневое ... как солнце сверкало; 6) Круглое, как луна, лицо Подобно золоту было, что ярче луны, Светлое, как солнце, лицо Подобно серебру было, что ярче солнца; 7) Подобны радуге их лица (отец и сын)
Лоб	1) Чистый, как луг, ... 2) Крепкий, чистый ... краснее крови (встревожен)
Шишки лба	Голые, как поляна, ...
Глаза	1) ... яркие, как утренняя звезда; 2) ... подобные синим звездам; 3) Озероподобные ... (встревожен); 4) ... как подзорные трубы; 5) Сияющие, как звезды, ...
Ресницы	... как северный лес
Нос	... как прямой хребет (горы)
Щеки	1) ... как радуга; 2) Подобные пламени ... (с матерью)
Зубы	1) ... острые и крепкие, как меч, Как сухой сук, обломались ...; 2) Сжатые ... на островерхие скалы похожи
Язык	1) ... как огненное пламя (красноречье) 2) ... как острый алмаз
Гортань	... словно из камня

Внутренности	... словно из стали
Грудь	1) Широкая, как поле, ... 2) ...подобная равнине
Спина	Широкий как луг ...
Лопатка	На ..., подобных белому лугу
Руки	Длинные, как ложбины ...
Ладони	1) Открытые, как луг ... 2) Широкие, как луг, левые ... Глубокие, как лог, правые ...
Сам (он)	1) ... чистому золоту подобен 2) ... как золото пожелтел (усталость) 3) ... не улыбался, сияя. Как коричневая скала, не выгорающая от солнца, ... не смотрел, блестя глазами, Как пегая скала, не выгорающая от луны. 4) ... красивее всех мужей
Ум	...свежий, как утро

В рассматриваемом якутском олонхо внешний вид богатыря в большинстве случаев изображается посредством метафоры, сравнение употреблено лишь в изображении рук и голени, которые уподобляются лиственнице, очищенной от коры. Сравнению в основном подвергаются внешности других персонажей (обитателей Нижнего мира) и действия героя. Немалую часть в составе объектов сравнения занимают различные действия богатыря – движения при сражении с противником, как ездит верхом (вышеупомянутое основное устойчивое сравнение), смотрит, разрывает пути, настораживается, злится и др. Здесь стоит обратить внимание на широко распространенное сравнение, описывающее гнев богатыря. В рассматриваемом тексте отмечены два варианта этого сравнения, один из которых оформлен двухчленным параллелизмом и звучит следующим образом: *Ингириин тыаһа / Иистэнэр массыына тыаһын курдук / Лиһигирии кыынньан, / Быччынгын ингиэрэ / Дьороххой балык курдук / Сүүрээли оонньоон* ‘его сухожилия, / подобно швейной машинке, / стали стучать-трещать, / мышцы его, / подобно шурытам, стали снова-играть’ [33, с. 274-275]. Первым объектом сравнения выступает извлекаемый сухожилиями богатыря трескуче-стучающий звук, раздающийся внезапно, с нарастающим напряжением. Второй объект – как сухожилия мышц богатыря быстро без остановки двигаются, меняя направление (досл.: «быстро бегать туда-сюда»). Т. е. объекты сравнений представляют собой не простые действия, а активные детализированные процессы, имеющие своей целью передать психологическое состояние героя. Оба объекта сами по себе отличаются характерной образностью и экспрессивностью (что было достигнуто посредством употребления звукоподражательного глагола и формой многократного вида), а сравнения с образами швейной машинки и шурёнка исполняют функцию гиперболизации процесса. Такие яркие, живописные объекты сравнения являются одной из основных особенностей сравнения якутского эпоса. Если рассмотреть пример в алтайском эпосе, то ярость богатыря передается с помощью аналитического сравнения (рассматривается как вид сравнения в алтайском языке): *Өгүс болуп огураһа* [34, с. 239] ‘Подобно медведю-самцу, взревел’ (досл. «медведем став, взревел») [34, с. 428]. Объектом сравнения служит звукоподражание, подобран образ, передающий одновременно сильный гнев, величие богатыря и исходящую от него угрозу. Аналогичное сравнение с такой же функцией встречается в других якутских эпосах, чаще применительно к отрицательным персонажам, например, богатырям Нижнего мира [36, с. 17, 31, 33, 46, 61, 81] или кровожадному духу первала [37, с. 133].

Образы сравнения

Посредством образа сравнения происходит познание нового, мифического мира олонхо. Источником образов сравнений является окружающий мир [28, с. 21]. Ф. М. Селиванов образы сравнений в былинах объединял в шесть групп, исходя от их источника в природе и человеческой жизни [24, с. 21-26]. В нашем случае, мы исходили из результатов классификации изучаемого материала, в результате которого выделили следующие 6 групп:

Таблица 4

	«Могучий Эр Соготох»	«Маадай-Кара»
Натурфакты	24,5%	61%
Артефакты	29,5%	7%
Биоморфизмы, соматизмы	40%	21%
Действия	5 %	1%
Металлы, материалы	-	9%
Абстрактные понятия	1 %	0,6%

Преобладающую часть образов сравнений в алтайском эпосе составляют натурфакты, в основном это небесные светила, горы и степь. С. М. Каташев предполагал, что «сравнение внешнего вида персонажей с основными явлениями природы (солнце, луна, звезда, гора, долина и др.) могли бы иметь истоки у древнетюркской поэзии» [13, с. 35], с чем мы полностью согласны. Поскольку данная группа занимает в алтайском эпосе больше половины всего состава образов сравнений, в то время, как в якутском эпосе этот показатель составляет лишь четверть, уместно считать, что в рассматриваемом алтайском эпосе в основном употреблены архаичные образы сравнения. Также нужно подчеркнуть то, что, в сравнении с якутским олонхо, светлый, чистый образ луны в алтайском эпосе несколько не уступает образу солнца: в эпосе страна воспевадается как «Лунно-солнечный Алтай», и «видевший свет луны» народ считается счастливым. Образы солнца и луны используются в основном одновременно с оформлением двучленного параллелизма и чаще всего привлекаются для описания богатыря и девушки (сияния лица, одеяния, красоты). Их лица сравниваются со светом солнца и луны, иногда сияют даже ярче небесных светил. Также стоит отметить, что эпический образ луны намного универсальней, его семантическое поле шире, что можно проследить в сравнениях-метафорах: глаза богатырского коня «как будто месяц при затмении», его уши подобны луне, на его шерсти сверкает тавро подобное луне, его удила похожи на луну; округлая форма лица как девушки, так и богатыря изображается с посредством полной луны; крылья у соколов напоминают луну, а у богатыря-чудовища рот похож на полумесяц и т. д.

В алтайском эпосе немалое внимание уделяется образам-металлам, особенно золоту, а также серебру, посредством которых подчеркивается достоинство, значимость персоны богатыря. Также лицо их сверкает как золото и серебро. Конкретно в данном эпосе образ золота не отмечается в сравнениях, описывающих женщину, он характерен мужскому персонажу. В якутских олонхо образ дорогих металлов может встречаться в отдельных описаниях красоты девушки, солнца и др., а конкретно в тексте олонхо «Могучий Эр Соготох» он отсутствует.

Для алтайцев горы являются родными просторами, частью их жизни. В их образном мышлении гора символизирует величие, непробиваемость, устойчивость. Образ горы широко применяется в сравнении: бронзовый тажуур, похожий на коричневую гору, не выгорающую от солнца; клыки его, как голые вершины скал; острия их сабель, как вершины трех гор сверкали и др.

Стоит отметить сравнение во вступительной части алтайского эпоса, в котором золотые кукушки, сидящие на вершине Вечного тополя, сопоставляются по размеру с конской головой: *Эки тўнгей ат бажынча алтын кўўк* [34, с. 68] 'Две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки' [34, с. 252]. Аналогичное сравнение ранее было выявлено нами в хакасском эпосе «Ай-Хуучин» также в описании кукушки, которая сидит на священном дереве – березе: *Ат пазындаг алтын кўўк* 'Золотая кукушка с конскую голову' [38, с. 194-195]. Образ размера конской головы, возможно, может быть общим для тюркских эпосов. В тексте «Могучий Эр Соготох» этот образ не отмечен, но в других якутских олонхо он встречается нередко, иногда с вариантом оленьей головы. Например, в олонхо «Сююлэлджин Боотур», записанном в том же районе, что и «Могучий Эр Соготох», этот образ употребляется для обозначения размеров золотого кольца богатыря, золотой расчески девушки, и даже абстрактного понятия – счастья [39, с. 24, 41, 97].

В якутском олонхо популярны образы-орнитонимы и образы-зоонимы, особенно рогатый скот и лошади, а также части их тела. Их посредством описываются леса, перевалы Среднего мира и действия богатыря. Вторым по частотности употребления являются образы-артефакты,

т. е. бытовые предметы, оружия труда, кухонная утварь и др. Категории их сравнения самые различные, начиная от сходства внешнего вида, функций до характерных звуков и цветов. И если алтайские сравнения говорят о первичном восприятии природы, то образы олонхо навеяны реалиями северной природы, их обитателями. Можно считать, что большинство сравнений якутского эпоса сформулированы в поздний период, т. е. после прихода якутского народа на территорию Якутии.

В целом в составе образов сравнений двух эпосов можно выделить образы, выражающие национальную специфику. Обычно ими становятся артефакты (бытовые предметы, кухонная утварь и еда, украшения и др.), исключая из них боевые оружия. Так, в алтайском эпосе это – *талкан* (мука из жареного ячменя), в якутском – *атыйах* и *тордуйа* (домашняя утварь), *хаттарыылаах анньыы*, *саах кэлиитэ* (бытовые принадлежности), *тонус киһи туут хайыһара* (тунгусские лыжи), *суугулаах/сыарбалаах от* (стог сена). Также некоторые сведения о среде обитания носителя эпоса можно получить посредством образов растений (фитонимов), животных (зоонимов) и птиц (орнитонимов). В алтайском эпосе это – хлопок, акация, красный маральник; стая ласточек; кабан. В якутском: лиственница, густые леса; белка, олень; глухарь, лебедь, журавль, гусь и др. Описания с определяющими отличительными чертами места обитания народа элементами являются характерными для эпоса или для отдельного эпического произведения. Например, сравнения эпоса «Маадай-Кара» – «щеки как красный маральник», «как галька, [многочисленный] пестрый скот» не могут быть применены в описаниях олонхо, т. к. народ-создатель эпоса обитает в среде с другим географическим, растительным ареалом и т. д.

Необходимо подчеркнуть, что основное отличие сравнений якутского эпоса проявляется прежде всего в образе сравнения. Если образы алтайского эпоса в основном конкретные, то в якутском олонхо они усложненные и динамичные. Один из ярких примеров можно проследить в сравнениях, описывающих носителей представителей темных сил: в алтайском эпосе медный нос злой колдуньи выглядит как медный чайник, а в якутском олонхо нос богатыря Нижнего мира, а точнее его ноздри, сравниваются с деревянной ступой, предназначенной для сбора коровьего навоза, к тому же изготовленной неумелым человеком. Образ алтайского сравнения передает главным образом зрительную информацию, уточняя окрас, и возможно, форму носа. Образ, предлагаемый якутским сказителем, настолько витиеватый, что слушатель – носитель языка, который впервые слышит подобное выражение, не сразу понимает его смысл. Он заставляет человека задуматься над рядом вопросов: какой формы ступа? почему коровий навоз? почему мастер неумелый? И в зависимости от того, какие воспоминания и понятия у человека сложились ранее об этих объектах, насколько полно он владеет сведениями о них, создается многомерный образ неэстетичного носа со своим окрасом и запахом. Именно такая многомерность образа, его имплицитность отличает сравнения якутского эпоса.

Заключение

В результате исследования сравнений в текстах алтайского эпоса «Маадай-Кара» и якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» установлено, что сравнение как художественно-изобразительное средство широко употребляется в обоих текстах, при этом частотность употребления сравнения в алтайском эпосе выше, чем в якутском. Анализ приема повтора относительно сравнений, во-первых, выявил, что 76% сравнений алтайского эпоса входят в состав параллелизмов, а в якутском эпосе этот показатель чуть меньше – 65%, и во-вторых, подтвердил популярность оформления двухчленного параллелизма в тюркских эпосах – в алтайском и якутском текстах этот показатель составляет 90-92%.

В ходе изучения устойчивых сравнений были выявлены по две единицы в каждом эпосе, употребленные в текстах до 9 раз. Они определены нами как «основные устойчивые сравнения», подающие героический тон в стиле эпического произведений. Эти сравнения отражают главные эпические концепты «богатырь», «конь», «народ» и «скот», которые оказались общими для алтайского и якутского эпосов.

Сравнительно-сопоставительный анализ компонентов сравнений двух эпосов выявил общность в их тематическом содержании, отличие наблюдается в их процентном соотношении. Так, большую часть состава объектов сравнения в алтайском эпосе занимает внешний вид персонажа, в основном главного героя, а в якутском эпосе наряду с внешностью персонажей

значительное место занимают описания различных действий персонажей. Основное отличие сравнений эпосов проявляется прежде всего в образе сравнения. Можно сказать, что в алтайском эпосе больше архаичных сравнений с конкретными образами небесных светил, горы и степи. Якутский же эпос по своей «творческой природе» развивал, усложнял сравнения, и тем самым содержание обогащалось, изменялось. Образы его сравнений отличаются своей замысловатостью, живописностью, а также скрытым содержанием.

Таким образом, сравнениям алтайского эпоса «Маадай-Кара» характерны архаичность, стабильность и лаконичная структура, а сравнениям якутского эпоса «Могучий Эр Соготох» – импровизация, развернутость, имплицитность и сложная конструкция.

Литература

1. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом // История Якутской АССР. Т. 1. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 257-277.
2. Эргис Г. У. Богатырский эпос якутов – олонхо // Нюргун Боотур Стремительный = Дьүлүрүйар Ньургун Боотур / Текст К. Г. Оросина. – Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с. – С. 5-60.
3. Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск: ИГиПМНС СО РАН, 2008. – 552 с.
4. Иванов В. Н. Историки о происхождении якутского героического эпоса // Вестник Томского государственного университета. – 2016, № 404. – С. 89-95. doi: 10.17223/15617793/404/13
5. Иванов В. Н. Якутский героический эпос олонхо в контексте сравнительного изучения // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016, № 1. – С. 22-29 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Иванов-ВН.pdf> (дата обращения: 23.10.2018).
6. Иванов В. Н. К вопросу о сравнительно-историческом изучении олонхо и эпоса тюрко-монгольских народов (постановка проблемы) // Иванов В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре: монография. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – С. 48-58.
7. Иванов В. Н. Якутский эпос Олонхо // Эпосы Центральной Азии: тезисы материалов Международного симпозиума (г. Улан-Батор, 5-7 августа 2013 г.). – Улан-Батор, 2013. – С. 79-88. (на английском, монгольском и русс. яз.)
8. Байтасов Р. Р. О происхождении тюрков по данным генетики, лингвистики и палеоантропологии // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. Научно-публицистическое издание Российской Академии ДНК-генеалогии. Издательство Lulu inc., 2010. Т. 3, № 11. – С. 1899-1942.
9. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. 1. Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и Лебединских татар, шорцев и саянцев / Собраны В. В. Радловым. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1866. – 419 с.
10. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15). (на алтайском и русс. яз.)
11. Баскаков Н. А. Алтайский фольклор и литература. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское кн. изд-во, 1948. – 24 с.
12. Каташев С. М. Поэтика алтайского героического эпоса // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1986. – С. 161-168.
13. Казагачева З. С. Текстология и конкретно-этническая поэтика эпоса // Алтай и тюркомонгольский мир. – Горно-Алтайск: ГАИГИ, 1995. – С. 3-7.
14. Суразаков С. С. Этапы развития алтайского героического эпоса: автореф. дисс. ... д. филол. н. – М., 1973. – 40 с.
15. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН, Як. филиал, 2004. – 328 с.
16. Райхл Карл. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Вост. лит-ра, 2008. – 383 с.
17. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): эксперим. изд. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.

18. Гоголева М. Т. К проблеме генетической связи якутского олонхо и малых алтайских сказаний // Якутский героический эпос – олонхо шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народа мира: материалы Международной научной конференции, посвященной 120-летию П. А. Ойунского (Якутск, 18-20 июня 2013 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – С. 125-130.
19. Гоголева М. Т. Лингвистический аспект этнокультурного образования: алтайский эпос и олонхо – общие истоки // Среднее профессиональное образование. – 2013, № 1. – С. 46-49.
20. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Улан-Удэ, 2008. – 21 с.
21. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо (в сопоставлении с алтайским героическим эпосом «Маадай-Кара») // Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения: сб. тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18-19 июня 2015 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2015. – С. 14.
22. Борисов Ю. П. Основные черты параллелизма в якутском олонхо и в алтайском эпосе // Филологические науки. – 2013, № 11 (29). Ч. 2. – С. 44-50.
23. Потебня А. А. Из записок по теории словесности. – М.: Директ-Медиа, 2011. – 664 с.
24. Селиванов Ф. М. Поэтика былин. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. – 128 с.
25. Лихачев Д. С. Сравнения // Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. – М.: Наука, 1979. – С. 176-184.
26. Аникин В. П. Художественная система // Аникин В. П. Теория фольклора. – М.: КДУ, 2007. – С. 336-365.
27. Кудияров А. В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – 329 с.
28. Санжеева Л. Ц. Поэтика фольклорного текста (на материале бурятского эпоса): дисс. ... д. филол. н. – Улан-Удэ, 2011. – 358 с.
29. Тыбыкова Л. Н. Сравнительные конструкции алтайского языка: дисс. ... к. филол. н. – Новосибирск, 1989. – 177 с.
30. Захарова А. М., Прокопьева А. К. Сравнительные конструкции синтетического типа в якутском и алтайском эпосах // Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков: материалы Международной научно-практической конференции (Якутск, 18-19 октября 2018 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 223-233.
31. Захарова А. М. Сравнительные конструкции в героических эпосах: формы на -лыы якутского и -дый алтайского языков // МНСК-2018: Востоковедение: материалы 56-й Международной научной студенческой конференции. – М.: ООО «МАКС Пресс», 2018. – С. 46-47.
32. Пашалиева Ф. К. Способы формального выражения сравнительного значения в художественной прозе (на материале произведений Л. С. Петрушевской) [Электронный ресурс]. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_26601391_45613229.pdf (дата обращения: 23.03.2018).
33. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
34. Маадай Кара. Алтайский героический эпос / Сказитель А. Г. Калкин. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры издательства «Наука», 1973. – 474 с. (на алтайском и русс. яз.)
35. Львова С. Д., Герасимова Л. Н. Объекты и образы сравнений в якутском и хакасском эпосах (на примере текстов олонхо «Кыыс Дэбилийэ» и алыптых ныхмах «Ай-Хуучин») // Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика: сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 6-8 июля 2017 г.). – Якутск: Алаас, 2017. – С. 72-74.
36. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала-Булкун: якутское олонхо / Запись В. Н. Васильева. – Якутск, 1994. – 104 с. – (Образцы народной литературы якутов. Вып. 2). (на якутском и русс. яз.)
37. Ньургун Бөбө: олонхо / Н. А. Абрамов тылыттан П. Т. Степанов суруйуута. – Дьокуускай: Бичик, 2011. – 512 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; т. 10). (на якутском яз.)
38. Ай Хуучин. Хакасский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготворное предприятие РАН, 1997. – 479 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на хакасском и русс. яз.)
39. Каратаев С. Н. Сүүлэлдьин Боотур: олонхо. – Дьокуускай: ООО «Цумори пресс», 2011. – 122 с. (на якутском яз.)

References

1. Okladnikov A. P. *Jakutskij epos (olonkho) i ego svjaz' s jugom* [Yakut epic (olonkho) and its connection with the South]. In: *Istorija Jakutskoj ASSR. T. I* [History of the Yakut ASSR. Vol. 1]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1955, pp. 257-277.
2. Jergis G. U. *Bogatyrskij epos jakutov – olonho* [Yakut heroic epic olonkho]. In: *D'ulurujar N'urgun Bootur. Tekst K. G. Orosina* [Nurgun Bootur the Swift. Text by K. G. Orosin]. Yakutsk, Gosizdat JaASSR, 1947, pp. 5-60.
3. Slepcev P. A. *Stupeni i problemy jakutskogo jazykoznanija* [Steps and problems of Yakut linguistics]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2008, 552 p.
4. Ivanov V. N. *Istoriki o proishozhdenii jakutskogo geroicheskogo eposa* [Historians about the origin of the Yakut heroic epic]. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal]. 2016, No. 404, pp. 89-95. doi: 10.17223/15617793/404/13
5. Ivanov V. N. *Jakutskij geroicheskij epos olonho v kontekste sravnitel'nogo izuchenija* [Yakut heroic epic Olonkho in the context of comparative study]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Serija Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016, No. 1, pp. 22-29 [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Ivanov-VN.pdf> (accessed October 23, 2018).
6. Ivanov V. N. *K voprosu o sravnitel'no-istoricheskom izuchenii olonho i eposa tjurko-mongol'skih narodov (postanovka problemy)* [To a question of comparative-historic study of olonkho and epic of Turkic-Mongolian peoples (formulation of the problem)]. In: Ivanov V. N. *Olonho – unikal'noe javlenie v mirovoj jepicheskoj kul'ture: monografija* [Olonkho is a unique phenomenon in the world epic culture: monograph]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2014, pp. 48-58.
7. Ivanov V. N. *Jakutskij epos Olonho* [Yakut epic Olonkho]. In: *Eposy Central'noj Azii: tezisy materialov Mezhdunarodnogo simpoziuma (g. Ulan-Bator, 5-7 avgusta 2013 g.)* [Epics of Central Asia: Abstracts of the International Symposium (Ulaanbaatar, August 5-7, 2013)]. Ulan-Bator, 2013, pp. 79-88. (In Eng., Mongol and Russ. lang.)
8. Bajtasov R. R. *O proishozhdenii tjurkov po dannym genetiki, lingvistiki i paleoantropologii* [On the origin of the Turks according to the data of genetics, linguistics and paleoanthropology]. In: *Vestnik Rossijskoj Akademii DNK-genealogii. Nauchno-publicisticheskoe izdanie Rossijskoj Akademii DNK-genealogii* [Bulletin of the Russian Academy of DNA Genealogy. Scientific and journalistic publication of the Russian Academy of DNA Genealogy]. Izdatel'stvo Lulu inc., 2010, T. 3, No. 11, pp. 1899-1942.
9. *Obrazcy narodnoj literatury tjurkskih plemen, zhivushih v Juzhnoj Sibiri i Dzungarskoj stepi. Ch. 1 Podnarechija Altaja: altajcev, teleutov, chernevyh i Lebedinskih tatar; shorcev i sajancev. Sobrany V. V. Radlovym* [Samples of Folk Literature of Turkic tribes living in Southern Siberia and Dzungar steppe. Part 1. Altai sub-dialects: Altai, Teleuts, Chernevy and Swan Tatars, Shors and Sayans. Collected by V. V. Radlov]. Saint Petersburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1866, 419 p.
10. *Altajskie geroicheskie skazania: Ochi-Bala. Kan-Altyn* [Altai heroic epics: Ochi-Bala. Kan-Altyn]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriyatie RAN, 1997, 668 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 15* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East. Vol. 15]). (In Altai and Russ. lang.)
11. Baskakov N. A. *Altajskij fol'klor i literatura* [Altai folklore and literature]. Gorno-Altajsk, Gorno-Altajskoe kn. izd-vo, 1948, 24 p.
12. Katashev S. M. *Pojetika altajskogo geroicheskogo eposa* [Poetics of Altai heroic epic]. In: *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East]. Gorno-Altajsk, Alt. kn. izd-vo, 1986, pp. 161-168.
13. Kazagacheva Z. S. *Tekstologija i konkretno-jetnicheskaja pojetika eposa* [Textology and Concrete Ethnic Poetics of the epic]. In: *Altaj i tjurkomongol'skij mir* [Altai and the Turkic-Mongolian world]. Gorno-Altajsk, GAIGI, 1995, pp. 3-7.
14. Surazakov S. S. *Jetapy razvitija altajskogo geroicheskogo eposa* [Stages of development of Altai heroic epic]. Avtoref. diss. ... d. filol. n. Moscow, 1973, 40 p.
15. Puhov I. V. *Geroicheskij epos altae-sajanskijh narodov i jakutskie olonho* [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, Jak. filial, 2004, 328 p.
16. Rajhl Karl. *Tjurkskij epos: tradicii, formy, pojeticheskaja struktura* [Turkic epic: traditions, forms, poetic structure]. Moscow, Vost. lit-ra, 2008, 383 p.

17. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altajcev, burjat, tuvincev, hakasov, shorcev, jakutov): jeksperim. izd.* [Index of typical places of the heroic epics of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakas, Shors, Yakuts): an experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.
18. Gogoleva M. T. *K probleme geneticheskoy svyazi jakutskogo olonkho i malyh altajskikh skazanii* [To the problem of the genetic connection of the Yakut olonkho and Altai legends]. In: *Jakutskij geroicheskij epos – olonkho shedevr ustnogo i nematerial'nogo nasledija chelovechestva v kontekste eposov naroda mira: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 120-letiju P. A. Ojunsogo (Jakutsk, 18-20 ijunja 2013 g.)* [Yakut heroic epic olonkho is a masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity in the context of the epics of the world's people: materials of the International Scientific Conference dedicated to the 120th anniversary of P. A. Oyunsy (Yakutsk, June 18-20, 2013)]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2014, pp. 125-130.
19. Gogoleva M. T. *Lingvisticheskij aspekt jetnokul'turnogo obrazovanija: altajskij epos i olonkho – obshhie istoki* [Linguistic aspect of ethnocultural education: common sources of Altai epic and olonkho]. In: *Srednee professional'noe obrazovanie* [Secondary professional education]. 2013, No. 1, pp. 46-49.
20. Danilova A. N. *Obraz zhenshhiny-bogatyarki v jakutskom olonkho* [The image of a Woman-Warrior of the Yakut olonkho]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Ulan-Ude, 2008, 21 p.
21. Efremov N. N. *Jepicheskie formuly v olonkho (v sopostavlenii s altajskim geroicheskim eposom "Maadaj-Kara")* [Epic formulas of olonkho (in comparison with the Altai heroic epic "Maaday-Kara")]. In: *Eposy narodov mira: problemy i perspektivy sravnitel'nogo izuchenija: sb. tezisev po materialam Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Jakutsk, 18-19 ijunja 2015 g.)* [Epics of the peoples of the world: problems and prospects for comparative study: Collection of abstracts from the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, June 18-19, 2015)]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2015, p. 14.
22. Borisov Ju. P. *Osnovnye cherty parallelizma v jakutskom olonkho i v altajskom epose* [Main features of parallelism of the Yakut olonkho and Altai epic]. In: *Filologicheskie nauki* [Philological sciences]. 2013, No. 11 (29), part 2, pp. 44-50.
23. Potebnja A. A. *Iz zapisok po teorii slovesnosti* [From the notes on the theory of Literature]. Moscow, Direkt-Media, 2011, 664 p.
24. Selivanov F. M. *Pojetika bylin* [Poetics of bylinas]. Moscow, Izd-vo Mosk. un-ta, 1977, 128 p.
25. Lihachev D. S. *Sravnjenja* [Comparisons]. In: *Lihachev D. S. Pojetika drevnerusskoj literatury* [Poetics of Old Russian Literature]. 3-e izd., dop. Moscow, Nauka, 1979, pp. 176-184.
26. Anikin V. P. *Hudozhestvennaja sistema* [Artistic system]. In: *Anikin V. P. Teorija fol'klora* [Theory of Folklore]. Moscow, KDU, 2007, pp. 336-365.
27. Kudijarov A. V. *Hudozhestvenno-stilevyje tradicii eposa mongolozjazychnyh i tjurkojazychnyh narodov Sibiri* [Artistic and stylistic traditions of the epics of the Mongolian and Turkic peoples of Siberia]. Moscow, IMLI RAN, 2002, 329 p.
28. Sanzheeva L. C. *Pojetika fol'klornogo teksta (na materiale burjatskogo eposa)* [Poetics of folklore text (on the material of the Buryat epic)]. Diss. ... d. filol. n. Ulan-Ude, 2011, 358 p.
29. Tybykova L. N. *Sravnitel'nye konstrukcii altajskogo jazyka* [Comparative constructions of the Altai language]. Diss. ... k. filol. n. Novosibirsk, 1989, 177 p.
30. Zaharova A. M., Prokop'eva A. K. *Sravnitel'nye konstrukcii sinteticheskogo tipa v jakutskom i altajskom eposah* [Comparative constructions of synthetic type in the Yakut and Altai epics]. In: *Sravnitel'no-sopostavitel'noe izučenie tjurkskikh i mongol'skikh jazykov: materialy Mezhdunarodnoj nauchno-praktičeskoj konferencii (Jakutsk, 18-19 oktjabrja 2018 g.)* [Comparative study of the Turkic and Mongolian languages: materials of the International Scientific and Practical Conference (Yakutsk, October 18-19, 2018)]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2018, pp. 223-233.
31. Zaharova A. M. *Sravnitel'nye konstrukcii v geroicheskikh eposah: formy na -lyy jakutskogo i -dyj altajskogo jazykov* [Comparative constructions in the heroic epics: forms -lyy for the Yakut and -dyj for the Altai languages]. In: *MNSK-2018: Vostokovedenie: materialy 56-j Mezhdunarodnoj nauchnoj studencheskoj konferencii* [ISSC-2018: Oriental Studies: materials of the 56th International Scientific Student Conference]. Moscow, OOO "MAKS Press", 2018, pp. 46-47.
32. Pashalieva F. K. *Sposoby formal'nogo vyrazhenija sravnitel'nogo znachenija v hudozhestvennoj proze (na materiale proizvedenij L. S. Petrushevskoj)* [Methods of formal expression of a comparative meaning in prose (based on the works of L. S. Petrushevskaya)] [Web resource]. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_26601391_45613229.pdf (accessed March 23, 2018).

33. *Jakutskij geroičeskij epos. "Moguchij Jer Sogotoh"* [Yakut heroic epic. "Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaia izdatel'skaja firma RAN, 1996, 437 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ. lang.)
34. *Maadaj-Kara. Altajskij geroičeskij epos. Skazitel' A. G. Kalkin* [Maaday-Kara. Altai heroic epic. Narrator A. G. Kalkin]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry izdatel'stva "Nauka", 1973, 474 p. (In Altai and Russ. lang.)
35. L'vova S. D., Gerasimova L. N. *Obiekty i obrazy sravnenij v jakutskom i hakasskom eposah (na primere tekstov olonho "Kyys Debiliye" i alyptyh nymah "Aj-Huuchin")* [Objects and images of comparisons in the Yakut and Khakass epics (based on the texts of the olonkho "Kyys Debiliye" and alyptikh nymah "Ay-Huuchin")]. In: *Jepicheskoe nasledie narodov mira: tradicii i jetnicheskaja specifika: sbornik tezisev po materialam Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Jakutsk, 6-8 ijulja 2017 g.)* [Epic heritage of the peoples of the world: traditions and ethnic specificity: Collection of abstracts from the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, July 6-8, 2017)]. Yakutsk, Alaas, 2017, pp. 72-74.
36. Zaharov T. V. – Cheebij. *Ala-Bulkun: jakutskoe olonho. Zapis' V. N. Vasil'eva* [Ala-Bulkun: Yakut olonkho. Recording of V. N. Vasiliev]. Yakutsk, 1994, 104 p. (*Obrazcy narodnoj literatury jakutov. Vyp. 2* [Patterns of folk literature of the Yakuts. Vol. 2]). (In Yakut and Russ. lang.)
37. *N'urgun Bjege: olonho. N. A. Abramov tylyttan P. T. Stepanov surujuuta* [Nurgun Bege: olonkho. Recording by P. T. Stepanov from N. A. Abramov]. D'okuuskaj, Bichik, 2011, 512 p. (*Saha booturdara: 21 t.; t. 10* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 10]). (In Yakut lang.)
38. *Aj-Huuchin. Hakasskij geroičeskij epos* [Ay-Huuchin. Khakass heroic epic]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotvornoe predpriiatie RAN, 1997, 479 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Khakass and Russ. lang.)
39. Karataev S. N. *Sjuuleld'in Bootur: olonho* [Suuleldjin Bootur: olonkho]. D'okuuskaj, OOO "Cumori press", 2011, 122 p. (In Yakut lang.)

— РЕЦЕНЗИЯ —

DOI 10.25587/SVFU.2019.15.36606

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

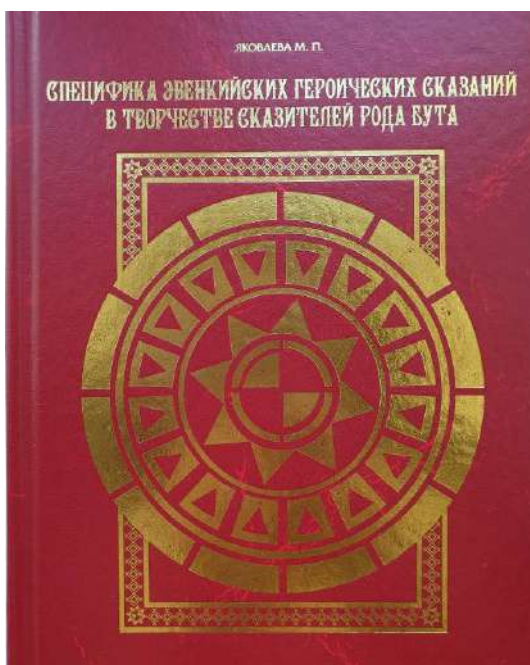
РЕЦЕНЗИЯ на монографию М. П. Яковлевой «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута»

Монография М. П. Яковлевой «Специфика эвенкийских героических сказаний в творчестве сказителей рода Бута» (отв. ред. Г. И. Варламова, Воронеж, 2018, 164 с.) посвящена весьма важной в научном и практическом отношении проблеме – изучению героических сказаний эвенков рода Бута. На сегодняшний день данная тема является актуальной, ибо нет трудов, посвященных изучению героических сказаний отдельных родов, имеющих свою специфику в образах и сюжетах.

С целью изучения специфики героических сказаний рода Бута автор выделяет в своей работе три основные главы, в которых эпическая традиция рода Бута изучается в сравнительно-сопоставительном, сравнительно-типологическом планах. Монография состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и приложения.

Монография состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы.

Материалом для исследования послужили опубликованные и неопубликованные эпические сказания эвенков: в сборниках «Исторический фольклор эвенков», составитель Г. М. Василевич; «Фольклор эвенков Якутии», составители А. Н. Мыреева, А. В. Романова; «Типы героических сказаний эвенков», составители Г. И. Варламова, А. Н. Мыреева; опубликованные тексты героических сказаний братьев Трофимовых из рода Бута: «Эвенкийские героические сказания», составитель А. Н. Мыреева, «Дулин Бута Торгандунин – Торгандун среднего мира», «Нюнун нюнунтоно Нюнурмок ахаткан-кунакан – Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюнурмок-девочка сиротка»; неопубликованный эпический текст «Иркисмо-мата», который хранится в архиве сектора эвенкийской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Во введении к монографии даны



БАСАНГОВА Тамара Горьяевна – д. филол. н., доцент, зав. сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Sector “Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space”, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

биографии сказителей рода Бута – хранителей эвенкийской эпической традиции – это Апанас Пудов, Иван Романов, братья Трофимовы – Егор Гермогенович и Николай Гермогенович, который был самым популярным сказителем (1915 г. р.), чей репертуар записан А. Н. Мыреевой. В монографии впервые воссозданы биографии сказителей путем опроса информантов и поиска в архивных записях. Записаны подробно обстоятельства и время записи и самозаписи. Как известно, исполнители эвенкийских героических сказаний называют свой эпос термином *нимнгакама нимнгакан*, что дословно переводится как «*нимнгакан*, подобный шаманскому пению *нимнган*» и понимается как «поющий *нимнгакан*», т. к. монологи героев сказаний обязательно поются. В первой главе «Общая характеристика сказаний рода Бута», состоящей из трех параграфов даются сведения о роде Бута: здесь на первый план выдвинуто предположение о том, что небольшая «отколовшаяся» группа древнемонгольского племени (торгачинов), вступив в постоянные, близкие родственные отношения с тунгусами, в результате взаимообратных отношений явилась основой формирования рода Бута. Автором рассмотрены традиции обучения сказительскому мастерству у эвенков и описана специфика эпических традиций в творчестве сказителей рода Бута: процесс обучения основывается на усвоении традиционной структуры, типовой сюжетики, осмыслении традиционно-поэтических формул. Автор также приходит к выводу, что «все структурные части сказаний имеют эвенкийские термины-обозначения: 1) зачин «*нимнгакан тэкэнын* – корень нимнгакана (начало)»; 2) сюжет, основное содержание сказания «*нимнгакан кэнгырэн* – позвоночник сказания»; 3) эпилог, конец сказания «*нимнгакан дугэн* – конец-верхушка сказания». Как известно, в поэтике эпоса большое значение принадлежит зачину или запеву, которые имеют множество вариантов. Автор отмечает, что эвенкийским героическим сказаниям характерен зачин с образом расширяющейся Вселенной и райской земли, который является проявлением более позднего развития эпоса.

Далее изучен тип богатыря в сказаниях рода Бута, который представлен окончательно сформировавшимся эвенкийским типом эпического богатыря и называется как *эвэнки-бэе* (эвенк-мужчина) и *ураңкай-эвэнки* (урангкай эвенк). М. П. Яковлева рассмотрела тип богатыря через призму духовной и материальной культуры эвенков, которая отразилась в его жилище, одежде, военно-охотничьих снаряжениях, во всех действиях и подвигах богатыря. Автором подробно рассмотрены мотивы, характерные любому эпосу, богатырской сказке и волшебной сказке: наречение именем героя, состоящее в свою очередь из описания, чудесного роста ребенка-богатыря, безымянности ребенка, необходимости имянаречения; наречение именем в форме заклинания *алга*.

Вторая глава «Картина мира в сказаниях рода Бута» состоит из четырех параграфов. В параграфе «Типы зачинов в эвенкийских героических сказаниях» проанализированы зачины в героических сказаниях восточных эвенков. В результате исследования диссертантом выявлены три типа зачина, которые выражены: 1) концептом места; 2) концептом времени; и 3) комбинаторным зачином. Автор приходит к выводу, что «зачины, выражающие концепт места, являются архаичными и связаны со специфическим способом пространственной ориентации эвенков по рекам, временной концепт в зачине формируется позднее и связан с мифологическим мировоззрением эвенков о создании божеством Сэвэки средней земли, а также Вселенной, состоящей из трех миров». Вызывает интерес проведенный диссертантом сравнительный анализ зачинов сказаний рода Бута с зачином калмыцкого эпоса «Джангар», в результате которого было выявлено, что в развитых формах эпоса (как в калмыцком) идея зачина развита до концепта социально-идеального государства, чего нет в эвенкийских героических сказаниях.

В третьей главе М. П. Яковлева провела анализ картины устройства верхнего мира в сказании Н. Г. Трофимова «Дулин Буга Торгандунин – Торгандун средней земли». По мнению автора, картина мира, представленная в сказании, основана на мифологической идее творения трех миров: верхнего мира – *Угу буга*, среднего – *Дулин буга*, нижнего – *Хэргу буга*.

Роль обрядового фольклора в формировании героического эпоса исследована в четвертом параграфе «Обрядовая поэзия эвенков в сказаниях рода Бута». В этой связи рассмотрены поэтические (поющие) монологи характеристики сказаний рода Бута; образцы обрядовой поэзии *алга* объемны, красочны, поэтичны, т. к. «подчинены поэтическим законам эпоса». В данном параграфе в описании обрядов и обрядовых действий применена терминология на эвенкийском языке: *улганни* – обряд-дарения, *алга*, *хира* – просьбы к духам, *мусун* – обозначение духа-хозяина.

В поэтике эвенкийских эпических сказаний получили отражение некоторые мифические образы как женщина-первочеловек, носящая имя Нюнгурмок и кузнец Торонтой. Автор приходит к выводу, что их образы пришли из другой, иноэтничной культуры. Данные образы имеют черты демиургов – участвуют в создании средней земли. Нюнгурмок учит приручать оленей. Пожалуй, данные мотивы свидетельствуют о древности эпоса, а маркеры иноэтнической культуры остаются под вопросом или малодоказуемы.

Автор приходит к выводу, что в сказаниях рода Бута отражена система космогонии в мировоззрении народа, описан весь жизненный цикл человека, обряды, обычаи и верования эвенков.

М. П. Яковлева относится к молодому поколению ученых-эпосоведов, несмотря на это, ею написан фундаментальный труд по эвенкийскому эпосу, в основу анализа положены имеющиеся архивные и полевые тексты.

— ХРОНИКА —

Б. Б. Манджиева

Калмыцкий научный центр РАН

НАУКА – ЕЕ ПРИЗВАНИЕ

(к юбилею известного ученого-фольклориста Т. Г. Басанговой)

25 августа 2019 г. исполняется 70 лет известному фольклористу, доктору филологических наук, заслуженному деятелю науки Республики Калмыкия Тамаре Горяевне Басанговой (Борджановой).

Тамара Горяевна родилась в с. Подольское Андреевского района Новосибирской области. Свой путь к нынешнему предмету своих исследований она начала на филологическом факультете. В 1970 г. успешно окончив калмыцкое отделение филологического факультета Калмыцкого государственного университета, работала учителем в Цаган-Нурской средней школе им. Н. М. Санжирова.

В 1972 г. поступила в аспирантуру Института Востоковедения АН СССР и в 1975 г. завершив учебу, успешно защитила кандидатскую диссертацию по теме «Проблемы поэтики монголо-ойратского героического эпоса» под руководством известного монголоведа проф. Г. И. Михайлова. Годы учебы в аспирантуре стали школой в получении фундаментальных знаний и повлияли на формирование научных взглядов молодого исследователя-фольклориста.

В 1976 г. Тамара Горяевна поступает на работу в Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы, истории (КНИИЯЛИ) в качестве научного сотрудника сектора литературоведения и фольклористики. В это время она уделяет большое внимание сбору и введению в научный оборот нового материала, участвует в экспедициях института по сбору фольклорно-этнографического материала. Т. Г. Басангова в 1999-2003 гг. возглавляла отдел фольклора и литературы, который под ее руководством успешно проводил фундаментальные исследования в области сравнительно-сопоставительного и типологического изучения фольклора монгольских народов.

В 2009 г. Тамара Горяевна успешно защитила докторскую диссертацию по теме «Обрядовая поэзия калмыков» в диссертационном совете при Институте языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского Научного Центра РАН г. Махачкала.

Научные интересы Т. Г. Басанговой охватывают широкий круг проблем фольклористики и джангароведения. В различные годы ею исследованы проблемы калмыцкой фольклористики, текстологии эпоса ойратов, рассмотрены вопросы записи и публикации фольклорных текстов



МАНДЖИЕВА Байрта Барбаевна – к. филол. н., в. н. с., ученый секретарь Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: mmbairta@yandex.ru

MANDZHIEVA Bairta Barbaevna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Scientific Secretary of Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: mmbairta@yandex.ru

многожанрового калмыцкого фольклора. Ею собраны и опубликованы уникальные образцы сказок, триад, магической и обрядовой поэзии калмыков. Т. Г. Басангова – автор таких уникальных трудов, как «Калмыцкие трехстишия» (сост. и вступит. ст., 1987), «Саглр ээжин туульс» (сост. и предисл., 1989), «Калмыцкий фольклор. Библиографический указатель» (сост. и предисл., 1991), «Магическая поэзия калмыков. Исследование и материалы» (1999), «Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки» (сост., пер., вступ. ст., 2002), «Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика» (2007), «Типология калмыцкого фольклора» (совместно с А. А. Бурыкиным, 2014), «Мифы, легенды и предания калмыков» Свода калмыцкого фольклора (2017). Кроме того, Т. Г. Басангова является автором более 250 научных публикаций.

Научная деятельность Т. Г. Басанговой не была бы столь успешной и плодотворной, если бы она не опиралась на огромный опыт полевой работы, на знания, полученные в непосредственном общении с носителями народной культуры. Именно полевые наблюдения и заметки послужили толчком к написанию многочисленных работ по обрядовому фольклору калмыков.

Теоретическая новизна проведенных Т. Г. Басанговой исследований состоит в применении к калмыцкому фольклорному материалу ряда новых концептуальных подходов. Так, монография Т. Г. Басанговой «Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика)» является первым фундаментальным трудом в отечественной фольклористике по изучению обрядовой поэзии калмыков. В работе автор исследует систему жанров и поэтику калмыцкого обрядового фольклора, что до сих пор не получило должного освещения в научных трудах российского востоковедения. Т. Г. Басангова дала определение этому феномену, проследила многообразие его форм, проанализировала содержание и структуру различных в жанровом отношении фольклорных образцов обрядового поэтического творчества калмыков, таких как благопожелания, заговоры, проклятия, календарные, производственные, семейные, свадебные песни, плачи. Автор включила в работу большое количество фольклорных текстов, до сих пор не введенных в научный оборот: это архивные материалы и полевые записи, сделанные автором во время экспедиций в различные районы Республики Калмыкия, в которых она принимала участие, начиная с 70-х гг. вплоть до настоящего времени. Определенное внимание в работе уделено изучению художественной системы, вариантности и константности жанров обрядовой поэзии калмыков. В исследовании поставлена и разрешена задача реконструкции, классификации жанров обрядовой поэзии, выявления их поэтико-стилистических особенностей, проблем взаимосвязи жанров обрядовой поэзии с другими жанрами калмыцкого фольклора. Монографическое исследование «Обрядовый фольклор калмыков», в котором впервые в полной мере представлена жанровая система обрядового фольклора калмыков, получила поистине достойное признание у широкого круга специалистов – фольклористов, этнографов, филологов, а также простых читателей, интересующихся культурой калмыков и ее истоками.

В 2007 г. Т. Г. Басанговой в соавторстве с Н. Б. Пюрвеевой, А. А. Бурыкиным и К. С. Санджиевой опубликована коллективная монография «Фольклор – эпос – литература: Типология взаимосвязи в контексте диалога “Восток-Запад”», посвященная проблемам типологии и историко-культурного взаимодействия различных родов словесного искусства – различных жанров фольклора, эпоса и древней литературы с преимущественным вниманием к этнокультурному диалогу «Восток-Запад».

В 2009 г. издана монография Т. Г. Басанговой «Детский фольклор калмыков». Книга представляет собой исследование детского фольклора калмыков. К разряду детского фольклора автором отнесены сюжеты сказок с дидактической и этиологической функциями, пословицы, поговорки, загадки, считалки, скороговорки, колыбельные песни. Ценность данной книги заключается как в фольклористическом, так и в лингвистическом планах. Т. Г. Басанговой удалось решить ряд проблем, касающихся изучения малых жанров калмыцкого фольклора, таких как запись, классификация и публикация источников. Тексты, представляющие детский фольклор, обогащают жанровую систему калмыцкого фольклора и являются хорошим подспорьем в дальнейшем комплексном изучении образцов устного народного творчества калмыков.

Научные труды Т. Г. Басанговой представляют большой интерес для ученых-фольклористов России и зарубежья, с которыми она тесно сотрудничает. В 2011 г. Т. Г. Басангова участвовала в совместном издании КИГИ РАН и Венгерской академии наук «Kalmyk Folklore and Folk Culture

in the mid-19th Century. Philological Studies On the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's» («Филологические исследования калмыцкого фольклора и народной культуры в XIX веке, основанные на западномонгольских (калмыцких) текстах Габора Балинта из Сенткатолны») (2011). Издание вводит в научный оборот полевые материалы венгерского ученого Габора Балинта (записи среди калмыков и монголов 1871-1874 гг.), послужившие основой для его работы «Сравнительной грамматики восточного и западного монгольских языков». В данной публикации представлены образцы разговорного языка, фольклорной традиции (загадки, пословицы, песни, сказки), а также этнографический материал калмыков. Материалы Г. Балинта даны в виде факсимиле рукописи и сопровождаются предисловием, а также переводом на английский язык калмыцких текстов с объемным комментарием.

В 2014 г. в свет вышла монография Т. Г. Басанговой совместно с известным ученым А. А. Бурыкиным «Типология калмыцкого фольклора: монография». Книга двух авторов рассматривает проблемы типологического изучения калмыцкого фольклора, проявляющиеся во взаимосвязях отдельных жанров фольклора калмыков с устными традициями других народов, а также в связях отдельных жанров внутри устной традиции калмыков. Авторы рассматривают проблемы изучения калмыцкого героического эпоса «Джангар» в связи с реальностью этнографии калмыков и других народов Азии. Некоторые статьи посвящены изучению калмыцких сказок, загадок, примет «шинж», триад и др. малых жанров фольклора в перспективе их систематизации и взаимосвязей.

В докладах и сообщениях на научных форумах международных, российских, региональных конференций по проблемам монголоведения, фольклора и этнографии Т. Г. Басангова обращается к малоисследованным проблемам, предлагая собственные концепции актуальных проблем.

Т. Г. Басангова – неоднократный держатель гранта Федеральной целевой программы «Культура России» (2002), грантов РГНФ «Обрядовая поэзия калмыков. Подготовка к публикации текстов» (2007-2008, руководитель), «Фольклорная экспедиция, посвященная 100-летию со дня записи героического эпоса калмыков “Джангар”» (2008, руководитель), экспедиционного проекта РГНФ «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный феномен» (2008-2010).

В 2017 г. Т. Г. Басангова стала победителем гранта РГНФ «Том “Мифы, легенды и предания калмыков” (Подготовка текстов, перевод, вступительная статья, комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов)» (2017, руководитель). Благодаря выигранному гранту в свет вышел первый том Свода калмыцкого фольклора «Мифы легенды и предания калмыков». В данном томе представлены образцы мифов, легенд и преданий, отражающих живую фольклорную традицию калмыков. Том представляет собой двуязычное научное издание выдающихся в художественном отношении мифов, легенд и преданий калмыков. Вступительная статья Т. Г. Басанговой к тому характеризует мифы, легенды и предания в традиционном фольклоре калмыцкого народа, их художественные особенности, а также историю записи, публикации и изучения. Комментарии документируют публикацию, текст и перевод снабжены необходимым фольклористическим, филологическим и этнографическим толкованием. Издание позволило расширить представления о традиции бытования данных жанров в народной культуре.

В настоящее время Т. Г. Басангова является заведующей сектором международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, занимается проблемами многожанрового калмыцкого фольклора, ее сохранности во времени, находит новые, современные подходы к изучению данных проблем. Д. филол. н. Басангова Тамара Горяевна в 2019 г. вошла в «ТОП-100» цитируемых ученых по данным информационно-аналитической системы «Российский индекс научного цитирования», заняв 77 место по разделу «Литературоведение и устное народное творчество». Как известно, Российский индекс научного цитирования аккумулирует более 12 миллионов публикаций ученых нашей страны. В РИНЦ под авторством Т. Г. Басанговой размещено 250 статей, количество цитирований – 1259, индекс Хирша – 13. Наибольшее количество цитирований принадлежит монографиям «Обрядовая поэзия калмыков», «Магическая поэзия калмыков», сборнику сказок «Сандаловый лапест» «Kalmuk folklore and folk culture in the mid-19th century. Philological studies on the basis of Gabor Balint of Szentkatolna's Kalmuk texts».

Т. Г. Басангову отличают высокий профессионализм ученого-исследователя, она является экспертом РАН, экспертом РНФ и РФФИ (ОГОН), активно поддерживает молодых ученых, проводит рецензирование, выступает официальным оппонентом на защитах диссертаций.

Научные труды эрудированного исследователя, автора монографий, книг и научных статей Т. Г. Басанговой являются значительным вкладом в развитие отечественной и калмыцкой фольклористики.

Сердечно поздравляем Тамару Горяевну Басангову со знаменательным юбилеем, желаем новых творческих свершений, крепкого здоровья и долгих лет жизни!

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

№ 3 (15) 2019

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

Подписано в печать 26.09.2019. Формат 70х108/16.
Печ. л. 12,95. Уч.-изд.л. 13,20. Тираж экз. Заказ №.

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