

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».

4 (16) 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 Хванг*, 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 Аюжэв*, 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; *А. Н. Данилова*, к. филол. н., РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; РФ; *В. В. Илларионов*, 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; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., 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. Бинкенг*, 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. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *К. И. Сихарулидзе*, д. филол. н., проф., Грузия; *Скалдаферри Никола*, доктор этномусикологии, 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 этномусикологии, проф., США; *Чжао Гейжин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугунекова*, д. филол. н., доцент, РФ; *П. Эрэгюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан; *Г. В. Юлыбаева*, 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.

4 (16) 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 RANS, 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; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, 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; *A. A. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, 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. Sikharulidze*, 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>Бурыкин А. А.</i> К изучению отдельных эпических мотивов в эпосе тюрко-монгольских народов.....	5
<i>Хаджиева Т. М.</i> Роль сказителей в развитии, бытовании и сохранении Нартиады	14
<i>Сивцева-Максимова П. В.</i> Источниковедческие ракурсы комплексного исследования олонхо	22
<i>Турсуналиев С. Ш.</i> Инициация кыргызского мифического героя как онто-номадическое явление.....	31
<i>Варламов А. Н.</i> Байкал в зачинах эвенкийского эпоса: к вопросу об исторической прародине тунгусов	42
<i>Анжиганова Л. В., Тюльберова А. М.</i> Эпическое наследие хакасов как ресурс этнического развития: проблемы ревитализации	51
<i>Паиштова М. М.</i> Тексты младшего эпоса в бесписьменной диаспорной традиции: черкесы Турции.....	59
<i>Винокуров В. В.</i> Космологические представления в эпических произведениях долган, эвенков и якутов	69
<i>Находкина А. А.</i> Yakut epic heritage and its international translations (1970s- beginning of the 21 st century)	80
<i>Чертыкова М. Д., Каксин А. Д.</i> Послелог <i>köre</i> : семантика и функционирование (на материале хакасского героического сказания «Албынчы»).....	88
<i>Ефремов Н. Н.</i> Синтаксические конструкции в олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох».....	99
<i>Илларионов В. В., Илларионова Т. В., Оросина Н. А.</i> Серия «Саха боотурдара»: опыт издания текстов якутского эпоса олонхо	108
<i>Кожевников Н. Н., Данилова В. С.</i> Герменевтический анализ текстов олонхо	117
<i>Данилова А. Н.</i> Мотив чудесного рождения главного героя в якутском олонхо	125
<i>Собакина И. В., Бурцева А. А.</i> Культурная информация в героическом эпосе олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»	136
<i>Борисов Ю. П.</i> Устойчивые эпические формулы в оймьяконском олонхо: сравнительный аспект	151

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Кудаева З. Ж.</i> Рецензия на книгу Т. Г. Басанговой «Животные в калмыцком фольклоре» ...	163
--	-----

ЮБИЛЕИ

<i>Надришина Ф. А.</i> О коллеге (к юбилею доктора филологических наук Г. Р. Хусаиновой)	165
<i>Петров А. А.</i> Исследователь фольклора родного народа (к юбилею Е. Т. Пушкаревой).....	168
<i>Кузьмина А. А.</i> Слово о первом якутском докторе филологических наук по фольклористике (к 80-летию со дня рождения В. Т. Петрова).....	170

CONTENT

<i>Burykin A. A.</i> To the study of individual epic motifs in the epic of the Turkic-Mongolian peoples.....	5
<i>Khadzhiyeva T. M.</i> The role of narrators in the development, existence and preservation of Nartiade	14
<i>Sivtseva-Maksimova P. V.</i> Source studies of complex research of the olonkho.....	22
<i>Tursunaliev S. Sh.</i> The initiation of the Kyrgyz mythical hero of as an onto-nomadic phenomenon	31
<i>Varlamov A. N.</i> Baikal in the introductions of Evenki epic: to the question of the historical ancestral home of the Tungus.....	42
<i>Anzhiganova L. V., Tulberova A. M.</i> Epic heritage of Khakas as a resource of ethnic development: problems of revitalization	51
<i>Pashtova M. M.</i> The texts of the later epic in the non-written diaspora tradition: Circassians of Turkey.....	59
<i>Vinokurov V. V.</i> Cosmological representations in epic works of Dolgan, Evenki and Yakut	69
<i>Nakhodkina A. A.</i> Yakut epic heritage and its international translations (1970s- beginning of the 21 st century)	80
<i>Chertykova M. D., Kaksin A. D.</i> Postposition <i>köre</i> : semantics and functioning (based on the material of the Khakas heroic legend <i>Albynchy</i>)	88
<i>Efremov N. N.</i> Syntactic constructions in olonkho <i>Son of the Iour Er Sogotokh</i>	99
<i>Illarionov V. V., Illarionova T. V., Orosina N. A.</i> Series <i>Sakha booturdara</i> : experience in the publication of texts of the Yakut epic olonkho	108
<i>Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.</i> Hermeneutic analysis of olonkho texts	117
<i>Danilova A. N.</i> Motif of miraculous birth of the main character in the Yakut olonkho.....	125
<i>Sobakina I. V., Burtseva A. A.</i> Cultural information in the heroic epic olonkho	
<i>Nurgun Bootur the Swift</i>	136
<i>Borisov Yu. P.</i> Sustainable epic formulas in Oymyakon olonkho: comparative aspect.....	151

REVIEW

<i>Kudaeva Z. Zh.</i> Review on the book <i>Animals in Kalmyk folklore</i> by T. G. Basangova.....	163
--	-----

ANNIVERSARIES

<i>Nadrshina F. A.</i> About a colleague (on the anniversary of G. R. Khusainova).....	165
<i>Petrov A. A.</i> Researcher of folklore of the native people (on the anniversary of E. T. Pushkareva)	168
<i>Kuzmina A. A.</i> A word about the first Yakut Doctor of Philology in folklore (on the 80 th birthday of V. T. Petrov).....	170

УДК 398.22(512.1/3)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44308

А. А. Бuryкин

Калмыцкий научный центр РАН

К ИЗУЧЕНИЮ ОТДЕЛЬНЫХ ЭПИЧЕСКИХ МОТИВОВ В ЭПОСЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Аннотация. Главный предмет статьи мотив описания быстрого движения скачущего на коне всадника, выявленный в ряде тюрко-монгольских эпических произведений и богатырских сказок. Этот мотив, включающий ряд сравнений, привлекает к себе внимание в связи с традиционной темой коня для эпоса и богатырских сказок народов Центральной и Северной Азии, вызывавшей интерес многих исследователей, и для характеристики зоонимического мира эпоса. Сами по себе сходства мотивов в эпосах тюркских и монгольских народов представляют интерес, во-первых, в связи с их изобилием, нарастающим по мере введения в оборот новых текстов, во-вторых, по причине того, что они выразительно характеризуют языковую и фольклорную картину мира названных народов, в отдельных случаях отражающую древние тотемические представления, в частности, почитание волка. Другой рассмотренный мотив связан с изображением исполнения эпических песен и одинаковым сравнением игры на музыкальном инструменте с лебединым пением, весьма показательный и доказательный для обмена эпическими традициями. Цель исследования – обобщить и осмыслить разнообразные наблюдения над эпическими текстами, представляющими разные традиции, проследить возможные взаимосвязи эпических традиций, в особенности в тех случаях, где взаимосвязи неочевидны, и определить перспективы их дальнейшего исследования в сравнительно-историческом и типологическом аспектах. Новизна исследования – выявление и анализ параллелей между эпосами народов, далеко отстоящих друг от друга в географическом плане, показ общности мотивов эпоса и богатырской сказки, иллюстрации взаимовлияния эпических традиций тюркских и монгольских народов, а также и демонстрация влияния восточного эпоса на древнерусскую литературу в свете новых фактов. Неожиданным стало то, что два мотива присутствуют в древнерусском литературном памятнике XII в. – «Слове о полку Игореве», причем как раз в описании бегства главного героя князя Игоря из половецкого плена и в игре певца с тюрко-монгольским именем на музыкальном инструменте. В связи с этим наблюдением автор обращает внимание на то, что музыкальная практика певца Бояна, которого упоминает автор «Слова о полку Игореве», выглядит очень сходной с игрой на хуре героини калмыцкого героического эпоса «Джангар», для чего используются одинаковые сравнения игры на струнном инструменте и лебединого пения. Сделанные наблюдения раскрывают насыщенные примерами связи между эпическими традициями тюркских и монгольских народов, сами примеры мотивов могут умножать число восточных мотивов в древнерусской литературе старшего периода и в определенной мере предметно характеризуют единство содержания и поэтики средневекового эпоса.

Ключевые слова: эпос, богатырская сказка, тюркские народы, монгольские народы, калмыки, половцы, олонхо, «Джангар», формулы, пение, конь, всадник.

Благодарности: Исследование проведено в рамках государственной субсидии – проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).

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

E-mail: albury@mail.ru

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

E-mail: albury@mail.ru

А. А. Burykin

To the study of individual epic motifs in the epic of the Turkic-Mongolian peoples

Abstract. The main subject of the article is the motif for describing the fast movement of a rider riding a horse, revealed in a number of Turkic-Mongolian epic works and heroic tales. This motif, including a series of comparisons, attracts attention in connection with the traditional theme of the horse for the epic and the heroic tales of the peoples of Central and North Asia, which attracted the attention of many researchers, and for characterizing the zoononymous world of the epic. The similarities of motifs in the epics of the Turkic and Mongolian peoples themselves are of interest, firstly, in connection with their abundance, which grows with the introduction of new texts, and secondly, because they expressively characterize the linguistic and folklore picture of the world named peoples, in some cases reflecting ancient totemic ideas, in particular, veneration of the wolf. Another motif considered is related to the performance of epic songs with a comparison of playing a musical instrument, indicative and demonstrative for the exchange of epic traditions, especially along with the names of the performers. The purpose of the study is to generalize and comprehend various observations on epic texts representing different traditions, to trace possible interconnections of epic traditions, especially in those cases where the interconnections are not obvious, and to determine the prospects for their further research in comparative historical and typological aspects. The novelty of the study is the discovery of parallels between the epics of peoples geographically far distant from each other, a demonstration of the common motifs of the epic and a heroic tale, illustrations of the interplay of the epic traditions of Turkic and Mongolian peoples, as well as the presentation of the influence of the eastern epic and ancient Russian literature in the light of new reliable facts. It was unexpected that two motifs are present in the 12th century Old Russian literary monument – *The Song of Igor's Campaign*, moreover in the description of the flight of the protagonist of Prince Igor from Polovtsian captivity and in the singer's game with a Turkic-Mongolian name in the musical instrument. In connection with this observation, the author draws attention to the fact that the musical practice of the singer Boyan, whom the author of *The Song of Igor's Campaign* mentions, in the text looks very similar to playing the heroine of the Kalmyk heroic epic *Dzhangar*, for which the same comparisons of the game on a string instrument and swan singing are used. The observations made reveal examples of the links between the epic traditions of the Turkic and Mongolian peoples, can multiply the number of oriental motifs in ancient Russian literature of the older period, and to some extent characterize the unity of the content and poetics of the medieval epic.

Keywords: epic, heroic tale, Turkic peoples, Mongolian peoples, Kalmyks, Polovtsy, olonkho, *Dzhangar*, formulas, singing, horse, rider.

Acknowledgments: The study was carried out as part of a state subsidy – the project “Oral and written heritage of the Mongolian peoples of Russia, Mongolia and China: cross-border traditions and interactions” (registration number AAAA-A19-119011490036-1).

Введение

Общность мотивов в эпосах тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов привлекает к себе все большее внимание исследователей-фольклористов и эпосоведов. Указатель мотивов, составленный Е. Н. Кузьминой [1], не только не исчерпал проблему, но по сути дела поставил ее в ряд наиболее важных направлений исследования эпоса народов Сибири и Центральной Азии (см. [2, 3]). Фольклорные мотивы в эпосах и в сказках привлекают внимание ученых и в ходе исследования текстов, и при издании текстов [4-10]. Не случайно изучение эпических мотивов развернулось в 1990-2000-е гг. в связи с подготовкой эпических томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», в процессе подготовки томов «Свода калмыцкого фольклора», двух серий образцов якутских олонхо «Богатыри саха» («Олонхо боотурдара»), основанных Институтом гуманитарных исследований АН РС(Я) и Республиканской Ассоциацией Олонхо, и серии «Якутские олонхо» («Саха олонхото»), основанной НИИ Олонхо СВФУ имени М. К. Аммосова [11].

Мотив характеристики всадника, стремительно скачущего на коне

Настоящая статья посвящена одной из формул, общей для эпоса тюркских и монгольских народов – характеристике движения скачущего всадника. Этот мотив привлекает нас по ряду причин, и одна из них вовлеченность его в проблемы антропологии движения, в т. ч. у кочевых народов Евразии [12, с. 146-155].

В якутском олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» встречается следующая формула, изображающая скачущего коня с всадником:

Добрый конь, ему предназначенный,
помчался бешено...
Горностаем стелясь,
жеребенком скача,
волком несясь... [13, с. 163, 165].

Сходные формулы, изображающие передвижение эпической героини, встретились в бурятском эпосе:

Сама обернулась
Рыжей лисицей:
И днем бежит,
И ночью трусит.
Стало ей тяжело
Дальше бежать.
Сивым волком она обернулась,
Хозяином дремучих лесов.
И днем – бежит,
И ночью – мчится [14, с. 177].

Мотив сравнения скачущего всадника с быстро бегущим в зарослях животным оказывается одним из любимых сказителями эпических мотивов.

Одним из любимых уподоблений скачущего всадника в песнях калмыцкого эпоса «Джангар», записанных от Ээлян Овла – наиболее полной версии «Джангара», оказывается следующее:

Человеку, смотревшему сбоку, казалось,
Будто сизо-белый заяц,
Выскочив из осоки,
Прыжками помчал по осоке [15, с. 209-210].

Это сравнение применительно к разным героям эпоса у Ээлян Овла встречается еще шесть раз [15, с. 215, 244, 276, 295, 324, 332] и также может считаться одним из устойчивых, и, видимо, архаических элементов текста «Джангара».

Сходная формула встречается в калмыцких богатырских сказках: «Словно по бугоркам скачущий горбатый заяц, сгорбившись, побежал, словно вылетевшая стрела, дрожа, побежал. Вдогонку за ним, не упуская хватающей с восемью сосками тощей чёрной собакой обернувшись, пустился. Нальхан Цаган эджи трёхлетний Найхал стал догонять его» [16, с. 271]; «Словно пуля, выпущенная из ружья, словно бегущий по дороге тушканчик, подобно весеннему суховету, подобно пламени, пожирающему осоку, подобно волку, поедающему жир, словно пугаясь пыли, словно брезгуя ею, мчался [конь]. Так мчался, что тавро на его темени расплылось от бега. К северу той стороны, где восходит солнце, направляясь, помчался он» [16, с. 49].

Приведем еще описание бега коня из калмыцкой сказки «Батыр Дамбин-Улан и храбрый конь его Давшуурин Хурдун-Хара», которое привлекает внимание своей развернутостью, не характерной для богатырских сказок и характерной как раз для эпоса: «Давшуурин-Хурдун Хара так скакал, что передние ноги на день уходили вперед. Кто спереди на коня смотрел, думал, что это степной серый заяц бежит, кто сзади на коня смотрел, думал, что это звонкая стрела летит, кто сбоку на коня смотрел, думал, что его пуля из ружья летит, кто сверху на коня смотрел, тот думал, что это быстрокрылая птица летит, а кто снизу на коня смотрел, думал, что это могучее море шумит» [17, с. 8]. Интересно, что присутствие частичных смысловых повторов делает эти сравнения сопоставимыми с эпическими сравнениями, характерными для якутских олонхо.

Сходные формулы, весьма интересные для сравнительного изучения эпического формульного материала, встречаются в фольклоре алтайских тувинцев, живущих в Монголии:

«И Гунан Хара бежал, бежал, оборотился на бегу лисой-трехлеткой и побежал дальше. Потом обернулся трехлетним орлом и полетел через озеро, а подлетев ближе, опустился белым туманом, укротил белую верблюдицу и выдоил из ее вымени молока» [18, с. 119].

«Обернулся он тогда волком-трехлетком и побежал, побежал; Потом обернулся лисой-трехлеткой и побежал дальше; потом обернулся трехлетней лаской и добежал до них» [18, с. 120].

«Скакал Хан Тёгюсвек прямо на север. Скакал он, скакал, все приближаясь к Синему быку. А когда он уже совсем приблизился к Синему быку, оборотился он тут же, на месте, превратившись в змею, потом в волка, и так, превращаясь в разных животных, он добежал до цели, оборотился золотым клещом и забрался в шерсть на крупе Синего быка. И, сидя там, он с помощью волшебства вложил в пасть быка тройной недоуздок из четок и тогда опять принял свой первоначальный вид» [18, с. 166].

Как представляется, у нас есть доказательства способности богатырей превращаться в эпических животных, обнаруживаемые в анализируемом нами тувинском материале:

«Бёген Сагаан Тоолай ответил:

– Я могу обернуться соколом и полететь, а потом превратиться в иноходца. Этими двумя волшебствами я владею.

И когда он спросил: “Хёдээнинг Гёк Бёге, а у тебя какая волшебная сила?” – тот ответил:

– Я могу превратиться в синего волка и побежать. Если это не нужно, то никаким другим волшебством я не владею» [18, с. 83]. Не может не привлечь внимания устойчивая для всех эпох смена кода для обозначения героя: герой сравнивается с зайцем, лисой, волком, птицей, и в основе всех уподоблений лежит способность к быстрому перемещению, важному в развитии сюжета.

Как бы это ни казалось необычным, но мотив сравнения скачущего всадника с быстро бегущим в зарослях животным встречается в одном из памятников древнерусской литературы второй половины XII в. – в «Слове о полку Игореве» (далее – «Слово»):

А Игорь князь поскочи горностаем к тростию и бълмыъ гоголемъ на воду. Въвърже ся на бързъ комонъ и скочи с него босымъ вълкомъ. Коли Игорь соколомъ полетѣ, тогда Овлур вълкомъ потече, труся собою студеную росу... [19, с. 41-42].

Соответствующий образ «Слова» «горнастаемъ к тростию» вообще ранее не привлекал комментаторов ввиду того, что основания для его сравнения попросту не обнаруживались. Даже на его «восточный», половецкий контекст в повествовании исследователи не обратили внимания. Разбиралось только словосочетание *босый волк* (см. [20, с. 370-371], для которого предполагались и тюркские, и собственно русские диалектные истоки: вопрос этот требует дальнейших исследований, аргументы обнаруживаются как в пользу одной, так и в пользу другой точки зрения. Словосочетание «босый волк» действительно похоже на наименование волка у тюрко-монгольских народов: калм. *көк һалзи чон* «сивый волк», тюрк. *kök börü* «серый волк, сивый волк». В вариантах «Джангара» встречаются следующие строки:

Ведь ты же был сивым волком пустыни у меня,

Ведь ты же был соколом, Хонгор мой, среди людей [21, с. 133].

В калмыцких богатырских сказках волк почти всегда имеет эпитет «черный с лысиной волк» – *хар һалзи чон* [16, с. 197, 199, 317, 319, 331]. Примечательно, что монгольское обозначение белого пятна на лбу животного, «лысины», имеет точную параллель на общеалтайском уровне в древнетюркском *qaşu* «лысина, белое пятно на лбу животного». Материал «Джангара» и других образцов эпоса тюркских и монгольских народов, если только основания для сопоставления одного из повторяющихся мест его песен будут признаны достаточно серьезными, позволяет по-новому взглянуть на данный фрагмент «Слова»: эпизод бегства князя из половецкого плена описывается автором в тех же красках, какими изображаются действия ойратских богатырей в устном эпосе.

Существенно, что потенциальные и реальные аналогии «Слова» и элементов восточного эпоса привлекали к себе внимание именно в контексте проблемы автора «Слова». Н. А. Баскаков еще во время дискуссии о подлинности «Слова» в 1963 г. обратил внимание на параллели между «Словом» и отдельными образцами тюркского эпоса. Он писал: «Значительное влияние половецкое сказочное и эпическое творчество оказало и на формирование творчества автора “Слова...” – через половецкие сказания и эпические героические былины, передаваемые половецким окружением княжеского двора или семьи дружинника-аристократа, т. е. среды, из которой, безусловно, вышел автор “Слова...”» [22, с. 96]; в выступлении в дискуссии 1963 г.

Н. А. Баскаков даже видел в авторе «лицо смешанной крови» [23, с. 299]. Хотя наши собственные разыскания не подтверждают таких предположений, остается возможность, что наш претендент на авторство «Слова» Кузьмище Киянин – архитектор и дизайнер по профессии, скорее всего, учившийся ремеслам в Византии, вероятно, владевший навыками и техникой живописи, позволившими ему иллюстрировать протограф Радзивилловской летописи, и имевший литературное дарование, выражающееся в переводе и написании оригинальных повествовательных произведений, проявлявший колоссальное внимание к выстраиванию сюжета, интересовался и фольклором, в т. ч. фольклором восточных соседей Руси. В наши дни исследователи ставят вопрос о параллелях между «Словом» и ногойским фольклором, хотя представленный в литературе опыт сравнения этих текстов [24] нельзя признать убедительным.

Автор статьи и его учитель Н. А. Мещерский, по мнению автора одной из публикаций¹, виноваты в том, что не привлекли к обсуждению критического текста «Слова» суждения О. О. Сулейменова, высказанных в его книге «Аз и Я» [25]. Объясним свою позицию – это делается намеренно по одной причине: мысли О. О. Сулейменова, возможно, уместные в литературной публицистике, не имеют ничего общего с филологической наукой в ее приложении к древнерусским литературным памятникам. Мы нигде – ни в литературных сочинениях, ни в летописях, ни в грамотах, ни в надписях – не имеем возможности встретиться с тем древнерусско-тюркским волапоком, который конструировал на основе «Слова» О. О. Сулейменов. Более того, наоборот – в некоторых произведениях мы видим следы блестящего знания тюркских языков древнерусскими книжниками и, если пользоваться современным и терминами, военными переводчиками, собиравшими сведения о тюркских войсках и допрашивавшими пленных [20, с. 198-202]. Вопрос об особой насыщенности «Слова» тюркскими элементами полагается закрытым, ибо, как показали разыскания, среди ориентализмов в «Слове» к тюркским элементам относятся всего 4 слова: – *яруга, орътма, чяга, кощеи* [26, с. 13], личные имена и топонимы в счет не идут, а остальные восточные слова в «Слове» тюркскими не являются.

Мотив сравнения игры певца на хуре с лебединым пением

Нам удастся обнаружить потенциальные восточные эпические параллели еще к одному фрагменту «Слова».

Это мотив сравнения игры на музыкальном инструменте с лебединым пением: *[Боян] тогда пуццашеть 10 соколовъ на стадо лебедей, которы дотечяше, та преди песнь пояше...* [19, с. 50]. Зоологи-комментаторы «Слова» (Н. В. Шарлемань и др.) отмечали чисто образный характер этого фрагмента: звуки лебединого пения в реальности отнюдь не услаждают слух, хотя Ш. В. Шарлемань иначе, вполне положительно с эстетической точки зрения оценивает пение лебедя-кликуна [27, с. 23]. Это же сравнение чрезвычайно характерно для песен «Джангара»:

Когда она [Шавдал] стала играть
На девяностооднострунном серебристо-звонком хуре,
Послышалось пение лебедей,
Гнездящихся в камышах,
Послышались голоса уток,
Гнездящихся (в камышах) озера [15, с. 200].

Тот же мотив встречается в другой песни «Джангара» (записи Н. И. Михайлова):

Прекрасному в мире Мингъяну велели на свирели играть,
звуки свирели его,
подобны голосу лебедя...
Подобные голосу лебедя,
что будет доноситься
до трех поколений [15, с. 357].

Это же сравнение четыре раза встречается в другом цикле песен «Джангара» записанных от М. Басангова [28, с. 26, 29, 71, 136-137], где игра другого персонажа – Мингъяна, одного из богатырей Джангара, на хуре уподобляется пению лебедя. Таким образом, есть все основания считать, что такое сравнение явно принадлежит древнейшему тексту «Джангара» – оно

¹ Федонькин Е. Склока о полку Игореве. URL: <http://www.info.jinr.ru/~bljv/igor.htm>

сохраняется по крайней мере в трех разных версиях эпоса, записанных от разных сказителей, и при этом в одной из версий устойчиво повторяется [29, с. 163]. Имя певца – Боян – однозначно имеет тюркское или монгольское происхождение: детали здесь не слишком принципиальны [29, с. 84-95]. И нет ничего удивительного в том, что певец с таким именем, играя на восточном инструменте, исполнял песнопения, традиционно сравниваемые с лебединым пением, которое, похоже, имело положительную оценку в восточной эпической эстетике, которая укоренилась в древнерусской словесности как поэтический образ. Кажется, можно считать источник этого мотива «Слова» установленным с достаточной степенью надежности.

Заключение

Формулы, изображающие скачущего богатырского коня или стремительно перемещающегося эпического героя, в эпической традиции тюркских и монгольских народов соотносятся со свойствами богатырей. Возможно, за ними стоят мотивы оборотничества «человек-зверь», реализуемые в архаических эпических традициях. Мотивы или общие места с изображением скачущего всадника имеют распространение в эпосе тюркских и монгольских народов, и, как можно судить, являются достаточно древними, они могут связываться с периодом становления верховой езды как культурной практики. Эстетический канон, по правилам которого складывались эпические произведения и богатырские сказки тюркских и монгольских народов, похоже, также является очень древним и как набор мотивов и состав мотивов хорошо сохранился в ойратской эпической традиции и традициях тюркских народов Южной Сибири и якутов. Наверное, уже стоит говорить о сложении единого восточного эпического пространства, образуемого традициями тюркских и монгольских народов, на которое оказывала влияние книжная иранская литературная традиция. Свойства способности к быстрому, стремительному перемещению в литературном авторском тексте «Слова о полку Игореве» связываются с чертами литературных персонажей, к которым автор относится с симпатией и по этой причине наделяет их чертами героев-богатырей восточного эпоса. Как представляется, текстовые сходства «Слова» с образцами устной словесности – как русской, так и восточной – не занимают значительного места в поэтике памятника, но, несмотря на то, что исключительное художественное и литературное дарование автора «Слова» позволяет предполагать его знакомство с этим материалом, делаемые наблюдения представляют интерес, но пока не являются достаточно надежными. Количество восточной и особенно тюркской лексики в «Слове», даже со ссылками на специальные исследования, часто неоправданно завышается за счет включения в ее состав восточных антропонимов и топонимов, не могущих свидетельствовать о тюркской основе языка автора «Слова», и даже о значимости его тюркских компонентов. Тем не менее, материал, составивший сюжет настоящей статьи, заставляет вернуться к идеям включенности «Слова» в европейский процесс эволюции средневекового героического эпоса [30], и сделать некоторые добавления к имеющимся наблюдениям других авторов [31, с. 219-335]. Сам по себе сюжет пленения князя Игоря в степи, а не на своей земле (он, хоть и был схвачен половцами, но не считался «полоненным», потому что не был захвачен в результате нападения на свой город, чего он боялся и что считал недостойным для себя и своей дружины), и его возвращения требует внимания не только в историческом [32], но и в литературном контексте: возможно, автор «Слова» хотел реализовать на своем материале мотив возвращения Одиссея из странствий на родную Итаку.

Литература

1. 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.
2. Функ Д. А. Рец. на: Е. Н. Кузьмина. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание / Отв. ред. Н. А. Алексеев. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1382 с. // Этнографическое обозрение. – 2008, № 2. – С. 173-177.
3. Селеева Ц. Б. Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». – Элиста: КИГИ РАН, 2013. – 276 с.
4. Селеева Ц. Б. Тематическая структура эпоса «Джангар»: калмыцкая версия Ээлян Овла и ее синьцзян-ойратские соответствия: автореф. дисс. ... к. филол. н. – М., 2018. – 29 с.

5. Манджиева Б. Б. Конь героя в калмыцкой богатырской сказке и в героическом эпосе «Джангар» // Современные проблемы науки и образования. – 2015, № 1. Ч. 1. – С. 1189-1196.
6. Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности «Джангара». – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1978. – С. 51-62.
7. Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в сказочном эпосе монгольских народов и калмыцком эпосе «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов (Исследования по эпосу). – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1982. – С. 43-49.
8. Нарынбаева Н. О. Некоторые параллели эпических мотивов в общетюркском контексте // Academy. – 2016, № 9 (12). – С. 8-11.
9. Нарынбаева Н. О. Некоторые эпические параллели кыргызских эпосов и калмыцкого «Джангара» (на примере эпосов «Манас», «Эр Тёштюк» и «Джангар») // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: материалы III Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 181-188.
10. Исаева А. К. Мотивный фонд кыргызского и якутского эпосов о девах-воительницах // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2018, № 4 (12). – С. 28-41. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22331.
11. Иванов В. Н., Львова С. Д., Герасимова Л. Н. Энциклопедия Олонхо (концепция) // Гуманитарные научные исследования. – 2015, № 12 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13552> (дата обращения: 26.03.2019).
12. Головнев А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.
13. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбиллийэ». – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
14. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гохон». – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 312 с. (на бурятском и русс. яз.)
15. Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. – М.: Наука, 1990. – 479 с. (на калмыцком и русс. яз.)
16. Калмыцкие богатырские сказки / Сост. Б. Б. Манджиева, Т. А. Михалева, Ц. Б. Селеева. – М.: АО «Первая образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2017. – 562 с. (на калмыцком и русс. яз.)
17. Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. – М.: Наука, ГРВЛ, 1964. – 272 с. (на калмыцком и русс. яз.)
18. Сказки и предания алтайских тувинцев / Сост. Э. Таубе; пер. на русс. яз. Б. Е. Чистова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 382 с. – (Сказки и мифы народов Востока).
19. Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. – М.: Сенатская типография, 1800. – 46 с.
20. Бурыкин А. А. «Слово о полку Игореве»: текст, язык, автор. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. – 416 с.
21. Биткеев Н. Ц. Сравнения и метафоры в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей // Вестник Калмыцкого НИИЯЛИ. – 1976, № 14. – С. 132-140.
22. Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». – М.: Наука, 1985. – 211 с.
23. Баскаков Н. А. Выступление // История спора о подлинности «Слова о полку Игореве» / Сост. Л. В. Соколова. – СПб.: Наука, 2010. – С. 297-308.
24. Сафиуллина Ч. Н., Дердизова К. Ю. Лексико-семантическая общность текстов кумыкского историко-героического эпоса и «Слова о полку Игореве» // Вестник Елабужского государственного педагогического университета. – 2010, № 3. – С. 105-107.
25. Сулейменов О. О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. – Алма-Ата: Жазушы, 1975. – 304 с.
26. Бурыкин А. А. Темы, ставшие призраками науки: к итогам изучения «Слова о полку Игореве» // Кирилло-Методиевские чтения-2018 в Калмыцком государственном университете им. Б. Б. Городовикова: лингвокультурный, исторический и межконфессиональный диалог: материалы Межрегиональной научной конференции с международным участием (г. Элиста, 23 мая 2018 г.) / редкол.: Е. С. Котяева и др. – Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2018. – С. 12-16.
27. Шарлемань Н. В. Природа и люди Киевской Руси. – Киев: Простір, 1997. – 166 с. – (История охраны природы. Вып. 13).

28. Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 1988. – 158 с.
29. Олядыкова Л. Б., Бурыкин А. А. «Слово о полку Игореве». Современные проблемы филологического изучения. Исследования и статьи. – Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2012. – 265 с.
30. Робинсон А. Н. «Слово о полку Игореве» и героический эпос средневековья // Вестник АН СССР. – 1976, № 4. – С. 104-112.
31. Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI-XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии. – М.: Наука, 1980. – 336 с.
32. Робинсон А. Н. Побег князя Игоря из половецкого плена: (Причины и последствия) // Литература и искусство в системе культуры. – М.: Наука, 1988. – С. 148-154.

References

1. Kuz'mina E. N. *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaitsev, buryat, tuvintsev, khakasov, shortsev, yakutov): eksperim. izd.* [Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shors, Yakuts): experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.
2. Funk D. A. *Rets. na: E. N. Kuz'mina. Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altaitsev, buryat, tuvintsev, khakasov, shortsev, yakutov). Eksperimental'noe izdanie* [Rev. of: Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shors, Yakuts): experimental edition]. In: *Etnograficheskoe obozrenie* [The ethnographic Review]. 2008, No. 2, pp. 173-177.
3. Seleeve Ts. B. *Ukazatel' tem kalmytskoi i sin'iszyan-oiratskoi versii eposa "Dzhangar"* [Index to the Kalmyk and Xinjiang Oirat versions of the epic "Dzhangar"]. Elista, KIGI RAN, 2013, 276 p.
4. Seleeve Ts. B. *Tematicheskaya struktura eposa "Dzhangar": kalmytskaya versiya Eelyan Ovla i ee sintszyan-oiratskie sootvetstviya* [Thematic structure of the epic "Dzhangar": Kalmyk version of Eelyan Ovla and Xinjiang Oirat compliance]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Moscow, 2018, 29 p.
5. Mandzhieva B. B. *Kon' geroya v kalmytskoi bogatyrskoi skazke i v geroicheskom epose "Dzhangar"* [The hero's horse in the Kalmyk heroic tale and in the heroic epic "Dzhangar"]. In: *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Contemporary problems of Science and Education]. 2015, No. 1, part 1, pp. 1189-1196.
6. Mutlyaeva B. E. *Motiv chudesnogo rozhdeniya geroya v tyurko-mongol'skom geroicheskom i skazochnom epose* [The motif of the miraculous birth of the hero in the Turkic-Mongolian heroic and fairy-tale epic]. In: *Tipologicheskie i khudozhestvennye osobennosti "Dzhangara"* [Typological and artistic features of "Dzhangar"]. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1978, pp. 51-62.
7. Mutlyaeva B. E. *Motiv chudesnogo rozhdeniya geroya v skazochnom epose mongol'skikh narodov i kalmytskom epose "Dzhangar"* [The motif of the miraculous birth of the hero in the fabulous epic of the Mongolian peoples and the Kalmyk epic "Dzhangar"]. In: *Epicheskaya poeziya mongol'skikh narodov (Issledovaniya po eposu)* [Epic poetics of the Mongolian peoples (Studies in Epics)]. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1982, pp. 43-49.
8. Narynbaeva N. O. *Nekotorye paralleli epicheskikh motivov v obshchetyurkskom kontekste* [Some parallels of epic motifs in the general Turkic context]. In: *Academy*. 2016, No. 9 (12), pp. 8-11.
9. Narynbaeva N. O. *Nekotorye epicheskie paralleli kyrgyzskikh eposov i kalmytskogo "Dzhangara" (na primere eposov "Manas", "Er Teshtyuk" i "Dzhangar")* [Some epic parallels of Kyrgyz epics and Kalmyk "Dzhangar" (on the example of epics "Manas", "Er Testyuk" and "Dzhangar")]. In: *"Dzhangar" i epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya: materialy III Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.)* ["Dzhangar" and epic traditions of Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and research: Proceedings of the III International Scientific Conference dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute for humanitarian studies (Elista, September 15-16, 2016)]. Elista, KIGI RAN, 2016, pp. 181-188.
10. Isaeva A. K. *Motivnyi fond kyrgyzskogo i yakutskogo eposov o devakh-voitel'nitsakh* [Motif fund of the Kyrgyz and Yakut epics about the woman-warrior]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2018, No. 4 (12), pp. 28-41. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22331.
11. Ivanov V. N., L'vova S. D., Gerasimova L. N. *Entsiklopediya Olonkho (kontseptsiya)* [The Encyclopedia of Olonkho (conception)]. In: *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanitarian Scientific Researches]. 2015, No. 12 [Web resource]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/12/13552> (accessed March 26, 2019).
12. Golovnev A. V. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii)* [The Anthropology of Movement (the antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg, UrO RAN, "Volot", 2009, 496 p.
13. *Yakutskii geroicheskii epos "Kyys Debiliie"* [Yakut heroic epic "Kyys Debiliie"]. Novosibirsk, VO "Nauka", Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki 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.)

14. *Buryatskii geroicheskii epos "Alamzhi Mergen molodoi i ego sestritsa Agui Gokhon"* [Buryat heroic epic "Alamzhi Mergen the young and his sister Aguy Gokhon"]. Novosibirsk, Nauka, Sib. otd-nie, 1991, 312 p. (In Buryat and Russ. lang.)
15. *Dzhangar. Kalmytskii narodnyi geroicheskii epos* [Dzhangar. Kalmyk folk heroic epic]. Moscow, Nauka, 1990, 479 p. (In Kalmyk and Russ. lang.)
16. *Kalmytskie bogatyrskie skazki* [Kalmyk heroic tales]. Sost. B. B. Mandzhieva, T. A. Mikhaleva, Ts. B. Seleeva. Moscow, AO "Pervaya obraztsovaya tipografiya", Filial "Chekhovskii Pechatnyi Dvor", 2017, 562 p. (In Kalmyk and Russ. lang.)
17. *Mednovolosaya devushka. Kalmytskie narodnye skazki* [Copper-haired girl. Kalmyk folk tales]. Moscow, Nauka, GRVL, 1964, 272 p. (In Kalmyk and Russ. lang.)
18. *Skazki i predaniya altaiskikh tuvintsev* [Tales and legends of Altai Tuvinians]. Sost. E. Taube; per. na russ. yaz. B. E. Chistova. Moscow, Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1994, 382 p. (*Skazki i mify narodov Vostoka* [Fairy tales and myths of the peoples of East]).
19. *Iroicheskaya pesn' o pokhode na polovtsov udel'nogo knyazya Novagoroda-Severskogo Igorya Svyatoslavicha, pisannaya starinnyim russkim yazykom v iskhode XII stoletiya s perelozheniem na upotreblYaemoe nyne narechie* [Heroic song about the campaign against the Polovtsian of apanage prince of Novagorod-Seversky Igor Svyatoslavich, written in ancient Russian language at the end of the XII century, with an arrangement on the dialect now used]. Moscow, Senatskaya tipografiya, 1800, 46 p.
20. Burykin A. A. "Slovo o polku Igoreve": tekst, yazyk, avtor ["The Song of Igor's Campaign": Text, Language, Author]. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017, 416 p.
21. Bitkeev N. Ts. *Sravneniya i metafory v "Dzhangare" Eelyan Ovla i ego posledovatelei* [Similes and metaphors in "Dzhangar" of Eelan Ovla and its followers]. In: *Vestnik Kalmytskogo NIIYaLI* [Bulletin of Kalmyk Scientific Research Institute of Language, Literature and History]. 1976, No. 14, pp. 132-140.
22. Baskakov N. A. *Tyurkskaya leksika v "Slove o polku Igoreve"* [Turkic vocabulary in "The Song of Igor's Campaign"]. Moscow, Nauka, 1985, 211 p.
23. Baskakov N. A. *Vystuplenie* [Report in discussion]. In: *Istoriya spora o podlinnosti "Slova o polku Igoreve"* [The history of the dispute about the authenticity of "The Song of Igor's Campaign"]. Sost. L. V. Sokolova. Saint Petersburg, Nauka, 2010, pp. 297-308.
24. Safiullina Ch. N., Derdizova K. Yu. *Leksiko-semanticheskaya obshchnost' tekstov kumykskogo istoriko-geroicheskogo eposa i "Slova o polku Igoreve"* [Lexical and semantic community of texts of Kumyk historical and heroic epic and "The Song of Igor's Campaign"]. In: *Vestnik Elabuzhskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Elabuga State Pedagogical Institute]. 2010, No. 3, pp. 105-107.
25. Suleimenov O. O. *Az i Ya. Kniga blagonamerennogo chitatelya* [Az and Ya. The Book of a well-meaning reader]. Alma-Ata, Zhazushy, 1975, 304 p.
26. Burykin A. A. *Temy, stavshie prizrakami nauki: k itogam izucheniya "Slova o polku Igoreve"* [Topics that have become ghosts of science: to the results of the study of "The Song of Igor's Campaign"]. In: *Kirillo-Mefodievskie chteniya-2018 v Kalmytskom gosudarstvennom universitete im. B. B. Gorodovikova: lingvokul'turnyi, istoricheskii i mezkhkonfessional'nyi dialog: materialy Mezhtseional'noi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem (g. Elista, 23 maya 2018 g.)* [Cyril and Methodius Readings-2018 at B. B. Gorodovikov Kalmyk State University: linguistic, cultural, historical and interfaith dialogue: materials of the Interregional Scientific Conference with international participation (Elista, May 23, 2018)]. Redkol.: E. S. Kotyaeva i dr. Elista, Izd-vo Kalmytskogo un-ta, 2018, pp. 12-16.
27. Sharleman' N. V. *Priroda i lyudi Kievskoi Rusi* [Nature and people of Kievan Rus]. Kiev, Prostir, 1997, 166 p. (*Istoriya okhrany prirody. Vyp. 13* [History of nature conservation. Iss. 13]).
28. *Dzhangar. Epicheskii repertuar Mukebyuna Basangova* [Dzhangar. Epic repertoire of Mukebun Basangov]. Elista, Kalmytskoe kn. izd-vo, 1988, 158 p.
29. Olyadykova L. B., Burykin A. A. "Slovo o polku Igoreve". *Sovremennye problemy filologicheskogo izucheniya. Issledovaniya i stat'i* ["The Song of Igor's Campaign". Contemporary problems of Philological Study. Research and articles]. Elista, Izd-vo Kalmytskogo un-ta, 2012, 265 p.
30. Robinson A. N. "Slovo o polku Igoreve" i geroicheskii epos srednevekov'ya ["The Song of Igor's Campaign" and the heroic epic of the Middle Ages]. In: *Vestnik AN SSSR* [Bulletin of Academy of Sciences of USSR]. 1976, No. 4, pp. 104-112.
31. Robinson A. N. *Literatura Drevnei Rusi v literaturnom protsesse Srednevekov'ya XI-XIII vv.: Ocherki literaturno-istoricheskoi tipologii* [Literature of Ancient Russia in the literary process of the Middle Ages XI-XIII centuries: Essays of literary and historical typology]. Moscow, Nauka, 1980, 336 p.
32. Robinson A. N. *Pobeg knyazya Igorya iz polovetskogo plena: (Prichiny i posledstviya)* [Escape of Prince Igor from Polovtsian captivity: (Causes and consequences)]. In: *Literatura i iskusstvo v sisteme kul'tury* [Literature and art in the system of culture]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 148-154.

УДК 398.22
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44309

Т. М. Хаджиева

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

РОЛЬ СКАЗИТЕЛЕЙ В РАЗВИТИИ, БЫТОВАНИИ И СОХРАНЕНИИ НАРТИАДЫ

Аннотация. В нартоведении одной из важных и актуальных проблем, в силу его малоизученности, является исследование сказительской традиции Нартиады в сравнительном плане. Цель настоящей статьи – определение роли сказителя как создателя, носителя, хранителя и транслятора в обществе, в развитии и сохранении нартских песен и сказаний. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи: воссоздать краткую историю института эпического сказительства у носителей Нартиады (адыгские *джегуако*, балкарские и карачаевские *жырчы/нартайчы*, осетинские *кадаггæнæг’и*, чечено-ингушские *илланчи*, абхазские сказители, дагестанские *ийырчы*, *ашуги*); рассмотреть особенности сказительского мастерства и личность сказителя – носителя нартского эпоса, его особый статус и влияние на духовную и культурную жизнь общества; выявить локальные, региональные и типологические универсалии в северо-кавказской сказительской традиции.

В настоящей статье сделана попытка рассмотреть эволюцию личности сказителя. Автор приходит к выводу о том, что сказители были хранителями традиционных основ сказительского искусства, духовной и культурной жизни общества, и в силу этого имели особый статус в среде своего народа. В результате исследования выявлено, что в национальных версиях Нартиады при общности имен основных героев, мотивов, сюжетов, есть и существенные различия в поэтике, исполнительской манере. Описаны исполнительские традиции, манера исполнения, роль живого общения народных певцов с аудиторией. В ходе историко-типологического сопоставления выявлены основные формы живого бытования нартских песен и сказаний в эпической традиции носителей Нартиады – устность и вариативность. При рассматривании функциональной роли сказителя четко выявляются соотношения живой традиции и роли в ней импровизации.

Ключевые слова: фольклор, эпос, Нартиада, нартские песни, сказания, сказитель, народный певец, институт эпического сказительства, традиция, репертуар.

Благодарности: Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ №18-012-00266 А.

Т. М. Khadzhieva

The role of narrators in the development, existence and preservation of Nartiade

Abstract. In Narts studies, one of the important and urgent problems, due to its insufficient study, is a comparative study of the narrative tradition of Nartiade. The purpose of this article is show their place and role of the narrator as creator, bearer, keeper and translator in society, in the development and preservation of Nart songs and legends. To achieve the goal, it is necessary to solve the following tasks: to recreate the short history of the institute of epic narration among the speakers of the Narts (Adyghe *dzheguaco*, Balkarian and Karachai *zhyrchi/nartaichi*, Ossetian *kadggænæg’i*, Chechen-Ingush *illanchi*, Abkhazian narrators, Dagestan *iyirchi*, *ashug*); to study the features of narration and the personality of the narrator among the bearers of the Nart epic, its special status and impact on the spiritual and cultural life of society; to identify local, regional and typological universals in the North Caucasian narrative tradition.

ХАДЖИЕВА Танзиля Мусаевна – к. филол. н., в. н. с. отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия.

E-mail: tanzila_@mail.ru

KHADZHIEVA Tanzilja Musaevna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: tanzila_@mail.ru

This article is an attempt to consider the evolution of the personality of the narrator. The author came to the conclusion that narrators were the custodians of the traditional foundations of narration, the spiritual and cultural life of society, and therefore had a special status among their people. As a result of the study, it was revealed that in the national versions of Nartiade, given the common names of the main characters, motifs, plots, there are significant differences in poetics and performing manner. Performing traditions, manner of performance, the role of live communication of folk singers with the audience are described. In the course of historical-typological comparison, the main forms of the living existence of Nart songs and legends in the epic tradition of Nartiade narrators were revealed – orality and variability. When considering the functional role of the narrator, the correlations of the living tradition and the role of improvisation in it are clearly revealed.

Keywords: folklore, epic, Nartiade, Nart songs and tales, narrator, institute of epic narration, tradition, repertoire.

Acknowledgments: The work was performed as part of the RFBR research project No. 18-012-00266 A.

Введение

Героический нартский эпос относится к архаическому типу эпоса. После того, как немецкий востоковед Ю. Клапрот в 1809 г. опубликовал информацию о существовании нартского эпоса у кавказских горцев, Нartiада стала предметом изучения не только российских, но и зарубежных ученых. После же издания текстов нартских песен и сказаний немецким лингвистом и этнографом А. Дирром и французским ученым Ж. Дюмезилем, героический эпос кавказских народов «Нарты» был введен в мировой эпический контекст.

В разных версиях Нartiады много общего (название эпоса, имена некоторых нартских персонажей, мотивы и сюжеты), но вместе с тем каждая национальная версия самобытна и оригинальна. Так, в эпосе карачаевцев и балкарцев кавказские эпические традиции органично сочетаются с эпической традицией тюрко-монгольских народов. Например, у них, как и у многих тюркских народов, одна из самобытных особенностей эпической традиции – песенное бытование эпоса [1].

Существенный вклад в изучение Нartiады, и в частности северокавказского института народных певцов, внесли академик В. Ф. Миллер, профессор Л. Г. Лопатинский, композитор С. И. Танеев, этнографы Г. Ф. Чурсин, М. М. Ковалевский и др. Важные сведения о исполнителях нартских песен и сказаний приводятся и в работах осетинских, адыгских, балкарских просветителей: Ш. Ногмова, С.-А. Урусбиева, К. Хетагурова, С. Хан-Гирея, А.-Г. Кешева и др.

Значительная работа по изучению Нartiады велась в советское и постсоветское время. Опираясь на исследования советских/российских и зарубежных ученых: В. М. Жирмунского, Б. Н. Путилова, Е. М. Мелетинского, В. М. Гацака, З. С. Казагачевой, Д. А. Функа, А. Б. Лорда, К. Райхла и др., фольклористы А. И. Алиева, Т. А. Хамицаева, А. Х. Холаев, З. М. Налоев, К. Г. Цхурбаева, Р. А.-К. Ортабаева, А. М. Гутов, З. Д. Джапуа, И. В. Мамиева и др. опубликовали ряд работ по сказительскому искусству.

В дореволюционных публикациях одним из первых о балкарских певцах написал русский путешественник П. Остряков: «Со званием певца соединялась идея справедливости, и певцом мог быть только безукоризненно честный человек. Я имел возможность встретить такого певца. Старик со смуглым открытым лицом, одет весьма бедно; но нужно видеть, с каким почтением относятся к нему окружающие, чуть не боготворят его. Князя У- [рус]-Б- [ие]- вы доставили мне случай. Нужно было видеть их, образованных, объехавших чуть не всю Европу, с каким уважением и почтением относились они к старцу» [2, с. 701].

П. Остряков в вышеуказанной работе «помимо первого упоминания в кавказоведческой литературе о том, что у балкарцев нартский эпос бытует в песенном исполнении», дал и сведения о манере исполнения этих песен: «... старожилы помнят то время, когда никакой общественный и даже семейный праздник не обходился без певца. Под звуки дудки и зурны, а то и просто под мерные удары палочек, такой певец услаждал все общество любимыми былинами (нартскими песнями – Т. Х.), а иногда и прямо импровизировал новые песни» [2, с. 701, 702].

В 1885 г. композитор С. И. Танеев, во время своего путешествия по Кавказу, гостил у балкарского князя Измаила Урусбиева. В одном из своих писем он описал свою работу по фиксации фольклора народов Кавказа: «Владелец урусбиевского аула, человек во многих

отношениях замечательный, Исмаил Мирзакулович ... лицо, знающее весь Кавказ, обычаи разных народов, музыку старинную и новейшую (понятно, кавказскую)... Я записал двадцать песен, продиктованных мне князем Урусбиевым. По словам горцев, он один из немногих знатоков старых кавказских песен, мало-помалу исчезающих из памяти народа... Мелодии этих песен князь играл на кобузе, подпевая при этом без слов, лишь второй, сопровождавший их голос» [3, с. 490].

После своего путешествия С. И. Танеев опубликовал статью «О музыке горских татар (балкарцев – Т. Х.)», которая стала первым историко-теоретическим исследованием музыкального фольклора не только балкарцев, но и других народов Северного Кавказа. В статье дано описание балкарских танцев и сопровождающей их музыки, национальных музыкальных инструментов: *сыбызгы* и *кьыл кобуз*. Композитор, со слов Урусбиева, впервые делит песни балкарцев на четыре группы и при этом нартские песни, «воспевающие подвиги старинных богатырей-нартвов», после архаических, религиозно-мифологических песен, относит ко второй группе. В работе большое значение имеет перечень имен нартских героев; указание на то, что у балкарцев имеются народные певцы «специально занимающиеся игрой на инструментах и пением»; даны нотные образцы трех карачаево-балкарских нартских песен (*нарт жырла*) [1, с. 611], записанные от И. Урусбиева.

Носители и хранители эпической традиции

Для изучения сказительской традиции самостоятельный интерес представляют сведения языковеда Н. М. Дрягина о характере исполнения нартских песен карачаево-балкарскими певцами: «Строго и свято соблюдается “размер подлинника”: старший из рассказывателей, молча, следит за отдельными выражениями, даже словами, которыми передают сказания его более младшие собратья» [4, с. 20].

Фольклорист, нартвед А. З. Холаев указывает, что у балкарцев «эпические тексты бывают прозаические, стихотворные и смешанные, где стихи чередуются с прозой... Пение эпических текстов сопровождает, как правило, игра на национальных музыкальных инструментах – *сыбызгы* (род флейты) и *кьыл кобуз* (род скрипки)» [5, с. 123-124]. А этномузыковед А. И. Рахаев в исследовании «О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая» дает обстоятельный анализ музыкальной стилистики карачаево-балкарских нартских песен [6, с. 605-614].

Адыгские фольклористы отмечают, что у них нартские сказания бытовали в певческой и прозаической формах. Нартские песни «пшинатли» исполнялись «с инструментальным сопровождением (на одном из инструментов вида “пшина” и трещетке – “пхачич”), иногда без него (а капелла) – запевалой и хором (ежу)» [7, с. 6].

Осетинский музыковед-фольклорист К. Г. Цхурбаева в статье «О напевах осетинских нартских сказаний» пишет, что «народ издавна выработал терминологию, строго разграничивающую нартские сказания (кадет) от песни (зарег)... Понятие “кадет” включает в себя и манеру исполнения – соло певца с инструментальным сопровождением. Рассказчика сказаний, как бы ни был он искусен, никто не назовет “кадетгенег”, если он не поет их и не сопровождает своё пение игрой на музыкальном инструменте. Имеется, стало быть, два типа исполнителей сказаний: рассказчик и певец-сказитель» [8, с. 122-123].

В абхазской версии нартского эпоса «манера исполнения обусловлена формой различных сказаний. Прозаический текст (наиболее распространенная форма бытования абхазского нартского эпоса) излагает один сказитель. Текст целиком стихотворный поется одним или группой сказителей, либо исполняется на национальных музыкальных инструментах апхярце, авимаа, или ахымаа (арфы) или же на ачарпыне (свирель). Весьма редко встречаются сказания смешанной стихотворно-прозаической формы» [9, с. 297].

Балкарский собиратель и издатель нартских текстов, князь Сафар-Али Урусбиев в 1881 г. в первом выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» опубликовал в переводе на русский язык нартские сказания своего народа. В нартведении принято считать, что Предисловие, предпосланное к этим сказаниям «Несколько слов от составителя и переводчика», и комментарии к ним положили начало научному изучению эпоса балкарцев и карачаевцев. С.-А. Урусбиев в начале своего Предисловия, перечислив имена карачаево-балкарских нартских героев, говорит, что «каждому из этих нартвов посвящена особая песня;

мотивы песен довольно однообразны... Они... пелись знаменитыми в свое время... бродячими певцами-поэтами, называвшимися гегуако (жырчы – Т. Х.)¹» [1, с. 602].

Урусбиев сообщает и то, что, когда умирал человек, уважаемый в народе за мудрость или храбрость, люди, собравшись у его могилы, просили, приглашенных туда певцов, сложить о нем песню «на память потомству».

Далее И. Урусбиев указывает, что народные певцы «сопровождали воинов в походы и воспевали подвиги их на поле брани, в своих песнях являясь раздатчиками награды доблестным героям и карателями трусов» [1, с. 602-603].

Осетинский литературный критик, литературовед и фольклорист И. М. Мамиева в обстоятельной статье «Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика» пишет, что возникновение дружинного культа на Северном Кавказе, вероятно, повлекло появление осетинских, кабардинских, карачаево-балкарских рапсодов-исполнителей «хвалебных песен» о героях-нартах. В. М. Жирмунский, говоря о традиции выпевать перед сражением героические поэмы, высказывал мнение, что «целью было не только поднять боевой дух воинов и подвигнуть их на ратные свершения: действия дружинного песнопевца все еще носили характер магического заклинания» [10, с. 403].

Далее И. М. Мамиева сообщает и то, что «в кавказской традиции, как и в практике многих других народов, сказители очень часто выступали (и) в роли судей (осет. *тæрхоны лæг*) – посредников при решении вопросов наследства, примирении кровников и пр.» [11, с. 135-136]. То, что в Балкарии уважаемые в народе сказители входили в Тёре (до революции высший выборный судебный-законодательный орган в Балкарии – Т. Х.), пишет и известный фольклорист Х. Х. Малкондуев [12].

С.-А. Урусбиев в своем Предисловии говорит и о том, что народные певцы «имели громадное значение» среди своих соплеменников и приносили обществу большую пользу. «...Заходила ли речь о знатном князе или о нищем бедняке, гегуако с суровым беспристрастием высказывал правду. Доказательством того, какой любовью и уважением пользовались гегуако у народа, служит уже то, что родители, даже из знатных князей, замечая в своих детях особенные духовные способности, отправляли их на воспитание к гегуако, у которых молодые люди проводили по несколько лет» [1, с. 603].

Подобную традицию охарактеризовали В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов, исследовавшие особенности поэтических школ узбекских сказителей. Они подчеркивают, что «традиция устного исполнения эпоса... поддерживалась из поколения в поколение существованием регулярного обучения сказительству, своего рода певчих школ. Все известные нам бахши вышли из школы какого-нибудь учителя (устоз)... Если молодой человек подавал надежды, певец – учитель брал его к себе в дом на воспитание... Обучение продолжалось в течение двух-трех лет и было бесплатное; Учитель кормил и одевал своих учеников, которые со своей стороны помогали ему по хозяйству» [13, с. 35-36].

Относительно сказительской традиции народов Якутии В. В. Илларионов пишет: «Фольклорные материалы, собранные и изданные фольклористами и этнографами по выявлению сказительской деятельности эпических певцов, обучение и становление будущих сказителей подтверждают важность наличия особой эпической среды в этнической культуре народов Якутии». Далее он, ссылаясь на исследования фольклористов Г. У. Эргиса, И. В. Пухова, В. В. Илларионова по якутскому фольклору, А. Н. Мыреевой, Г. И. Варламовой – по эвенкийскому, Ж. К. Лебедевой – по эвенскому, П. Е. Ефремова – по долганскому, подчеркивает, что «эпическая среда всегда является благодатной почвой для сохранения эпического наследия, обучения сказителей эпосотворчеству» [14, р. 5].

¹ С.-А. Урусбиев в этой публикации, назвав исполнителей нартских песен «гегуако», имел в виду не только кабардинских, как считают некоторые исследователи, но и балкарских певцов. А называет он их кабардинским *гегуако*, а не карачаево-балкарским *жырчы* (*нартайчы*) потому, что до его публикации в кавказоведческой литературе русский читатель, на которого была рассчитана его работа, исполнителей народных песен знал как *гегуако*. Это подтверждается и последующими публикациями. Так, у С. И. Танеева читаем: «У горских татар (у балкарцев. — Т. Х.) есть люди, специально занимающиеся игрой на инструментах и пением и живущие своим искусством. Они называются “гегуако”» [3, с. 95]. А языковед Н. М. Дрягин в работе «Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммеч в свете яфетической теории» писал: «...мне пришлось наблюдать в 1925 г. трех гегуако в (балкарском. — Т. Х.) ауле Урусбиево и четырех – в ауле Шалушка (Большая Кабарда)» [4, с. 20].

В 1985 г. во время нашей фольклорной экспедиции народный певец Текаев Гитче (Кабардино-Балкария, с. Хасанья, 1899 г.р.), который знал много нартских и историко-героических песен карачаевцев и балкарцев, на мой вопрос: «Откуда он знает столько песен?» ответил: «С 12 лет я каждое лето вместе с отцом выезжал в горы, на летние пастбища. По вечерам пастухи, собравшись в одной из пастушеских стоянок, пели песни, рассказывали различные истории. Больше всех любили слушать известного тогда в Балкарии народного певца Джамболата Карчаева. Ему тогда было лет 80. Он пел только нартские и историко-героические песни и пел их, постукивая палочкой по своему посоху. У него я научился многим нартским и историко-героическим песням. Но куда мне до него... Я был свидетелем того, как однажды он всю ночь до рассвета пел и при этом, ни разу не повторил уже спетую им песню» [15].

Говоря о шорских кайчи, Л. Н. Арбачакова, так же указывает, что «они помнили репертуар своих учителей или других исполнителей; как правило, уточнялось не только название сказания, которое собирался исполнить сказитель, но и от кого оно было перенято» [16, с. 43-44]. О том, что сказители народов Якутии «бережно передавали тексты про богатырей из уст в уста, из поколения в поколение, из века в век, дополняя, обогащая, украшая его, при этом всегда называя имя сказителя, от которого был услышан исполняемый эпос», сообщает и В. В. Илларионов [14, р. 3].

Известный российский этнолог, профессор Д. А. Функ в одной из своих статей: «Право на ошибку. Представления о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей», рассматривая исполнительские традиции, отмечает: «Запрет на искажение сказания, отдельных имен, равно как и не менее распространенный запрет оставлять сказание незавершенным, недорассказанным – является одной из ярких и характерных черт живой эпической традиции» [17, с. 268].

Данный запрет существовал и у карачаево-балкарских сказителей. Однажды я приехала к уже упоминавшемуся сказителю Текаеву Гитче, чтобы перезаписать нартскую «Песню об Ачемезе», т. к. аудиокассета, на которой она была записана, оказалась бракованной, и большая часть песни не прослушивалась, а мне ее надо было использовать в телепередаче по нартскому эпосу. Когда я попросила его исполнить эту песню и включила магнитофон, он, сказав: «Я же в прошлый раз спел ее, лучше запиши мою любимую «Песню о нарте Карашауае», – запел. У Гитче была астма, и он не мог петь долго. Зная, что «Песню о Карашауае» он будет петь не меньше получаса, а «Песню об Ачемезе» он пел более тридцати минут, я, когда он закашлялся, объяснив ситуацию, попросила: «Пожалуйста, спойте сейчас “Песню об Ачемезе”, а “Песню о нарте Карашауае” запишем после нее, если Вы будете себя хорошо чувствовать». Гитче отрез отказался переходить к «Песне об Ачемезе»: «Кто же так делает? Что я сам себе, что ли враг? Если я начал петь песню о Карашауае, нужно ее обязательно допеть до конца и только потом переходить к песне об Ачемезе. А если я это нарушу, то меня или, не дай Аллах, кого-нибудь из моих близких накажет “Къарашауайны къачы – дух Карашауая”». Слишком вмешиваться в текст нартской песни или сказания также было табу для Гитче. Что касается исполнения нартских песен, то, по словам этого сказителя, сольно-хоровая традиция исполнения нартских песен, присущая героическим песням, появилась со временем, когда нартские песни стали забываться, а у профессиональных нарт *джырчыла*, которых он еще застал, традиционным было «соло певца» без инструментального сопровождения или постукивания в ритм песне палочкой. По рассказам Джамболата Карчаева, – вспоминал Гитче Текаев, – в репертуаре профессиональных нарт *джырчыла*, которых он слушал, будучи подростком, были только нартские песни и сказания. Они, как могли, сохраняли живую традицию сказывания эпоса. Их глубоко оскорбляло, когда нартские песни воспринимались слушателями, как средство для их развлечения или, когда их просили спеть бытовые или любовные песни. Помимо этого, они глубоко верили, что, если при жизни не передадут свое мастерство нарт *жырчы* и свой репертуар трем людям, то после смерти их душа не найдет успокоения в нарт *дунияда* ‘мире нарт’¹ [15].

О том, что народные певцы и у других тюркоязычных народов пользовались особым статусом в обществе и играли большую роль в жизни своих соплеменников, отмечают в своих

¹ Пожилые карачаевцы и балкарцы «иной мир», «мир мертвых» называют «нарт дуня».

работах большинство известных ученых: В. В. Радлов, В. М. Жирмунский, Х. Т. Зарифов, Б. Н. Путилов, Т. Мирзаев, Р. З. Кыдырбаева, В. Е. Майногашева, А. Б. Лорд, К. Райхл, В. Н. Басилов, Д. А. Функ, Т. А. Бакчиев и др. Так, профессор А. С. Булдыбай в статье «Типология эпических сказителей тюркского народа» пишет, что народные певцы «создавали произведения, были советчиками, главой войска, сказителями. Если у баксы, в пору их расцвета преобладали качества врачей и ясновидящих, то у жырау – качества, более связанные с искусством слова. Они были в большей мере импровизаторами, советчиками и мудрецами. Следует отметить, что в искусстве слова они выполняли две функции. Благодаря импровизаторским способностям они создавали толгау, выражали в них народную точку зрения, мнение общества. Кроме того, они сочиняли героические песни в честь известных людей своего времени (впоследствии на основе этих произведений были сформированы эпические песни). Жырау были также исполнителями эпических произведений» [18, с. 278]. А. С. Булдыбай привлекает сведения о карачаево-балкарских народных певцах – *джырчы*, которые, как и народные певцы большинства тюркских народов, являясь создателями, хранителями и исполнителями фольклорных произведений, продолжают и развивают эпические традиции своего народа и так же, как «жырши и жырау являются представителями синкретического искусства – они являются сказителями, музыкантами, певцами, артистами, ораторами и поэтами своего времени» [18, с. 278].

Заключение

Итак, проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что сказители играли большую роль не только в жизни, создавшего их народа. Они были хранителями традиционных основ сказительского искусства и духовной, культурной жизни общества и в силу этого имели особый статус в среде своего народа.

Мы попытались охарактеризовать сказителей всех носителей Нартиады. Было выявлено, что в национальных версиях при общности имен основных героев, мотивов, сюжетов, есть и существенные различия в поэтике, исполнительской манере. Показали исполнительские традиции, манеру исполнения, роль живого общения народных певцов с аудиторией. Как и у других народов, северокавказское сказительство базируется на взаимодействии различных жанров фольклора: от исполнителей культовых песнопений, певцов и сказителей нартских песен, сказаний и историко-героических песен.

Опираясь на работу И. Урусбиева и других исследователей Нартиады, мы постарались показать эволюцию личности сказителя. Используя в работе историко-типологическое сопоставление, мы выявили, что в эпической традиции носителей Нартиады основной формой живого бытования нартских песен и сказаний является устность и вариативность. При рассматривании функциональной роли сказителя четко выявляются соотношения живой традиции и роли в ней импровизации.

В Нартиаде сказительская традиция отражает не только историческую действительность, но и ее изменения во времени. Художественное же совершенство эпических произведений, как отмечает абхазский нартовед З. Д. Джапуа «зависит от дарования и памяти сказителей, хотя, естественно связано и с другими факторами – частотой исполнения сказаний, активностью и отзывчивостью слушателей и т. д. В этом смысле особенности информантов, от которых производились записи, во многом определили характер передачи нартского эпоса во времени» [19, с. 44].

Сказительская культура на Северном Кавказе имеет богатые традиции, она поддерживалась из поколения в поколение существованием регулярного обучения сказительству.

Среди носителей Нартиады на современном этапе наблюдается усиленное внимание к фольклору, интерес к материальной и духовной культуре, желание сохранить и приумножить фольклорное наследие своего народа.

Литература

1. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Отв. ред. А. И. Алиева; сост.: Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой. – М.: Наука, 1994. – 657 с.

2. Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы. – 1879. – Т. 4. Кн. 8. – С. 701.
3. Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. – 1886. – Т. 1. Кн. 1. – С. 94-99.
4. Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммеч в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Вып. 6. – Л.: Издательство АН СССР, 1930. – С. 18-34.
5. Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартский эпос. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – 144 с.
6. Рахаев А. И. О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М.: Наука, 1994. – С. 605-614.
7. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. 1 / Под ред. Е. В. Гиппиуса. – М.: Советский композитор, 1981. – 231 с.
8. Цхурбаева К. Г. О напевах осетинских нартских сказаний // Нарты. Осетинский героический эпос: в 3 кн. Кн. 3. – М.: Наука, 1991. – С. 3-16.
9. Шакрыл К. С. О современном бытовании нартского эпоса у абхазов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – М.: Наука, 1969. – С. 295-302.
10. Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. – Л.: Наука, 1979. – С. 397-407.
11. Мамиева И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных исследований. – 2012, № 8. – С. 60-79.
12. Малкондуев Х. Х. Этническая культура балкарцев и карачаевцев. – Нальчик: Эльбрус, 2001. – 174 с.
13. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: Гослитиздат, 1947. – 520 с.
14. Илларионов В. В. Сказительская традиция народов Якутии: Сравнительно-типологический аспект // *Idil Sanat ve die Dergisi*. – 2013. – Vol. 2. No. 9. – С. 1-7.
15. Информант Текаев Гитче, 1899 г. р. // Личный архив Т. М. Хаджиевой. – Полевые записи 1985 г. – 9 л.
16. Арбачакова Л. Н. Внетекстовые реплики сказителя (из опыта расшифровки аудиозаписей «алыптыгыныбак») // Сибирский филологический журнал. – 2019, № 3. – С. 43-52.
17. Функ Д. А. Право на ошибку. Представления о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. – М.: Наука, 2005. – С. 268-283.
18. Булдыбай А. С. Типология эпических сказителей тюркского народа // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири: материалы IV Международной научно-практической конференции (г. Абакан, 19-20 мая 2016 г.). – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2016. – С. 275-283.
19. Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. – М.: Наука, 2016. – 382 с.

References

1. *Narty. Geroicheskii epos balkartsev i karachaevtsev* [The Narts. The heroic epic of the Balkars and Karachais]. Otv. red. A. I. Alieva; sost.: R. A.-K. Ortabaeva, T. M. Khadzhieva, A. Z. Kholaev; vstup. st., komment. i glossarii T. M. Khadzhievoy. Moscow, Nauka, 1994, 657 p.
2. Ostriakov P. *Narodnaia literatura kabardintsev i ee obraztsy* [Kabardian folk literature and its samples]. In: *Vestnik Evropy* [Herald of Europe]. 1879, vol. 4, book 4, pp. 702-710.
3. Ivaniukov I., Kovalevskii M. *U podoshvy El'borusa* [At the foot of Elbrus]. In: *Vestnik Evropy* [Herald of Elbrus]. 1886, vol. 1, book 1, pp. 94-99.
4. Driagin N. M. *Analiz neskol'kikh karachaevskikh skazanii o bor'be nartov s emmech' v svete iafeticheskoi teorii* [An analysis of several Karachai legends about the struggle of the Narts with emmech in the light of the yaphet theory]. In: *Iafeticheskii sbornik* [Yaphetik collection]. Iss. 6, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1930, pp. 18-34.
5. Kholaev A. Z. *Karachaevskii nartskii epos* [Karachai-Balkar Nart epic]. Nalchik, El'brus, 1974, 144 p.
6. Rakhaev A. I. *O muzyke nartskogo eposa Balkarii i Karachaia* [About the music of the Nart epic of Balkaria and Karachai]. In: *Narty. Geroicheskii epos balkartsev i karachaevtsev* [Narts. The heroic epic of the Balkars and Karachais]. Moscow, Nauka, 1994, pp. 605-614.

7. *Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov. T. 1* [Folk songs and instrumental tunes of the Circassians. Vol. 1]. Pod redaktsiei E. V. Gippiusa. Moscow, Sovetskii kompozitor, 1981, 231 p.
8. Tskhurbaeva K. G. *O napevakh osetinskikh nartovskikh skazanii* [On the tunes of Ossetian Nart legends]. In: *Narty. Osetinskii geroicheskii epos: v 3 kn. Kn. 3* [Narts. Ossetian heroic epic: in 3 books. Book 3]. Moscow, Nauka, 1991, pp. 3-16.
9. Shakryl K. S. *O sovremennom bytovanii nartskogo eposa u abkhazov* [On the modern existence of the Nart epic among the Abkhazians]. In: *Skazaniia o nartakh – epos narodov Kavkaza* [Tales of the Narts – an epic of the peoples of the Caucasus]. Moscow, Nauka, 1969, pp. 295-302.
10. Zhirmunskii V. M. *Legenda o prizvanii pevtsa* [The legend of the vocation of the singer]. In: *Sravnitel'noe literaturovedenie: Vostok i Zapad* [Comparative Literature: East and West]. Leningrad, Nauka, 1979, pp. 397-407.
11. Mamieva I. V. *Institut epicheskogo skazitel'stva na Severnom Kavkaze: universalii i etnospetsifika* [Institute of Epic Narration in the North Caucasus: universals and ethnospecific]. In: *Izvestiia Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh issledovaniĭ* [Proceedings of North Ossetian Institute for Humanitarian Research]. 2012, No. 8, pp. 60-79.
12. Malkonduev Kh. Kh. *Etnicheskaia kul'tura balkartsev i karachaevtsev* [Ethnic culture of Balkarians and Karachais]. Nalchik, El'brus, 2001, 174 p.
13. Zhirmunskii V. M., Zarifov Kh. T. *Uzbekskii narodnyi geroicheskoi epos* [Uzbek folk heroic epic]. Moscow, Goslitizdat, 1947, 520 p.
14. Illarionov V. V. *Skazitel'skaia traditsiia narodov Iakutii: Sravnitel'no-tipologicheskii aspekt* [The narrative tradition of the peoples of Yakutia: a comparative typological aspect]. In: *Idil Sanat ve die Dergisi* [Journal of Art and Language]. 2013, vol. 2, No. 9, pp. 1-7.
15. *Informant Tekaev Gitche, 1899 g. r.* [Informant Tekaev Gitche. 1899 birth year]. In: *Lichnyi arhiv T. M. Hadzhievoj. Polevye zapisi 1985 g.* [T. M. Khadzhieva's personal archive. Field notes of 1985]. 9 s.
16. Arbachakova L. N. *Vne tekstovye repliki skazitelia (iz opyta rasshifrovki audiozapisei "alyptyg nybak")* [Outside the text replicas of the narrator (from the experience of decoding audio records "alyptig nybak")]. In: *Sibirskii filologicheskii zhurnal* [Siberian philological journal]. 2019, No. 3, pp. 43-52.
17. Funk D. A. *Pravo na oshibku. Predstavleniia o zaprete na iskazhenie epicheskikh skazanii u shorskikh skazitelei* [The right to make a mistake. Shore narrators banning distortion of epic tales]. In: *Trudy Otdeleniia istoriko-filologicheskikh nauk RAN* [Proceedings of the Department of Historical and Philological Sciences of the Russian Academy of Sciences]. Moscow, Nauka, 2005, pp. 268-283.
18. Buldybai A. S. *Tipologiia epicheskikh skazitelei tiurkского naroda* [Typology of the epic narrators of the Turkic people]. In: *Sokhranenie i razvitie iazykov i kul'tur korennykh narodov Sibiri: materialy IV Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Abakan, 19-20 maya 2016 g.)* [Preservation and development of languages and cultures of the indigenous peoples of Siberia: materials of the IV International scientific and practical conference (Abakan, May 19-20, 2016)]. Abakan, Izd-vo FGBOU VPO "Khakasskii gosudarstvennyi universitet im. N. F. Katanova", 2016, pp. 275-283.
19. Dzhapua Z. D. *Abkhazskii nartskii epos: Tekstologiia. Semantika. Poetika* [Abkhazian Nart Epic: Textology. Semantics. Poetics]. Moscow, Nauka, 2016, 382 p.

УДК 398.2(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44310

П. В. Сивцева-Максимова

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

ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ РАКУРСЫ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОЛОНХО

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена повышением интереса к новым ракурсам осмысления художественных особенностей якутского эпоса – олонхо. В статье особое значение отводится признанным работам известных исследователей устного эпического наследия народа саха. Цель освещения методологии их работ – стремление выявить обоснованные научные подходы к типологической систематизации якутского эпоса на основе структурного анализа сюжетов и образов олонхо; раскрыть аргументированные идеи комплексных исследований, представленных в монографиях И. В. Пухова, Н. В. Емельянова, А. И. Решетниковой, Д. Т. Бурцева как системное углубление анализа текстов устной традиции. В этих аспектах выявляется специфика художественной основы олонхо, что обосновывается в исследованиях как представление классификации сюжетов, устоявшейся систематизации основных образов, комплексного типологического изучения единства плана эпического содержания и плана устного выражения. Основные положения исследований якутских ученых аргументируются в свете теоретических вопросов и фундаментальных проблем в работах Аристотеля, Г. Ф. В. Гегеля, А. Н. Веселовского, Е. М. Мелетинского по эстетике и поэтике словесности. Результаты исследования расширяют возможности комплексного изучения эпоса, не исключающего присутствия научных дискуссий. Перспективы комплексного исследования олонхо заключаются в том, что в этих работах раскрываются в полифоническом согласии и в функциях равенства художественные основы текстов древнего устного бытования. Это условность в отражении действительности, внутренняя завершенность целостного раскрытия идеи; оригинальность, которому нельзя научиться; уникальность, равная всеобщности; изначальная естественная адресованность слушателям, что можно приравнять художественным основам олонхо как одного из образцов самобытного эпического сказания. В статье приводятся дискуссии филологов по вопросам жанра, образов, сюжета и композиции олонхо. Раскрываются аргументированные положения и выводы исследователей по проблемам типологического и сравнительного изучения сказаний. Это вопросы структурного анализа текстов; определения значения музыкальной части олонхо и функции ритуальных описаний.

Ключевые слова: жанровая эстетика эпоса, олонхо П. А. Ойунского, семантика сюжетов, структурный анализ, эпическая обрядность, этнографический контекст, образ поэта олонхо, исполнительское мастерство, сравнительный анализ, фольклор.

Благодарности: Исследование проведено в рамках гранта РФФИ, проект № 19-012-00467 а «Источниковедческие аспекты изучения роли христианской культуры в становлении якутской письменности и литературы».

P. V. Sivtceva-Maksimova

Source studies of complex research of the olonkho

Abstract. There is an increasing interest on the creative features of the Yakut epic olonkho in current literature. The article gives special focus to acknowledged researches of distinguished scholars who studied the oral epic heritage of the Sakha people. An overview of these researchers' works and their methodology is achieved with the following goal – to single out rationalized academic approaches in the process of typological systemization of the Yakut epic based on the structural analysis of the olonkho plots and images; to explain the substantiated

СИВЦЕВА-МАКСИМОВА Прасковья Васильевна – д. филол. н., проф., директор Института А. Е. Кулаковского Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: smpv50@mail.ru

SIVTSEVA-MAKSIMOVA Praskovia Vasilievna – Doctor of Philological Sciences, Prof., Director of the A. E. Kulakovsky Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: smpv50@mail.ru

ideas expressed in complex research monographs by I. V. Pukhov, N. V. Emelyanov, A. P. Reshetnikova, and D. T. Burtseva as a systematic in-depth text analysis of the oral traditional art. In these aspects, there is a range of specific foundations that form the olonkho; this is explained in the research works in the form of plot classification and a fixed systemization of the main images together with a complex typological study of the unity of two planes – the epic content plane and the oral expression plane. The main dogmas of the research completed by Yakut scholars is advocated through the prism of theoretical issues and fundamental problems reflected in the works by Aristotle, H. W. F. Hegel, A. N. Veselovsky, E. M. Meletinsky on the aesthetics and poetics of oral forms of language art. Research results expand the range of possibilities of holding a complex study of epic, which does not exclude the possibility for scientific discussions. Perspectives for a complex olonkho research are in the fact that these research works reveal the creative onsets of the ancient oral art texts in a polyphonic concordance and in equal amounts. This is the conventionality in expressing the reality in its pure form, the inner completeness of a unified expression of the idea; and the originality, all of which cannot simply be taught; the uniqueness, equal to universality; the initial natural address towards the listeners, which can be equaled to the creative foundations of olonkho as one of the examples of unique epic narration forms. The article presents discussions of philologists on the issues of genre, images, plot and composition of olonkho. Revealed arguments and conclusions of researchers on the problems of typological and comparative study of legends. These are questions of structural text analysis; determining the value of the olonkho musical part and the function of ritual descriptions.

Keywords: epic genre aesthetics, olonkho by P. A. Oyunsky, plot semantics, structural analysis, epic ritualism, ethnographic context, image, olonkho poetics, mastery, comparative analysis, folklore.

Acknowledgment: The paper has been prepared by RFBR according to the research project № 19-012-00467 a “Source study aspects of the study of the role of Christian culture in the formation of the Yakut writing and literature”.

Введение

Якутская эпическая поэзия вполне объективно определяется древнейшим вариантом устного народного творчества под названием олонхо, творческая/сказительская специфика которого основывается на воспевании «абсолютного прошлого» в образах, «иерархически недостижимых для певца и слушателей». Это, поистине, то произведение, где герой «становится всем, чем он мог быть, и ... мог быть только тем, чем он стал» [1, с. 311]. Жанровая эстетика олонхо определяется особенной завершенностью мира персонажей, где вторичная (виртуальная) реальность по отношению к автору может равняться художественному воображению высшей степени. Именно эта особенность сказаний привлекала внимание членов экспедиций Русского Географического общества А. Ф. Миддендорфа, Э. К. Пекарского; политических ссыльных И. А. Худякова, В. Л. Серошевского и др. Их записи текстов якутских олонхо доказывают значимость сохранившихся в устной форме уникальных произведений словесности как особенный показатель древней культуры саха.

Основоположник якутской литературы, фольклорист, этнограф, А. Е. Кулаковский (1877-1926) в статье «Якутский язык» специально описывает эпизод из реальной жизни как вечер с олонхосутом, где раскрывается первостепенная роль исполнительского мастерства: «Сказку слушают с раннего вечера и до “предутреннего сна”, т. е. подряд 13-14 часов. ... Слушают все с затаенным дыханием, сильно увлекаясь и стараясь не проронить ни одного слова. А ведь якуты, вообще, довольно апатичный народ, с холодным темпераментом, – порождением их холодного неба... Каждый позабыл свои заботы, свое горе и унесся в волшебный, прекрасный мир чарующих грез... А сам сказочник, как истинный поэт, увлекся больше всех: у него даже глаза закрыты, чтоб окончательно отрешиться от “грешной” земли с ее злободневными дрязгами и прозой. ... Он забыл про сон, про отдых, про все на свете... В глазах слушателей сказочник совершенно преобразился: ... это какое-то сверхъестественное прекрасное существо, окруженное таинственным ореолом... Фантазия в сказках не имеет границ: она превосходит даже фантазию в арабских сказках из “1001 ночи”. Но эти достоинства блекнут перед языком сказок: язык этот поэтичен, красочен и богат своими смелыми сравнениями, приятными для якутов повторениями, образностью и обилием слов, присущих исключительно сказкам и песням» [2, с. 379-380].

Одним из ранних значительных представлений поэтики якутского эпоса является трактат П. А. Ойунского (1893-1939) «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание». В работе автор целенаправленно разделяет текст на 47 самостоятельных частей/вопросов, относящихся

к содержанию и структуре эпического сказания якутов, и раскрывает не только этнографическое своеобразие идеи олонхо, но и указывает на частные ошибки и неточности в представлении отдельных образов эпоса в исполнениях «современных сказителей». Например, в главе «Заселение среднего мира», где представляются отдельные функции покровителей рогатого скота и конного скота, уточняются их места в иерархии миров [3, с. 133]. Работа П. А. Ойунского была опубликована в 1927 г. в сборнике трудов Общества «Саха кэскилэ» [4], что дает основание предположить об актуальности проблем, впервые поставленных в целостном исследовании эпоса носителем живых традиций сказительства. В заключении работы П. А. Ойунский делает обоснованный вывод о том, что «олонхо определило мировоззрение древнего якута; оно освещает нам и весь древний период жизни якута, его доисторию» [3, с. 194].

Таким образом, в ранних представлениях эпических сказаний самими носителями этого феномена подчеркивается исключительность олонхо и олонхосута, но в то же время присутствуют и дискуссионные моменты, связанные с особенной самобытностью устного сказания, несущего традиции древнего происхождения как представление мира и верование народа саха.

Целью данного исследования является стремление раскрыть значимость комплексного изучения структуры и образов олонхо в свете теоретических положений по эстетике и поэтике словесности в классических работах Аристотеля, Г. В. Ф. Гегеля, А. Н. Веселовского; фундаментальных исследований эпоса народов Сибири в работах Е. М. Мелетинского. Цель обосновывается тем, что в определении художественной ценности эпического повествования сказительское мастерство выступает неотделимой частью в составе содержания и жанровых параметров древних текстов устного бытования. В этом ракурсе олонхосут воспринимается разносторонним носителем и знатоком народной культуры не только как талантливый певец, но и эстет, мыслитель в духе древних мудрецов, свидетелей исконных традиций. В образах олонхо народная поэзия раскрывается в равных абсолютному представлению мира и жизни общества в художественных систематизациях сюжетов и мотивов. В этом плане устная форма бытования их содержания приравнивается показателю живой динамики этих представлений на основе национальной эстетики как части всеобщей культуры человечества.

Работа выполнена в рамках методологии проблемно-хронологической типологии в представлении работ по комплексному изучению олонхо. Системно-сопоставительные ракурсы освещения отдельных фрагментов и материалов, представленных в монографиях якутских фольклористов, основываются на выявлении традиционных проблем эпоса и научной новизны и значимости типологического, структурного анализов в комплексном изучении текстов якутских олонхо.

Комплексное исследование олонхо

Первоначальный интерес к эпосу саха со стороны участников экспедиций Русского Географического общества и политических ссыльных связывается с необычным содержанием, большим объемом устных сказаний якутов, а также их необычным названием – «олонхо», в чем и отражается его уникальная самобытность. А. Ф. Миддендорф [5], И. А. Худяков [6], В. Л. Серошевский [7], Э. К. Пекарский [8] определяют его «сказкой», при этом оговаривают обязательно, что оно близко к былинам, эпическим песням, поэмам, эпосе. Представленные в первых записях «разночтения» раскрываются в работе Д. Т. Бурцева [9], посвященной вопросам жанрового определения олонхо. Одним из доказательств он приводит интересное наблюдение И. А. Худякова: «... 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» [6, с. 366]. Здесь нам следует уточнить, что данный фрагмент из работы известного русского фольклориста XIX в. цитируется (до выхода работы Д. Т. Бурцева) и во введении монографии Н. В. Емельянова «Сюжеты якутских олонхо» [10, с. 12-13].

В исследовании Д. Т. Бурцева историография споров в определении жанровых особенностей фольклорного эпоса дополняется указанием на «неправомерность» в описаниях местностей или пути богатыря искать представления конкретных географических понятий:

«Географическая локализация олонхо, очевидно, неправомерна. В якутском эпосе мифологический Средний мир ... предстает ... с гибельными мифологическими морями, с мифологическими локусами» [9, с. 7].

Главной идеей в работе современного олонховеда проходит доказательство значительности якутских сказаний как архаического эпоса, к которому «метод “конкретного историзма” не вполне корректен». Замечания Д. Т. Бурцева относительно положений, раскрывающихся в трактате П. А. Ойунского, дополняется третьим существенным наблюдением. Он не согласен с толкованием имени божества судьбы «Чыныс Хаан» как упоминание исторического Чингисхана. Свое доказательное возражение он подтверждает выводами по этому вопросу в работах якутских ученых Г. В. Ксенофонтова [11, с. 474], Н. В. Емельянова [12, с. 89], Н. К. Антонова [13, с. 121].

Ценность трактата П. А. Ойунского заключается прежде всего в том, что это – работа носителя живых динамических традиций сказительства. Исполнительское направление в истории эпоса приравнивается главным особенностям этого жанра и в исследованиях Е. М. Мелетинского. Интересно в этом плане то, что он в монографии «Происхождение героического эпоса» опирается на работы П. А. Ойунского и И. В. Пухова. В частности он приводит характеристики этой части сказаний следующим образом: «Ритмизация коснулась прежде всего, по-видимому, речей действующих лиц (в олонхо, например, каждому персонажу присущи свой стиль и мелодия), а затем – описательной части, разрастание которой свойственно героическому эпосу в отличие от сказки». Далее в монографии изустной формой эпического фольклора подтверждаются его архаические черты, в этом аспекте специально обозначается «огромная ценность» эпической культуры «тюркских народов Сибири не только для изучения истории культуры указанных народов, но и для исследования происхождения и развития самого героического эпоса» [14, с. 255-256].

Со своей стороны, мы можем предположить, что систематизация художественных особенностей и размышления о духовной значимости эпоса в трактате «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» [3] является началом работы П. А. Ойунского над текстом олонхо. Во-первых, текст «Нюргун Боотур Стремительный» имеет огромное значение в истории изучения эпических сказаний саха. Во-вторых, положения и выводы крупнейшего знатока мифологии получают научное продолжение и развитие в трудах И. В. Пухова – в фундаментальных исследованиях структуры и образов эпоса тюрко-монгольских народов [15] и в комментариях к тексту олонхо П. А. Ойунского [16]. Для фольклориста и литературоведа И. В. Пухова его художественное наследие представляло особо почитаемый предмет исследования. Он писал об уникальной личности поэта и доказывал, что «Нюргун Боотур Стремительный» – это классический вариант текста «одного из лучших и наиболее популярных якутских олонхо», воссозданный сказителем: «П. А. Ойунский записал свой (практиковавшийся им в живом исполнении и воспринятый в процессе живого исполнения) вариант олонхо о Ньургуне Боотуре», ... «это олонхо целиком находится в пределах традиции якутских олонхосутов и представляет собой один из вариантов народных олонхо, а не “сводный текст”, скомпонованный поэтом за столом» [17, с. 27].

Далее дается ценное для исследователей уточнение о времени работы П. А. Ойунского над текстом олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»:

«Судя по всему, записывал он его очень быстро. Начало работы над ним точно не установлено. Первая песнь (всего песней девять) была закончена и напечатана в 1930 г., конец же работы он точно указал в конце девятой песни: “1932 г., 31 августа. Москва”. В целом, он писал это олонхо (по календарному времени) не более двух с половиной лет. В годы работы над олонхо он служил (в Якутске), учился в аспирантуре (в Москве), вел напряженную общественную, партийную и творческую работу. Поэтому для написания олонхо у него оставалось совсем мало времени. Помогало, видимо, то, что он, будучи олонхосутом, знал олонхо наизусть и быстро записывал то, что давно отложилось в памяти» [17, с. 24].

И. В. Пухов преклонялся творчеству автора классического текста олонхо, что подтверждается и в предисловии к изданию эпоса на русском языке в переводе Владимира Державина: «П. А. Ойунский знал и увлекался не только олонхо: он был крупнейшим знатоком всего

якутского фольклора. Фольклор оказал на все его творчество исключительное влияние и был той родной почвой, опираясь на которую, он взлетал к вершинам творческих достижений» [16, с. 149].

Следующее наше уточнение: сюжет и структура текста якутского сказания, составленного П. А. Ойунским, могут сопоставляться с функциональными свойствами античной словесности. В «Поэтике» Аристотеля особое внимание уделяется детальному анализу трагедии. Он выделяет такие обязательные элементы классической словесности, как фабула (*mythos*), характеры (*ethe*), речь (*lexis*), мысль (*dianoia*), зрелище (*opsis*) и музыка (*melos*) [18, с. 31-33]. В «Эстетике» Гегеля вершиной искусства доказывается классическая трагедия, которая открывает нации истоки философского осмысления жизни и общества.

В поэтике олонхо основы художественности, представленные Аристотелем как элементы классики, прослеживаются в описании трехъярусного мира и родословной богатыря *айыы*, что является фабулой (*mythos*) повествования. Динамические портреты персонажей основываются на их действиях, что раскрывает их характеры (*ethe*). Их развернутые монологи и диалоги представляют классические формы художественной речи (*lexis*). Идея олонхо (*dianoia*) основана на очищении срединного мира (по Аристотелю: катарсис); в зрелищном воспевании подвигов богатыря (*opsis*) и в раскрытии содержания в ролевом исполнении голосом (*melos*) также наблюдается присутствие обязательных деталей классической словесности.

Олонхо как произведение искусства в поэтическом представлении мифической эпохи изначально ориентировано на воспевании идеала в форме «созерцания» мира и времени. В этом плане в «Эстетике» Г. В. Ф. Гегеля искусство доказывается первичным представлением абсолютного, за ним последуют религия и высшее проявление – философия: «... У древних греков искусство было высшей формой, в которой народ представлял богов и осознавал истину. Поэты и художники стали для греков творцами их богов, то есть художники дали нации определенное представление о делах, жизни и воздействии божественного начала. Дали ей, следовательно, определенное содержание религии» [19, с. 110].

Якутский эпос характеризуется и в таких параметрах, как типизация не лишенных божественного начала образов и особая композиционная градация сюжетного действия. Поэтическая форма олонхо вполне может выступить также доказательством «архаического типа стихотворной речи», что отмечается в фундаментальном исследовании Алимжана Тиливальди как форма эпического повествования «на начальном этапе развития тюркской поэзии» [20, с. 78]. В этом плане можем привести в подтверждение особенной древней формы олонхо определение А. Е. Кулаковского о том, что «аллитерация якутских стихов более усовершенствованная, так как заключает в себе не по одной гласной или согласной, а по целому слогу и простирается не на две-три строчки, а на 10-20 строк» [2, с. 452].

Комплексной систематизации сюжетов якутского эпоса посвящаются фундаментальные исследования Н. В. Емельянова, получившие широкое признание эпосоведов России и стран СНГ. В его монографиях представляется научная классификация изложений сюжетов олонхо. Тексты эпических сказаний он делит на три основные группы: олонхо о заселении Среднего мира, олонхо о родоначальниках племени *ураангхай саха* (самоназвание якутов) и олонхо о защитниках племени *айыы*. Особую ценность представляют в работе Н. В. Емельянова примечания, где называются источники записей всех 75 сюжетов, дается их научное описание, и глоссарии, которые помогают читателю более глубоко ознакомиться с особенностями эпических текстов. Во введении он отмечает, что «олонхо хранилось и передавалось устно в течение столетий с древнейших времен до наших дней» [10, с. 5]. Также указывает, что тематика его работы «была предложена ему Г. У. Эргисом (1909-1969)» [10, с. 14].

Это убедительно подтверждает взаимосвязь значимых забот якутских фольклористов, ставших олонхо, начиная с А. Е. Кулаковского и П. А. Ойунского, главным предметом углубленного изучения. В последующих работах Н. В. Емельянова [21, 22] выявляются типология и принципы организации сюжетов олонхо более древнего происхождения, поэтика образов в контексте сюжетологии олонхо, представляющих тексты о родоначальниках племени, впервые осуществляется отдельная классификация основного типа олонхо, повествующих о защитниках племени, с представлением эволюции жанровых особенностей древних эпических сказаний.

Равным по значимости к представленным исследованиям является систематизация синкретической структуры эпических сказаний в монографии А. П. Решетниковой «Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте» [23]. В работе осуществляется структурный анализ текстов якутских олонхо в сопоставлениях с материалами обрядовой культуры, подтверждающими этнографические истоки древних верований и мифологических воззрений народа саха. В этом плане доказывается духовная значимость сюжетных мотивов и сюжетологии сказаний в целом в аргументированных сопоставлениях фактов, представляющих в художественной систематизации особенные функции нарратологических/коммуникативных феноменов олонхо.

Здесь уместно подтвердить ценность представленных ракурсов исследования А. П. Решетниковой определением принципов исторической поэтики.

Перспективными задачами изучения национальных (этнографических) истоков поэзии А. Н. Веселовский определяет «генетическое объяснение поэзии как психологического акта, определенного известными формами творчества, последовательно накапливающимися и отлагающимися в течение истории» [24, с. 83]. Далее подчеркивает, что поэзия как живой процесс, совершенствуется «в постоянной смене спроса и предложения, личного творчества и восприятия масс», и в этой смене вырабатываются ее характерные закономерности и художественные особенности [24, с. 83].

Структурный анализ текстов якутских олонхо и эвенкийских *нимнгаканов* (эпических сказаний) представляется А. П. Решетниковой в различных исследовательских аспектах, где раскрывается синкретическая природа жанра древней формы эпоса. Это, во-первых, подтверждение музыкальной основы олонхо как устного нематериального наследия. На основе того, что различные формы фольклора по своей природе представляют «музыкальную систему», типология стилей *А (дьиэрэтии)*, *В (кутуруу)*, *С (дэгэрэн)* приравнивается основному коду форм исполнения песенной части эпоса. «Постоянство, присущее стилям *А* и *В*, закрепленным за изображаемыми сакральными персонажами в мифических Верхнем и Нижнем мирах, сродни конвенциональности слова, которое раз и навсегда закреплено за определенным понятием» [23, с. 59]. Выводы исследователя подтверждаются материалами уникальных источников: нотными записями А. Ф. Миддендорфа, Л. В. Серошевского, В. И. Иохельсона [23, с. 7-10]; классификациями напевов олонхо Ф. Г. Корнилова, Г. М. Кривошапко, С. А. Кондратьева. Представляются работы исследователя музыкального фольклора якутов Э. А. Алексеева, записи известных олонхосутов У. Г. Нохсорова, Н. П. Бурнашева на примерах многих якутских олонхо [23, с. 10-51]. В другой монографии А. П. Решетниковой анализируется исполнительская партитура олонхосута Г. Г. Колесова [25, с. 255-263].

Сюжетология олонхо представляется в динамических сопоставлениях эпической и традиционной обрядности на основе мотивов, в систематизированной форме представляющих структуру каждого отдельного текста. Следует уточнить объем практических материалов работы, представляющий тексты 87 олонхо, что сопоставляется с таким же внушительным количеством описаний обрядов и ритуалов. При этом «в их сопоставлении с этнографическими материалами» раскрывается особая художественная функция эпической обрядности в сюжетах олонхо: «Эпос не просто отражает такие реалии действительности, как традиционные обряды, но и дополняет эту знаковую систему доступными средствами» и подтверждает на этой основе «воззренческий подтекст традиционной обрядности» [23, с. 77]. В монографии раскрываются не только существенные различия, но и интересные типологические схождения, аналогии/повторы в деталях более сорока значительных мотивов олонхо и *нимнгаканов* [23, с. 68-222, 277-339].

В монографии А. П. Решетниковой наряду с тем, что впервые анализируются художественные особенности эвенкийского эпоса в сопоставлении с олонхо, систематизируются вопросы типологического изучения реликтов тотемизма в культуре тюрков и северных народностей с образами фольклора славян и европейских народов. В научно обработанном ею большом объеме этнографических и фольклорных материалов и источников получают продолжение выводы и положения исследований П. А. Ойунского, И. В. Пухова, Н. В. Емельянова.

Значимость и новизну представленных работ, что достигается разносторонним углублением комплексного анализа, представляем следующим образом. Аргументируются художественные

особенности якутских олонхо в сравнительном изучении эпосов тюрко-монгольских народов и в научных комментариях содержания и функции персонажей в олонхо П. А. Ойунского как классического типа сказаний [13, 14, 15]. В научной классификации сюжетов олонхо раскрывается масштабность содержания, глубина идеи древнего эпоса якутов [10, 21, 22]. Особенности жанра олонхо характеризуется заключающейся в нем способностью саморегулирования фольклорного текста в форме уникального художественного процесса [9]. В названных работах якутских олонхovedов представляются в убедительных доказательствах новые направления в научном изучении художественных особенностей якутского эпоса в формах структурных анализов как исследование музыки, сюжетного фонда, функции мотивов, образов олонхо, в чем раскрываются особенности устного эпического наследия якутов как живой динамической художественной системы [23, 25].

Заключение

В целом разносторонний, и в то же время систематизированный в формах единой структуры фольклорный эпос представляет собой сложный исследовательский материал, требующий от автора особенной подготовленности. В этом плане изучение олонхо основывается на дискуссиях как поиски нового (более правильного) определения тех или иных черт эпоса или сказительского искусства как формы живой традиции. В этом заключается ценность олонхо как постулата творчества, что с методологической точки зрения представляет истоки литературы, а его поэтика в процессе творчества определяется «вечно живой архаикой» (М. М. Бахтин). Перспективы комплексного исследования олонхо заключаются в том, что в этих работах раскрываются в полифоническом согласии и в функциях равенства художественные основы текстов древнего устного бытования. Это условность в отражении действительности, внутренняя завершенность целостного раскрытия идеи; оригинальность, которому нельзя научиться; уникальность, равная всеобщности; изначальная естественная адресованность слушателям.

Все указанные «законы художественности» можно определить общностью и неповторимой единичностью эпических образов олонхо, благодаря которым обеспечивается то самобытное, особенное в их сюжетах и образах, что выступает в конкретной степени гарантом признания его как направления самостоятельной духовной культуры. Комплексное исследование текстов олонхо позволяет аргументировать эволюционные показатели в сюжетах и мотивах в том плане, что в них старина отложилась в определенной степени на перспективу, потому что эпическая и мифологическая основы олонхо всегда представляли реальность творчества и были живы в реалистических фактах истории народной жизни.

Таким образом, источниковедческие ракурсы представленных исследований заключаются в научно обоснованной систематизации сюжетов олонхо в форме типологии древнего сказания; в академических комментариях его классических образов; в уточнениях жанровых определений и дискуссионных вопросов на основе функционального анализа языка описаний с выявлением коннотативного значения тропов, связанных с древней культурой *саха*; в выявлении функции эпической и традиционной обрядности, певческой основы и музыки олонхо на основе структурного анализа большого объема различных текстов якутского эпоса в сопоставлении с этнографическими и фольклорными материалами.

Литература

1. Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий / Под ред. Н. Д. Тмарченко. – М.: Изд. Кулагинной, 2008. – 358 с.
2. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
3. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Сочинения в 7 т. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – С. 128-194.
4. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Сб. трудов исследовательского общества «Саха кэскил». Вып. 1 (4). – Якутск, 1927. – С. 98-139.
5. Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 2. Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. – СПб.: Типография Императорской АН, 1878. – 242 с.

6. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Ленинград: Наука, 1969. – 441 с.
7. Серошевский Л. В. Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1. – СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1896. – 720 с.
8. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 1-3. – М.: АН СССР, 1959. – Стлб. 3858.
9. Бурцев Д. Т. Якутский эпос олонхо как жанр. – Новосибирск: Наука, 1998. – 85 с.
10. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 372 с.
11. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. – Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1937. – 416 с.
12. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 175 с.
13. Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск: Кн. Изд-во, 1971. – 176 с.
14. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: «Восточная литература» РАН, 2004. – 462 с.
15. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2004. – 326 с.
16. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский. Перевел на русский язык Владимир Державин. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – С. 411-422.
17. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Сайдам, 2013. – 48 с.
18. Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука, 2000. – 347 с.
19. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. – М.: Искусство, 1968. – 312 с.
20. Тиливалди Алимжан. Древнетюркский книжный стих. – Алматы: Университет имени Абая, 2002. – 228 с.
21. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 248 с.
22. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука, 2000. – 192 с.
23. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск: Бичик, 2005. – 408 с.
24. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: РОССПЭН, 2006. – 685 с.
25. Решетникова А. П. Олонхо уонна төрүт культуура: сиэр-туом, ырыа-тойук алтыһыылара. – Якутск: РИО медиа-холдинг, 2016. – 390 с. (на якутском яз.)

References

1. *Poetika. Slovar' aktual'nykh terminov i ponyatii* [Poetics. Dictionary of relevant terms and concepts]. Pod red. N. D. Tamarchenko. Moscow, Izd. Kulaginoi, 2008, 358 p.
2. Kulakovskii A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p.
3. Oiunskii P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. In: *Sochineniya v 7 t. T. 7* [Works in 7 vol. Vol. 7]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, pp. 128-194.
4. Oiunskii P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. In: *Sb. trudov issledovatel'skogo obshchestva "Sakha keskile". Vyp. 1 (4)* [Collection of works of research community "Sakha keskile". Iss. 1 (4)]. Yakutsk, 1927, pp. 98-139.
5. Middendorf A. F. *Puteshestvie na sever i vostok Sibiri. Ch. 2. Sever i vostok Sibiri v estestvenno-istoricheskoy otnoshenii* [Travel to the North and East of Siberia. Part 2. The North and East of Siberia in a natural-historical relation]. Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoi AN, 1878, 242 p.
6. Khudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verkhoyanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka, 1969, 441 p.
7. Seroshevskii L. V. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya. T. 1* [Yakuts. Experience of ethnographic research. Vol. 1]. Saint Petersburg, Tipografiya Glavnogo Upravleniya Udelov, 1896, 720 p.
8. Pekarskii E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. 1-3*. [Dictionary of Yakut language. Vol. 1-3]. Moscow, AN SSSR, 1959, col. 3858.
9. Burtsev D. T. *Yakutskii epos olonkho kak zhanr* [Yakut epic olonkho as genre]. Novosibirsk, Nauka, 1998, 85 p.
10. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 372 p.

11. Ksenofontov G. V. *Uraangkhai-sakhalar. Ocherki po drevnei istorii yakutov* [Uraangkhai-sakhalar. Essays on ancient history of the Yakuts]. Irkutsk, Vostochno-Sibirskoe kn. izd-vo, 1937, 416 p.
12. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Plots of olonkho about the ancestors of the tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 175 p.
13. Antonov N. K. *Materialy po istoricheskoi leksike yakutskogo yazyka* [Materials on the historical vocabulary of the Yakut language]. Yakutsk, Kn. Izd-vo, 1971, 176 p.
14. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaicheskie pamyatniki* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, "Vostochnaya literatura" RAN, 2004, 462 p.
15. Pukhov I. V. *Geroicheskii epos altae-sayanskikh narodov i yakutskoe olonkho* [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2004, 326 p.
16. Pukhov I. V. *Olonkho – drevnii epos yakutov* [Olonkho is the ancient epic of the Yakuts]. In: *N'urgun Bootur Stremitel'nyi. Yakutskii geroicheskii epos olonkho* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic olonkho]. Vossozhdal na osnove narodnykh skazanii Platon Oiunskii. Perevel na russkii yazyk Vladimir Derzhavin. Yakutsk, Kn. izd-vo, pp. 411-422.
17. Pukhov I. V. *Olonkho – drevnii epos yakutov* [Olonkho is the ancient epic of the Yakuts]. Yakutsk, Saidam, 2013, 48 p.
18. Aristotel'. *Poetika. Ritorika* [Poetics. Oratory]. Saint Petersburg, "Azbuka", 2000, 347 p.
19. Gegel' G. V. F. *Estetika. T. I* [Aesthetics. Vol. 1]. Moscow, Iskusstvo, 1968, 312 p.
20. Tilivaldi Alimzhan. *Drevnetyurkskii knizhnyi stikh* [Ancient Turkic book verse]. Almaty, Universitet imeni Abaya, 2002, 228 p.
21. Emel'yanov N. V. *Syuzhety rannikh tipov yakutskikh olonkho* [Plots of the early types of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 248 p.
22. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o zashchitnikakh plemeni* [Plots of olonkho about the defenders of the tribe]. Novosibirsk, Nauka, 2000, 192 p.
23. Reshetnikova A. P. *Fond syuzhetnykh motivov i muzyka olonkho v etnograficheskom kontekste* [Fund of plot motifs and olonkho music in an ethnographic context]. Yakutsk, Bichik, 2005, 408 p.
24. Veselovskii A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historic poetics]. Moscow, ROSSPEN, 2006, 685 p.
25. Reshetnikova A. P. *Olonkho uonna tyorut kultuura: sier-tuom, yrya-toiuk altyhyylara* [Olonkho and national culture: interplay of rites and songs]. Yakutsk, RIO media-kholding, 2016, 390 p. (In Yakut lang.)

УДК 398.224(=512.154)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44312

С. Ш. Турсуналиев

Национальная академия «Манас» и Чингиза Айтматова

ИНИЦИАЦИЯ КЫРГЫЗСКОГО МИФИЧЕСКОГО ГЕРОЯ КАК ОНТО-НОМАДИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

Аннотация. Главная цель статьи заключается в выявлении онто-номадической, биофизической, социальной и духовной сущности мотива инициации в контексте рационально-эмпирических архетипов.

Актуальность темы определена тем, что имеющийся этно-исторический, фольклористический, филолого-литературоведческий теоретический арсенал кыргызских сказаний не раскрывает идейно-философские, сущностно-бытийные аспекты мотива инициации героя. Несмотря на то, что данный феномен занимает большое место в композиционной фактуре кыргызских мифов, являясь одной из важнейших частей, он и поныне добротнo не исследован с точки зрения смысловых аспектов. Как известно, по идеологическим причинам в советское время к эпическому наследию кыргызов применялся избирательный подход. Стало быть, некоторые интересные эпические проблемы оставались «вне» исследовательской культуры, которые имели отношение к ментальной специфике народа. Одной из таких тем, как мы считаем, является номадический мотив инициации неофита во взрослую жизнь. Ибо именно посредством данного мотива показана яркая судьба неофита, наполненная удивительными и необычными странствиями, гротескно-символическим и колоритным содержанием. Поэтому эти аспекты придают испытаниям героя, которым он подвергается, элемент таинства, по сей день нуждающийся в мыслительной обработке. Следовательно, притягательный магнит мотива инициации и стал объектом наших изысканий, поскольку осознание его смысловых ресурсов остается актуальным и в наши дни.

Анализ проводился с учетом герменевтических, индуктивных, структурно-конструктивных методов исследования, которые определили рационально-эмпирические, духовные, номадические, этнические аспекты мотива инициации мифического героя.

Наше исследование дало следующие результаты. Мотив инициации кыргызского мифического героя решает в основном две задачи. Во-первых, онто-гносеологически и аксиологически инициация относится к фундаментальной номадической традиции, ибо герой выполняет функции медиума и проводника, соединяя и познавая три формы мироздания – высшего (небесное), среднего (земного) и низшего (подземного). Соответственно, посредством инициации героя вырисовывается картина о том, что небесный мир воплощает вечность, земной мир – жизнь, а подземный мир – смерть. Во-вторых, в этно-социальном контексте элемент инициации выступает как свидетельство природно-кочевого бытия народа, поскольку производится акт воспитания подрастающего поколения, в котором неофит формируется как человек, обретая свой жизненный статус.

Ключевые слова: эпос, миф, неофит, человек, знание, этнос, семья, рациональное, эмпирическое, архетип.

S. Sh. Tursunaliyev

The initiation of the Kyrgyz mythical hero of as an onto-nomadic phenomenon

Abstract. The main purpose of the article is to identify the ontological, biophysical, social and spiritual essence of the motif of initiation in the context of rational-empirical archetypes.

ТУРСУНАЛИЕВ Султан Шаршабекович – к. филос. н., зав. отделом айтматоведения Национальной академии «Манас» и Чингиза Айтматова, телеведущий научно-просветительских программ на телеканале «Санат», Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

TURSUNALIEV Sultan Sharshabekovich – Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Aytmatov Department of the National Academy “Manas” and Chingiz Aitmatov, TV Host of scientific and educational programs on the TV Channel “Sanat”, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: tursunaliyev.sultan@mail.ru

The relevance of the topic is determined by the fact that the existing ethno-historical, folkloristic, philological and literary theoretical arsenal of Kyrgyz legends does not reveal the ideological, philosophical, essential and existential aspects of the motif of the hero's initiation. Despite the fact that this phenomenon occupies a large place in the composition texture of Kyrgyz myths, being one of the most important parts, it is still not soundly investigated from the point of view of semantic aspects. As you know, for ideological reasons, in Soviet times, the epic heritage of the Kyrgyz people used a selective approach. Consequently, some interesting epic problems remained "outside" the research culture, which had to do with the mental specificity of the people. One such theme, we believe, is the nomadic motif for the initiation of the neophyte into adulthood. For it is through this motif shows the bright destiny of a neophyte, filled with amazing and unusual journey, grotesquely symbolic and colorful content. Therefore, these aspects give to the tests of the hero, to which he is subjected, an element of mystery, to this day in need of mental processing. Hence, the attractive magnet of the motif of initiation became the object of our research, because the awareness of its semantic resources remains relevant today. The analysis was carried out taking into account hermeneutic, inductive, structural and constructive methods of research, which determined the rational-empirical, spiritual, nomadic, ethnic aspects of the motif of initiation of the mythical hero.

Our research yielded the following results. The motif of initiation of the Kyrgyz mythical hero solves basically two problems. First, onto-epistemologically and axiologically initiation refers to the fundamental nomadic tradition, for the hero performs the functions of medium and conductor, connecting and cognizing the three forms of the universe – the highest (heavenly), middle (earthly) and lower (underground). Accordingly, through the initiation of the hero, a picture emerges of that heavenly world embodies eternity, this world – life and the underworld – death. Secondly, in the ethno-social context, the element of initiation acts as evidence of the natural-nomadic existence of the people, since the act of educating the younger generation is performed, in which the neophyte is formed as a person, gaining his life status.

Keywords: epic, myth, neophyte, man, knowledge, ethnos, family, rational, empirical, archetype.

Введение

В мировой практике проблема инициации, имеющей отношение к мифическому материалу, освещена достаточно объемно. Мы бы особо выделили некоторые из них. Как известно, в своей работе «Обряды перехода» французский фольклорист А. Геннеп, исходя с этнографических позиций, под инициацией понимает систему обрядов родового строя, связанных с переводом неофитов во взрослое сообщество. Целевую установку этого действия он анализирует в режиме подготовки неофитов к производственной, общественной, семейной жизни, которая осуществляется путем тренировок и мучительных испытаний, как ритуал посвящения в тайны и мифы того или иного племени. Наибольший интерес вызывают реальные описания А. Геннепа касательно физиологической, половой, социальной зрелости неофита [1, с. 65-70], а также последовательных действий шамана, как трансы, смерть, путешествие души в другой мир и возвращение [1, с. 102]. Советский филолог и фольклорист В. Я. Пропп, вычленив социальные функции инициации, связывал ее с наступлением половой зрелости неофита, посредством которого он получал возможность вступить в брак. Смысловую сторону посвящения он увидел в том, что «...мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком. Это – так называемая временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т. е. выхаркивался или извергался. Для совершения этого обряда иногда выстраивались специальные дома или шалаши, имеющие форму животного, причем дверь представляла собой пасть» [2, с. 39]. По В. Я. Проппу, в целом обряд посвящения был приемом неофита в «мужской союз», который становился своего рода школой в подлинном смысле слова, проникая во все мифические представления и приобретая знания. Вместе с тем, в понимании обряда посвящения В. Я. Пропп выражал свое несогласие с позицией английского этнолога Дж. Фрэзера (книга «Золотая ветвь»). Как мы заметили, ссылаясь на жестокие обряды инициации, имевшие место у разных первобытных народов (индейцы, греки, арабы, австралийцы, гвинейцы, азиатские, африканские этносы и др.), Дж. Фрэзер рассматривал их в контексте гомеопатической и контагиозной магии [3, с. 38, 43], как нечто неизбежно убывающее явление. К примеру, он пишет, «что народы, у которых институт тотемизма встречается вкуче с инсценировкой умерщвления и воскрешения

посвящаемых во время обряда инициации, разделяли не только веру в возможность помещать душу на постоянное хранение во внешний предмет (животное, растение), но и придерживались соответствующего образа действий» [3, с. 654]. В. Я. Пропп же считает, что, используя сказки как аргумент своей эволюционной теории (о развенчании магии, мифов, религии), Дж. Фрэзером допускается ошибка. Дело в том, что в понимании В. Я. Проппа сказка сохраняет следы представлений о смерти, и они тесно связаны именно с обрядом посвящения юноши. В. Я. Пропп аргументирует это тем, что, по теории Дж. Фрэзера, «... во время посвящения из посвящаемого вынималась душа и передавалась тотемному животному. Но так как из этнографических материалов такое утверждение не явствует, Фрэзер ссылается на сказочного Кощея. Действительно, душа Кощея хранится вне его, но связь с обрядами посвящения Фрэзером не доказана» [2, с. 37]. Вместе с тем, свою лепту в осознании инициации внес философ и этнограф М. Элиаде. Его книга «Тайные общества. Обряды инициации и посвящения» представляет собой сборник лекций, где он считает обряд посвящения одним из сложных явлений. Сам факт осмысления этой проблемы интересен даже с точки зрения фактуры изложения, в которой темы разлуки неопита с матерью, драматических испытаний, замены идеи смерти идеей нового рождения отражают глубокое знание предмета. Но мы заостряем внимание на двух наблюдениях, посвященных героине и победе над страхом смерти. Во-первых, с позиции М. Элиаде, сценарий героических посвящений акцентируется на победе, которая достигается с помощью магических средств (превращение в дикого зверя, «ярость» и т. д.) [4, с. 321]. Во-вторых, «... обрядовая смерть означает одновременно конец “естественного”, не культурного человека и его переход к новому способу существования: рождение для жизни духовной, а не только “сиюминутной”. Иначе говоря, настоящий человек – человек духовный – не является результатом естественного процесса. Его “делают” старые учителя... Посвящение... открывает дорогу к транс-человеческому миру, или, как мы говорим, миру трансцендентному» [4, с. 325]. Поэтому, на основе этой теоретической базы, мы и попытаемся сделать анализ по произведениям кыргызской мифологии. Мы выше отметили, что проблема инициации в рамках кыргызского эпосоведения фактически не рассматривалась. В этом смысле, кроме известного мифоэпоса «Эр Тоштюк», такие малоизученные сказания кыргызов, как «Сказание о Карач-Кокюл», «Бостон», на сегодняшний день фактически не имеют теоретической базы, кроме описательных изысканий филолога Б. Кебековой об образных, исторических аспектах и вариантах сказания о герое Кокюл [5]. Хотя о мифоэпосе «Жоодарбешим» имеется общая научная информация. К примеру, об идейно-художественных достоинствах этого сказания говорится в работе кыргызского филолога С. Т. Кайыпова «Кыргызский фольклор, традиции и литература. Сочинения по фольклору», изданной на турецком языке [6, с. 97]. Мудрость, смелость и альтруизм героя фигурирует в философских изысканиях С. М. Мукасова [7, с. 128]. Очень важным следует считать наблюдение К. К. Кырбашева, которое касается торжества баатыра над нечистью посредством своего разума [8, с. 7]. Историк И. Б. Молдобаев эпизодически останавливается на эпосе «Жоодарбешим» в нескольких работах, выделяя этнографическую его ценность [9, с. 39; 10, с. 119, 141] и сказительское мастерство [11, с. 137, 139]. В то же время нам следует подчеркнуть одно обстоятельство. В своих изысканиях мы отталкиваемся от известного подхода А. Ф. Лосева о том, что миф не есть «фантастический вымысел», а «подлинная действительность», и исходим «с точки зрения самого же мифа, глазами самого мифа» [12, с. 35-36].

Иррациональные, экзистенциальные и подвижнические причины инициации мифо-эпического героя-неопита

Мифоэпические сказания кыргызов следует смело отнести к волнительным произведениям искусства с позиции их идейно-философского и рационально-эмпирического своеобразия. Ибо в воспроизводстве обряда посвящения в них сочетаются «осмысленное чувство» и «прочувствованная мысль», подтверждающие идейное богатство. Именно этот фактор имеет в виду Ю. Б. Боров (о настоящем искусстве), когда пишет, что «художественный образ – единство мысли и чувства, рационального и эмоционального. Там, где исчезает хотя бы одно из этих начал, – там распадается сама художественная мысль, кончается искусство. Поэтому, бездейность в искусстве враждебна самой его образной природе» [13, с. 204]. В этом смысле мотив инициации в кыргызской мифологии оснащен добротно, который берет свое начало от мыслительно-

чувственной обработки трех факторов. Это – детское безрассудство героев-неофитов (Бостон, Эр Тоштюк), угроза жизни (Кокюл), номадо-патерналистское воспитание и подвижническое желание самого юноши (Жоодарбешим), и связаны с онто-аксиологической обработкой, когда их взросление сопровождается превосходством физической мощи над разумным началом.

В эпосе «Бостон» трудный переходный этап (от ребенка к подростку) неофита дается через *низменно-патерналистский архетип антропо-эмпирического*, когда отцовское восприятие покрыто темными эмоциями (до инициации). В конструкциях *капаланын Кан Бууба* ‘огорчен Кан Бууба’, *кайгы тартып* ‘он в горести’ [14, с. 38], *жер тепкилеп ыйлады* ‘рыдал, топтая землю’ [14, с. 40] дается нескрытая форма недовольства отца (Кан Бууба) над детским безумством сына (Бостон). Не случайно сказитель А. Токтогулов отдельно рассказывает о безрассудных деяниях героя в разделе «Переполах Бостона» («Бостондун тополоңу») [14, с. 29]. Этот отрывок идейно аналогичен «буйству Гильгамеша» из шумеро-аккадского сказания «О все видавшем» [15, с. 4]. При этом аксиологический фон содержит антитезу безумного неофита к разумной сестре (*акылдуу чыккан Карачач* ‘разумная Карачач’ [14, с. 31], *акылы артык уз экен* ‘умная рукодельница’ [14, с. 33]). Смысл этих двух приемов (недовольство отца, сравнение с сестрой) мы связываем с вводом мотива инициации неофита в русло эпоса, как попытку осуществить трансформацию его бытия. И это характерная черта некоторых кыргызских мифоэпических героев, поскольку они нуждаются в приобретении разумных качеств. Парадоксально, что именно *неофито-иррациональное* становится источником *неофито-доблестного*, но в котором юноша нуждается в появлении *антропо-рационального*. Ибо *физически-возвышенный* архетип *неофито-доблестного* в конструкциях *дөө Бостон* ‘Бостон дэв’ [14, с. 56, 65], *алп Бостон* ‘огромный Бостон’ [14, с. 50, 58, 66], *тоодой болгон Бостон* ‘Бостон как гора’ [14, с. 53, 74] соседствует с *неофито-иррациональным* архетипом, как фактор умственной отсталости (*акылы кем* ‘недостает разума’ [14, с. 46]).

Аналогичный мотив присутствует в мифоэпосе «Эр Тоштюк» (раздел «Детство Тоштюка»), в котором герой уже в раннем детском возрасте, обладая нечеловеческой физической силой, убивает почти всех парней в округе. От его удара никто не мог спастись, ибо он становился грозным, безжалостным ребенком, наводящим на всех страх [16, с. 29]. Однако именно в *неофито-доблестном* его архетипе как бы закладываются «зерна» обряда посвящения.

Вместе с тем, в мотивационном плане с этим эпосом связано «Сказание о Карач-Кокюл», ибо структурно их объединяет общая поведенческая линия родителей в момент зачина инициации. Дело в том, что в фабулу обоих сказаний вводится элемент испытания самих отцов с трагидраматической коллизией, что проявляет в них *утилитарно-неразумный* архетип *иррационально-антропной* модели. Проверку на отцовскую верность, которой подвергаются Кеденбай (отец Кокюл) и Элеман (отец Эт Тоштюка), когда Желмогуз (демоническая старуха с когтями и кривым носом) требует отдать единственных их сыновей, они не выдерживают, и оба соглашаются. Т. к. поступок низкий, данный мотив в эпосе мы трактуем как утилитарно-неразумный. Мы считаем, что здесь бречное начало берет верх над доблестью, материальное – над духом человека, угроза – над страхом. Но если в «Эр Тоштюке» этот фрагмент ограничивается только драматизмом Элемана, поскольку он сумеет сохранить свою жизнь, то во втором эпосе все принимает трагический оборот. Озарение, пришедшее к старцу, открывает завесу к этой трагической сцене, высвечивая *траги-мыслительный* архетип *антропо-рационального* в конструкции *өзүнө өзү кейиди, өзгөрүлдү пейили* ‘сокрушался на себя, изменился нрав’ [17, с. 117], где рисуется образ человека, осознавшего свою вину перед тленным миром и родным чадом. Это дополняется экспрессивными конструкциями *өлгөндөн коркпойм* ‘не боюсь смерти’ [17, с. 117], *өлүүчү кунум бүгүңбү* ‘неужели я умру сегодня’ [17, с. 120], в которых дается доблестное начало в человеке, способном жертвовать собой ради сына. И он погибает в жестокой схватке с Желмогуз, но перед этим совершает второй акт инициации, спасая сына. Ибо социализация неофита совершается в момент, когда отец отправляет сына в неизвестные края с патриотическим призывом о возвращении (*элиңди таштап унутпа* ‘не забывай свой народ’ [17, с. 119]). Первый акт заключается в том, что ребенок (Кокюл) помещается Кеденбаем в подземное место, где растет до шести лет. Говоря иначе, герой вовлекается в замкнутый круг, как начало обряда посвящения. На наш взгляд, этот маневр преследовал мотив биофизического становления

неофита. Ибо он немощен, некрепок (*эне сүт ооздон кете элек* ‘не обсохло материнское молоко’) и не вышел с детского возраста (*балалык мүнөз кете элек* ‘есть младенческие повадки’ [17, с. 119]). С нашей точки зрения, также этот момент имеет под собой две причины. Во-первых, мотив связан с недопущением глаза, порчи, угрозы жизни ребенку от окружающих, а во-вторых, с аксиологией младенца, т. к. он высоко ценится в силу того, что достался с большим трудом. Наряду с этим, обратим внимание на один существенный момент. Через Кеденбая в миниатюре отражается номадическое мироощущение и умозрение. Владея большим количеством скота, его глаза были зоркими, как у ястреба (*туйгундай көзү* ‘ястребиные глаза’ [17, с. 98]), ярость – львиная (*арстандай заары бар* ‘ярость как у льва’ [17, с. 99]). Живя в окружении гор и скал, он олицетворяет типичный образ кочевника-горца, кочевника-степняка, а Кокюл становится носителем этой традиции.

Говоря о начале инициации в мифопоэсе «Жоодарбешим», следует отметить, что оно весьма специфично. Неофит, начиная с детских лет, растет покладистым и примерным (как того хотел отец) и на редкость очень быстро. К примеру, Жоодарбешим начал ходить в шесть месяцев, в годовалом возрасте начал говорить, и об этом никто не знает, поскольку его детство остается в замкнутом режиме семьи (отец, мать). И свет узнает о многих достоинствах юноши в возрасте девяти лет, когда отец показывает его народу и отправляет в дальний путь [18, с. 17]. Именно поэтому назидания отца о подвижничестве является основой инициации, которая актуализируется в контексте подвижнических устремлений героя и прощания неофита с матерью. Кенжеке, мать Жоодара, видит сон, в котором ее сын, покинув родные места, на пути встречает черную птицу. Этот сон сильно влияет на состояние матери, отражающееся в сочетании женской *антропо-эмпирической* модели (*эт жүрөгү козголуп* ‘забеспокоилось сердце’) с *антропо-рациональным* осознанием (*убайды тартып ойлонуп* ‘думала о плохом’ [18, с. 20]). Здесь чувственное соседствует с разумным, и хорошо читается их внутренняя связь. Однако, психологическое ощущение внутреннего мира матери усиливается за счет *антропо-эмпирических* конструкций *санаасы санга бөлүнүп* ‘переживание безмерно’, *көзүнүн жашы төгүлүп* ‘льются слезы из глаз’ [18, с. 24] в момент, когда она умоляет юного сына не ехать в дальние края. На наш взгляд, сон матери о черной птице высвечивает два сегмента. Во-первых, он выявляет *низменно-психологический* архетип женской *антропо-эмпирической* модели, в которой подсознательно (через сон) и сознательно предугадывается сложность обряда посвящения, дополненного *низменно-прогностическим* архетипом женского *антропо-рационального*. Исходя из этого, мы трактуем сон (образ черной птицы) как символ тернистой судьбы героя, осуществляемой через обряд инициации. Поэтому, главными причинами инициации неофита и первым шагом ее осуществления становится чувственно-мыслительное сопровождение иррациональных (детское безумство Бостона), экзистенциальных (угроза жизни Кокюл, сохранение его существования) и доблестно-подвижнических (добровольное желание Жоодарбешима делать подвиги) аспектов.

Номадическая социализация неофита (неофит + конь) в контексте осознанно-рациональной инициации

В мифопоэсах кыргызов переход неофита из биофизического уровня на более высокое возрастное состояние осуществляется путем социализации, через которую он обретает духовную ипостась. Поэтому, смысл рационально-номадической надобности в воспитании и испытании подростка заключается в обретении жизненного опыта и рационального сознания.

В сказании «Бостон» этот момент мыслительно готовится мотивом сомнения отца. *Скептически-патерналистский* архетип *антропо-рационального* дается в конструкциях *акылга анда толобу?* ‘станет ли умным?’ [14, с. 34], *акылдуу болуп Бостонум, калкына кайтып келеби?* ‘вернется ли Бостон разумным к своему народу?’ [14, с. 53], в которых скепсис граничит с недоверием. И назидательно-дидактическая часть монолога углубляется *низменно-печальным* архетипом *антропо-эмпирического* в конструкции *кайгы тартып Как Бууба* ‘печален Как Бууба’ [14, с. 53]. Здесь кыргызы акцентируют внимание на возрастное отражение рационального, выделяя жизненный опыт человека, в котором патернализм понимается как символ мудрости. Отсюда, дидактика отцовского разума, поднимающего проблему связи поколений, их преемственности. Тут всплывает негласная антитеза *рационально-патерналистского* и *неофито-иррационального*, ибо перед нами выступают две ипостаси неофита. Во-первых, скрытно актуализируется

разумно-номадическая и нравственная преемственность неофито-патерналистской связи, мотив которой заключается в том, что отпрыск получил все лучшее, что есть у отца (духовность, опыт, хозяйство). Во-вторых, традиционно неразумное чадо, игнорируя отцовские идеалы, заблаговременно подвергает себя испытаниям, как закон мифоэпического жанра. Народное сознание здесь акцентирует свою мораль на его необходимости, ибо без этого «культурный» герой не «куется». И не случайно появление светлых эмоционально-чувственных впечатлений интерпретируется народом-художником в качестве надежды на предмет исправления неофита. В этом плане, факт знакомства скакуна и героя следует трактовать как начало новой жизни юноши, открывающего путь во взрослую жизнь. Это показано через *ипполого-неофитный* архетип *антропоморфно-эмпирической* модели, когда чувственная близость коня к неофиту глубока (*көңүлүңө топ болот* ‘чувства довольны’ [14, с. 46]). Этот же архетип вычленяется посредством *рационально-антропоморфной* модели, где конь выполняет функции мудрого наставника неофита (*акылына көнүп* ‘подчинялся его разуму’, *ар убак кеңеш сурап* ‘всегда обращался за советом к нему’ [14, с. 46]), который становится знаком свыше (*сага буюрган* ‘это твоя судьба’ [14, с. 43]). При этом идеализация *ипполого-героического*, *ипполого-рационального* типов направлен *антропо-героическому*, *антропо-рациональному*, ибо конь служит человеку (*каралашкан чындык дос* ‘заботящийся, настоящий друг’ [14, с. 60], *акылдашым Карабоз* ‘мой умный советник Карабоз’ [14, с. 267]). Поэтому, ипполого-неофитная связь, как единый организм номадической культуры, отражает онто-гносеологическое, аксиологическое ее бытие. В конструкции *капилеттен сөз тапкан, караңгыда жол тапкан* ‘умеющий находить глаз в темноте, слова в безвыходной ситуации’ [14, с. 60], где признаются рассудительные качества скакуна, *ипполого-рациональный* архетип является частью *антропоморфно-рациональной*, *номадо-бытийной* модели. Не случайно в социализации определяется *неофито-иррациональная* форма *антропо-иррационального*, когда устами коня неофит показан глупым (*ала көөдөк акылсыз* ‘неразумный глупец’ [14, с. 64]), у которого сила выше разума (*алың бар да, акыл жок* ‘у тебя есть сила, но нет ума’ [14, с. 61], *кубатың бар, эсиң жок* ‘у тебя есть мощь, но нет сознательности’ [14, с. 61]). Эти оценки обретают комический характер, который, как мы считаем, является способом ироничного высмеивания неофита в неразумности. Отсюда, панибратство ипполого-неофитной связи становится инструментом воспитания, зовом к взрослению. Как мы убедились, в мифо-эпосах без коня инициацию неофита представить невозможно, что вписывается в номадическую ментальную традицию. Поэтому, в процессе социализации героя-подростка в конструкциях на первый план выходят факторы анимизма, антропоморфизма, когда мир очеловечивается, обретая антропо-психологический, номадический смысл.

В «Сказании о Карач-Кокюл» скакун Кер-Кулун занимает одно из ключевых мест, ибо он очеловечен психологически. Мы считаем, что он не только является разумным советником неофита, но и выполняет функции подсознания человека, ибо герой с ним связан неотрывно. Возникает ощущение, что герой с конем общается как с самим собой. Это видно через диалоги, монологи и советы. Кер-Кулун показан существом, который умело сочетает свои внешние и внутренние качества. Если взять его физический портрет, то он показан стройным, легким в движении, красивым как олень [17, с. 126, 128, 192]. Скорость, которую он развивал, равнялась полету сокола, быстроте ястреба, а взгляд – зоркому и прозорливому зрению тетеревиатника [17, с. 127]. В тексте иногда он не бежит, а летит и мчится вместе с небом [17, с. 127]. На наш взгляд, эти перевоплощения позволяют говорить о том, что конь на практике воплощал символ жизненной энергии и искрометной скорости, которые ярко показаны в процессе инициации. Отсюда, художественное освоение этого животного, которое обращено к внутреннему его миру, полному раздумий и переживаний за своего хозяина. Стоит отметить, что в этом эпосе попытка соединить внутреннее и внешнее в образе коня отражается в его имени и масти, ибо Кер-Кулун означает карий (караковый) жеребенок, что является символом своенравия и грозной мощи. Это проявляется почти во всех эпизодах странствия в трех мирах, в которых Кер-Кулун показывает свой самодостаток, являясь разумным наставником неофита.

В этом плане в эпосе «Жоодарбешим» подчеркивается онто-гносеологическая и аксиологическая важность коня во время посвящения героя. Традиционно тут высвечивается *антропоморфно-анимистический* архетип *природо-рационального* и *антропо-подсознательного*,

отраженного в лице коня. Мы считаем, что именно трудность больших испытаний, вызывающих глубокий страх, толкают скакуна стать разумным критиком героя. В конструкции *эрдигиң бар, эсиң жок* 'ты храбр, но не сознательный' [18, с. 36] дается тезис, что без умственных способностей – доблесть ничто. При этом данный архетип носит элемент качества. В конструкциях *ай-бандан эстүү жаныбар* 'разумное животное' [18, с. 50], *айбан эстүү жан* 'разумное существо' [18, с. 144] выделяется разумность коня в отличии от остальных видов животных. Мы считаем, что такое особое отношение к коню в ментальном смысле отражает конно-кочевую культуру кыргызов, которые подсознательно осмысливают этот образ. Дело в том, что конь, сопровождая неопита всюду, обрел статус «второго я». Поэтому, все, что связано с внутренними чувствами и помыслами кочевника, в эпосе психологически делегируется на коня, как подсознательная оценка. Это говорит о том, что оба в реальной жизни прекрасно чувствовали и понимали друг друга. Мы допускаем мысль, что умный и чувственный конь даже понимал кочевника лучше, чем люди. Здесь в конструкциях *мен дегенде жанынан, кечип берген Кылкара* 'Кылкара свое сердце отдаст за меня', *акыл айтып өзүмө, жолдош болгон Кыркара* 'Кылкара стал мне другом, благодаря разуму' [18, с. 91] доказываются их взаимопроникновенность, в которой вычленяется *иппологи-антропный* архетип *рационально-эмпирического и антропо-номадического*. Их взаимность отражается позицией коня в конструкциях *көңүл бөл менин сөзүмө, досум* 'удели моим словам чувственное внимание', *мой друг, өз акылың өзүңдө, досум* 'разум твой при тебе, мой друг' [18, с. 97], где главным становится равноправное обращение «друг». Кажется, что они думают и чувствуют одинаково, воспринимая мир едино. В этом смысле уверенность неопита в надежности скакуна подтверждается в «пограничной ситуации», когда он должен покинуть родные места. Поэтому, ответ Жоодарбешима противоположен желаниям матери касательно отказа от поездки, ибо в пожелании *күлүп туруп узатчы* 'проводи с улыбкой' [18, с. 25] он объясняет свой отъезд попыткой доказать свое героичество, не осрамив моральный имидж, мудрые заветы и доблестный ранг отца. Хотя проводы героя со стороны матери сопровождаются печальными эмоциями (*көзүнөн жашын төктү* 'пустила слезы') и страдающим разумом (*ар акылым сап болду* 'разум мой исчезнет совсем' [18, с. 29]). Отсюда, вторым шагом к инициации является социализация неопита в целях обретения им разумного, духовного имиджа, которая осуществляется при участии коня, как главного его помощника.

Победоносный смысл инициации как антропное и духовное становление неопита

На наш взгляд, именно победоносный характер странствий неопита является главным в приобретении им духовного облика, которое решается посредством номадического тандема «неопит + конь». Он же (тандем) определил их духовную связь, о которой Н. Х. Бекмухамедова пишет, что в тюрко-монгольском эпосе конь баатыра считался знаком его неуязвимости [19, с. 30].

В эпосе «Бостон» хитроумие неопита становится первым шагом его взросления, являющимся плодом хиронообразной мудрости коня. Поимка хитрой лисы, история с присвоением ножа [14, с. 75-81] вскрывают появление рассудка в неопите. Здесь *неопито-иррациональное* переходит в *неопито-рациональное* посредством конструкции *ойлоп туруп кылганы* 'сделал обдуманно' [14, с. 75]. Следующим шагом становится *неопито-мыслительный* архетип *неопито-рационального*, когда юноша с тревогой думает об испытаниях (*түйшүктү Бостон ойлоду* 'о трудностях думал Бостон' [14, с. 75]). Мы считаем, что подземная инициация неопита – промежуточно духовная форма инициации. Ибо тут вырисовывается *антропо-рациональное*, ибо *иппологи-неопитная* связь действует номинально, уступая место соединению *антропо-рационального и антропо-героического*. Упрямость и рассудок героя тут более эффективны, чем мудрость коня, т. к. *мыслительно-настырный* архетип *антропо-рационального* (*оюнан Бостон кайтпады* 'Бостон не изменил своим мыслям' [14, с. 272]) соединен с *жертвенно-доблестным* архетипом *антропо-героического* (*өлсөм өлүп калармын* 'если суждено, я погибну' [14, с. 269]), где проявляется воля, бесстрашие, честь героя.

Ввод схемы «человек + природа» в процесс инициации героя, на наш взгляд, исходит с *номадо-природной, антропоморфно-эмпирической* моделей, где ограниченные возможности человека восполняются за счет природных сил. К примеру, *чувственно-осознательный, чувственно-сенсорный* (абсолютная форма слуха, зрения Маамытов – помощников неопита) архетипы

антропоморфно-эмпирического направлены антропо-героическому [14, с. 270, 271]. Также промежуточной стадией инициации становится рабство неопита, преодоление которого высвечивается в мыслительно-рассудительном архетипе антропо-рационального и переживательно-чувственном архетипе антропо-эмпирического, когда подросток постепенно превращается в культурного героя (*ары карап толгонду, бери карап ойлонду* ‘с одной стороны переживал, с другой – думал’ [14, с. 277]). И финальная часть подземных странствий, где ипполого-антропное хитроумие приводит к разгадке смерти хтонического существа, подается через эмоционально-возвышенный и разумно-находчивый архетипы антропо-эмпирического и антропо-рационального, как счастье от победы (*алп Бостонуң сүйүндү, жерге батпай жүгүрдү* ‘Бостон радуется, не вмещаясь в землю’ [14, с. 284], *ойлон Бостон кылганы* ‘это сделал Бостон, размышляя’ [14, с. 285, 286]).

В художественно-экспрессивном плане большой разумно-чувственной нагрузкой обладают также фрагменты спасения Бостоном птенцов соколихи [14, с. 235-250], встречи с родителями [14, с. 314-323], поиска Борубай-Султана [14, с. 406-415], рождения сына героя [14, с. 381-406], как победоносный смысл инициации. Тут традиционен мотив выплевывания-изрыгания героя соколихой Алпкаракуш, в котором птица, отгалкиваясь от умственных соображений (*курч болотту чыгарам, деген оюм бар эле* ‘я думала о том, чтоб выплюнуть твердую сталь’ [14, с. 316]), ставит цель сделать неуязвимым Бостона. Это мы трактуем как финишную часть инициации, где делается посыл на духовное перерождение неопита во взрослого человека. Аналогичный смысл имеет эпизод проглатывания и выплевывания неопита со стороны соколихи в «Сказании о Карач-Кокюл», ибо в целом внешний облик Кокюл обретает новое содержание (*өзгөргөн бала башкача* ‘юноша изменился’ [17, с. 232]). Метафорически это похоже на то, что после этого он как бы выпивает эликсир жизни (*өмүр суу жутуп дайрадан* ‘глотнул воду жизни из реки’ [17, с. 232]), эстетически меняя внешность (*бетине орноп кун келип* ‘на его лице появился луч солнечного света’ [17, с. 232]). Параллельно тело неопита становится твердым (*белсемдүү келбет орнолгон* ‘приобрел твердую осанку’ [17, с. 232]), а вместо доблестно-героического характера появляется новая харизма (*беренден башка сур келип* ‘харизма стала другой’ [17, с. 232]). Этот мотив мы связываем с одним фактором. Неопит физически, эстетически, духовно перерождается, тем самым трансформируется его биофизическое состояние в социально-духовное. Вообще образ соколихи, внутри которого пребывает Кокюл, в кыргызском мифопоэтическом сознании воплощает небесный мир, полный загадок. Не случайно ее появление сопровождается тем, что у вселенной портится облик. В момент присеста соколихи на тополь, ее крылья закрывают небо, повсюду летят камни, день становится пасмурным, земля покрывается бураном и пылью [17, с. 231]. Все это придает данному персонажу величественный смысл. Отсюда, мы черпаем и пространственно-временные рамки этого сюжета, ибо подземный мир воплощает прошлое в виде смерти (дракон), земной мир – настоящее в виде посредника между прошлым и будущим (Кокюл), а небесный мир – будущее в виде продолжающейся жизни (птенцы как потомство соколихи). Такое утверждение доказывается тем, что Кокюл убивает дракона, спасая птенцов.

Также важным моментом рождения социально-духовного облика юноши, готовности его к взрослой жизни является обретение им института семьи, понимаемой как вершина отношений между полами и как признак половой зрелости и готовности (*бийик тепкич даража* ‘высокая ступень’ [17, с. 204]). Данный институт высвечивает не только полное взросление подростка, но и доказывает его становление как человека, ибо этот факт осознается самим неопитом (*толгондугум белгиле* ‘заметь, я стал полноценным’ [17, с. 269]). Безусловно, в победах героя в подземном мире важную роль в становлении неопита продолжает играть его скакун. Наблюдая за странствиями героя, у нас возникает ощущение, что конь знает обо всех объектах и существах, обитающих в подземелье. И часто он предстает перед нами в качестве мудрого наставника, становясь автором разумных крылатых фраз. В частности, это отражается в конструкциях: *максатка жетет чыдаган* ‘терпеливый добьется цели’ [17, с. 187], *билекте күчкө ишенбе* ‘не надейся на силу’, *билбестин шарты – үйрөнүү* ‘незнающий – учиться’ [17, с. 218], *эгер башка иш түшсө, эмнелерди көрбөйт эр* ‘что только не испытает баатыр, если встречается с трудностями’ [17, с. 194]. Воистину мудрые назидания скакуна особенно ярко фигурируют в эпизодах, в которых Кокюл попадает в ханство Жылан-Бапая, женится на его дочери [17, с. 192-217], спасает

красавицу Жезбилек от власти охотника Куланчы [17, с. 228-251]. В итоге изречения скакуна сыграют определяющую роль в торжестве героя над противниками. Эта преданная связь коня и человека создает образ всадника, воплощающего власть. В тексте эпоса рисуются фрагменты, в которых герой и конь воплощают единый портрет, высвечивая *иппологи-антропный* архетип антропо-героического (*ат күлүгү – баатырдык* ‘быстрота коня – героизм’ [17, с. 218]), где речь идет о героическом подвижничестве лошади, все время держащей человека на спине.

В эпосе «Жоодарбешим» после долгих странствий и побед неопит обретает *сознательно-глубокий* архетип *антропо-рационального* в конструкции *акылың бар, эсиң бар, тереңдиги чын* ‘умен, сознателен, глубокий’ [18, с. 122]. Этот мотив оценивается также через *душевно-искренний* архетип *антропо-эмпирического*, в котором доказывается чувственная широта, душевный нрав героя (*пейили кенендиги чын* ‘огромна и широка его душа’ [18, с. 122]). В этно-родовом смысле, передаются *страдательно-душевный, любовно-осознательный* архетипы в конструкциях *куса болуп сагынып, санаа тартып* ‘истосковались, горюя’ [18, с. 191], *жыттап баласын* ‘целуя юношу’ [18, с. 191], в которых приезд неопита вызывает высшую форму *антропо-эмпирического* – радость сквозь слезы. Номадически он оценивается в *этно-сентиментальном* архетипе *антропо-эмпирического*, дающем идею общей значимости героя, как правителя, искренне чувствующего чаяния народа. Это подтверждается конструкциями, связанными с народным признанием (*эл көңүлү толгон соң* ‘чувство народа довольно’ [18, с. 165]), народным счастьем (*азган кыргыз сүйүнүп* ‘радуется кыргызский народ’ [18, с. 192]). Общая оценка разумных качеств подростка передается иносказательно, сквозь призму *этно-сознательного* архетипа *антропо-рационального*. Это заключается в том, что герой обретает статус «мозга» народа (*мээси болуптур* ‘стал мозгом’ [18, с. 193]), хотя образно здесь «мозг» является синонимом разума героя, как правителя, думающего о благополучии населения (*акыл айтып башкарган* ‘разумом своим правя’ [18, с. 192-193]). *Властно-справедливый, антропо-софский, эстетико-доблестный* архетипы *антропо-рационального* даются в конструкциях *калкына калыс кан болуп* ‘стал он справедливым ханом для народа’ [18, с. 194], *арстан, Жоодар, акылман* ‘Жоодарбешим стал мудрецом, львом’ [18, с. 71], которые выявляют в конце духовное становление неопита. И это становится финальной частью инициации в номадическом измерении.

Заключение

Как мы убедились, инициация в мифоэпосах кыргызов выполняет воспитательную функцию, которая была необходима для неопита. Переходя из одного статуса в другой, герой проходит четыре стадии или четыре фазы посвящения, которые высвечивают разные архетипы *антропо-героического* (подвижничество, доблесть) и *антропо-духовного* (рациональное, эмпирическое).

Первая фаза – детство, которое имеет разное возрастное определение, колеблясь от одного до шести (Кокюл) и девяти (Жоодарбешим, Бостон) лет. Онтологически этот этап сопровождается биофизическим становлением неопита. В мифоэпосах существуют три причины инициации, которые актуализируют ее необходимость и востребованность. К ним относятся иррациональные (детское безрассудство неопита, Бостон), экзистенциальные (угроза жизни подростка со стороны нечистых сил, Кокюл) и героико-подвижнические (добровольное желание неопита подвергнуться тяжелому испытанию, как преданность заветам отца, Жоодарбешим). На этом уровне неопит пребывает в режиме знакомого замкнутого мира (родители, клан, род), проявляющего основные формы его инициации, цель которой заключается в придании юноше духовного (рационально-эмпирического) и героико-подвижнического опыта. Фактически эта фаза предполагает уход подростка из изолированного сообщества (род) и понимается как начало посвящения во взрослую жизнь.

Вторая фаза – трансформация неопита из детского состояния на сознательно-подростковый уровень, которая осуществляется путем социализации юноши. Говоря иначе, он покидает знакомое пространство (режим рода) и вовлекается в незнакомое, чужое пространство. Возрастной ценз – с девяти до двенадцати лет. Онто-гносеологически фактически на этой фазе осуществляется переход неопита из биофизического состояния в социально-мирское пространство, победосно странствующего в трех мирах (небесном, земном, подземном) и получающего знания о мире. Этот этап можно оценивать как реальное пространство взрослой жизни, как незнакомое

бытие, находящееся вне известной среды. Вершиной социализации неопита следует считать мотив его проглатывания и выплевывания со стороны соколихи, по сути определяющий его перерождение, в котором производится трансформация биофизического уровня юноши в духовно-рациональное, духовно-эмпирическое, эстетически-привлекательное состояние.

Третья фаза – фактически означает канун инициации неопита, возраст которого исчисляется от двенадцати до шестнадцати лет. Этот этап сопровождается тем, что неопит вовлекается в институт семьи, которая венчает факторы полноценного взросления и половой зрелости. В этом смысле, высвечивание семьи, как отдельного пласта, определяло такое сознание, которое решало вопрос сохранения и воспроизводства потомства.

Четвертая фаза – возвращение неопита в родные места и дальнейшая его жизнь. Ярким воплощением этого факта является качественно обновленный типаж неопита, как элемент успешно осуществленной инициации. Отсюда, он обретает рационально-духовную, эмпирико-духовную фактуру, перевоплощаясь в мудрого правителя, хозяина семьи и культурного доблестного героя. В результате инициация, как осознанный процесс воспитания неопита и его биофизического, социального и духовного становления, занимает девять-десять лет (от шести до пятнадцати-шестнадцати лет).

Таким образом, инициация в мифопоэсах кыргызов является фактом природно-кочевого бытия народа и воспитанием подрастающего поколения, в котором человек приобретает свой жизненный статус. Пройдя биофизические (рождение-созревание-возмужание-зрелость), социальные (младенец-подросток-баатыр-правитель) и духовные (безрассудность-чувственность-разумность-мудрость) испытания, он доказывает свою состоятельность в качестве носителя номадических традиций. В итоге, следуя классическим мифологическим канонам, после придания неопиту духовного содержания проблема инициации снимается, как онто-аксиологическое и онто-номадическое явление.

Литература

1. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
2. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – 336 с.
3. Фрэзер Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
4. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. – София: Гелиос, 2002. – 356 с.
5. Кебекова Б. Предисловие // Кокюл. Сказание о Карач-Кокюл. Поэмы. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 5-56. (на кыргызском яз.)
6. Кайыпов С. Т. Кыргызский фольклор, традиции и литература // Сочинения по фольклору. – Бишкек: Кыргызско-Турецкий университет «Манас», 2009. – С. 92-119. (на турецком яз.)
7. Мукасов С. М. Традиции социально-философской мысли в духовной культуре кыргызского народа. – Бишкек: Илим, 1999. – 225 с.
8. Кырбашев К. К. Жоодарбешим: эпос. – Бишкек: Шам, 1997. – 288 с. (на кыргызском яз.).
9. Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 311 с.
10. Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. – Бишкек: Илим, 1983. – 166 с.
11. Молдобаев И. Б. Кыргызский эпос как источник по истории одежды // Этнографическое обозрение. – М.: Наука, 1979. – С. 137-141.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 559 с.
13. Боров Ю. Б. Эстетика. – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
14. Бостон: эпос / Сказитель А. Токтогулов. – Бишкек: Шам, 2002. – 484 с. (на кыргызском яз.)
15. Эпос о Гильгамеше. О все видавшем. – СПб.: Наука, 2006. – 221 с.
16. Эр Тоштюк: эпос / Сказитель С. Каралаев. – Фрунзе: Кыргызстан, 1981. – 332 с. (на кыргызском яз.)
17. Сказание о Карач-Кокюл // Кокюл. Поэмы / Под общей редакцией А. Акматалиева. – Бишкек: Шам, 2003. – С. 97-314. (на кыргызском яз.)
18. Жоодарбешим: эпос / Сказитель О. Урмамбетов. – Бишкек: Шам, 1997. – 288 с. (на кыргызском яз.).

19. Бекмухамедова Н. Х. Эволюция женских образов эпоса «Манас». – Бишкек: Эркин-Тоо, 1997. – 118 с.

References

1. Gennep A. *Obrjady perehoda. Sistematischeskoe izuchenie obrjadov* [Rites of passage. A systematic study of rites]. Moscow, “Vostochnaja literatura” RAN, 1999, 198 p.
2. Propp V. Ja. *Istoricheskie korni volshebnoj skazki* [The historical roots of a fairy tale]. Moscow, Labirint, 2000, 336 p.
3. Frjezer D. *Zolotaja vetv’: issledovanie magii i religii* [The Golden Branch: A study of magic and religion]. Moscow, Politizdat, 1983, 703 p.
4. Jeliade M. *Tajnye obshhestva. Obrjady iniciacii i posvjashhenija* [Secret societies. Rites of initiation]. Sofija, Gelios, 2002, 356 p.
5. Kebekova B. *Predislovie* [Preface]. In: *Kokjul. Skazanie o Karach-Kokjul. Pojemy* [Kokul. The legend of the Karach-Kokul. Poems]. Bishkek, Sham, 2003, pp. 5-56. (In Kyrgyz lang.)
6. Kajypov S. T. *Kyrgyzskij fol’klor, tradicii i literatura* [Kyrgyz folklore, traditions and literature]. In: *Sochinenija po fol’kloru* [Folklore works]. Bishkek, Kyrgyzsko-Tureckij universitet “Manas”, 2009, pp. 92-119. (In Turkish lang.)
7. Mukasov S. M. *Tradicii social’no-filosofskoj mysli v duhovnoj kul’ture kyrgyzskogo naroda* [Traditions of socio-philosophical thought in the spiritual culture of the Kyrgyz people]. Bishkek, Ilim, 1999, 225 p.
8. Kyrbashev K. K. *Zhooarbashim: jepos* [Zhooarbashim: epic]. Bishkek, Sham, 1997, 288 p. (In Kyrgyz lang.)
9. Moldobaev I. B. *“Manas” – istoriko-kul’turnyj pamjatnik kyrgyzov* [“Manas” is a historical and cultural monument of the Kyrgyz]. Bishkek, Kyrgyzstan, 1995, 311 p.
10. Moldobaev I. B. *Jepos “Zhanysh i Bajysh” kak istoriko-jetnograficheskij istochnik* [“Zhanysh and Bayish” as a historical and ethnographic source]. Bishkek, Ilim, 1983, 166 p.
11. Moldobaev I. B. *Kyrgyzskij jepos kak istochnik po istorii odezhdy* [Kyrgyz epic as a source on the history of clothing]. In: *Jetnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, Nauka, 1979, pp. 137-141.
12. Losev A. F. *Dialektika mifa* [The dialectic of myth]. Moscow, Mysl’, 2001, 559 p.
13. Borev Ju. B. *Jestetika* [Aesthetics]. Moscow, Politizdat, 1975, 399 p.
14. Boston: jepos [Boston: epic]. Skazitel’ A. Toktogulov. Bishkek, Sham, 2002, 484 p. (In Kyrgyz lang.)
15. *Jepos o Gil’gameshe. O vse vidavshem* [The epic of Gilgamesh. About all that has seen]. Saint Petersburg, Nauka, 2006, 221 p.
16. *Jer Toshtjuk: jepos* [Er Toshtuk: epic]. Skazitel’ S. Karalaev. Frunze, Kyrgyzstan, 1981, 332 p. (In Kyrgyz lang.)
17. *Skazanie o Karach-Kokjul* [The legend of the Karach-Kokul]. In: *Kokjul. Skazanie o Karach-Kokjul. Pojemy* [Kokul. The legend of the Karach-Kocul. Poems]. Pod obshh. red. A. Akmatalieva. Bishkek, Sham, 2003, pp. 97-314. (In Kyrgyz lang.)
18. *Zhooarbashim: jepos* [Zhooarbashim: epic]. Skazitel’ O. Urmambetov. Bishkek, Sham, 1997, 288 p. (In Kyrgyz lang.)
19. Bekmuhamedova N. H. *Jevoljucija zhenskikh obrazov jeposa “Manas”* [The evolution of female images of the epic “Manas”]. Bishkek, Jerkin-Too, 1997, 118 p.

УДК 398.22(=512.212)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44313

А. Н. Варламов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

БАЙКАЛ В ЗАЧИНАХ ЭВЕНКИЙСКОГО ЭПОСА: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРАРОДИНЕ ТУНГУСОВ

Аннотация. Статья посвящена актуальной проблеме эпического историзма, теоретические основы которого были разработаны в XX в. отечественными исследователями фольклора А. Н. Веселовским, В. Я. Проппом, Б. Н. Путиловым и др. На примере фольклора эвенков исследуется степень эпического историзма в эпических традициях этноса.

В исследовании рассматриваются зачины эвенкийских героических сказаний с целью определения географических сведений об исторической прародине тунгусов. Опираясь на гипотезу Г. М. Василевич, автор анализирует тексты зачинов сказаний, привлекая сведения смежных научных дисциплин – лингвистики, этнографии, археологии, палеоэкологии, географии, генетики.

В результате анализа фольклорных текстов автор выдвигает предположение о Байкале как древней прародине тунгусо-маньчжурских народов в эпоху позднего неолита. В описании Родины эпического героя проявляются отчетливые географические характеристики Байкала и сопредельных территорий. В зачинах эвенкийских сказаний повествуется об эволюции сибирских ландшафтов в эпоху голоцена, когда под влиянием тектонических и климатических процессов происходила постепенная смена горной тундры на горную тайгу. Согласно гипотезе о байкальском происхождении тунгусов, прототунгусский культурный комплекс возник на основе серовской и глазковской культур неолита в Прибайкалье-Забайкалье. Результаты археологических, этнографических, генетических исследований позволяют предполагать под носителями названных неолитических культур предков тунгусо-маньчжурских народов. Локализация этих культур соотносится с географическими сведениями эвенкийских нимнгаканов. Также исследователь высказывает мнение о перспективности использования междисциплинарного подхода к исследованию фольклорных традиций для решения актуальной проблематики этногенеза и истории народов Сибири и Дальнего Востока.

Работа представляет интерес для специалистов широкого круга научных дисциплин, прежде всего, фольклористов, чьи научные интересы сопряжены с дальнейшими разработками в области историзма устного народного творчества, в частности, со спецификой эпического историзма. Также результаты исследования могут оказаться полезными для этнографов и специалистов по истории Сибири и тунгусо-маньчжурских народов.

Ключевые слова: эпический историзм, историзм фольклора, эвенкийский эпос, нимнгакан, история тунгусов, история эвенков, прародина тунгусо-маньчжурских народов, неолит Байкала, серовская неолитическая культура, глазковская неолитическая культура.

А. N. Varlamov

Baikal in the introductions of Evenki epic: to the question of the historical ancestral home of the Tungus

Abstract. The article is dedicated to the problem of the epic historicism, the theoretical basics of which were developed in the 20th century by Russian researchers A. N. Veselovsky, V. Ya. Propp, B. N. Putilov etc. On the example of Evenki folklore, the measure of epic historicism is being researched in the epic traditions of ethnos.

ВАРЛАМОВ Александр Николаевич – д. филол. н., с. н. с. сектора Северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

VARLAMOV Alexandr Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher of North Philology Sector, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

The introductions of Evenki heroic legends are considered in the research in order to determine geographical information on historical ancestral home of Tungus. Based on the hypothesis of G. M. Vasilevich, the author analyzes the texts of legends' intonations, attracting the information from related disciplines such as linguistics, ethnography, archeology, paleoecology and genetics.

As a result of folklore texts' analysis the author makes an assumption about Baikal as an ancient ancestral home of the Tungus-Manchu people in the Late Neolithic. In the description of the epic hero's homeland, distinctive geographical characteristics of Baikal and neighboring territories appear. The intonations of Evenki heroic legends tell about evolution of Siberian landscapes in the Holocene era, when the gradual change of the mountain tundra to the mountain taiga occurred under the influence of tectonic and climatic processes. According to the hypothesis of Baikal origin of the Tungus, prototungus culture arose on the basis of Serov and Glazkov cultures of Neolithic in the Baikalia-Transbaikalia. The results of archeological, ethnographic, genetic research suggest the representatives of Serov and Glazkov cultures as the ancestors of the Tungus-Manchu people. Localization of these cultures correlated with geographic information of Evenki nimngakans.

Also, the researcher expresses the opinion on the promise of using the multidisciplinary approach to doing research into folklore traditions for solving the relevant problems of Siberia and Far East people's ethnogenesis and history. The research is of interest to the specialists of a wide range disciplines, especially for folklorists, the interests of which are connected with the future works in the historicism area of folklore. Moreover, the results of research can be useful for ethnographers and specialists of Siberia's history and the Tungus-Manchu people's history.

Keywords: epic historicism, historicism of folklore, Evenki epic, nimngakan, history of the Tungus, history of the Evenks, ancestral home of the Tungus-Manchu people, neolithic of Baikal, Serov neolithic culture, Glazkov neolithic culture.

Введение

Проблема эпического историзма длительное время остается актуальной в отечественной и зарубежной фольклористике. Идея о фольклоре как историческом источнике, получив качественные теоретические предпосылки в работах А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, Е. М. Мелетинского и др. известных фольклористов, к настоящему времени остается недостаточно разработанной, в частности, в отношении фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. На наш взгляд, обращение к теории эпического историзма в настоящее время имеет существенные перспективы при условии применения междисциплинарного подхода к исследованию устного народного творчества. Результаты исследований по этнографии, лингвистике, археологии, генетике, палеоботанике и др. научным дисциплинам позволяют с большим пониманием и объективностью обращаться к проблеме историзма фольклора и этнической истории. Существующие примеры междисциплинарного подхода к изучению этнической истории и устного народного творчества демонстрируют перспективность научного направления. Например, одним из примеров удачного междисциплинарного исследования может служить коллективный труд «Этническая геномика якутов (народа саха)», в котором творческому коллективу специалистов различных наук удалось сопоставить этнографические, исторические, фольклорные сведения для представления комплексного популяционного и молекулярно-генетического исследования якутов [1].

Высокая степень историзма является специфической чертой архаического фольклора «бесписьменных народов», благодаря которой по законам разных жанров из поколения в поколение передавались важнейшие сведения об истории этноса. Эта специфическая черта архаического фольклора обусловлена функциональной взаимосвязью с бытом и этнической историей, высокой степенью инклюзивности – вовлеченности «всей фольклорной культуры и отдельных конкретных ее слагаемых в систему жизнедеятельности этноса» [2, с. 59, 73]. Еще в 80-х гг. XX в. В. М. Гацак, привлекавший в работах материалы якутского олонхо, указывал на присутствие особой формы историзма в героическом эпосе народов Сибири [3, с. 10].

В предыдущих исследованиях мы рассматривали специфику историзма фольклора на примере устного народного творчества эвенков. В частности, предпринимали попытку определения исторической прародины тунгусов, основываясь на традициях устного народного творчества тунгусо-маньчжурских народов. Анализ эпического наследия, мифологии, этнографии эвенков и других народов тунгусо-маньчжурской группы, а также обращение к результатам исследований

Дальнейшее исследование эпического наследия эвенков позволяет подкрепить существующую гипотезу новыми данными. В настоящем междисциплинарном исследовании будет проведен анализ зачинов эвенкийских сказаний (нимнгаканов) с целью выявления географических сведений о родине эвенкийского эпического героя. Также будет представлен анализ приблизительных хронологических границ, охватываемых зачинами нимнгаканов.

Итак, обратимся к зачинам эвенкийских сказаний-нимнганов, сохранившим подробные географические сведения, уточняющие расположение предполагаемой исторической прародины тунгусов. В зачинах многих эвенкийских нимнганов место рождения эпического богатыря – предка эвенков описывается географически весьма подробно, при этом в описании нередко иносказательно или весьма точно указывается Ламу – Байкал, как, например, в зачине сказания «Храбрый Содани-богатырь»:

Какие выросли на этой земле
 травы-деревья, —
На средней земле, оказывается,
Были, словно узоры, одна большая река
И бесчетные [речки],
Впадающие в одно огромное море

[6, с. 127].

Как правило, в содержании зачина уточняется, что герой-богатырь живет в самой середине средней земли Дулин Буга, ассоциируемой эвенками с Сибирью в целом. В некоторых эпических текстах эвенков местожительство героя описывается с достаточно точными географическими характеристиками. Например, в одном из наиболее крупных эвенкийских нимгананов «Иркисмондя-богатырь» родина богатыря описывается так:

По этой земле протекала большая река
С устьем где-то на западе,
С истоком где-то на востоке,
И были ее берега красивы и круты,
Как клюв черного гуся.
Тем не менее, эта страна была словно
остров в заливе моря:
На ней постоянно дули сильные ветры
и кружились вихри [8, с. 202].

44

Весьма интересна вторая часть отрывка текста, в которой говорится об острове, под описание которого весьма подходит о. Ольхон. В зачине сказания повествуется об «острове в заливе моря». Действительно, о. Ольхон, расположенный в центральной части Байкала, отделён от материка проливами Малое море и Ольхонские Ворота. При этом пролив Малое Море по форме в большей степени похож на морской залив. Для выявления важной дополнительной характеристики следует представить уточненный перевод отрывка приведенного текста с описанием острова:

*Тар-да некэксэжэн, мора тогойун додун
Оскечэ букачануачин дундэ бичэ* [8, с. 99].

Эта-то земля островом,
Подобно шкурке соболя в заливе моря
находилась [8, с. 202].

Если обратить внимание на форму острова, то заметно, что Ольхон имеет вытянутую форму, условно напоминающую шкурку пушного зверька. Также, соответственно эпическому описанию, одной из ярких климатических характеристик о. Ольхон является обилие разных сильных ветров. Здесь около половины дней в году дуют сильные ветры. Например, самый мощный байкальский ветер «Сарма» – сильный, шквалистый ветер из долины горной реки Сарма, впадающей в пролив Малое Море [9, с. 131].

Стоит отметить, что этимология топонима «Ольхон» в научной литературе однозначно не определена. Наиболее популярной является версия происхождения топонима «Ольхон» во взаимосвязи с бурятским словом «лесок»: «ой – “лес”, хан, хон, хэн – суффикс уменьшительно-ласкательной формы; ой-хон – “лесочек” или “немного лесистый”». Действительно, остров залесен, но значительная часть острова занята степями. Объяснение некоторых авторов, что *Ольхон* означает “сухой”, или “лесной дух”, или “хозяин леса”, неверно» [10, с. 147]. Е. В. Сундуева предполагает происхождение топонима во взаимосвязи с архаической лексемой монгольского языка «olqan» – «суша, холм» [11, с. 6]. Этимологию топонима можно также объяснить во взаимосвязи с лексемой «олги, олго, олхо», встречающейся во всех тунгусо-маньчжурских языках. Кроме этого, в маньчжурском языке встречается точное фонетическое совпадение рассматриваемого этнонима: *олхон, олхокон* – «сухой, суша» [12, с. 12-13]. В этой связи этимологическое предположение оправдано в определенной степени климатическими особенностями острова. Ольхон называют самым засушливым и самым солнечным местом Иркутской области. Климат острова континентальный, с малоснежной зимой и сухим, солнечным летом. На острове выпадает очень малое количество осадков – не более 200 мм в год [13, с. 82-83].

В зачинах некоторых сказаний родина эвенкийского богатыря описывается подробно с географическими описаниями соответственно сторонам света. Приведем пример зачина из сказания «Дулин буга Торгандунин» («Торгандун Среднего Мира»):

*Билир-билир
Илан сивир
Мойкан сергачинин сериһилдывнал оскедечэл
уһу...
... Эр буга биһэмдэ дагава-да, горово-до
бинэвэн
Үи-дэ эһин сара.
Эр буга биһэмдэ йэгин-дян йэгин эйэнэ
биралкан ивит,
Надан-дян надан элэгвэнэ ири силэлкэн ивит...
... Эр буга биһэмдэ дэлпэлгэри дулмалин
Илан оһилкэн эһи доһоторо мора оскечэ ивит.
Эр йэгин-дян йэгин бира тала ивкил ивит.
Эрэ илин ичэһинми,
Илан багдарин мэһун урэ угу няһняла
угалачадяри гугдал ивит.*

– Давным-давно
Три мира появились
Подобно прислушивающимся ушам
годовалого дикого оленя...
... Долго ли, коротко ли существовала эта
земля,
Никто не знает.
На ней было девяносто девять больших
рек,
Семьдесят семь малых заливных рек...
... На самой середине этой страны
Было незамерзающее море из трех русел.
Эти девяносто девять рек впадали в него.
Если посмотреть на восток,
Было три достигающие неба серебряные
горы.

*Эрэ согуру ичэһинми,
Баргун эһи ичэврэ
Солкомо чукалкан эмүэ конулкан ивит.
Эрэ арга ичэһинми,
Аксанин, гэрбин эһи савра
Дэлэй кэтэ алаһилкан ивит.
Тара коту ичэми, һулин эһи ичэврэ
Мэһүмэ мулкэн амудилкан ивит [14, с. 30, 32].*

Если посмотреть на юг,
Было необъятное взором поле,
Покрытое шелковистой травой.
Если на запад посмотреть,
Было множество лугов и полян,
Ни количество, ни названий которых
не упомнишь.
А если посмотреть на север,
Было бескрайнее озеро с серебристой
водой [14, с. 31-33].

Как и в приведенных ранее примерах в данном зачине использована описательная формулировка множественности рек, впадающих в незамерзающее море в самой середине эпической страны. «Море и 99 впадающих рек», по нашему мнению, символизируют Байкал с его многочисленными притоками.

Дальнейшее эпическое описание родины героя – Средней Земли, в соответствии со сторонами света, все в большей степени ориентирует слушателя и исследователя, указывая на территории вокруг Байкала. Далее поясним подробно:

1. «Если посмотреть на восток, / Было три достигающие неба серебряные горы» – именно к востоку от Байкала простирается непрерывная гряда горных хребтов, сменяющих друг друга вплоть до побережья Охотского моря. Т. е. под эпическим эпитетом «три серебряные горы», вероятно, следует понимать горно-таежную зону Восточной Сибири.

2. «Если посмотреть на юг, / Было необъятное взором поле, / Покрытое шелковистой травой» – вероятно, имеется в виду степная зона Забайкалья, Внутренней Монголии и смежных территорий, располагающихся к югу от Байкала.

3. «Если на запад посмотреть, / Было множество лугов и полян, / Ни количество, ни названий которых не упомнишь» – схожий ландшафт наблюдается на широкой площади именно к западу от Прибайкалья, Забайкалья.

4. «А если посмотреть на север, / Было бескрайнее озеро с серебристой водой» – к северу от Байкала располагаются окраинные территории Таймыра и Якутии, имеющей одним из своих фольклорных эпитетов «страна тысячи озер». В нашем случае в тексте зачина, таким образом, вероятно, описывается зона тундры.

Как видим, зачины эвенкийского эпоса имеют весьма подробные географические описания, в которых обнаруживаются не только отчетливые черты сибирского ландшафта в целом, но и конкретные географические признаки, сопоставимые с территориями вокруг Байкала.

Эволюция сибирского ландшафта в зачинах эвенкийского эпоса

Данное исследование было бы неполным, если бы мы не попытались обозначить хронологические границы, охватываемые эвенкийскими эпическими традициями. В предыдущих работах мы отмечали специфику историзма эпического наследия эвенков, в котором до нашего времени сохранены не только важнейшие этапы становления этноса, но и знания древнего общества доэтнической эпохи. Подобно мифологии, знания и представления общества древней эпохи содержат и зачины эвенкийских нимнгаканов, повествование в которых описывает, в частности, последовательное развитие сибирских ландшафтов, флоры и фауны.

Зачины многих нимнгаканов повествуют о том, как рождалась земля в доэтническую эпоху, формулируя древние знания в виде эпических описаний, сопоставимых с научными знаниями об окружающем мире и, в частности, об эволюционных процессах в Сибири. Все эвенкийские сказания начинаются с зачина – описания окружающей действительности и времени, в котором живет одинокий герой-охотник. Описывая зачины сказаний эвенков, Г. М. Василевич писала: «В нимнгаканах во вступлении дается картина начала становления окружающей природы и указывается, чем жил герой охотник, не имевший даже собаки, питавшийся мясом диких животных и одевавшийся в их шкуры» [8, с. 5]. Приведем пример зачина эвенкийского эпоса:

«Давным-давно, когда на самой середине земли дерево, как травка, выросло, а гора, как холмик, подымалась, когда уранхаев не было, когда зверей было мало, и лиственниц больших

не было, жил один парень. Этот парень сделал себе жилище – чум из маленьких стволов полярной березки» [15, с. 57-58, 213].

В приведенном выше зачине сказания, при помощи специфических «хронологических маркеров» описываются определенные природно-климатические условия – «дерево, как травка, выросло, а гора, как холмик, подымалась... лиственниц больших не было... жилище – чум из маленьких стволов полярной березки», характерные для тундрового, полярного ландшафта. Исследователями в области археологии, геологии и других наук о земле зафиксировано неоднократное глобальное изменение ландшафтов земли за время ее эволюции, когда тропические леса сменялись тундрой, а тундровые и лесотундровые ландшафты сменялись на таежные и горно-таежные. Причинами этих явлений становилось изменение климатических, тектонических и прочих природных условий.

Предположительно, характеристика состояния природы и земли, отображенная в зачине эвенкийских сказаний, относится к периоду последнего ледникового периода (25-10,5 тыс. лет назад). Именно в конце этого периода (в верхнем палеолите, голоцене), согласно исследованиям ряда геологических и археологических работ по типам и периодизации ландшафтов Сибири, происходило постепенное изменение распространенных повсеместно тундровых и лесотундровых ландшафтов на таежные, горно-таежные, а также на степные и лесостепные. Именно это глобальное природное явление и послужило объективной причиной для возникновения мощного импульса в развитии человека и приобретении первобытными сообществами ряда знаний, умений, сопряженных с кардинальным изменением типа хозяйствования. Применение геологического и палеоботанического анализа слоев почв позволило ученым восстановить сведения о ландшафтах того периода, когда отступление последнего ледникового периода повлекло кардинальное изменение ландшафта, флоры и фауны [16, с. 44].

Очень схожее описание окружающей действительности характерно для всех зачинов сказаний об одиноком герое. В этих описаниях особо подчеркиваются характеристики растительного покрова земли, в котором явно преобладает карликовая берёза и кустарниковые растения: «когда на этой земле стланник-кедр только начинал топорщиться, когда багульник только зацветал. Если внимательно взглянуть – мелкорослый березняк только подымал пушистые ветви» [15, с. 82, 234].

Подтверждением предположения о том, что в зачинах эвенкийских нимнганов описывается период завершения последнего ледникового периода, могут быть сведения о повсеместном преобладании карликовой березки и кустарниковых растений при незначительном присутствии других древесных пород, что характерно для типичного тундрового ландшафта. Исследованию древних ландшафтов придавали важнейшее значение известные исследователи древности Сибирских регионов, т. к. это помогало датировать те или иные находки. А. П. Деревянко, подробно исследовавший дальневосточный регион, также опирался на почвенный анализ, подтверждающий преобладание горного тундрового ландшафта и его постепенную смену на горно-таежный [17, с. 22]. Палеоботанический анализ остатков растительности в сохранившихся торфяниках северо-запада и востока Сибири также подтверждает сведения о преобладании горного тундрового ландшафта Сибири в сартанском периоде [18, с. 75]. Анализ спорово-пыльцевых спектров почвы, в определенной степени, также подтверждает приведенные выше предположения [19, с. 201-202].

Следует уточнить, что предполагаемая доисторическая эпоха эволюции сибирских ландшафтов, отображенная в зачинах нимнганов, не указывает на тождественную древность этноса, а скорее демонстрирует природно-климатические условия, сопровождавшие развитие человеческого общества в Сибири. Если же кратко попытаться обозначить эпоху этногенеза тунгусо-маньчжурских народов, то за помощью вновь потребуется обратиться к гипотезе Г. М. Василевич.

Прототунгусы в эпоху байкальского неолита

Хронологические границы байкальского этногенеза прототунгусов, согласно гипотезе Г. М. Василевич, обозначаются поздним неолитом и связываются с «глазковской» и предшествовавшей ей «серовской» археологическими культурами Прибайкалья. Исследователь выдвинула данное предположение, основываясь на лингвистическом, этнографическом и

археологическом материале [20]. К эпохе позднего неолита Г. М. Василевич относил появление ряда важнейших элементов материальной культуры эвенков: берестяной лодки, широких охотничьих лыж, кочевой люльки, поняги, легкого распашного типа одежды и др. Например, появление широких охотничьих лыж и легкой кочевой люльки в комплексе материальной культуры древних тунгусов связывается с появлением такого революционного инструмента как тесло в серовскую эпоху байкальского неолита [21, с. 27]. К эпохе позднего неолита относится и возникновение тунгусского распашного типа одежды, появление которого Г. М. Василевич связывает с распространением кочевого типа хозяйства у древних тунгусов [22, с. 169-171]. Археологические реконструкции одежды неолитических глазковцев по расположению украшений в могильниках позволили обнаружить типологическое сходство с одеждой современных эвенков и эвенов [23, с. 200].

К настоящему времени наука пополнилась новыми научными результатами, способными подтвердить гипотезу известного тунгусоведа. Так, например, последние генетические исследования подтверждают гипотезу Г. М. Василевич, отмечая выделение древнего тунгусского этнического ядра в неолитическую эпоху: «начало дифференциации современных народов Сибири лежит в эпохе неолита, и именно в Прибайкалье развитого неолита наблюдается выделение тунгусского ядра сибирского митохондриального генофонда» [24, с. 18].

Памятники глазковской археологической культуры распространены весьма широко вдоль побережья Байкала. К примеру, к числу известных памятников глазковской культуры, в числе которых «Глазковский некрополь» на р. Ангара, «Фофановская многослойная стоянка» в дельте р. Селенга и др., недавно прибавилась находка парного глазковского погребения на побережье Малого моря в месте впадения р. Сарма [25].

Заключение

Как видим, тексты зачинов эвенкийских сказаний содержат типологические описания географического характера. Устойчивые эпические формулировки («бесчисленное количество рек, впадающих в одно море», «99 рек, впадающих в одно море»), а также географические описания сопредельных территорий согласно сторонам света (горные массивы на востоке, степные ландшафты на юге, широкие луговые равнины на западе и бесчисленные озера на севере) позволяют предполагать, что родиной эпического богатыря эвенков являются территории, расположенные вблизи Байкала. Данное предположение подтверждается также подробными географическими сведениями, встречающимися в некоторых эпических текстах, например, отчетливое сходство родины героя с о. Ольхон в сказании «Иркисмондя-богатырь». Согласно одной из популярных гипотез об истории происхождения тунгусов, формирование древнего ядра предков современных тунгусо-маньчжурских районов происходило в позднем неолите на основе серовской и глазковской культур байкальского неолита, локализация которых соотносится с географическими сведениями эвенкийских нимнганов.

Таким образом, географические сведения зачинов эвенкийских сказаний, обозначающие, по нашему мнению, территории вокруг Байкала в качестве родины героя эвенкийского эпоса, подтверждают гипотезу Г. М. Василевич о байкальском происхождении тунгусов в неолите. Подобный пример анализа специфики исторической поэтики демонстрирует перспективность междисциплинарного подхода к исследованию фольклорных традиций для решения актуальной проблематики этногенеза и истории народов Сибири и Дальнего Востока.

Литература

1. Этническая геномика якутов (народа саха): генетические особенности и популяционная история / Л. А. Тарская, А. И. Гоголев, Г. И. Ельчинова и др. – М.: Наука, 2009. – 271 с.
2. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – 326 с.
3. Гацук В. М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. – М.: Наука, 1980. – С. 8-47.
4. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. – СПб.: Лань, 2018. – 308 с.
5. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII-начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.

6. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на эвенкийском и русс. яз.)
7. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. 1. – Л.: Наука, 1975. – 672 с.
8. Фольклор эвенков Якутии / Сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.
9. Прох Л. З. Словарь ветров. – Л.: Гидрометеиздат, 1983. – 199 с.
10. Мельхеев М. Н. Географические названия Восточной Сибири. Иркутская и Читинская области. – Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1969. – 185 с.
11. Сундеева Е. В. Топонимия Ольхона и Приольхонья (семантика онимических основ). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 128 с.
12. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. 2. – Л.: Наука, 1977. – 992 с.
13. Дементьева Е. Д. Оценка рекреационно-климатического потенциала острова Ольхон // Экология и природопользование: прикладные аспекты: материалы VII Международной научно-практической конференции (Уфа, 3-7 апреля 2017 г.). – Уфа: Аэтерна, 2017. – С. 82-85.
14. Дулин Буга Торгандунин – Торгандун среднего мира / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука, 2013. – 856 с. (на эвенкийском и русс. яз.)
15. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Сост. Г. М. Василевич. – Л.: Наука, 1966. – 400 с.
16. Кривоногов С. К. Стратиграфия и палеогеография Нижнего Прииртышья в эпоху последнего оледенения. – Новосибирск: Наука, 1988. – 230 с.
17. Деревянко А. П. Палеолит Дальнего Востока и Кореи. – Новосибирск: Наука, 1983. – 216 с.
18. Кинд Н. В. Геохронология позднего антропогена по изотопным данным. – М.: Наука, 1974. – 255 с.
19. Попова А. И. Спорово-пыльцевые спектры отложений левого берега реки Алдан у поселка Белькачи // Мочанов Ю. А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. – М.: Наука, 1969. – С. 201-202.
20. Василевич Г. М. Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков): докл. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. ИЭ. – Л., 1968. – 67 с.
21. Василевич Г. М. Тунгусская колыбель (В связи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров) // Сб. Музея Антропологии и этнографии. Вып. 19, 1960. – С. 5-28.
22. Василевич Г. М. Тунгусский кафтан (К истории его развития и распространения) // Сборник МАЭ. – 1958. Т. 18. – С. 122-178.
23. История Сибири с древнейших времен до наших дней Т. 1. Древняя Сибирь / под ред. А. П. Окладникова. – Л.: Наука, 1968. – 454 с.
24. Рычков С. Ю. Полиморфизм митохондриальной ДНК в населении Прибайкалья эпохи неолита: дисс. ... к. биол. н. – М., 2004. – 128 с.
25. Кичигин Д. Е., Емельянова Ю. А., Коростелев А. М. Парное погребение раннего бронзового века могильника Мыс Юга // Известия Лаборатории древних технологий. Т. 15, № 2. – Иркутск, 2019. – С. 29-46.

References

1. *Jetnicheskaja genomika jakutov (naroda saha): geneticheskie osobennosti i populjacionnaja istorija* [Ethnic genomics of the Yakuts (Sakha people): genetic characteristics and population history]. L. A. Tarskaja, A. I. Gogolev, G. I. El'chinova i dr. Moscow, Nauka, 2009, 271 p.
2. Propp V. Ja. *Fol'klor i dejstvitel'nost'. Izbrannye stat'i* [Folklore and reality. Selected articles]. Moscow, Nauka, 1976, 326 p.
3. Gacak V. M. *Pojetika jepicheskogo istorizma vo vremeni* [The poetics of epic historicism in time]. In: *Tipologija i vzajmosvjazi fol'klora narodov SSSR* [Typology and the relationship of folklore of the peoples of the USSR]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 8-47.
4. Varlamov A. N. *Specifika istorizma v fol'klоре jevenkov* [The specificity of historicism in the Evenki folklore]. Saint Petersburg, Lan', 2018, 308 p.
5. Vasilevich G. M. *Jevenki. Istoriko-jetnograficheskie očerki (XVIII - nachalo XX v.)* [Evenki. Historical and ethnographic essays (XVIII-early XX century)]. Leningrad, Nauka, 1969, 304 p.

6. *Jevenkijskie geroicheskie skazanija* [Evenki heroic tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 1990, 392 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore monuments of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Evenki and Russ. lang.)
7. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih jazykov* [Comparative dictionary of the Tungus-Manchu languages]. Otv. red. V. I. Cincius. Vol. 1. Leningrad, Nauka, 1975, 672 p.
8. *Fol'klor jevenkov Jakutii* [Folklore of Evenki of Yakutia]. Sost. A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka, 1971, 330 p.
9. Proh L. Z. *Slovar' vetrov* [Dictionary of the winds]. Leningrad, Gidrometeoizdat, 1983, 199 p.
10. Mel'heev M. N. *Geograficheskie nazvanija Vostochnoj Sibiri. Irkutskaja i Chitinskaja oblasti* [Geographic names of Eastern Siberia. Irkutsk and Chita regions]. Irkutsk, Vostochno-Sibirskoe kn. izd-vo, 1969, 185 p.
11. Sundueva E. V. *Toponimija Ol'hona i Priol'hon'ja (semantika onimicheskikh osnov)* [Toponyms of Olkhon and Priolkhonye (semantics of onymic foundations)]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2010, 128 p.
12. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskih jazykov* [Comparative dictionary of the Tungus-Manchu languages]. Otv. red. V. I. Cincius. Vol. 2. Leningrad, Nauka, 1977, 992 p.
13. Dement'eva E. D. *Ocenka rekreacionno-klimaticheskogo potenciala ostrova Ol'hon* [Assessment of the recreational and climatic potential of Olkhon Island]. In: *Jekologija i prirodopol'zovanie: prikladnye aspekty: materialy VII Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii (Ufa, 3-7 aprlja 2017 g.)* [Ecology and Nature Management: Applied Aspects. VII International Scientific and Practical Conference (Ufa, April 3-7, 2017)]. Ufa, Ajetera, 2017, pp. 82-85.
14. *Dulin Buga Torgandunin – Torgandun srednego mira* [Dulin Buga Torgandunin – Torgandun the Middle World]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 2013, 856 p. (In Evenki and Russ. lang.)
15. *Istoricheskij fol'klor jevenkov. Skazanija i predanija* [Historical folklore of the Evenkis. Tales and Traditions]. Sost. G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka, 1966, 400 p.
16. Krivonogov S. K. *Stratigrafija i paleogeografija Nizhnego Priirtysh'ja v jepohu poslednego oledeneniija* [Stratigraphy and paleogeography of the Lower Irtysh region during the last glaciation]. Novosibirsk, Nauka, 1988, 230 p.
17. Derevjanko A. P. *Paleolit Dal'nego Vostoka i Korei* [Paleolithic of the Far East and Korea]. Novosibirsk, Nauka, 1983, 216 p.
18. Kind N. V. *Geohronologija pozdnego antropogena po izotopnym dannym* [Geochronology of the late anthropogen according to isotopic data]. Moscow, Nauka, 1974, 255 p.
19. Popova A. I. *Sporovo-pyl'cevyje spektry otlozhenij levogo berega reki Aldan u poselka Bel'kachi* [Spore-pollen spectra of sediments of the left bank of the Aldan River near the village of Belkachi]. In: Mochanov Ju. A. *Mnogoslojnjaja stojanka Bel'kachi I i periodizacija kamennogo veka Jakutii* [Multilayer site of Belkachi I and the periodization of the Stone Age of Yakutia]. Moscow, Nauka, 1969, pp. 201-202.
20. Vasilevich G. M. *Jevenki (k probleme jetnogeneza tungusov i jetnicheskikh processov u jevenkov)* [Evenki (to the problem of ethnogenesis of the Tungus and ethnic processes among Evenkis)]. Dokl. na soisk. uch. step. dokt. ist. nauk. Leningrad, 1968, 67 p.
21. Vasilevich G. M. *Tungusskaja kolybel' (v svjazi s problemoj jetnogeneza tunguso-man'chzhurov)* [Tungus cradle (in connection with the problem of ethnogenesis of the Tungus-Manchus)]. In: *Sb. Muzeja Antropologii i jetnografii. Vyp. 19*. [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography. Iss. 19]. 1960, pp. 5-28.
22. Vasilevich G. M. *Tungusskij kaftan (k istorii ego razvitija i rasprostraneniija)* [Tungus kaftan (On history of its development and distribution)]. In: *Sb. Muzeja Antropologii i jetnografii. Vyp. 18*. [Collection of Museum of Anthropology and Ethnography. Iss. 18]. 1958, pp. 122-178.
23. *Istorija Sibiri s drevnejshih vremen do nashih dnei. T. 1. Drevnjaja Sibir'* [The history of Siberia from ancient times to the present day. Vol. 1. Ancient Siberia]. Pod red. A. P. Okladnikova. Leningrad, Nauka, 1968, 454 p.
24. Rychkov S. Ju. *Polimorfizm mitohondrial'noj DNK v naselenii Pribajkal'ja jepohi neolita* [Polymorphism of mitochondrial DNA in the population of the Baikal region of the Neolithic era]. Diss. ... k. biol. n. Moscow, 2004, 128 p.
25. Kichigin D. E., Emel'janova Ju. A., Korostelev A. M. *Parnoe pogrebenie rannego bronzovogo veka mogil'nika Mys Juga* [Pair burial of the Early Bronze Age burial site Cape South]. In: *Izvestija Laboratorii drevnih tehnologij* [Proceedings of Laboratory of Ancient Technologies]. Vol. 15, No. 2. Irkutsk, 2019, pp. 29-46.

УДК 398.22(=512.153)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44314

Л. В. Анжиганова, А. М. Тюльберова

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ХАКАСОВ КАК РЕСУРС ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: ПРОБЛЕМЫ РЕВИТАЛИЗАЦИИ

Аннотация. Целью данной статьи является анализ философско-социологических аспектов процесса ревитализации эпической культуры во всей ее целостности и полноте. Теоретический анализ эпической культуры как системы дополнен результатами социологического исследования проблем сложнейшего и непредсказуемого процесса ревитализации хакасской эпической традиции.

Для раскрытия темы авторы использовали системно-функциональный метод, суть которого заключается в рассмотрении эпической культуры как системы, каждая составляющая которой имеет определенное назначение. В работе особое внимание уделено выявлению функций эпоса в обществе, что определяет контекст, в котором эпическая традиция жива и играет активную роль в обществе. Для определения проблем и перспектив возрождения хакасской эпической культуры был проведен полужформализованный опрос экспертов (исполнителей, писателей, музыкантов, актеров, ученых – всего 21 чел.). Также были представлены результаты включенного наблюдения, тем более, что один из авторов (А. М. Тюльберова) является исполнителем хакасских героических сказаний.

В работе эпическая культура как система представлена в единстве ядра (системы ценностей), элементов (аутентичного текста, сказительского дара, «понимающей аудитории»), «защитного пояса» (традиций и канонов исполнительства, системы запретов, ритуальных практик, сопровождающих акты исполнения сказаний и пр.). Авторами выделены основные функции эпической культуры: онтологическая, аксиологическая, эстетическая, социологическая, этическая, экологическая, рефлексивная, коммуникативная, экзистенциальная, психотерапевтическая. Эпическое наследие, функционирующее во всей своей полноте, способствовало сохранению и развитию этноса во времени и пространстве.

Анализ ответов экспертов показал, что в вопросах возрождения эпической культуры респонденты разделились на две неравные группы. Большинство считают, что эпическое наследие должно возрождаться как социокультурное явление учреждениями образования, культуры, средствами массовой информации и пр. Немногочисленные сторонники понимания эпической культуры как сакральной деятельности уверены в том, что сказитель должен получить право исполнения эпических произведений только от сакральных предков, а само действие всегда носит священный характер.

Дальнейшего исследования требует определение акторов, механизмов и средств ревитализации эпической культуры как ресурса саморазвития этноса.

Ключевые слова: эпическая культура, функции, структура эпической культуры, система ценностей, традиционализм, модернизм, неотрадиционализм, сакрализация, ресакрализация, хакасское эпическое наследие, ревитализация, проблемы, противоречия.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 19-011-00365 «Проблемы эффективного использования человеческого капитала: региональное измерение».

АНЖИГАНОВА Лариса Викторовна – д. филос. н., проф. Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: alv_9@mail.ru

АНЖИГАНОВА Larisa Viktorovna – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: alv_9@mail.ru

ТЮЛЬБЕРОВА Антонида Михайловна – аспирант Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: antonidatyulberova@mail.ru

TULBEROVA Antonida Mikhailovna – Postgraduate Student, N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: antonidatyulberova@mail.ru

L. V. Anzhiganova, A. M. Tyulberova

Epic heritage of Khakas as a resource of ethnic development: problems of revitalization

Abstract. The purpose of this article is to analyze the philosophical and sociological aspects of the process of revitalization of epic culture in its entirety and completeness. The theoretical analysis of epic culture as a system is supplemented by the results of a sociological study of the problems of the most complex and unpredictable process of revitalization of the Khakas epic tradition.

To reveal the topic, the authors used a system-functional method, the essence of which is to consider the epic culture as a system, each component of which has a specific purpose. The work focuses on identifying the functions of the epic in society, which determines the context in which the epic tradition is alive and plays an active role in society. To determine the problems and prospects of the revival of the Khakas epic culture, a semi-formalized survey of experts (performers, writers, musicians, actors, scientists – a total of 21 people) was conducted. The results of the included observation were also presented, especially since one of the authors (A. M. Tyulberova) is a performer of Khakas heroic legends.

In the work, epic culture as a system is represented in the unity of the core (value system), elements (authentic text, narrative gift, “understanding audience”), “protective belt” (traditions and canons of performance, the system of prohibitions, ritual practices that accompany acts of performing stories and etc.). The authors highlighted the main functions of the epic culture: ontological, axiological, aesthetic, sociological, ethical, environmental, reflective, communicative, existential and psychotherapeutic. The epic heritage, functioning in its entirety, contributed to the preservation and development of the ethnos in time and space.

An analysis of expert responses showed that in questions of the revival of epic culture, respondents were divided into two unequal groups. Most believe that the epic heritage should be revived as a sociocultural phenomenon by educational, cultural, media and other institutions. A few supporters of understanding epic culture as sacred activity are convinced that narrator should receive the right to perform epic works only from sacred ancestors, and the action itself always sacred.

Further research requires the definition of actors, mechanisms and means of revitalizing epic culture as a resource for the self-development of an ethnic group.

Keywords: epic culture, functions, structure of epic culture, value system, traditionalism, modernism, neotraditionalism, sacralization, resacralization, Khakas epic heritage, revitalization, problems, contradictions.

Acknowledgments: The study was carried out as part of the RFBR project No. 19-011-00365 “Problems of the effective use of human capital: regional dimension”.

Введение

Глобализация подталкивает человечество к осмыслению сложившихся ценностей, формулированию новых этнокультурных парадигм и поиску адекватного понимания места человека в организуемом социальном пространстве. Этот процесс, как это ни парадоксально, способствует росту интереса к собственному культурному, в т. ч. эпическому наследию.

Традиционно эпическое наследие народов исследуется, в первую очередь, как собственно текст – филологами, фольклористами. Вместе с тем, как отмечает Е. Н. Кузьмина, «...современное эпосоведение поставило прежде всего перед исследователями и издателями задачи аутентичной демонстрации эпических образцов и их глубокой текстологической проработки. В случае сохранившегося и бытующего эпоса, как у якутов и киргизов, необходимо исследование с позиций междисциплинарного изучения с применением методик таких наук, как: психология, физиология, лингвокультурология – для проникновения в творческую “лабораторию” сказителя и внутреннюю структуру сказаний» [1, с. 526].

С другой стороны, эпос, как известно, это фундаментальный жанр духовной культуры народа. Выполняемые им функции, роль в формировании, развитии и сохранении культуры народа настолько велика, что мы, по-видимому, можем говорить об эпической культуре как системной целостности. Она, на наш взгляд, включает в себя ядро (представленную в тексте систему ценностей), элементы (текст, исполнитель, аудитория, этнокультурный контекст и пр.), «защитный пояс» (традиции, каноны исполнения, обязательные сопровождающие ритуалы, запреты и пр.).

Все больше появляется работ, анализирующих особенности *функционирования* эпической культуры различных народов, при этом, как правило, выделяется воспитательная функция:

нартского эпоса народов Северного Кавказа [2], эпоса ингушского [3] и башкирского народов [4] и др., в более широком, социальном, контексте, роль алтайского эпоса в сохранении и развитии этноса [5]. Так, например, в статье Б. Ж. Абдубалиевой «Великий эпос “Манас” – гордость нации» определяются «роль и значение кыргызского эпоса “Манас” в духовной культуре народа, его познавательная, эстетическая и воспитательная функции, долженствующие стать основой самостоятельной науки “Манасоведение”» [6, с. 81].

Базовой характеристикой эпоса является его сакральный статус. Эпос ставит вопросы бытия как священного акта творения мира, все описываемые в нем события (битвы героев) также являются сакральными прецедентами, сами герои остаются в качестве священных предков. Эпос исследуется с религиозных позиций, центральной фигурой здесь является сказитель – «посол духовности», его дар и влияние на аудиторию, общество в целом [7, с. 39], а также рассматриваются функции сказителей «как носителей устного народного творчества» [8]. Здесь следует выделить фундаментальные работы ученого и манасчи Т. А. Бакчиева, позволяющие узнать особенности сакрального дара кыргызских сказителей непосредственно от их носителей и описать их в научной парадигме [9, 10].

Народ, утративший эпическую традицию, лишается связи со своим прошлым, а его будущее остается неясным. В XX в. многие этносы бывшего СССР оказались наедине со своими проблемами, без устойчивого и предсказуемого будущего. К ним можно отнести и хакасов, тюркоязычный народ Южной Сибири, обладающий богатейшей эпической традицией. Исследование хакасских героических сказаний в XX в. осуществлялось М. А. Унгвицкой, В. Е. Майногашевой [11], П. А. Трояковым [12], О. В. Субраковой [13], Н. С. Чистобаевой [14] и др.

Подлинные хакасские исполнители – *хайджи* ушли из жизни в 1960-1970-е гг. Вместе с тем, в последние годы проявилась потребность ревитализировать этот мощнейший ресурс этнического развития в его мировоззренческой и социокультурной целостности. Целью данного исследования стал анализ философско-социологических аспектов этой проблемы.

Эпическая традиция хакасов: функции и роль в развитии этноса

Без сомнения, понять роль эпического наследия народа в прошлом невозможно без определения основных функций, которые оно выполняло в обществе. Их философский анализ можно считать оправданным, поскольку в традиционном обществе этническое мировоззрение в наиболее полном виде было представлено именно в эпических текстах.

В них мы можем выделить определенную картину мира, в которой, так или иначе, решается вопрос о его первоначалах, множественности или одномерности пространства, вечности или конечности времени, его обратимости и т. п., т. е. выполняется *онтологическая функция*. Хакасы представляли этот мир лучшим из миров. Так, например, в начале хакасского героического эпоса «Алтын-Арыг» дева Пичен-Арыг едет по своей земле, «Благословляя и восхваляя отцовское владение... материнское владение восхваляя...» [15, с. 9, 251]. Этот мир защищают Хан-Тигир (Небо), От ине (Богиня Огня), родовые предки.

Эпическое наследие интуитивно иерархизирует законы возникновения, развития и функционирования мира и отдельных его элементов. Доминирует закон всеобщей компенсации, согласно которому любая мысль, чувство и поступок человека, группы людей и народа в целом получают неизбежное поощрение или наказание. Базовой характеристикой мироздания является онтологизация этики, т. е. распространение законов нравственности на мир в целом, а не только на человечество.

Одной из важнейших функций, выполняемых эпическим наследием, является *аксиологическая функция*. Жестко иерархизированная система ценностей, с одной стороны, стабильна во времени, что позволяет этносу оставаться целостной системой, с другой стороны, может меняться в соответствии с историческими трансформациями. Так, на стадии этнического подъема ценности развития доминируют, в условиях кризиса на первое место выходят ценности выживания. Анализ этнического мировоззрения хакасов, осуществленный в первую очередь на материале богатейшего эпического наследия, позволил выделить устойчивую систему ценностей народа: «родная земля», «прекрасноглазый народ» (*харагы сіліг чон*) [15, с. 49, 291], род, семья.

Эстетическая функция определяется тем, что в эпическом наследии народа формулируются этнические представления о прекрасном-безобразном, гармонии-хаосе, комичном-трагичном

этого мира, которые должны отвечать определенным требованиям, заложенным в самой картине мира этноса. Так, обязательно подчёркивается внешняя красота положительных героев: «Красивый человек, говорят, бывает и мудрым» [15, с. 285].

Героический эпос вырабатывает различные стратегии функционирования народа в той или иной конкретной ситуации (выживания или развития), критерии соответствия возрастных, половых характеристик и социального статуса, формулируются цели и смысл социального действия, средства его достижения. В героическом эпосе хакасов определяется также наиболее эффективный в данных условиях тип властных отношений и модель социальной мобильности. Как правило, справедливое получение власти определяется высокими моральными качествами героя.

В эпическом наследии постулируется идеальная модель социума, в которой, могут быть представлены следующие моменты:

- сопряженность общества с природно-космическими процессами, действием сакральных сил и эпических героев;
- место закона, права и традиций в механизмах стабилизации и развития общества;
- соответствие ценностей этнической и социальной солидарности;
- представление о перспективах и стратегических целях развития общества;
- понимание места и роли социального кризиса в развитии социума; практически всегда центральным событием эпического произведения является некая кризисная ситуация, в которой герой должен делать моральный выбор, от которого зависит судьба народа. Сказание всегда демонстрирует урок правильного решения кризисных ситуаций. Все эти представления позволяют сделать вывод, что выполнялась *социологическая функция* эпоса.

Рефлексивная функция выражена в том, что в эпосе осуществляются операции этноидентификации и этнодифференциации (Кто мы? Кто они? Чем мы отличаемся от других? и пр.) на уровнях этноса и личности, когда этническое мировоззрение задает для этого определенные «модели».

Известно, что в эпосе, как уже неоднократно говорилось выше, в эмоционально-образной форме воспроизводится этнический «моральный кодекс», включающий и общечеловеческие нормы нравственности, таким образом выполнялась *этическая функция*.

Коммуникативная функция носит ярко выраженный характер, поскольку здесь регламентируется и освящается сакральными традициями общение этноса на всех уровнях, в т. ч. во всех трех мирах (Верхнем, Среднем, Нижнем), и межличностном.

Естественно, что *экологическая функция* в эпосе наиболее выражена, т. к. все традиционное мировоззрение пронизано идеей личной ответственности каждого человека за живой мир.

Человек через исполнение и прослушивание эпического произведения соизмеряет свое существование с миром в целом, находя в нем силу, полноту и смысл бытия, поэтому можно говорить о выполняемой *экзистенциальной функции*.

Не вызывает сомнения, что эпос выполняет *психотерапевтическую функцию*: особенность исполнения хакасских героических сказаний позволяет утверждать, что их музыкальное сопровождение (в первую очередь, *чатхана*) и горловое пение вводили человека в измененное состояние сознания. Поэтому осуществляется как бы «участие» сказителя и аудитории в героических процессах эпического произведения, что позволяло им поднять в себе их лучшие качества, оказывало на них вдохновляющее, а значит, и оздоравливающее действие.

Таким образом, эпическое наследие, сформировавшееся на стадии традиционного развития общества, выполняло существенные функции в сохранении и развитии этноса. В последние годы, в немалой степени из-за агрессивной глобализации и жестких социальных трансформаций, этносы восстанавливают, по сути, ревитализируют, многие аспекты традиционной культуры. К ним можно отнести и эпическое наследие. Однако акторы сталкиваются с рядом серьезных проблем и противоречий.

Проблемы ревитализации хакасского эпического наследия

Чем острее и глубже социальные трансформации, тем более актуальной становится задача восстановления этнического целого. Народ лишь тогда достоин высокой исторической судьбы, когда он знает свои корни, руководствуется в своей жизни и деятельности значимой для него системой ценностей и традиций.

По мнению немецкого ученого Я. Ассмана: «Мертвые и память о них не передаются “традицией”. То, что о них помнят, есть дело эмоциональной привязанности, культурной работы и сознательного, преодолевающего разрыв, обращения к прошлому. Эти же элементы образуют то, что мы называем помнящей культурой, и выделяют ее из потока традиции» [16, с. 35]. Более того, культурная память осуществляет отбор и сохранение только тех знаний, которые наиболее значимы для этноса на данном этапе. Ученый видит эту проблему в трех аспектах: обращение к прошлому как воспоминание, основа идентичности и восстановление традиции как культурной преемственности. Иначе говоря, традиция важна, скорее, не как фактическая данность, а воссозданная в современных условиях. В условиях социальных кризисов обращение к прошлому становится неизбежным, т. к. оно, уже состоявшееся, в сознании населения идеализируется и представляется единственно верным опытом решения социальных проблем.

Эпическое наследие хакасского народа в течение последних двадцати лет вновь входит в жизнь этноса в различных проявлениях:

- стали издаваться, переиздаваться произведения героического эпоса, в т. ч. переводиться на другие языки;
- активизировались научные исследования великого наследия хакасского народа в различных аспектах [17];
- в Хакасском национальном драматическом театре им. А. М. Топанова, Хакасском театре драмы и этнической музыки «Читиген» («Читіген») ставились спектакли по мотивам хакасских сказаний и легенд; в 2014 г. силами исполнителей Хакасской республиканской филармонии им. В. Г. Чаптыкова состоялась премьера *хай*-балета «Алтын кек» («Золотая кукушка»);
- персонажи хакасского героического эпоса представлены в хакасской живописи (В. Тодыков, Р. И. Субраков, А. Топоев и др.);
- дизайнерское искусство активно использует образы хакасского героического эпоса в оформлении ресторанов, кафе.

Все вышеперечисленное «эксплуатирует» хакасский героический эпос, скорее, с внешней, формальной стороны. Между тем, глубинная сущность эпического наследия – в его сакральном значении.

Таким образом, возвращение эпической традиции и ее адаптация к новой социальной реальности – реальный феномен социальной жизни хакасского народа и социокультурного пространства республики.

В последние полвека исполнение героического эпоса (*алыптых-нымахов*) осуществлялось, как правило, профессиональными или самодеятельными артистами, не имевшими сакральной связи с миром эпического. Однако некоторый оптимизм внушает деятельность Кучен Ай Чарых Сайын (В. Кученова), который в течение последних нескольких лет исполняет эпические произведения как признанный народом *хайджи*.

В целом, возрождение эпического наследия хакасского народа проявляется в трех формах:

- *этнический традиционализм* – это ориентация общественного сознания на традиционные, т. е. устойчивые, исторически апробированные формы бытования эпического наследия в его сакральной полноте: получение сакрального дара *хайджи*, жёсткие запреты при исполнении сказания;
- *этнический модернизм* – ориентация общественного сознания этноса на отказ от сакрального характера эпического наследия; обесценивание образов героев и описываемых событий; в этом смысле показательным антипримером можно считать постановку Хакасского театра драмы и этнической музыки «Читиген» «“Алтын Арыг” – рестлер», в которой дева-богатырка представлена в образе кассира супермаркета;
- *этнический неотрадиционализм* – это ориентация общественного сознания на ревитализацию традиционных форм бытования эпического наследия как ресурса адаптации к модернизационным процессам для обретения этносом целостности во времени и в пространстве.

В мае 2019 г. нами был осуществлен экспертный опрос деятелей культуры, науки Республики Хакасия по вопросу о роли и судьбе эпического наследия хакасов. На вопросы полуформализованного интервью ответили 21 человек, из них 5 исполнителей героического эпоса,

10 – деятелей культуры (музыканты, писатели, актеры), 6 – исследователи хакасского героического эпоса. В целом, эксперты показали:

- знание основных эпических произведений (названо от 2 до 12 героических сказаний, среди которых наиболее значимым назвали «Алтын-Арыг»);

- личное знакомство с творчеством *хайджи* (от 1 до 7 ответов, в т. ч. названы исполнители легенды – С. Кадышев, П. Аргудаев, П. Курбижеков и др.), почти все назвали и современного исполнителя хакасского героического эпоса Кучена Ай Чарыха Сайына (Вячеслава Кученова);

- определение основных идей героических сказаний, заложенных в них ценностей: «защита своего отечества», «любить Родину», «сплочение», «сила духа», «способность возвращаться к ясному уму», «почитание старших», «помощь слабым», «героизм», «великой истории хакасского народа», «стремление к справедливой спокойной жизни» и пр.

- знание основных проблем (утрата слушателями древнего богатейшего языка эпических произведений; отсутствие достаточного количества записей и исполнителей; утрата традиции обучения сказительству и пр.).

Вместе с тем, необходимо отметить, что практически все эксперты в своих ответах в неявной форме демонстрируют, скажем, «светскую», модернистскую позицию. Они считают, что сказительству можно научить в музыкальной школе; если интерес к эпическому наследию пропагандировать в средствах массовой информации, то могут появиться желающие его исполнять; при этом аудитория должна быть подготовлена, в т. ч. знанием эпических произведений, героев, фабул.

Заключение

Таким образом, анализ эпической культуры хакасов как системы позволяет выделить в ней иерархию ценностей: родина-народ-род-семья. Элементами эпической культуры можно считать аутентичный текст, сказительский дар, «понимающую аудиторию». Наконец, традиции и каноны исполнительства, система запретов, ритуальных практик, сопровождающих акты исполнения сказаний и пр., составляют «защитный пояс» эпической культуры.

Авторами выделены основные функции эпической культуры хакасского народа: онтологическая, аксиологическая, эстетическая, социологическая, этическая, экологическая, рефлексивная, коммуникативная, экзистенциальная, психотерапевтическая. Эпическое наследие, функционирующее во всей своей полноте, способствует сохранению и развитию этноса во времени и пространстве.

Анализ ответов экспертов показал, что в вопросах возрождения эпической культуры респонденты разделились на две неравные группы. Большинство (так называемые «модернисты») считают, что эпическое наследие должно возрождаться как социокультурное явление учреждениями образования, культуры, средствами массовой информации и пр. Немногочисленные сторонники понимания эпической культуры как сакральной деятельности («традиционалисты») уверены в том, что сказитель должен получить право исполнения эпических произведений только от сакральных предков, а само действие всегда носит священный характер. «Неотрадиционалисты» как актеры, предлагающие использовать эпическую культуру, не выделены.

Между тем, самое ценное, что может дать присутствие эпической традиции в этнической жизни народа, это ревитализация традиционных ценностей. В хакасском героическом сказании «Албынжи» дается наказ герою:

Сила тебе для народа дана,
Пусть не уйдет бесполезно она! ...
За свободу народа грудью вставай,
Радость людскую не нарушай,
Счастье народа оберегай!... [18, с. 8].

Литература

1. Кузьмина Е. Н. Героический эпос – поэтический феномен народа // Всемирный фестиваль эпосов народов мира: сборник материалов Международных научно-практических симпозиумов (г. Бишкек, 7-8

сентября 2011 г., 4-5 сентября 2015 г., 4-6 сентября 2017 г. 26-30 июня 2019 г.). – Бишкек: Улуу Тоолор, 2019. – С. 516-528.

2. Гутнов Ф. Х. Морально-этическая функция нартовского эпоса // Всероссийские Миллеровские чтения. – 2008, № 1. – С. 148-150.

3. Матиев С. А. О воспитательной функции ингушского героического эпоса и проблеме его изучения в школе // Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа: сб. науч. ст. II Международной конференции (Назрань, 20-22 сентября 2012 г.) / Отв. ред. И. М. Сампиев. – Назрань: ООО «Кеп», 2012. – С. 348-358.

4. Садыкова З. Р., Камалиева И. Р. Воспитательная функция в эпосе «Урал Батыр» // В мире научных открытий. – 2011, № 4 (16). – С. 220-223.

5. Суразаков А. С. Социальная функция эпоса // Алтай-Россия: через века в будущее: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 260-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай (г. Горно-Алтайск, 9-12 июня 2016 г.): в 2 т. Т. 1. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2016. – С. 29-30.

6. Абдубалиева Б. Ж. Великий эпос «Манас» – гордость нации // Инновации в науке. – 2017, № 6 (67). – С. 81-85.

7. Абдрасулов С. М. «Последний сказитель» или о сакральном феномене манасчи // Всемирный фестиваль эпосов народов мира: сборник материалов Международных научно-практических симпозиумов (г. Бишкек, 7-8 сентября 2011 г., 4-5 сентября 2015 г., 4-6 сентября 2017 г. 26-30 июня 2019 г.). – Бишкек: Улуу Тоолор, 2019. – С. 34-41.

8. Басангова Т. Г. О феномене сказительства в фольклоре калмыков // Вестник науки Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева. – 2018, № 14 (38). – С. 46-49.

9. Бакчиев Т. А. Мировоззрение кыргызов и сказительское искусство манасчы // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2013, № 2 (6). – С. 63-67.

10. Бакчиев Т. А. Кыргызские эпические сказители. – Бишкек: Принт-Экспресс, 2015. – 256 с.

11. Унгвицкая М. А., Майногашева В. Е. Хакаское народное поэтическое творчество. – Абакан: Хакаское отд. Красноярского кн. изд-ва, 1972. – 311 с.

12. Трояков П. А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. – Абакан: [б. и.], 1991. – 325 с.

13. Субракова О. В. Язык хакаского героического эпоса. – Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2007. – 182 с.

14. Чистобаева Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Улан-Удэ, 2007. – 18 с.

15. Алтын-Арыг. Хакаский героический эпос. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. – 592 с. (на хакасском и русс. яз.)

16. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

17. Хакаский героический эпос: история и современность: материалы Республиканского научно-практического семинара, посвященного 75-летию Хакаского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. – Абакан: ХакНИИЯЛИ, 2019. – 128 с.

18. Албынжи. Хакаское героическое сказание. – Красноярск: Кн. изд-во, 1984. – 112 с.

References

1. Kuz'mina E. N. *Geroicheskii epos – poeticheskii fenomen naroda* [Heroic epic is the poetic phenomena of the people]. In: *Vsemirnyi festival' epov narodov mira: sbornik materialov Mezhdunarodnykh nauchno-prakticheskikh simpoziumov* (g. Bishkek, 7-8 sentyabrya 2011 g., 4-5 sentyabrya 2015 g., 4-6 sentyabrya 2017 g. 26-30 iyunya 2019 g.) [The world epics festival: materials of the International scientific and practical symposium (Bishkek, September 7-8, 2011, September 4-5, 2015, September 4-6, 2017, June 26-30, 2019)]. Bishkek, Uлуу Toolor, 2019, pp. 516-528.

2. Gutnov F. Kh. *Moral'no-eticheskaya funktsiya nartovskogo eposa* [Moral and ethical function of the Nart epic]. In: *Vserossiiskie Millerovskie chteniya* [All-Russian Miller readings]. 2008, No. 1, pp. 148-150.

3. Matiev S. A. *O vospitatel'noi funktsii ingushskogo geroicheskogo eposa i probleme ego izucheniya v shkole* [On the educational function of the Ingush heroic epic and the problem of its study in school]. In: *Gumanitarnye i*

sotsial'no-politicheskie problemy modernizatsii Kavkaza: sb. nauch. st. II Mezhdunarodnoi konferentsii (Nazran', 20-22 sentyabrya 2012 g.) [Humanitarian and socio-political problems of the modernization of the Caucasus: collection of scientific articles of the II International conference (Nazran, September 20-22, 2012)]. Otv. red. I. M. Sampiev. Nazran, OOO "Kep", 2012, pp. 348-358.

4. Sadykova Z. R., Kamaliev I. R. *Vospitatel'naya funktsiya v epose "Ural Batyr"* [Educational function in the epic "Ural Batyr"]. In: *V mire nauchnykh otkrytii* [In the world of scientific discoveries]. 2011, No. 4 (16), pp. 220-223.

5. Surazakov A. S. *Sotsial'naya funktsiya eposa* [The social function of the epic]. In: *Altai-Rossiya: cherez veka v budushchee: materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posvyashchennoi 260-letiyu dobrovol'nogo vkhozhdeniya altaiskogo naroda v sostav Rossiiskogo gosudarstva i 25-letiyu obrazovaniya Respubliki Altai (g. Gorno-Altaysk, 9-12 iyunya 2016 g.): v 2 t. T. 1* [Altai-Russia: through the centuries into the future: materials of the All-Russian scientific and practical conference with international participation dedicated to the 260th anniversary of the voluntary entry of the Altai people into the Russian state and the 25th anniversary of the Republic of Altai (Gorno-Altaysk, June 9-12, 2016): in 2 vol. Vol. 1]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altayskii gosudarstvennyi universitet, 2016, pp. 29-30.

6. Abdubalieva B. Zh. *Velikii epos "Manas" – gordost' natsii* [The great epic "Manas" – the pride of the nation]. In: *Innovatsii v nauke* [Innovation in science]. 2017, No. 6 (67), pp. 81-85.

7. Abdrasulov S. M. *"Poslednii skazitel'" ili o sakral'nom fenomene manaschi* ["The Last Narrator" or the sacred phenomenon of manaschi]. In: *Vsemirnyi festival' eposov narodov mira: sbornik materialov Mezhdunarodnykh nauchno-prakticheskikh simpoziumov (g. Bishkek, 7-8 sentyabrya 2011 g., 4-5 sentyabrya 2015 g., 4-6 sentyabrya 2017 g. 26-30 iyunya 2019 g.)* [The world epics festival: materials of the International scientific and practical symposium (Bishkek, September 7-8, 2011, September 4-5, 2015, September 4-6, 2017, June 26-30, 2019)]. Bishkek, Uluu Toolor, 2019, pp. 34-41.

8. Basangova T. G. *O fenomene skazitel'stva v fol'klore kalmykov* [On the phenomenon of narration in the folklore of Kalmyks]. In: *Vestnik nauki Adygeiskogo respublikanskogo instituta gumanitarnykh issledovaniim. T. M. Kerasheva* [Bulletin of Science of the Adygea Republican Institute of Humanitarian Studies named after T. M. Kerashev]. 2018, No. 14 (38), pp. 46-49.

9. Bakchiev T. A. *Mirovozzrenie kyrgyzov i skazitel'skoe iskusstvo manaschy* [Kyrgyz outlook and narrative art of the manaschi]. In: *Nauchnoe obozrenie Sayano-Altaya* [Scientific Review of Sayan-Altai]. 2013, No. 2 (6), pp. 63-67.

10. Bakchiev T. A. *Kyrgyzskie epicheskie skaziteli* [Kyrgyz epic narrators]. Bishkek, Print-Ekspress, 2015, 256 p.

11. Ungvitskaya M. A., Mainogasheva V. E. *Khakasskoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Khakas folk poetry]. Abakan, Khakasskoe otd. Krasnoyarskogo kn. izd-va, 1972, 311 p.

12. Troyakov P. A. *Geroicheskii epos khakasov i problemy izucheniya* [The heroic epic of Khakas and problems of study]. Abakan, 1991, 325 p.

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

14. Chistobaeva N. S. *Geroicheskii epos khakasov: tematika i poetika* [The heroic epic of the Khakas: themes and poetics]. Avtoref. diss. ... k. filol. n. Ulan-Ude, 2007, 18 p.

15. *Altyn-Aryg. Khakasskii geroicheskii epos* [Altyn-Aryg. Khakas heroic epic]. Moscow, Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1988, 592 p. (In Khakas and Russ. lang.)

16. Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2004, 368 p.

17. *Khakasskii geroicheskii epos: istoriya i sovremennost': materialy Respublikanskogo nauchno-prakticheskogo seminar, posvyashchennogo 75-letiyu Khakasskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury i istorii (Elektronnnoe nauchnoe izdanie)* [Khakas heroic epic: history and modernity: materials of the Republican scientific and practical seminar dedicated to the 75th anniversary of the Khakas Research Institute of Language, Literature and History]. Abakan, KhakNIIYaLI, 2019, 128 p.

18. *Albynzhi. Khakasskoe geroicheskoe skazanie* [Albynzhi. Khakas heroic legend]. Krasnoyarsk, Kn. izd-vo, 1984, 112 p.

УДК 398.22(=352.3)(560)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44316

М. М. Паштова
Университет Эрджиес

ТЕКСТЫ МЛАДШЕГО ЭПОСА В БЕСПИСЬМЕННОЙ ДИАСПОРНОЙ ТРАДИЦИИ: ЧЕРКЕСЫ ТУРЦИИ

Аннотация. В статье рассматриваются тексты младшего эпоса – историко-героические песни и предания, бытующие в среде черкесской диаспоры Турции, составляющие довольно обширный корпус и престижный репертуар локальной традиции одного из анклавов близ г. Кайсери. Исследование актуально в свете разработок в области локалистики и регионоведения, сопоставительного изучения функциональности фольклорных форм в условиях метрополии и диаспоры.

Цели исследования – обратить внимание на социальные факторы сохранности текстов эпического цикла в диаспорном анклав, существовавшем до недавнего времени без влияния письменной культуры, авторской литературы и профессионального сценического исполнительства народных песен. Задача исследования – выявить локальные особенности функциональности текстов и контекстных нарративов младшего эпоса в локальной традиции Узун-Яйла.

В заявленных аспектах тексты младшего эпоса, бытующие в среде черкесов Турции, рассматриваются впервые.

Материалы статьи собраны автором в течение 2009-2019 гг. Полевые методы: глубинное интервью, включенное наблюдение, фиксация на видео- и аудионосители, заметки в экспедиционном блокноте и на цифровых носителях. Методы исследования: сравнительно-сопоставительный, прагматико-семиотический, функциональный подход, дискурс-анализ.

Основные выводы исследования состоят в том, что в бесписьменной диаспорной традиции, существующей достаточно длительное время вне метрополии, наблюдаются определенные социально-исторические факторы, способствующие сохранности песен и преданий эпического цикла в живом аутентичном бытовании. В числе этих факторов – связь эпических текстов с глубинной коллективной памятью и групповой идентичностью носителей локальной культуры, специфически понимаемые местным сообществом социальные (языковые, сословные, гендерные) навыки и компетенции, прагматическая (этнопрезентативная) функциональность текстов эпического цикла.

Перспективность подобного рода исследований состоит в актуализации форм сохранности и трансформации традиционной фольклорной культуры, в т. ч. эпического наследия, в современных условиях урбанизации и глобализации.

Ключевые слова: черкесы, адыгэ, диаспора, Анатолия, Узун-Яйла, фольклор, локальная традиция, бесписьменная традиция, младший эпос, социально-прагматические функции.

М. М. Pashtova

The texts of the later epic in the non-written diaspora tradition: Circassians of Turkey

Abstract. The article views the texts of the later epic – the historical and heroic songs and traditions that exist among the Circassian diaspora of Turkey and make up the extensive corpus and a prestigious repertoire of the local tradition. The study is relevant in light of the developments in the field of the local and regional studies, the comparative study of the functionality of folklore forms in the metropolis and diaspora.

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 main aims of the research are to pay attention to the social factors of the preservation of the texts of the epic cycle in the diaspora enclave which existed until recently without the influence of the written culture, the authorial literature and professional stage performance of the folk songs. The main objective of the research is to identify the local features of the functionality of texts and contextual narratives.

The texts of the later epic that exist among the Circassians of Turkey are considered for the first time in the declared aspects.

The materials of the article were collected by the author during 2009-2019. The field methods were in-depth interviews, participant observation, video and audio recording, notes in the expeditionary notepad and on the digital media. The research methods were the comparative, pragmatic, semiotic, functional approach, the discourse analysis.

The main conclusion of the research is that in a non-written diaspora tradition that has existed for quite some time outside the metropolis the certain sociohistorical factors are observed that contribute to the preservation of songs and legends of the epic cycle in a living authentic existence. Among these factors are the connection of the epic texts with the deep collective memory and group identity of the local culture speakers, social (linguistic, class, gender) skills and competences specifically understood by the local community, and the pragmatic (ethno-representative) functionality of the epic cycle texts.

The relevance of this kind of research is updating the forms of preservation and transformation of the traditional folk culture including the epic heritage in the modern conditions of urbanization and globalization.

Keywords: Circassians, Adyghe, diaspora, Anatolia, Uzunyayla, folklore, later epic, non-written tradition, social and pragmatic functions.

Введение

Черкесская диаспора Турции, рассредоточенная во всех регионах страны, составляет большую (80-90 %) часть этноса, образована в результате известных исторических событий середины XIX в. – окончания Русско-Кавказской войны и Стамбульского исхода. В течение полутора-векового периода, оторванного от исторической территории существования, здесь образовалось несколько крупных очагов черкесской (адыгской) культуры. Один из них – анклав Узун-Яйла, насчитывает около 70 селений близ г. Кайсери. Это локальная культурная традиция, над изучением которой мы работаем несколько лет, как в ходе фольклорно-этнографических экспедиций (2009, 2011, 2014, 2015), так и включенным наблюдением (2018-2019). Носители традиции, в настоящее время проживающие в вилайете Кайсери, многих крупных городах Турции и в Европе, возвращаются на свою «малую» родину в основном на летнее время и праздники. До начала урбанизационных процессов анклав продолжительное время жил изолированно, под минимальным влиянием инокультурного окружения. Этим обычно объясняют то обстоятельство,



Рис. 1. Экспедиция 2014 г. Ансамбль традиционного песнопения с. Мударей (Узун-Яйла, Турция). Исполнители эпоса Нагиль Коший, Ильхан Марзей, Нафих Марзей (Фото М. М. Паштовой).

что узун-яйлинцы являются наиболее последовательными приверженцами *Хабзэ* (этикета и традиций), носителями родного языка и особого субварианта черкесской (адыгской) культуры.

Узун-Яйла, как и всякая диаспорная традиция, тяготеющая к консервации знания, «привезенного с родины», обнаруживает свои, исторически и социально обусловленные формы бытования и трансмиссии этого знания – от «классических» устных жанров до современных общественно-бытовых дискурсивных практик, связанных с общим фольклорным контекстом. Для исследователей традиционной культуры и фольклора узун-яйлинское поле является уникальным источником верификации ряда важных научных вопросов и проблем.

Проецируя основные символические константы коллективной памяти о заселении этого анклава на корпус текстов устной традиции, мы заметим взаимосвязь иерархии текстов/жанров с иерархией локального сообщества. Эта корреляция в какой-то степени осознается и самими носителями, особенно в последнее время, когда в условиях развития медиа происходит процесс «глобализации» фольклора в пространстве региона (в нашем случае – диаспорной общины Турции).

Представление о престижности сообщаемой этнической информации является одним из важных коммуникативных факторов, влияющих на успешность фиксации фольклора. Под престижностью репертуара (текста, сообщаемой информации, статуса самого информанта) мы подразумеваем комплекс представлений носителей локальной культурной традиции, связанных с фольклорной памятью, с одной стороны, и рядом социально-гендерных компетенций – с другой. Соответственно, к престижным («мужским», «аристократическим») жанрам относятся, прежде всего, предания и героические песни, увезенные 150 лет назад с Кавказа во время Стамбульского исхода. Народная терминология маркирует их особым термином – *Хэку хьыбар* («предания [привезенные] с Родины»). Наши информанты, отвечая на вопрос, от кого они слышали сообщаемый текст, могут назвать имя старшего родственника или односельчанина, переселившегося с Кавказа. В этом контексте («высокостатусность репертуара») предок с родины расценивается носителями местной традиции как авторитетный источник. Наряду с эпическими текстами, к престижным жанрам относятся также философские притчи и паремии, мемораты об истории анклава и выдающихся людях.

Условия бытования эпических текстов в исследуемом нами диаспорном анклав привлекательны прежде всего потому, что в силу исторических причин (отсутствие контактов с исторической территорией – Кавказом, запрет со стороны властей на обучение родному языку) здесь не было письменных источников на кириллице, анклав достаточно долго существовал вне влияния профессионального сценического исполнительства фольклора. В этой связи представляется важным выявить локальные особенности семантики и поэтики текстов культурной традиции, в частности младшего эпоса, а также контекстных нарративов в их сопоставлении с материнской культурой. Выявление социально-коммуникативных факторов сохранности текстов эпического цикла может пролить свет на особенности функционирования фольклора в локальной диаспорной традиции, позволит проследить влияние стереотипных устных текстов на современные дискурсивные практики.

В заявленных аспектах тексты младшего эпоса, бытующие в черкесской диаспоре, рассматриваются впервые.

В исследуемый корпус текстов включены несколько тематических блоков, которые маркируются информантами как песни или предания, «привезенные с Родины», и которые входили в песенный репертуар мужского гостиного дома. Черкесский гостиный дом – особая социальная институция, функционирование которой обусловлено рядом социальных (языковых, сословных, гендерных) навыков и компетенций. Хачеш как пространство текстопорождения рассмотрен нами на примере бытования текста мифа о первотворении [1], устных рассказов о народном философе и реформаторе XVIII в. Жабаги Казаного [2]. В настоящей работе предметом исследования являются локальные особенности и прагматические функции ряда текстов другого эпического цикла – песен и преданий периода Русско-Кавказской войны.

Героические песни и предания: коллективная память и социальная прагматика

Как мы уже сказали, фольклор изучаемого анклава выстраивает особую иерархию текстов и героев, аналогично материнской традиции. Это касается прежде всего старинных песен-

плачей и контекстных нарративов о Русско-Кавказской войне, ее героях и антигероях: «Военная [походная] песня», «Кабардинское ночное нападение», «Песня о князе Кучуке Аджигирееве», предания о нем и о Магомет-Аше Атажукине, и другие тексты из цикла «хаджиретских». Это тексты, варианты которых широко представлены в фольклоре метрополии периода Русско-Кавказской войны [3-7].

Узун-яйлинские устные тексты, тематически относящиеся к этому периоду, актуализируют две исторические формы локально-групповой идентичности кабардинцев. Названием *хъэжрэт* (хаджреты, хаджиреты), как известно, стали обозначать так называемых «беглых» кабардинцев, ушедших в 1820-е гг. под предводительством князей Магомета-Аше Атажукина, Кучука Аджигиреева, Али Карамурзина и др. за Кубань. Термином *тлуацлэдэс* (букв. 'жители Междуречья') обозначают ту часть кабардинцев, которая не покинула Кабарду после установления в ней колониального режима [8, 9, 10]. Эта оппозиция вербализуется в локальных эпических текстах по-разному: *тлуацлэдэс / хъэжрэт*, *тлуацлэдэс / хуэдэдэс*, *тлуацлэдэс / лабэдэс* 'междуреченцы / ходзинцы или междуреченцы / лабинцы' (т. е. переселившиеся на реки Ходз или Лабу¹).

Старшее поколение Узун-Яйлы отмечает отдельные селения, кварталы и фамилии анклава как «хаджиретские» или, наоборот, «междуреченские». Так, в селении Кабак-тепе (*Тамбийхъэ-блэ*), где междуреченцы и хаджиреты проживают бок о бок, будучи разделенными лишь протекающей между ними речкой, историческая групповая идентичность сохраняла свою актуальность до недавнего времени. Но проявлялась она преимущественно в детском быту, а именно в стереотипных дразнилках, призванных ритуально спровоцировать драку: *Тлуацлэдэсыр кхъуэсурэс, хъэжрэтыр жэнэтбзус!* 'Междуреченец – свиноподобный, хаджирет – райская птичка!'. При этом старики, как вспоминают наши информанты, с усмешкой говорили: «Ну что, побили они вас? Уалеи², мужеством с хаджиретами сравниться нелегко – во время войны на передовой воевали хаджиреты!» [11, инф. Дуран Шак, 1951 г. р., сел. Кабак-тепе. Соб. М. Паштова, Кайсери, 2011].

Примечательно, что в ситуации текстопорождения, когда рассказывается о том, «как разделились хаджиреты и междуреченцы», в одном случае из нашей полевой практики воспроизводился сюжет о нападении войска крымского хана на Кабарду, с заменой «крымцев» на «русских» [11, инф. Хасан Кебише, сел. Пынарбаши. Соб. М. Паштова, Кайсери, 2014]. Или, например, в одной из переданных нам аудиозаписей³ под названием «*Къэбэрдей хъэжрэтхэм я уэрэд*» («Песня кабардинцев-хаджиретов») причины Стамбульского исхода привязаны к большевистскому перевороту и вынужденной эмиграции вследствие его. Понятно, что здесь мы имеем дело с естественными для фольклорных экспликаций «искажениями» исторических фактов [11, инф. Шахин Тлуп, сел. Шежхабле. Соб. Сельчук Балкар (Баглар), 2005 г., Стамбул]. Основную причину разделения, раздора фольклорное сознание видит в выборе: покинуть колонизированную Кабарду или остаться, а также в том, что между хаджиретами и междуреченцами была внесена вражда извне, «путем обмана»:

- *Адыгэм фэ фалэпльэщынкьым, къурназлыкъ евымыцлэм.*

- *Шо тлэ етицлэнур?*

- *Етицлэнур араси, зы шу зыхэвгъэкIи Хуэдэдэсым дыгъэр цыкхъухэм блэкIыу, абы къэкIуэж шухэм яхуэзэрэ «Хуэдэдэсым сыт цыкхъыбар?» жаIуу кыццеупцIкIэ, «Хуэдэдэсым я махъсымэ пIацIэр куэдс, я лы пиэрыр гъэжъас. Махъсымэ пIацIэм йофэ, лы пиэрыр яих, къофэ-мэу'ри зэхэс. Уэлей, я тетыгъуэм!» – жыфIэ. Ар цызэхакIэ, абы я зэхуакум низыхъ кыхуэнс, зэныкхуэкху хъунси... Ярым сыхъэт къэгувэмэ, ярым сыхъэткIи фэ хуэдэдэсыр хъэл фицIымэ, абы адэкIэ къэнам зыри кывацIэжыфынIым», – жери унафэ къахуециIыр станицэм* [11, инф. Шахин Тлуп, сел. Шежхабле. Соб. Сельчук Балкар (Баглар), 2005 г., Стамбул].

‘- С адыгами вам не совладать, разве что только обманом.

- Что же нам с ними сделать?

¹ Притоки р. Кубань.

² *Уалеи, уалей, валлахи* – клятва именем Аллаха.

³ Запись передана нам участником ансамбля народной песни г. Кайсери Хаканом Шак и позже выставлена в интернет. URL: <http://www.facebook.com/1.php?u=https://www.youtube.com/watch?v=XbZN4IVSQY>

- А то сделать... Пошлите одного всадника, на закате солнца когда будет проезжать мимо возвращающихся в Ходз всадников, если они спросят «Какие на Ходзе новости?», скажет пусть: «У ходзинцев махсымы [бузы] прозрачной много, их жирное мясо – жареное. Махсыму прозрачную попивают, мясо жирное едят, танцуют-пляшут. Уалей, у них славные времена!» – скажите. Когда [междуреченцы] это услышат, непонимание между ними встанет, станут соперничать... На полчаса если задержатся, за полчаса вы с ходзинцами если расправитесь, после этого остальные с вами ничего сделать уже не смогут», – сказал и такое распоряжение дал им станица¹ [пер. наш].

Дискурсивные структуры, актуализирующие оппозицию *тлуацлэдэс / хьэжрэт*, сопряжены также с памятью об очередности заселения новых территорий, важной с точки зрения выстраивания групповых иерархий в Узун-Яйле. Этот аспект требует дополнительных полевых разысканий, но очевидной на первый взгляд является демонстрация междуреченцами преимущественного права на территорию, как заселившимися в Узун-Яйлу раньше, чем хаджиреты. В целом нужно отметить, что об особых ментальных различиях между двумя этими субгруппами можно говорить очень условно, и они постепенно утрачивают свою актуальность, вытесняясь в пассивную память. Так, наши информанты называли прежде всего некоторые языковые и ритуальные отличия, подчеркивая при этом их незначительность. Например: «мы говорим *гъуг'э* (зеркало – М. П.), а хаджиреты говорят *гъунг'э*» [11, инф. Нармие Кушбоко, 1939 г. р., сел. Кархалак. соб. М. Паштова, Кайсери, 2014]; «хаджиреты знают только одно турецкое слово – *тезэк* (кизяк)» [11, инф. Фикри Кушха, 1929 г. р., сел. Кархалак. Соб. М. Паштова, Кайсери, 2018].

Попутно отметим, что оппозиция *тлуацлэдэс/хьэжрэт* на этнической территории (в метрополии) утратила свою историческую семантику. Коллективная память исторических хаджиретов – зеленчукских и лабинских кабардинцев – сохраняет скорее лишь формальное обозначение, десемантизированное слово. Актуализация локальной идентичности обусловлена советским административным делением на «кабардинцев», «черкесов» и «адыгейцев» (жителей трех республик – Кабардино-Балкарская Республика, Карачаево-Черкесская Республика и Республика Адыгея).

Как для фольклора метрополии, так и для узун-яйлинской традиции образы героев рассматриваемого эпического цикла образуют своеобразную иерархию. Наиболее узнаваемый и популярный – образ хаджиретского князя Магомета-Аше Атажукина (*Хьэтлохьуцокъуэ Мыхьэмэт-Лэшэ*). Известная историческая личность, его имя упоминается во многих источниках периода Русско-Кавказской войны [12, с. 197; 13, с. 356-358; 14, с. 138-143; 15, с. 80, 117]. В исторических документах и фольклорных сборниках герой упоминается как Магомет-Аш, Мохаммед-Аше-Атажуко, Магомет Колчерукий, Магомет Короткурокий, Сухорукий. Так, Флориан Жиль пишет: «У переселившихся черкесов и кабардинцев был один герой, князь Мохаммед-Аше-Атажуко. Одновременно рыцарь и поэт, он был идеалом всех черкесов, видевших в нем олицетворение мужества» [15, с. 138].

Несмотря на то, что устные рассказы о Магомете-Аше как в диаспоре, так и в материнской традиции представляют собой развитый самостоятельный цикл с устойчивыми сюжетами и мотивами, с классическими признаками фольклоризации исторического персонажа, отдельной героической песни-плача, посвященной этому герою, все же не существует. Как объяснить тот факт, что одному из самых популярных героев фольклора посвящены отдельные строфы в героических песнях о Русско-Кавказской войне, но песни его имени до настоящего времени зафиксировать не удалось? Возможно, текст не сохранился – ни в метрополии, ни в диаспоре. Однако это обстоятельство все же легче объяснить этнографическими особенностями, прагматикой функционирования (порождения, передачи) текста в конкретных социально-исторических условиях. Так, комментируя публикуемую в газете «Адыгэ макъ» песню о Кучуке Аджигерееве, редактор Нурий Цагов пишет следующее: *Ипэклэ хэт лыгъэ ицлэми зи нэхъыжъыгъуэм и цлэклэ ирагъэусырт. Хьэтлохьуцокъуэ Мыхьэмэт Лэшэц мыр зи уэрэдыр* 'В старину кто бы

¹ Слово «станция» первоначально обозначало живущего в казачьей станице или крепости русского военачальника. В данном тексте информант сообщает о некоем предателе – офицере из числа самих черкесов.

[из отряда] ни совершал подвиг, [песню] заказывали на имя старшего. Эта песня о Хатакшоко Магомете Криворуком' (цит. по: [3, с. 579] пер. З. М. Налоева), хотя названа она именем Ажджерия сына Кушукупша.

Основные сюжетные мотивы нарративных текстов о Магомете-Аше, зафиксированные в локальной традиции Узун-Яйла: «как Аше лишился руки», «Аше и женихи княжны» (испытание мужества; сюжет фиксировался в метрополии и опубликован в сборнике фольклорных текстов, опубликованном М. Мижаевым [16, с. 14, 326], а также лег в основу известной литературной новеллы Т. М. Керашева [17, с. 538]), «Аше и княжна» (сватовство), «старый конь Аше» (спасение раненых на поле боя), «Аше и князь Кучук» (кто выше), «Аше и Кучук» (безрассудство и мужество не одно и то же), «Аше и его брат» (кто бесстрашнее, вар.: «Аше и его сын»), «Смерть Аше» (предательство), «Что Аше сказал атажукинцам» (недостойные потомки).

ХьэтIохъуцокъуэ Мыхьэмэт-Ишэуэс зэрысцIэр. Зауэм цызауэурэ и Iэр къауIауэ, пылэлэ, тIэкIунитIэ и фэм илыгъыжу, шым тесу, и къуажэ псынэм деж къыщыувIэжым, и къэшэным, псынэм тету, «псы къызэт» жери, къыIихри... И Iэблэр къыщылъагъум, мэхас, жи, и къэшэныр. Езым и г'атэ кIэцIыр кърихс, пупцI, иригъэхуэхри, къуажэм къыдыхъэжри... Абы иужь «Мыхьэмэт-Ишэуэ» и цIэр ахуэдэ Iуас. Iэджэрэ дээр зэришэжас, жи, абы иужь [11, инф. Мамет Карашей, 1962 г. р., сел. Шерефие (Астемырей). Соб. М. Паштова, М. Табишев. Шерефие, 2009].

‘Я знаю как «Магомета-Аше» [Однорукого]. Сражался в бою и ранил руку, с еле висящей на коже [рукой], сидя на коне, он у аульского родника когда остановился и у стоящей возле родника своей невесты попросил «дай воды», и взял... Увидев его руку, она упала без чувств, говорят, его невеста. А сам он вынул свой короткий меч, отрезал [руку], сбросил и вернулся в аул... После этого его имя стало известно как «Магомет-Однорукий». Долго еще он водил войска, говорят, после этого' [пер. наш].

Один из распространенных мотивов – соперничество между военачальниками, предводителями хаджиретов:

– *Кушыкупц и шым и цхьэр зэрыхуэ гъуанэм шы гуартэр къисхунс! – жиIыт, жи, <Мыхьэмэт-Ишэ>. Апхуэдэ згуэри игъэзэцIауи жасIэ. И [шы]пцэм фIэлъу, шы гуартэр зэрым Iуэр IуицIыкIс аби, шы гуартэр къыхури къэкIуэжат, жи, «згъэзэцIэнс!» жери.*

НафIэ яцIау, дээр ягъэтIысау, Кушыкурэ Мыхьэмэт-Ишэрэ пхъэ нафIэм пэрысхэт цIакIуэкIэ, жи, нэгъуэцIэ згуэрэ къадэлэпыкьунэри цысыуи... ЛIыгъэ<кIэ> зонькьуэкьунэ мыувIэуи... Сыщымыуэм, Кушыкурас, зы Iэбжыб шэ къицтэри мафIэм пэрикIутас, жи, къэуэнэ. Адрейуэ хъуар зэбгырыжас, жи, зыр, цIакIуэм кIуэцIысу Мыхьэмэтыр, къанэри... Хьэуэ, Мыхьэмэтыри цIэпхуас... Кушыкур – а пэрызыкIутар – цысти, къауэс-науэри, цигъэтыжс, къекIуэлIэжхэри... «Уэлей, лIыгъэ уимыIэ, шитIым уигъэшынас!» – цыжиIым <Кушыку>, «делэгъэмрэ лIыгъэмрэ зыхомыгъэзэрыхъ!» – жиIас, жи <Мыхьэмэт-Ишэ> [11, инф. Мамет Карашей, 1962 г. р., сел. Шерефие (Астемырей). Соб. М. Паштова, М. Табишев. Шерефие, 2009].

‘– Сквозь дыру, в которую пройдет лишь голова коня Кучука, я прогоню [целый] табун! – говорил [Магомет-Аше]. И, рассказывают, сделал что-то подобное. Проломил [ограду] загона с лошадьми, и с [плетнем] на шее у коня пригнал табун лошадей и вернулся, говорят, сказав «я смогу!».

Разведя костры, расположив войско, Кучук и Магомет-Аше сидели у огня в бурках, рассказывают, в присутствии каких-то других своих помощников... Постоянно соперничают [же] в мужестве... Если не ошибаюсь, это Кучук, одну горсть патронов взял и высыпал в костер, рассказывают, [чтобы] взорвалось. Все остальные разбежались, а один, Магомет, остался сидеть в бурке... Нет, и Магомет отбежал... Кучук – тот, что высыпал – сидел. Повзрывалось, прекратилось, и они вернулись [к костру]... «Уaley, нет в тебе мужества, двух пуль испугался!» – когда сказал [Кучук], «глупость и мужество не путай!» – ответил, говорят, [Магомет-Аше]' [пер. наш].

Тексты эпического цикла, в частности о Магомете-Аше, актуализируют в коллективной памяти ряд важных ценностных категорий рыцарской этики (*уэркъ хабзэ*), в числе которых мужество, храбрость, выдержанность, выносливость, скромность. Благородство, «достойное

времен христианского рыцарства», надежность и верность боевым товарищам как черты характера исторического Аше отмечаются и в источниках XIX в.: «В 1846 году, сопровождаемый лишь тринадцатью такими же, как он, решительными воинами, он захотел совершить нападение на сам Ставрополь, что было поступком дерзким, стоившим ему жизни. Было проведено о его приближении; скоро он был окружен нашими казаками. Князь, сказавший своим спутникам, что вернет их “живыми или мертвыми”, совершил пред ними краткую молитву и бросился на кольцо, его окружавшее. Он прорвал его, но заметил, что оказался без своих людей; возвратился, прокричал им вселяющие бодрость слова и вновь присоединился к ним. Он трижды возвращался и вновь сходил с ними. Слышны были его крики ободрения. Все более и более теснимый, он погибает вместе со всеми своими спутниками» [14, с. 141].

В локально-фольклорных рефлексивах такое качество как *надежность* эпического героя связано с тем, что он не оставлял на поле боя тела убитых и раненых. Узун-йялинские рассказы о Магомете Атажукине, в которых мы наблюдаем фольклоризацию образа самого исторического героя, наделяют также антропоморфными и мифологическими чертами его коня: старый (тридцатилетний) сивый конь Аше зубами вытаскивал с поля боя тела погибших и раненых [11, инф. Фикри Кушха, 1929 г. р., сел. Кархалак. Соб. М. Паштова, Кархалак, 2014].

Кроме названных выше рыцарских качеств, умение участвовать в словесных поединках, говорить иносказательно, импровизировать также считается важными мужскими компетенциями. Они и актуализируются как определенные социальные навыки, которыми должен обладать черкес (адыг).

Для локального диаспорного сообщества осведомленность в этой области народных знаний является важным элементом групповой идентичности:

Хъатыжъыкъо Иацэр цэхъид зыцыхъугъэ трафэр къызыпIокIэ – зы, сIуагъэ, – Хэкум шгузесым шгуздэщысыгъэ чIыпIэр къызыпIокIэ – тIу, – сIуагъэ – о уизакъоп, зэрэчылу ар ялажъ, – сIуагъэ, – Саусырыкъоди Iухъагъэу, «чэмы<хъ>жъыкърэуIэф, хъамэ къылыфыгъэр кыгъэкI!» къезыIуагъэр къапIомэ – цы, шукъыздежъэгъэ тарихъыр – мипIэр къызыпIоджэ, – сIуагъэ, – къызэрэпIорэм фэдэу шгуадыг! [18, с. 338].

‘Если ты [сможешь] сказать, в какой стороне Хатажуко Колчерукий погиб героически – [это] первое, – я сказал, – если сможешь назвать место, где [ваше селение] располагалось, когда жили на Родине, – [это] второе, – не тебя одного, это всех [адыгов] долг, – я сказал, – если скажешь, кто, подъехав к [воротам] Саусырыко¹, [осмелился] крикнуть ему «старого пастуха потомок, собакой рожденный, выходи!» – [это] третье, откуда идет вашего [рода] история – эти четыре [ответа] если дашь, – я сказал, – если [сможешь] назвать, тогда ты адыг!’ [пер. наш].

Интонация рассказывания эпических текстов в исследуемой локальной традиции приближена к интонации преданий, иногда – меморатов (воспоминаний), а образы героев рассматриваемого эпического цикла, живших около двухсот лет назад, воспроизводятся в рассказах информантов как образы живших недавно людей. Для некоторых из сюжетов характерен анахронизм: факт фольклорный может допустить невозможное с точки зрения исторической хронологии, например, приезд в Узун-Йялу героя, погибшего в середине XIX в. на Кавказе. По одному из таких нарративов, Магомет-Аше приехал в селение Атажукино и, не захотев выпить и глотка кофе, покинул кунацкую со словами: [...]-тIымрэ [...]-тIымрэ къахуэнэжа хъэтIохъуыкъуейр фылIапхъэи! [11, инф. Пекиза Агой, 1928 г. р., сел. Малое Атажукино. Соб. М. Паштова, Кайсери, 2018] ‘Двум [...] -вым и двум [...] -вым² на попечение оставшиеся атажукинцы, вы все равно что вымерли!’ [пер. наш].

Как мы можем отметить, в контексте устных рассказов о Магомете-Аше, так же, как и в материнской традиции (в метрополии), упоминается имя князя Кучука Аджигиреева, второго в узун-йялинской иерархии хаджиретского героя. Ему, как мы сказали выше, посвящена отдельная *гыбза* – песня-плач. Узун-йялинский материал подтверждает версию о том, что сочинила ее жена героя во время обрядового оплакивания:

¹ Главный герой нартского эпоса.

² Называются две известные в Узун-Йяле фамилии.

Иг'ы, Кушыкупцым уэрэд илэс. Уэрэдыр жагэ. Кушыкупц и фызым и цлэр пцлэрэ? Кумбылхъан... Кумбылхъант абы и цхъэгъусэм и цлэр.

*«Уэркъ шухэр цышэсклэ,
шу г'аклүэһэр зыклэагъаклүэ» –
жери кьрегъажьэ уэрэдым.*

*Уэрэдыр зыусар Кумбылхъанс. Кушыкупц ла нэужьым гъыбзэ иусас. «Ажг'эрийһэ я сэ-
решихуэм хъэж-молэһэм дыуэр кыицаиц, тумэ тлуанэр кыистумыцлатэмэ, жыр лэныстэклэ
зыпхуэслэжынт» жи. <...> «Тауһэ фи Жэбагъыфлыр хэт мыгъуэм кыфхуишэжын?» жери
ари зы едзыгъуэт, и нэр сицлэжырым.*

*«Танг'ыурэ си дыцэ пылэр
фыдэлейуэрэ кьевгъэклүэтэх,
уэр, дакъахэм севгъэтлысыллэ,
си пцы хъэдэр сэвгъэгъеиж» жи.*

[19, с. 64]

‘Иг’ы¹, у Кучука есть песня. Песню поют. Кучука жены имя знаешь? – Кумбылхъан. Ее звали Кумбылхъан.

«Когда уоркские всадники на коней садятся,
за кем гонцов [приглашающих] посылают» –
так начинается песня.

Песню сочинила Кумбылхъан. После смерти Кучука сочинила гыбзу.

«У Аджигиреевых в большом дворе хаджи-муллы молитву читают, если бы ты вторую [воз-
любленную] не завел, стальными ножницами ради тебя я себя убила бы», – поет. <...> «Таовых
Жабаги славный, кто его, о горе, вернет?» – был такой куплет, начало не помню.

«Шлемоподобную мою золотую шапочку,
Дотянувшись, на бок склоните,
Ор, у входа² дайте присесть,
Своего князя дайте оплакать» поет’ [пер. наш].

На сегодняшний день, по нашим сведениям, существует единственный аутентичный ан-
самбль традиционного песнопения, в репертуаре которого сохранились эпические песни и нар-
ративы рассматриваемого цикла. Это ансамбль старожилов селения Мударей. Его участники
– Нагиль Коший, Ильхан Марзей и Нафих Марзей – известны в этой местности не только как
певцы, но прежде всего как одни из последних носителей устной истории черкесов и знато-
ков *адыгэ хабзэ* (морально-этического кодекса), *уэркъ хабзэ* (рыцарского кодекса). Эти инфор-
манты входят в список наиболее авторитетных сказителей узун-яйлинской традиции. Песни
в исполнении ансамбля не раз записывались профессиональными фольклористами и собира-
телями-любителями, а также журналистами. Записи с голоса этих сказителей лежат в основе
музыкально-фольклорных реконструкций местного молодежного ансамбля «Maze», который
функционирует при черкесской общественной организации «Kayseri Kafkas Derneği» («Ассо-
циация Кавказа в Кайсери») г. Кайсери.

Заключение

Итак, тексты младшего эпоса бытуют в Узун-Яйле как пример «живой» устной тради-
ции в условиях контактной коммуникации, а также посредством современных средств фик-
сации (аудио и видео, интернет) включены в активные общественно-бытовые дискурсивные
практики, являются одним из элементов этнической идентичности. Повышенная социальная
функциональность эпических текстов – характерная черта диаспорной культуры. В последние
годы со стороны черкесов диаспоры наблюдается активный интерес к письменности и пись-
менным текстам, продуцируемым в метрополии (на Кавказе). Но изучаемая локальная тради-
ция, нужно полагать, единственная из числа тех, что были объектом внимания адыговедческой
науки, обнаруживает на сегодня непосредственные формы трансмиссии эпических текстов.

¹ Иг’ы – несмысленное слово, букв. «теперь».

² В оригинале *дакъахэм* – на «нижнем» месте у двери, противоположном почетному («верхнему») месту (*жыантлэ*).

В условиях черкесского диаспорного поля идентификационная функция архаических, «классических» жанров фольклора выступает одной из основных. Носитель «высокого» эпического репертуара актуализирует свой социально-гендерный статус, локально-культурную, локально-фольклорную идентичность («во всей Турции эти песни знаем только мы» [11, инф. Нагиль Коший, 1926 г. р., сел. Мударей. Соб. М. Паштова, Мударей, 2014]).

Тексты эпического цикла актуализируют в коллективной памяти диаспоры ряд важных ценностных категорий рыцарской этики (*уэркъ хабзэ*), в числе которых мужество, выносливость, скромность, уважение к женщине, надежность: *Игъуэр ишэчрэ игъуэджэр имыдэмэ, лыгъэ жыхуа!эр арат* [11, инф. Заки Иуан, 1932 г. р., с. Хапашей. Соб. Якуб Темель, Интернет, 2017]. 'Сносить тяготы и не выносить несправедливость'¹ – вот что считалось мужеством' [пер. наш].

В странах проживания диаспоры черкесы наделяются иноэтническим окружением рядом аналогичных стереотипических качеств, и стремление соответствовать этим исторически устоявшимся представлениям по сей день остается в числе важных идеологем диаспорного сообщества. Таким образом, ценности, актуализируемые фольклорными, в частности, эпическими текстами поддерживаются в изучаемом сообществе не только исторической памятью и культурной идентичностью, но и социальной прагматикой.

Литература

1. Паштова М. М. Версия космогонического мифа в фольклоре черкесов Анатолии // Вестник науки АРИГИ. – № 13. – Майкоп, 2017. – С. 36-42.
2. Паштова М. М. Жабаги Казанок в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.) // Вестник КБИГИ, №1 (21). – Нальчик, 2014. – С. 66-75.
3. Адыгские песни времен Кавказской войны. 2 изд., доп. – Нальчик: Печатный двор, 2014. – 656 с.
4. Немеркнувшие звезды = МыкӀосэрэ жъуагъохэр: сб. историко-героических песен / сост. А. А. Схалыхо. – Майкоп: Адыгейское республиканское кн. изд-во, 1994. – 334 с. (на адыгейском яз.).
5. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. 3. Ч. 1 / Под ред. Е. В. Гиппиуса. – М.: Советский композитор. – 1986. – 264 с.
6. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. Т. 3. Ч. 2 / Под ред. Е. В. Гиппиуса. – М.: Советский композитор. – 1990. – 488 с.
7. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 3. – Тифлис: Тип. Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1898. – С. 153-328.
8. Фадеев Р. А. Кавказская война. – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. – 635 с.
9. Алоев Т. Х. Очерки политической истории хаджретской Кабарды в первой половине XIX в. – Нальчик: Редакционно-издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. – 126 с.
10. Хотко С. Х. Хаджретова Кабарда: кубанские кабардинцы в контексте этнополитической истории Черкесии // Лики адыгского прошлого (историческое приложение к газете «Адыгэ макъ»). Вып. №№ 20 (79) – 5 (88). – Майкоп, 2013. – С. 3-6.
11. Материалы экспедиций 2009, 2011, 2014, 2015, 2018 гг. (р-н Узун-Яйла, Кайсери) // Личный архив М. М. Паштовой. Фонд аудио- и видеозаписей, папка «Узун-Яйлэ».
12. Утверждение русского владычества на Кавказе. Т. 3. Ч. 2: Время Алексея Петровича Ермолова. 1816-1826 годы / Под ред. генерал-майора Потто. – Тифлис: Тип. штаба Кавказского военного округа, 1904. – 590 с.
13. Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М.: АИРО–XXI, 2008. – 456 с.
14. Жиль Ф. А. Письма о Кавказе и Крыме / Сост. и пер. с франц. К. А. Мальбахова. – Нальчик: ГП КБР РПК, 2009. – 288 с.
15. Дубровин Н. Черкесы (адыге). – Краснодар: Изд-во Общества изучения Адыгейской автономной области, 1927. – 416 с.
16. Адыгэ хъыбархэр / зыхэзыльхьар, пэублэ тхыгъэр, комментариэхэр зытхар Мыжей Михаилш; ред. Гъут I. – Черкесск: Карачаево-Черкесское отд. Ставропольского кн. изд-ва, 1986. – 360 н. (на черкесском яз.).
17. Керашев Т. М. Урок жизни. Новелла // Тембот Керашев. Избранное / Предисл. У. М. Панеша. – Майкоп: Адыгейское республиканское кн. изд-во, 1997. – С. 583.
18. Тыркуем ис адыгэхэр. Ёрыуатэр = Фольклор адыгов Турции: сб. текстов / под ред. Р. Б. Унароковой. – Майкоп: Адыгея, 2004. – 580 с. (на адыгейском яз.).

¹ В оригинале труднопереводимое слово *игъуэджэ* – «то, чего быть не должно, с чем нельзя соглашаться».

19. Anadoluda Çerkes Kültürü: Halkbilim Alan Araştırması Materyalleri. Derleyen, Önsözve Yorumlar: M. M. Pashtova. – Ankara: Kafdav Yayıncılık, 2017. – 144 s. (на черкесском яз.)

References

1. Pashtova M. M. *Versiya kosmogonicheskogo mifa v fol'klоре черкесов Anatolii* [The versions of the cosmogonic myth in the Circassian folklore]. In: *Vestnik nauki ARIGI* [Bulletin of the Republican Institute for the Humanities Research of Adyghea]. No. 13, Maikop, 2017, pp. 36-42.
2. Pashtova M. M. *Zhabagi Kazanoko v fol'klорnoi kul'ture черкесов (adygov) Turtsii (na materiale ekspeditsii 2009 i 2011 gg.)* [Zhabagi Kazanoko in the folklore culture of Circassians (Adyghe) of Turkey (on the materials of 2009 and 2011 expeditions)]. In: *Vestnik KBIGI* [Bulletin of the Institute for the Humanities Research of the KBSC]. No. 1 (21), Nalchik, 2014, pp. 66-75.
3. *Adygskie pesni vremen Kavkazskoy voyny. 2 izd., dop.* [The Adyghe (Circassian) songs of the Caucasian war period. Ed. 2, supplemented]. Nalchik, Pechatnyi dvor, 2014, 656 p.
4. *Nemerknushchie zvezdy: sb. istoriko-geroicheskikh pesen* [The unfading stars: the heroic songs treasury]. Sost. A. A. Skhalyakho. Maikop, Adygiskoe respublikanskoe kn. izd-vo, 1994, 334 p. (In Adyghe lang.)
5. *Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov. T. 3. Ch. 1* [The folk songs and instrumental melodies of Adyghe (Circassians). Vol. 3. Part 1]. Pod red. E. V. Gippiusa. Moscow, Sovetskii kompozitor, 1986, 264 p.
6. *Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov. T. 3. Ch. 2* [The folk songs and instrumental melodies of Adyghe (Circassians). Vol. 3. Part 2]. Pod red. E. V. Gippiusa. Moscow, Sovetskii kompozitor, 1990, 488 p.
7. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostei i plemen Kavkaza. Vyp. 25. Otd. 3.* [The descriptions of the Caucasian terrains and tribes compilation. Iss. 25. Part 3]. Tiflis, Tip. Glavnonachal'stvuyushchego grazhdanskoi chast'yu na Kavkaze, 1898, pp. 153-328.
8. Fadeev R. A. *Kavkazskaya voyna* [The Caucasian war]. Moscow, EKSMO: Algoritm, 2003, 635 p.
9. Aloev T. Kh. *Ocherki politicheskoi istorii khadzhet'skoi Kabardy v pervoi polovine XIX v.* [The notes of the political history of the Hadzhet Kabardey of the first half of the XIX century]. Nalchik, Redaktsionno-izdatel'skii otdel IGI KBNTs RAN, 2017, 126 p.
10. Hotko S. *Khadzhetova Kabarda: kubanskii kabardinty v kontekste etnopoliticheskoi istorii Cherkessii* [The Khadzhet Kabardey: the Kuban Kabardian people in the context of the ethnohistorical history of Circassia]. In: *Liki adyg'skogo proshlogo (istoricheskoe prilozhenie k gazete "Adyge mak")* [Faces of the Adyghe's past (the historical supplement to the "Adyghe Maque" newspaper)]. No. 20 (79)-5 (88). Maikop, 2013.
11. *Materialy ekspeditsii 2009, 2011, 2014, 2015, 2018 gg. (r-n Uzun-Yaila, Kaiseri)* [Materials of the expeditions 2009, 2011, 2014, 2015, 2018 (Uzunyayla area, Kaiseri)]. In: *Lichnyi arkhiv M. M. Pashtovoi. Fond audio- i videozapisei, papka "Uzun-Yaile"* [The private archive of M. Pashtova. The audio and video records collection, Uzunyayla file].
12. *Utverzhdenie russkogo vladychestva na Kavkaze. T. 3. Ch. 2: Vremya Aleksey Petrovicha Ermolova. 1816-1826 gody* [The statement of the Russian rule in the Caucasus. Vol. 3. P. 2: Alexey Petrovich Ermolov's time. 1816-1826]. Pod red. general-maiora Potto. Tiflis, Tip. shtaba Kavkazskogo voennogo okruga, 1904, 590 p.
13. Tornau F. *Vospominaniya kavkazskogo ofitsera* [Memoirs of the Caucasian officer]. Moscow, AIRO-XXI, 2008, 456 p.
14. Gille F. A. *Pis'ma o Kavkaze i Kryme* [The notes of Caucasus and Crimea]. Sost. i per. s frants. K. A. Mal'bakhova. Nalchik, GP KBR RPK, 2009, 288 p.
15. Dubrovin N. *Cherkesy (adyge)* [Circassians (Adyghe)]. Krasnodar, Izd-vo Obshchestva izucheniya Adygiskoi avtonomnoi oblasti, 1927, 416 p.
16. *Adyge khybarkher. Zykhezylykh'ar, peuble tkhygher, kommentariyekher zytikhar Mizhei Mikhailshch; red. A. Ghut* [Circassian folk tales. Compilation, foreword, notes by Michail Mizhaev; edited by Adam Ghut]. Cherkessk, Karachaevo-Cherkesskoe otd. Stavropol'skogo kn. izd-va, 1986, 360 p. (In Circassian lang.)
17. Kerashev T. M. *Urok zhizni. Novella* [Life Lesson. Short story]. In: *Tembot Kerashev. Izbrannoe* [Tembot Kerashev. The selected works]. Predisl. U. M. Panesha. Maikop, Adygiskoe respublikanskoe kn. izd-vo, 1997, 583 p.
18. *Tirquem is Adygheher. Worywater = Folklor adighov Turtsii: sb. tekstov. Pod red. R. B. Unarokovoy* [The folklore of the Circassian diaspora in Turkey: the texts compilation. Ed. by R. B. Unarokova]. Maykop, Adygeya, 2004, 580 p. (In Adyghe lang.)
19. *Anadoluda Çerkes Kültürü: Halkbilim Alan Arashtirmasi Materyalleri. Derleyen, Onsozve Yorumlar: M. M. Pashtova* [The Anatolian Circassians' culture: the materials of the field researches. Compilation, foreword and notes by M. Pashtova]. Ankara, Kafdav Yayıncılık, 2017, 144 p. (In Circassian lang.)

УДК 398.22

DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44317

В. В. Винокуров

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

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДОЛГАН, ЭВЕНКОВ И ЯКУТОВ

Аннотация. В статье рассматриваются космологические представления в долганском *ырыалаак олонго*, эвенкийском *нимнгакане* и якутском героическом эпосе олонхо. Выявляются общие стороны и специфические этнические особенности этих представлений в эпических произведениях данных народов. Отмечается многовековое культурное взаимодействие и взаимовлияние этих близких народов друг на друга в творчестве эпических произведений. Вселенная в эпических произведениях долган, эвенков и якутов состоит, как и в эпосах многих народов мира, из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. Возникли эти три мира в те далекие, незапамятные эпические времена, когда еще не появились те великие племена, населяющие эти три мира, и постепенно они увеличивались в своих размерах. В эпосах этих народов наблюдаем ярко выраженный этноцентризм, т. е. в эпосах в Среднем мире заселяются первоначально долган, эвенков, якутов и их потомки. Они говорят на одном и том же языке, имеют одинаковый этнический внешний облик и т. д. Являются близкими родственниками небожителей и находятся в вечной вражде и борьбе со страшными одноглазыми, одноногими, однорукими хтоническими чудовищами, богатырями Нижнего мира. В долганском *олонго*, эвенкийском *нимнгакане* и якутском героическом эпосе олонхо мы находим много общих черт. Например, в описании трех миров, характеристике главных персонажей эпосов, пространственно-временных представлений используются одинаковые эпические клише, формулы. Налицо взаимовлияние народов в их эпическом творчестве. В статье отмечается и этническое своеобразие эпических произведений этих народов. Эти особенности четко проявляются, например, при описании природы, рода деятельности, промысла, средств передвижения, жилищ. Так, например, в якутском олонхо богатыри ездят на предназначенных им свыше лошадях. В долганском *олонго* богатыри ездят на рогатых, как северные олени, золотых, серебряных или медных лошадях, а в эвенкийском *нимнгакане* – на оленях или лосях. Персонажи эпосов живут в долганских чумах – *голомо*, эвенкийских чумах – *утэнях* и якутских юртах – балаганах. Сравнительное изучение эпических произведений долган, эвенков, якутов приводит очень интересным и важным выводам. Сравнительное изучение космологических представлений в эпических произведениях долган, эвенков и якутов еще не проводилось.

Ключевые слова: эпос, якутское олонхо, долганское *олонго*, эвенкийский *нимнгакан*, космология, Вселенная, Верхний мир, Средний мир, Нижний мир, хтонические чудовища, пешее олонхо, конное олонхо, *ырыалаак олонго*, главный колышек, Аар Кудук Мас.

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

V. V. Vinokurov

Cosmological representations in epic works of Dolgan, Evenki and Yakut

Abstract. The article discusses cosmological representations in the Dolgan *yryalaak olongko*, Evenki *nimngakan* and the Yakut heroic epic *olonkho*. The general aspects and specific ethnic features of these representations in the epic works of these peoples are revealed. The centuries-old cultural interaction and mutual influence of these close peoples on each other in the creation of epic works is noted. The universe in the epic works of Dolgans, Evenkis and Yakuts consists, as in the epics of many peoples of the world, of three worlds:

ВИНОКУРОВ Василий Васильевич – к. филос. н., доцент каф. философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

VINOKUROV Vasily Vasilyevich – Candidate of Philosophical Sciences, Asst. Prof. of Philosophy Chair, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: umu_vvv@mail.ru

The Upper, Middle and Under. These three worlds arose in those distant, immemorial epic times, when the great tribes inhabiting these three worlds had not yet appeared, and gradually they increased in size. In the epics of these peoples, we observe pronounced ethnocentrism, since the ancestors of the Dolgans, Evenkis, Yakuts and their descendants are populated in the epics in the Middle World. They speak the same language, have the same ethnic appearance, etc. They are close relatives of celestials and are in eternal enmity and struggle with the terrible one-eyed, one-legged, one-armed chthonic monsters, heroes of the Under World. In the Dolgan *olongko*, Evenki *nimngakan* and the Yakut heroic epic *olonkho*, we find many similarities. For example, in the description of three worlds, in the characterization of the main characters of epics, in space-time representations, the same epic clichés and formulas are used. There is a mutual influence of peoples in their epic work. The article also notes the ethnic identity of the epic works of these peoples. These features are clearly manifested, for example, when describing nature, occupation, fishing, vehicles, homes. So, for example, in the Yakut *olonkho* heroes ride horses intended for them from above. In Dolgan *olongko*, the heroes ride horses like gold, silver or copper, as reindeer, and in Evenki *nimngakan* they ride deer or moose. The characters of the epics live in the Dolgan raw-hide tent called *golomo*, Evenki tent – *utenyakh* and Yakut yurt – *balagans*. A comparative study of the epic works of Dolgans, Evenkis, Yakuts leads to very interesting and important conclusions. A comparative study of cosmological representations in the epic works of Dolgans, Evenkis and Yakuts has not yet been carried out.

Keywords: epic, Yakut *olonkho*, Dolgan *olongko*, Evenki *nimngakan*, cosmology, Universe, Upper world, Middle world, Under world, chthonic monsters, foot *olonkho*, horse *olonkho*, *uryalaak olongko*, main peg, Aar Kuduk Mas.

Acknowledgments: The study was prepared as part of the RFBR project region No. 18-412-140013 r_a “The epic heritage of the Arctic (northern) Yakuts in the context of ethnic history (the problem of interaction and mutual influence)”.

Введение

Целью исследования данной работы является последовательное и подробное рассмотрение космологических представлений в долганском *ырыалаак олонго*, эвенкийском *нимнгакане* и якутском героическом эпосе *олонхо*. В последние годы наблюдается плодотворная тенденция к сравнительному изучению эпических произведений разных народов, что приводит к очень важным и интересным выводам. Этим определяется актуальность темы исследования. Выявляются общие черты, присущие эпическим произведениям многих народов мира, а также сходные эпические клише, формулы, эпитеты, связанные многовековым взаимовлиянием культурных, духовных связей в эпическом творчестве этих народов. При описании природы, рода деятельности, промысла, средств передвижения, жилищ и некоторых других моментов обнаруживаются специфические этнические черты и признаки в эпических произведениях долган, эвенков и якутов. Поставленная цель требует решения следующих задач: непосредственное обращение к опубликованным текстам долганских *ырыалаак олонго*, эвенкийских *нимнгаканов* и якутских *олонхо* по интересующей нас проблеме; изучение теоретической базы, разработанной отечественными исследователями Г. У. Эргис [1], И. В. Пуховым [2, 3], П. Е. Ефремовым [4], А. В. Романовой и А. Н. Мыреевой [5], которые специально занимались исследованиями долганского *олонго*, эвенкийского *нимнгакана* и якутского *олонхо*; и, наконец, на основе проведенного исследования выявить общее и специфическое в космологических представлениях в эпических произведениях этих народов. Типологически, по всем основным признакам, чертам, которые были выявлены нашими отечественными эпосоведами В. Я. Проппом [6], В. М. Жирмунским [7], Е. М. Мелетинским [8], Б. Н. Путиловым [9], И. В. Пуховым [2] и др., долганское *ырыалаак олонго*, эвенкийский *нимнгакан* и якутское *олонхо* относятся к числу архаических героических эпосов. Согласно их воззрениям, в архаических героических эпических произведениях обнаруживается минимум историчности, максимум фантастического, волшебного, мифологического, в отличие от исторических, классических, послегосударственных, средневековых эпических произведений. Архаический эпос представляет собой первую ступень развития эпического творчества народов и отражает мировоззрение, мироощущение патриархально-родового, догосударственного этапа развития человеческого общества. Следовательно, в архаических эпосах не представляется возможным обнаружить реальные исторические события, факты, географические названия или страны. Такова специфика данных эпосов. Новизна работы заключается в том, что сравнительное изучение космологических представлений долганском *ырыалаак олонго*, эвенкийском *нимнгакане* и якутском *олонхо* еще не проводилось. Вопрос

требует дальнейшего, более углубленного и широкого исследования. В работе были использованы сравнительно-сопоставительный, сравнительно-типологический методы исследования.

Вопросы космогонии, происхождения миров, пространственно-временных представлений, а также существования множества схожих эпических формул, клише, эпитетов в эпических произведениях данных народов остались за пределами нашего рассмотрения.

Космологические представления в долганском олонго

Важнейшим жанром долганского фольклора является героический эпос, который у долган называется *ырыалаак олонго*. А сказки, которые не поются, а только рассказываются, называют *һатыы олонго*. Если сказки, предания, легенды, рассказы мог исполнять любой долган, то *ырыалаак олонго* могли исполнять лишь «избранные свыше», особенно одаренные и красноречивые сказители. Признанные исполнители *ырыалаак олонго* пользовались особым уважением и почетом у народа. Следует отметить, что в старину якуты также, видимо, различали *аттаах олонхо* ‘конное олонхо’ и *һатыы олонхо* ‘пешее олонхо’. В работе были использованы лишь опубликованные тексты долганского *ырыалаак олонго*: «Сын лошади Аталами-богатырь», «Брат и сестра», «Три девушки – родные сестры». Материалы трехпоколенного, шестипоклоленного олонго Н. П. Христофорова – Мочуора «Мёрёдян Мэргэн-богатырь» в связи с отсутствием опубликованного текста, не были использованы.

В долганских героических эпосах – *ырыалаак олонго* Вселенная состоит, как и в эпических произведениях многих народов мира, из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В Верхнем мире живут Верховный небожитель – творец всего Юрюнг Айыы, племена *айыы*, сородичи, ближайшие родственники Юрюнг Айыы, дочери созвездий Большая Медведица и Плеяды – небесные шаманки, сыновья Солнца, Луны, Симэксин-старухи (в качестве рабыни, служанки, работницы, иногда шаманки) и др. Небесные красавицы обычно спускались в Средний мир в виде стерхов – белых журавлей. Когда они купались, герой эпического произведения крал одежду одной из девушек. Девушки, не найдя одежду подружки, были вынуждены сцепиться, поднять и тащить ее на себе. Затем герой отправляется на поиски этой девушки, чтобы потом жениться на ней. Трехслойное круглое Небо имеет куполообразную форму. Так, например, о цели своего намерения отправиться в Верхний мир, к тому месту, куда макушка круглого неба упиралась, Аталами-богатырь говорит: «На верху трех небес, на кончике большого пальца есть вращающийся на петельках дом, там есть девушка, говорят. Люди всего света уступают в волшебстве той госпоже. Еду, чтобы состязаться с ней» [10, с. 57]. Интересно отметить, что только в долганском эпосе женщины-персонажи живут в вращающихся на петельках домах-жилищах.

Во дворе Юрюнг Айыы растет гремящее мировое дерево – *дуук тиит*, главный колышек Среднего мира. И через это гремящее *дуук тиит*, дерево, сквозь три неба проросшее, Юрюнг Айыы может выразить свои намерения и решения. Так, например, главный герой эпического произведения «Брат и сестра» обращается к Юрюнг Айыы следующими словами:

Если мне суждено
Главный колышек Среднего мира держать,
Пусть гремящее дуук-дерево
Верхнего Юрюнг Айыы
Для меня прогремит! [11, с. 91].

Это круглое, куполообразное небо имеет дыру, отверстие, через которую жители трех миров общаются друг с другом. Так, например, в долганском *ырыалаак олонго* «Три девушки – родные сестры» мы читаем: «Золотой богатырь стремительно вверх к небу летит. Сквозь отверстие в небе проходит, ничего наверху не найдя, вниз глядит-поглядывает» [11, с. 175]. Обычно дыра, дорога, ведущая в Верхний мир, находится далеко на востоке [12, с. 412].

Узорнотравный Средний мир заселен людьми и первопредками долган. Поперечноглазые с продольными ступнями люди Среднего мира относятся к племени *ураангкай айыы*. В олонго *ураангкай* – это племя, к которому принадлежит главный герой эпоса. В Среднем мире обитают также и всевозможные *иччи* – духи хозяева местностей, гор, морей, водоемов. Все вещи, предметы (стрелы, пестрые петельки – мамуты и т. д.) в олонго, как и в якутском олонхо, имеют своих духов-хозяев (*иччи*).

По представлениям долган их первопредки спускаются с Верхнего мира, чаще всего, в виде лошади. А затем от нее рождается главный герой эпического произведения, как, например, в олонгко «Сын лошади Аталами-богатырь». Лошадиные повадки чувствуются и у старухи в олонгко «Брат и сестра». Жили старик со старухой. Детей у них не было. Старуха три дня молилась божествам-*айыы*, прося детскую душу. И вдруг случилось чудо:

Пока я просила,
Вдруг оказалось: на коленях моих двое детей сидят.
Их за своих детей признав,
По-конски лаская,
По-лошадиному их обнюхивая, я полюбила [11, с. 85].

В долганском олонгко лошадь занимает особо важное место. Например, от нее рождается либо главный герой эпического произведения, либо она появляется в вешем сне старухи в виде советчицы, либо помогает брату и сестре спастись от преследования *абаасы* (чудовища). Богатыри Среднего мира обычно ездят на предназначенном им свыше коне. Треск огня и фыркание лошади у долган, как и у якутов, считалось доброй приметой осуществления задуманного. Интересно отметить, что в некоторых долганских олонгко, например, в олонгко «Три девушки – родные сестры», лошади имеют рога, как и у привычных у них оленей.

По представлениям долган главный персонаж эпического произведения, хозяин, властелин страны должен жить в своем чуме – *голомо* там, где находится главный колышек, скреп, центр, ось Среднего мира. Но это нужно заслужить своими делами, богатырскими подвигами и поступками. Так, например, Аталами-богатырь говорит:

В этой стране, местом обитания ее сделав, жить стану.
Среднего мира главный колышек
Вот здесь, оказывается,
Глазами своими увидел,
Умом своим угадал [10, с. 59].

И объясняет, почему он должен здесь жить и держать главный колышек Среднего мира, заменив старшую сестру своей матери:

Ведь старая хозяйка
Ось Среднего мира удержать больше не сможет.
Вместо нее я буду жить [10, с. 77].

В Нижнем мире живут племена *абаасы*, представляющие в эпосе силы зла. Так, например, в олонгко «Брат и сестра» они изображаются как одноглазые, однорукие и одноногие чудовища [11, с. 123]. Они живут в железных или чугунных жилищах. Ездят на быках с железными санями. Богатырь *абаасы* погоняет железного быка железным хореом. В Нижнем мире живут жадная чайка гибельных мест, медведь, ворон страны смерти. Нижний мир характеризуется как страна смерти, гибели. Дорога, ведущая в Нижний мир, находится где-то далеко на западе.

Описания Верхнего, Среднего и Нижнего миров в долганском олонгко не столь подробные и многокрасочные как в якутском олонхо.

Космологические представления в эвенкийском *нимнгакане*

Одним из наиболее значительных жанров эвенкийского фольклора является героический эпос – *нимнгакан*. Интересно также отметить, что героические сказания называются *нимнгаканом* лишь у эвенков Якутии и Приамурья, а у сахалинских эвенков они называются *нимнканом*, как у эвенов, а у забайкальских эвенков эти сказания называются *улгуром*. Но у остальных групп эвенков *нимнгаканом* называют не только героические сказания, но и другие жанры фольклора, такие как сказки, легенды, мифы, предания [13, с. 72].

Наиболее известным *нимнгаканом* является четырехпоколенное эпическое сказание «Иркисмондя-богатырь» эвенкийского сказителя Николая Гермогеновича Трофимова (1915-1971). В *нимнгакане* «Иркисмондя-богатырь» повествуется о жизни и героических подвигах четырех поколений богатырей: Иркисмондя-богатыря, его младшего сына Кокколдокон-богатыря, его внука Хуркокчон-богатыря и его правнука Денукчон-богатыря. О подвигах Денукчон-богатыря повествуется в четвертой части *нимнгакана*, которая была записана Н. Г. Трофимовым чуть позже. Поэтому четвертая часть *нимнгакана* не вошла в книгу «Фольклор эвенков Якутии» [5].

В серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в 1990 г. вышла работа «Эвенкийские героические сказания», где были опубликованы еще два героических сказания Н. Г. Трофимова: «Храбрый Содани-богатырь» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде». В дальнейшем мы попытаемся рассмотреть космологические представления эвенков в этих трех *нимнгаканах*. В комментариях к этим трем *нимнгаканам* утверждается, что, согласно традиционным представлениям эвенков, Вселенная состоит также из трех миров.

Верхний или небесный мир – место обитания добрых божеств-*айыы* и верхних злых духов, как и в якутском героическом эпосе олонхо. В эвенкийских *нимнгаканах* имена небожителей непосредственно связаны с названиями космических объектов: солнцем, луной, созвездием Плеяды и другими небесными телами. Так, например, отца и мать Киладий, жены главного героя эпоса Дэвэлчэна, зовут Баян Бэгандар (Богатый лунный старик) и Баян Сигундэр (Солнечная богатая старуха). А отца небесных богатырей Херкининдя и Олингачана называют Угу Улгэр Бэгин, что означает букв. ‘Верхний господин созвездия Плеяды’. Верховные небожители, их сыновья, дочери в эвенкийских *нимнгаканах* находятся в близкородственных отношениях с жителями Среднего мира.

Средний или земной мир был прежде населен первопредками эвенков, а теперь их потомками, многочисленными племенами эвенков-уранхаев. О всевозможных и многочисленных *иччи* (о духах-хозяевах местности, гор, морей и т. д.), как в якутском олонхо, в эвенкийских *нимнгаканах* ничего не говорится. В указанных эпических сказаниях мельком говорится лишь о существовании в домашнем очаге огонь-дедушки – *иччи* огня и о духе-хозяине высокой отвесной скалы, служащей границей Верхнего и Среднего миров.

Нижний или подземный мир представляет собой средоточие всевозможных злых сил, врагов людей-*айи*, эвенков. Их в героических сказаниях эвенков называют племенами *авахи*, *адярай* или *огенга*. Они в *нимнгаканах* изображаются одноглазыми, одноногими, однорукими, одноухими страшными, безобразными и уродливыми существами, как и в долганском, якутском эпосах. Вот, например, характерное описание богатыря Нижнего мира в *нимнгакане* «Храбрый Содани-богатырь»:

С какой стороны у него
Хоть подобие лица – не разберешь!
Мне показалось только, что у него
Одна огромная железная нога,
Одна рука посередине груди,
Посередине лба один глаз,
На затылке одно ухо [13, с. 143].

В комментариях к этим сказаниям также отмечается, что эти три мира соединяются между собой трехвершинным священным Мировым деревом [13, с. 145], крона которого достигает Верхнего мира, ствол находится в Среднем мире, а корни достигают Нижнего мира. Это священное дерево обычно растет у жилища – чума *утэна* главного героя эпического сказания. Обитатели данной местности пользовались покровительством этого трехвершинного священного дерева. Верхний мир имеет куполообразную форму. И небо в эвенкийском эпосе представляют в виде опрокинутого вверх дном котла. Где-то далеко на восточной стороне находится граница Верхнего и Среднего миров в виде высокой отвесной скалы. В эпосе о Дэвэлчэне об этой границе говорится следующим образом:

Все вперед ехали.
Вот так следуя,
В отвесную скалу они уперлись,
Зовущуюся границей Верхнего и Среднего миров,
По которой не могли бы подняться-спуститься
Ни копытные, ни когтистые [14, с. 329].

Куполообразный Верхний мир также является многоярусным. Так, например, в четырехпоколенном эвенкийском *нимнгакане* «Иркисмондя-богатырь» Торонтай и Иркисмондя, превратившись в журавлей, летят по краю восьмого неба, под девятым облаком: «Долго ли, коротко

ли / Они летели – не знали. / Лето по дождям, / Осень по граду, / Зиму по снегу, / А весну по пушистым снежным хлопьям узнавая, / Держали они путь» [15, с. 206-207]. Время они узнавали, как и в якутском олонхо, по его качественным признакам.

Описания Верхнего и Нижнего миров в эвенкийском нимнгакане довольно скудные, они не столь многословны и многокрасочны, как в якутском героическом эпосе олонхо. Лишь красота и величие Среднего мира описывается с огромной любовью и теплотой. В эвенкийских эпических произведениях дается многостраничное и довольно подробное описание разнообразной фауны и флоры родного северного края, воспеваются красота гор, рек, ручейков, долин, родных полей.

Дорога, ведущая в Нижний мир, находится где-то далеко на западе, в сторону захода солнца. Так, например, в эпосе «Храбрый Содани-богатырь» об этом говорится следующим образом:

Они прошли через весь Средний мир
И должны были уже подъехать
К зловещему Нижнему [миру],
Гиблому Нижнему миру
С его смрадным запахом... [13, с. 197].

А сама дорога, проход в Нижний мир описывается в этом эпосе следующим образом:

В Нижний гибельный мир
Со страшными его преградами
Вела подобная залитому
Сгустками крови,
Разрезанному конскому горлу,
Устремлявшаяся вниз
Железная тропа [13, с. 203].

А в нимнгакане «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» об особенностях Нижнего мира говорится:

Дверь открывалась слева,
Окно было поставлено наоборот,
В сравнении с чумом человека-аи
Совсем по-другому было сделано [14, с. 269].

Следовательно, все устроено не так, как в солнечном Среднем мире эвенков-аи. Тропа, ведущая в Нижний мир, железная. Двери железных жилищ богатырей Нижнего мира открываются не в ту сторону, окна этих жилищ расположены не так, как у людей Среднего мира, сами они ездят на огромном, как скала, не холощёном быке с медной нартой-таратайкой. Это страна, вечно покрытая как туманом, подобным мутной ухе из недоваренного гольяна [13, с. 209]. Такое описание Нижнего мира, как вечно сумеречную страну, похожую на мутную уху из недоваренного гольяна или карасей, является общей эпической формулой во многих якутских олонхо. В нимнгакане «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» описание Нижнего мира дополняется еще следующими чертами:

Добрался он до земли,
Где увидел
Деревья и травы, будто сожженные огнем.
Солнце светило как луна –
Такой страной была та страна, оказывается.
Очень темных земель он достиг,
Куда ни ступи,
Нигде нет сухого места,
Сплошным болотом была та страна, оказывается [14, с. 259].

Интересно отметить, что в этом нимнгакане дорога, ведущая в Нижний мир, находится на дне молочного озера [14, с. 269].

Таким образом, Нижний мир в эвенкийских героических сказаниях описывается как мрачная страна, освещаемая довольно тусклым светом солнца и луны этой страны. Это – страна непроходимых топких болот со скудной, словно обожженной огнем, растительностью.

Космологические представления в якутском олонхо

В якутском героическом эпосе олонхо Вселенная, как и у многих народов мира, состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. Так, например, в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» повествуется о существовании трех великих объединений племен, которые однажды вступили в страшную и жестокую схватку друг с другом за обладание лучшими мирами. Битва была упорной и беспощадной, никто не хотел уступить другому. Бились на равных. Все, что могли, растоптали, разрушили, уничтожили. Близился конец света. И, наконец, остановились, призадумались главы племен и решили мирно поделить Вселенную.

Верхний мир поделили между собой племена Юрюнг Аар Тойона и Улуутуйар Улуу Тойона. Восточная часть Верхнего мира досталась верховным добрым якутским божествам-*айыы* во главе с Юрюнг Аар Тойоном. В якутском олонхо пантеон этих небесных божеств является довольно многочисленным и функционально строго, логично распределенным. Юго-западную часть Верхнего мира облюбовали 39 свирепых племен Улуутуйар Улуу Тойона. Род этих верхних злых, недобрых существ-*абаасы* несет людям Среднего мира всевозможные беды, несчастья, болезни. Многоярусный Верхний мир имеет куполообразную форму и своими нижними краями сходится с краями Среднего мира, загигающимися вверх подобно концам тунгусских лыж. Две дороги ведут из Среднего мира в Верхний мир. Все основные жизнеутверждающие начала в олонхо находятся на Восточной стороне Среднего мира. Здесь, прежде всего, находится широкий небесный проход, Сизги Маган Аартык, который соединяет Средний мир с добрыми божествами-*айыы* во главе Юрюнг Аар Тойоном. По этой дороге спускаются в мир земной богини чадородия и материнства. На восточной стороне живут божества, покровители лошадей, Кюн Джэсёгэй Тойон и Кюрё Джэсёгэй Хотун. Здесь находятся горы, где родились и нежились Солнце и Луна. Далеко на востоке живут первопредки якутов. Здесь и теплые моря, и плодородные луга, и красивые березовые рощи, и богатые рыбой и дичью озера. На западной стороне находится небесный проход Кээхтийэ Хаан Аартык, который соединяет Средний мир с миром верхних злых существ во главе Улуутуйар Улуу Тойоном.

В Нижний мир удалились 36 племен, род хтонических одноглазых, одноруких, одноногих чудовищ, во главе с Арсан Дуолай. В Нижнем мире светят шербатые солнце и луна, и потому там всегда царят сумерки, это страна как бы вечно покрытая туманом, подобным мутной недоваренной ухе из карасей или озерных гольянов-*мунду*. Растительность колючая, некрасивая, низкорослая, железная. Там огненное море бед, непролазные болота и топкие трясины. Нижний мир широк в основании и немного сужается сверху. Преисподняя Нижнего мира в олонхо называется Ютюгэн Түгэгэ. Из Нижнего мира в Средний мир ведут две дороги. Эти узкие горные теснины, ведущие в Нижний мир, находятся на южной и северной стороне Среднего мира.

Отобрав из трех великих объединений племен 35 отборных, в основном, верхних добрых небесных божеств-*айыы*, поселили в благословенный Средний мир. Эти племена и образовали новую общность, племя *айыы аймага* (букв. 'божьи родственники'), или племена *ураангхай саха* (племена якутов). Главный герой якутского олонхо живет в балагане-юрте огромного размера. Средний мир имеет форму сковороды, т. к. в олонхо часто утверждается, что края земли загигаются вверх, подобно концам охотничьих лыж. В олонхо П. А. Ойунского о месте Среднего мира в космическом пространстве говорится следующим образом:

Прикреплена ли она к полосе
Стремительно гладких, белых небес –
Это неведомо нам...
Иль над гибельной бездной глухой,
Сгущенным смерчем взметен,
Летает на крыльях она –
Это не видно нам;
Или кружится на вертлюге своем
С песней жалобной, словно стон –
Это не разгадать [16, с. 7].

Прекрасный, роскошно нарядный, благословенный Средний мир является миром постоянной зависти и раздора со стороны злых сил Верхнего и Нижнего миров. Поэтому в якутском олонхо Средний мир характеризуется как мир бед, несчастий, постоянных забот и тревог.

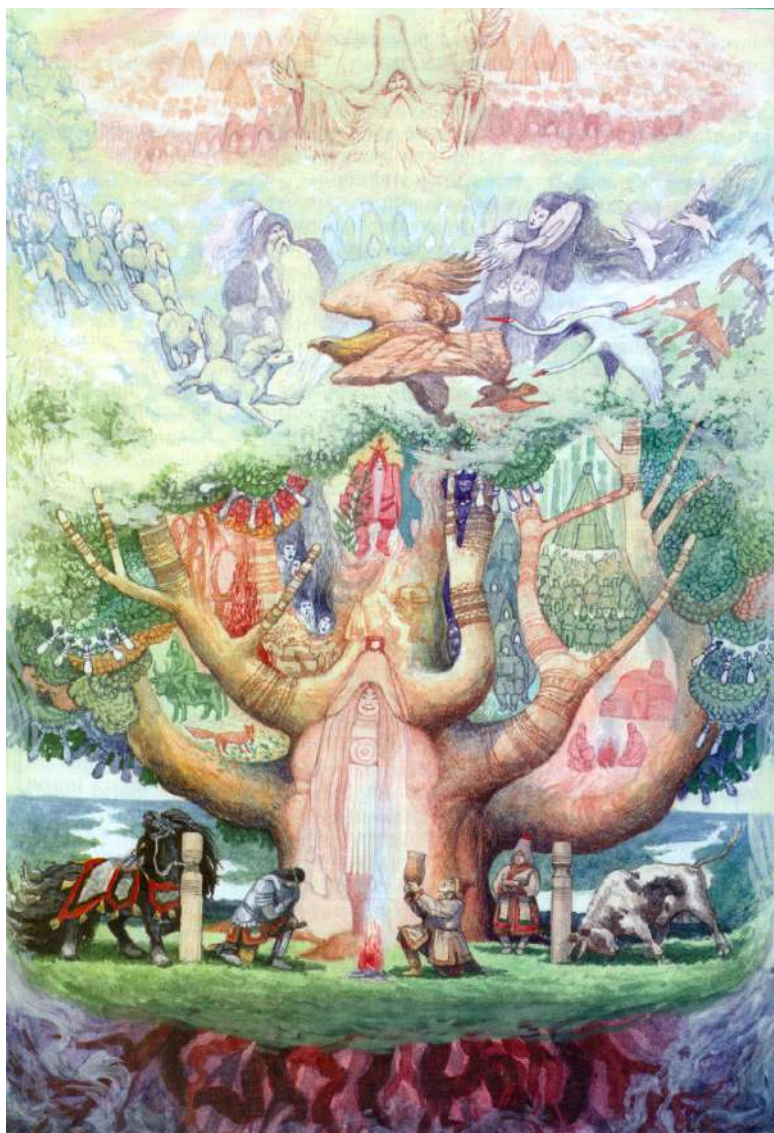


Рис. 1. Три мира в олонхо. Иллюстрация к олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», 2007 г.
(Художник И. Ю. Пестряков).

Три мира якутского олонхо соединяет могучее, восьмиветвистое священное дерево *Аар Кудук Мас*, которое растет на высоком холме, в самом центре Среднего мира. *Аар Кудук Мас* в олонхо может быть представлено либо в виде хвойного (например, лиственница), либо лиственного дерева (например, береза, дуб), причем дерева одушевленного и разумного. Вершина этого дерева доходит до Верхнего мира, а его корни могут доходить до владений владыки Нижнего мира. Однако ветви и корни этого дерева, немного подумав и порассуждав, изменяют направление роста, вновь возвращаются в Средний мир, орошая мир земной и источая из себя белую и желтую влагу. Эти воды, впитав в себя все соки и силу земли и неба, образуют огромное озеро, богатое дичью, рыбой, растительностью. Этот источник обладает волшебными свойствами. Все обитатели Среднего мира, люди, птицы, четвероногие, питаются и пользуются всеми благами и богатством этого источника, обретают неиссякаемую жизненную силу, энергию, здоровье и благодать. В священном родовом дереве *Аар Кудук Мас* обитает дух-хозяин данной местности Аан Алахчын Хотун. До тех пор, пока пышно цветет и полно жизненных сил это священное дерево, его не покидают и выются вокруг него духи-покровители крупного рогатого скота

Иэйэхсит, лошадей Джёсёгёй, людей Айыысыт, обеспечивая достаток и благополучие рода. Следует отметить, что слово *кудук* в языках тюркских народов означает «колодец», «источник», «ключ».

Таким образом, как прообраз мирового дерева, которое мы находим в мифах народов мира, *Аар Кудук Мас* в якутском олонхо является своеобразной точкой отсчета, а также ярким художественным образом, выражающим космологические, мировоззренческие представления этнического сознания.

Следует отметить, что в разных олонхо мировое дерево называется по-разному: *Аал Луук мас* [17, с. 16], *Аар-луун мас* [18, с. 65], *Улуу-аар-кудук-мас* [19, с. 43], *Аан туюсүлгэн мас* [20, с. 40]. Однако, во многих старинных олонхо мировое дерево называется *Аар Кудук Мас*, что более соответствует сути и функциональному предназначению образа, как источника благополучия и благодати. В русских текстах якутского олонхо оно переводится просто как «восьмиветвистое священное дерево». Поэтому мы в некоторых случаях читателей отсылаем на якутские тексты олонхо.

Заключение

Таким образом, в результате детального рассмотрения космологических представлений в эпосах долган, эвенков и якутов приходим к следующим выводам.

Вселенная в эпических произведениях данных народов состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. Многослойный, куполообразный Верхний мир населен, прежде всего, верховными божествами, отвечающими за судьбы и дела трех миров. Средний мир заселен предками долган, эвенков, якутов и всевозможными духами-*иччи* огня, проходов, скал, предметов, природных явлений. Особенно много духов-*иччи* в якутском олонхо, и они существуют во всех трех мирах [21, с. 38-51]. Нижний мир заселен страшными, безобразными однорукими, одноногими, одноглазыми хтоническими чудовищами. В эвенкийских *нимнгаканах* они изображаются еще и как одноухие существа. Существуют дороги, дыры, проходы, ведущие из Среднего мира в Верхний и Нижний миры.

Существует образ и мирового дерева в этих эпосах. Но в отличие от якутского олонхо, в *нимнгаканах* и долганском олонго нет подробного описания функции и назначения мирового дерева, главного колышка Среднего мира *дуук тиит* (долганский эпос), трехвершинного священного дерева (эвенкийский эпос). В описательном, содержательном и мировоззренческом отношении *Аар Кудук Мас* якутского олонхо выгодно отличается от образов мирового дерева в долганском и эвенкийском эпосах.

Обнаружено огромное количество схожих эпических формул, клише, эпитетов при определении расстояний, времени, описании и характеристике эпических персонажей, описании трех миров, родной страны и т. д., которые связаны тесными многовековыми культурными, духовными связями этих народов. Этот вопрос требует специального рассмотрения.

И, наконец, следует отметить, что при описании природы, хозяйственной, промысловой деятельности, средств передвижения, жилищ и некоторых других моментов в эпических произведениях проявляется национальное своеобразие, этническая специфика.

Сравнительное изучение космологических представлений в долганском *ырыалаак олонго*, эвенкийском *нимнгакане* и якутском олонхо еще не проводилось и требует дальнейшего, более углубленного и широкого исследования.

Литература

1. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
2. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. – Якутск: Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 208 с.
3. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 328 с.
4. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск: Кн. изд-во, 1984. – 132 с.
5. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 332 с.
6. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Л.: ЛГУ, 1955. – 552 с.

7. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.-Л.: Изд-во худ. лит-ры, 1962. – 433 с.
8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 462 с.
9. Путилов Б. Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера Якутии. – Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1972. – С. 121-142.
10. Сын лошади Аталами-богатырь // Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 48-79. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19). (на долганском и русс. яз.)
11. Брат и сестра // Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 79-135. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19). (на долганском и русс. яз.)
12. Три девушки – родные сестры // Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 135-181. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19). (на долганском и русс. яз.)
13. Храбрый Содани-богатырь // Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 126-237. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на эвенкийском и русс. яз.)
14. Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде // Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 238-369. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на эвенкийском и русс. яз.)
15. Иркисмондя-богатырь // Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – С. 99-306. (на эвенкийском и русс. яз.)
16. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос / Пер. на русс. яз. В. В. Державина. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 431 с.
17. Кюннюк Урастыров. Могучий Дьагарыма. Якутский героический эпос олонхо / Пер. на русс. яз. А. Романова. – М.: Современник, 1990. – 272 с.
18. Ойунский П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо. – Якутск: ГУП НИПК «Сахаполиграфиздат», 2003. – 544 с. (на якутском яз.)
19. Горохов Н. С. Юрюнг-Уолан // Известия ВСОРГО. – Иркутск, 1884. Т. 15, № 5-6. – С. 43-60.
20. Говоров Д. М. Будүрүйбэт Мүлдү Бөбө: олонхо. – Якутск: Бичик, 2010. – 480 с. (на якутском яз.)
21. Винокуров В. В. *Иччи* (духи-хозяева) в якутском героическом эпосе олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. 2017, № 3. – С. 38-51. doi:10.25587/SVFU.2017.7.10591

References

1. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p.
2. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epос – olonkho. Publikatsiya, perevod, teoriya, tipologiya. Izbrannyye stat'i* [Yakut heroic epic olonkho. Publication, translation, theory, typology. Selected articles]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, Yakutskii filial, 2004, 208 p.
3. Pukhov I. V. *Geroicheskii epос altae-sayanskikh narodov i yakutskie olonkho* [The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, Yakutskii filial, 2004, 328 p.
4. Efremov P. E. *Dolganskoe olonkho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1984, 132 p.
5. Romanova A. V., Myreeva A. N. *Fol'klor evenkov Yakutii* [Folklore of the Evenkis of Yakutia]. Leningrad, Nauka, 1971, 332 p.
6. Propp V. Ya. *Russkii geroicheskii epос* [Russian heroic epic]. Leningrad, LGU, 1955, 552 p.
7. Zhirmunskii V. M. *Narodnyi geroicheskii epос. Sravnitel'no-istoricheskie ocherki* [National heroic epic. Comparative historical essays]. Moscow, Leningrad, Izd-vo khud. lit-ry, 1962, 433 p.
8. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo epосa* [Origin of heroic epic]. Moscow, Vost. lit-ra, 2004, 462 p.
9. Putilov B. N. *Epос narodov Sibiri i ego istoricheskaya tipologiya* [Epic of the peoples of Siberia and its historic typology]. In: *Voprosy yazyka i fol'klora narodnostei Severa Yakutii* [Questions of language and folklore of the peoples of Northern Yakutia]. Yakutsk, Yakutskii filial SO AN SSSR, 1972, pp. 121-142.

10. *Syn loshadi Atalamii-bogatyry* [Son of the horse Atalamii bogatyr]. In: *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2000, pp. 48-79. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 19* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 19]). (In Dolgan and Russ. lang.)
11. *Brat i sestra* [Brother and sister]. In: *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2000, pp. 79-135. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 19* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 19]). (In Dolgan and Russ. lang.)
12. *Tri devushki – rodnye sestry* [Three girls is the sisters]. In: *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2000, pp. 135-181. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 19* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 19]). (In Dolgan and Russ. lang.)
13. *Khrabryi Sodani-bogatyry* [Brave Sodani bogatyr]. In: *Evenkiiskie geroicheskie skazaniya* [Evenkis heroic tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1990, pp. 126-237. (*Pamyatniki 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.)
14. *Vsesil'nyi bogatyry Devalchen v rasshitoy-razukrashennoi odezhdze* [The all-powerful hero Devalchen in embroidered-decorated clothes]. In: *Evenkiiskie geroicheskie skazaniya* [Evenkis heroic tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1990, pp. 238-369. (*Pamyatniki 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.)
15. *Irkismondya-bogatyry* [Irkismondya bogatyr]. In: Romanova A. V., Myreeva A. N. *Fol'klor evenkov Yakutii* [Folklore of the Evenkis of Yakutia]. Leningrad, Nauka, 1971, pp. 99-306. (In Evenki and Russ. lang.)
16. Oiunskii P. A. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyi. Yakutskii geroicheskii epos* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic]. Per. na russ. yaz. V. V. Derzhavina. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1975, 431 p.
17. Kyunnyuk Urastyrov. *Moguchii D'agaryma. Yakutskii geroicheskii epos olonkho* [Mighty Dzhagaryma. Yakut heroic epic]. Per. na russ. yaz. A. Romanova. Moscow, Sovremennik, 1990, 272 p.
18. Oiunskii P. A. *D'uluruiar N'urgun Bootur: olonkho* [Nurgun Bootur the Swift: olonkho]. Yakutsk, GUP NIPK "Sakhapoligrafizdat", 2003, 544 p. (In Yakut lang.)
19. Gorokhov N. S. *Yuryung-Uolan* [Urung Uolan]. In: *Izvestiya VSORGO* [Proceedings of ESDRGC]. Irkutsk, 1884. Vol. 15, No. 5-6, pp. 43-60.
20. Govorov D. M. *Buduruibet Muld'u Bege: olonkho* [Sure-footed Muldzu Bege: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2010, 480 p. (In Yakut lang.)
21. Vinokurov V. V. *Ichchi (dukhi-khozyaeva) v yakutskom geroicheskom epose olonkho* [The ichchi (spirits) in Yakut heroic epic olonkho]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic Studies]. 2017, No. 3, pp. 38-51. doi:10.25587/SVFU.2017.7.10591

УДК 398.22(=512.157)=03.111
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44318

A. A. Nakhodkina
North-Eastern Federal University

YAKUT EPIC HERITAGE AND ITS INTERNATIONAL TRANSLATIONS (1970s- beginning of the 21st century)

Abstract. The article is a review of translations of the Yakut heroic epic olonkho into Russian and foreign languages. The review captures a large period, from Soviet times to the present. For the first time, such a study included unknown and little-known translations, as well as reviews on translations. The need to preserve and popularize the Yakut cultural heritage, represented by outstanding works of the Yakut classics, is confirmed by the history of Russia and of all mankind. The relevance of translation projects is due to the fact that in 2005 UNESCO recognized the Yakut heroic epic olonkho as a Masterpiece of the Oral Intangible Heritage of Humanity, which, in turn, caused attention to olonkho in different countries. This fact inspired an interest to Yakut epic worldwide and stimulated translations of it into various languages and the research of these translations that supposed to be a tool for Northern cultural heritage preservation.

The significance of translations of the olonkho epic is determined by the features of the development of traditional communities at the present stage, their cultural heritage, which is in danger of extinction, is of particular concern. Olonkho – the ancient heroic epic of the Yakuts – is one of the brightest examples of the archaic folk epic. The olonkho formed the ideas of the Yakut people about the universe, a system of moral values, traditional beliefs and customs, the originality of language and culture. Particularly relevant is the question of the features of the translation of the Yakut heroic epic olonkho into the world languages. The uniqueness of the artistic world and the language of the epic olonkho determines the extreme complexity of its translation and significantly distinguishes it from all other kinds of literature. At the end of the twentieth century the Yakut heroic epic olonkho spoke not only in Russian, but also in other languages of the world. This paper considers translations of the Yakut epic olonkho into Russian, English, French, Korean, in particular, the full-text English translation of the olonkho *Nurgun Bootur the Swift* by P. A. Oyunsky; translations of olonkho *Eles Bootur* by P. V. Ogotoev and other epic texts. Translators of German, Turkish and Japanese also paid attention to various olonkho texts.

Keywords: Yakut heroic epic, olonkho, cultural heritage, preservation, translation, Oyunsky, Ogotoev, folklore, language, English.

A. A. Находкина

Якутское эпическое наследие и его международный перевод (1970-е гг. - начало XXI в.)

Аннотация. Статья представляет собой обзор переводов якутского героического эпоса олонхо на русский и иностранные языки. Обзор захватывает большой период, начиная с советских времен по настоящее время. Впервые в подобное исследование включены неизвестные и малоизвестные переводы, а также отзывы на переводы. Необходимость сохранения и популяризации якутского культурного наследия, представленного выдающимися произведениями якутских классиков, подтверждается историей России и всего человечества. Актуальность переводческих проектов вызвана тем, что в 2005 г. ЮНЕСКО признало якутский героический эпос олонхо Шедевром устного нематериального наследия человечества,

NAKHODKINA Alina Alexandrovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Department of Translation, Institute of Modern Languages and International Studies, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aan-2010@yandex.ru

НАХОДКИНА Алина Александровна – к. филол. н., доцент, зав. каф. перевода, Институт зарубежной филологии и регионоведения, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aan-2010@yandex.ru

что, в свою очередь, вызвало внимание к олонхо в разных странах, возникла необходимость создания переводов олонхо на другие языки. Значение переводов эпоса олонхо определяется особенностями развития традиционных сообществ на современном этапе, особое опасение вызывает их культурное наследие, находящееся под угрозой исчезновения. Олонхо – древний героический эпос якутов – является одним из ярких образцов архаического народного эпоса. В олонхо сложились представления якутского народа о мироздании, система нравственных ценностей, традиционные верования и обычаи, самобытность языка и культуры. Особенно актуальным представляется вопрос об особенностях перевода якутского героического эпоса олонхо на языки народов мира. Своеобразие художественного мира и языка эпоса олонхо обуславливает чрезвычайную сложность его перевода и существенно отличает его от всех других родов литературы. В конце XX в. якутский героический эпос олонхо заговорил не только на русском, но и на других языках мира. В настоящей работе рассматриваются переводы якутского эпоса олонхо на русский, английский, французский, корейский, в частности, полнотекстовый английский перевод олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», переводы олонхо П. В. Оготоева «Элэс Боотур» и др. эпические тексты. Отмечается также внимание к различным текстам олонхо со стороны переводчиков немецкого, турецкого и японского языков.

Ключевые слова: якутский героический эпос, олонхо, культурное наследие, сохранение, перевод, Ойунский, Оготоев, фольклор, язык, английский.

Introduction

Translation into world languages in the post-colonial era allows expanding the horizons of the existing experience and it serves as an instrument of transmitting and conserving the epic and folklore traditions of the ethnic communities under study, just as Latin was once used to transmit and preserve the cultural, scientific and other sources of information heritage of the previous civilizations.

The importance of the presented topic is justified by the special features of traditional societies development in the modern era; the cultural heritage of these societies is under the threat of extinction due to the fact that the modern stage of world civilization development is marked by the globalization process, which is aggressively and massively penetrating various areas of human activity, including the cultural sphere. Meanwhile, global changes are beginning to attain a vivid ethnic, religious and cultural layout and “have a negative effect on the process of shaping and sustaining the national and cultural identity” [1, p. 59]. Cultural heritage is becoming a nationally and multi-nationally discussed topic.

Translation is aimed at identifying and eliminating the problems connected with the inheritance and preservation of the Northern peoples cultural heritage in the process of establishing an intercultural dialog. Translation is also focused on coping with specific linguistic and cultural challenges, which occur in the process of translating complex and unique phenomena in the Yakut epic *olonkho* as well as the cultural epic of the Northern communities leading a traditional way of life. The experience in compiling lexicographic editions will help define the cultural and semantic lacunas and give the possible options in resolving problems with these lacunas. Such approach to the translation and preservation of the Arctic region cultural heritage requires a complex solution of linguistic, translation and cultural tasks. In the process of Yakut-European languages translation such difficulties arise predominantly due to systematic inconsistencies of these languages and large disparities between the cultures of the peoples of the North and other world cultures. In order to define these challenges, it is necessary to apply various translation, lexicographic and internet solutions, each to a moderate extent.

Yakut heroic epic *olonkho*

Olonkho is the largest genre of Yakut folklore, which encompasses all the representations of the Sakha people regarding world creation, the system of moral values, traditional beliefs and customs, their linguistic and cultural abundance. In 2005, UNESCO proclaimed the Yakut epic *olonkho* as the Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity, hence, there is a necessity in creating *olonkho* translation into other world languages.

The necessity in preserving and spreading knowledge about the Yakut cultural heritage represented by spectacular literary works of Yakut classical writers is clear judging by the Russian and world history. Such fundamental and prescient literary works as presented to the public by Alexei Kulakovskiy and Platon Oyunsky deserve every right to become a world heritage.

The teaching staff members of the Institute of Modern Languages and International Studies of the North-Eastern Federal University (NEFU)¹ have made an invaluable contribution in promoting knowledge about the Yakut olonkho on a global scale. Owing to their and the translators joint diligent work and efforts, the Yakut epic olonkho was proclaimed by UNESCO as a masterpiece of world culture. Presently, the Institute of Modern Languages and International Studies of NEFU plays a leading role in the State designated Program in Preserving, Developing and Disseminating the Yakut Heroic Epic Olonkho (2006-2015) as the University center of Yakut olonkho translations into world languages.

International olonkho translators

Speaking of international translations of the Yakut epic olonkho in the last three decades of the previous century, we must specifically mention the first records and translations of olonkho into world languages.

Dr. Vasily Illarionov, Honoured Professor of NEFU and an expert in Yakut epic olonkho as well as the folklore texts compiler, wrote the following:

“Recordings and publications of the Sakha people epic heritage began to appear in the first half of the 19th century. The journey to the North and Eastern Siberia in 1842-1845, undertaken by the academic Alexander Theodor von Middendorff, played a significant role in the Yakut folklore study; Middendorff recorded and published samples of ritual songs, myths and legends. He recorded a concise version of the beginning part of olonkho titled “Eriedel Bergen” with a brief summary of the olonkho in Russian [2]. Middendorff passed on the materials he gathered on the Yakut language to academic Otto von Böhtlingk, who was the first scholar to introduce the Yakut terms *olonkho* and *olonkhosut* (olonkho teller) into the sphere of scientific research.

Being the author of the classic work titled *On the Language of the Yakut People*, Böhtlingk issued a German translation of the olonkho titled *Er Sogotokh*, which was recorded by the Yakutia-born Russian citizen, A. Y. Uvarovsky, who was very knowledgeable in the Yakut language and folklore” [3, p. 7].

A century later, the olonkho *Er Sogotokh* was translated into English from the German translation created by Otto Böhtlingk by an American enthusiast, Douglas Lindsay, Associate Professor of the University of Arizona, who retold this epic in the form of prose – Douglas Lindsey. *Er Sogotokh: The Lone Stranger* [4]. The same text was translated into Turkish by Yury Vasiliev-Jargistay.

Some of these translators used lineal translation or another translation. For instance, Milos Krno made a Slovak translation of the olonkho by P. A. Oyunsky titled *Nurgun Bootur, the Swift* based on the Russian translation by V. V. Derzhavin. Krno’s translation was issued in 1984 by the *Tatran* publishing house in Bratislava, Former Republic of Yugoslavia. The Russian translation by Derzhavin was also used as the basis for the Kyrgyz translation of the olonkho by P. A. Oyunsky. The translation was made by a national poet of Kyrgyzstan, Beksultan Zhakiev. This translation was issued in 2014 [5].

Yankel (Jacques) Karro, the employee of the Paris National Library, made his contribution by making the French translation of the Yakut epic heritage; he was the first to unfold the magical world of ancient Yakut epic to the European readers. Yankel Karro created a French translation of the olonkho titled *Dzhuluruyar Nurgun Bootur* (or *Nurgun Bootur, the Swift*) by Konstantin Orosin. The translation was published in 1994 under the title *Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste. Les guerriers célestes du pays yakoute-saxa* at the Éditions Gallimard publishing house (Paris, France) [6].

However, unlike the other translators mentioned above, Karro worked in together with a Yakut language native speaker, a staff member of the Department of French Studies, Lina Sabaraikina. In 2010, a Turkish translation of the olonkho by Konstantin Orosin was presented by Murat Erzos [7].

The unique features, phenomenal scope of imagery and the beauty of the olonkho in the Yakut language still attracts the attention of international researchers; these findings are overviewed by Yakut scholars [8].

In 2001, a Yakut and Russian languages translator, and an adjunct professor of the University of Wako, Yamashita Munehisa translated the first half of olonkho titled *Buduruibet Nuher Bogho*. In 2001, this translation was published in Japan in a collection of articles and epic translations devoted to the *Interdisciplinary Epic Studies*.

¹ Here and onwards referred to as IML&IS NEFU

In July 1999, professor Vasily Illarionov and Elena Leontieva, who were in the Gorny district of Yakutia at that time, gave the translator an opportunity to get acquainted with the olonkhosut Nikolai Tarasov and to see and hear the full version of his olonkho *Buduruibet Nuher Bogho*. He performed olonkho for two hours and ten minutes. The translator then read the text decoded by Elena Leontieva and translated its first half.

The collection, in which this version of olonkho was published, was primarily intended for folklorists, therefore, the left-hand side of each page contained the original olonkho text in Yakut language and Japanese translation on the right-hand side of the page. Quoting Yamashita-san, "He was attracted to olonkho because of its wide range of linguistic imagery and its similarity with the Japanese mythology. More specifically, the olonkho *Buduruibet Nuher Bogho* attracted his attention also because it was published and existed in only the live version of the story-telling. Alliterations are frequently incorporated in the olonkho, unfortunately, it is practically impossible to sustain them in the Japanese translation. It was challenging to translate metaphorical expressions" [9].

He claims that he used the linear translation technique and translated from the Yakut language. Interestingly, during the 1993-1997 period, Yamashita Munehisa worked as a teacher of Japanese language at the Department of Translation of the Faculty of Foreign Languages of the Yakutsk State University (now IML&IS NEFU, Yakutsk).

In their articles, the translators of olonkho into Japanese – Dr. Nadezhda Popova and Leo Tadagawa – talk about their Japanese translations of an extract of olonkho by Daria Tomskaya – Chaika titled *Saryn Nurgustay* and an extract of olonkho by Afanasy Soloviev titled *Uolan Dokhsun*, performed at the Tokyo Summer Festival in 1997. The olonkho translation [by Daria Tomskaya] was made based on the Yakut language recording which was created upon listening to Vera Nikiforova, a folklore teller and music expert, a Candidate of Art Studies, and A. I. Innokentyeva. The extract performed in Japan is the initial part of olonkho *Saryn Nurgustay*, which consists of 734 lines and includes 7 heroic songs and was to be performed for 45 minutes. The olonkho selected for translation represent various epic traditions: the Verkhoyansk region (a female version of olonkho) and Central Yakutia (a male version of olonkho). In their articles, the scholars were among the first to give a translation analysis of the challenges in translating an epic text from Yakut to Japanese; the researchers showed an interesting approach to resolving difficult linguo-cultural tasks [10, 11].

International translations of olonkho created by Russian translators

The attempts to translate olonkho into world languages in the Sakha Republic (Yakutia) were made a long time ago. I have been informed from unconfirmed sources that an English translation of the first song of the olonkho *Nurgun Bootur; the Swift* has been made from V. V. Derzhavin's Russian adaptation by a senior lecturer of the former Faculty of Foreign Languages of the Yakutsk State University (now IML&IS NEFU), Elena Mushnikova. This translation was never published.

In 1992, the Committee for UNESCO Affairs of the Sakha Republic (Yakutia) announced a contest on the best English translation of the first song of the olonkho *Dzhuluruyar Nurgun Bootur* by Platon Oyunsky. Three professional groups took part in the contest with Albina Skryabina (A. Scryabina), Innokentiy Novgorodov and Ruslan Skrybykin as the group leaders. Skrybykin won the contest and his group's translation was published in the *Newsletter of the Republic College* journal in 1995. The translator states that "olonkho contains a large scope of outdated words which are no longer used in the language and nowadays their meaning can only be retrieved in dictionaries or from the elderly generation of native speakers. Moreover, there are many untranslatable words; they only have a connotative meaning, but no 'practical meaning'" [12, p. 4].

In 2003, Director of the Mirny Polytechnic Institute, a branch of North-Eastern Federal University and the founder of the Department of Translation of former YSU (present-day NEFU), Dr. Albina Goldman created a Yakut-English translation of some extracts of the olonkho *Nurgun Bootur the Swift* by P. A. Oyunsky; her translations had the following titles: "The Rescuing of the Hero Khaan Djargystay", "The Stealing of the Tuyarima Kuo", "The Test of the Magic Lasso Khalbas Khara". They were published in the Literature and Arts Almanac *Prima Aurora*, devoted to the 10-year anniversary of the Department of Translation [13].

At the beginning of the 21st century, there was another multilingual translation project that included the Russian translation by M. Alekseeva; English translation of the olonkho *Eles Bootur* originally

performed and written by Petr Ogotoev and translated by Albina Scryabina (2002); the project also included a French translation of olonkho created by Valentina Shaposhnikova (2013) and a Korean translation of the olonkho mentioned above completed by Honoured Professor of the North-Eastern Federal University, Dr. Kang Duck Soo (2005) [14-18].

Presently, the olonkho translations into Russian and other world languages has excelled to a completely new level in terms of quality; there are new translations of the Yakut heroic epic olonkho.

In 2003, I came up with an ambitious large-scale project on the English translation of the most widely-known and popular Yakut epic olonkho *Dzhuluruyar Nurgun Bootur* by P. A. Oyunsky, which had practically never been fully translated, not taking into account the Russian translation by Vladimir Derzhavin, which was published in 1975 under the title *Nurgun Bootur Stremitelniy* (Eng.: *Swift*).

Furthermore, unlike the Kyrgyz and Slovak translations based on the Russian adaptations, the translation of this epic created by P. A. Oyunsky was initially translated directly from the source language (Yakut language). It took Derzhavin 10 years to complete his translation with the assistance of the Yakut Soviet political, academic and cultural members of the society. I, on the other hand, had to start from scratch. Meanwhile, my teammates and I had my other duties to fulfil and no one was going to dismiss us from performing them. First of all, I developed a concept of translation, taking into account the imperfections, mistakes and flaws that I detected in the previous translations. Next, I selected a competent range of team members comprising of expert translators with a decent knowledge of the Yakut and English languages, the theory of translation, and decent skills of applied translation.

The translation team also included the teaching staff members and students of the Department of Translation, namely: Member of the Union of Translators of Russia Sofia Kholmogorova, Varvara (Alekseeva) Neustroeva, Zoya Tarasova, Ludmila Shadrina, and Svetlana Yegorova-Johnston, who joined the team at the final stage of translation. Additionally, I made the decision to incorporate the translation of the first song completed earlier in 1992 (however, it had not been published at that time) as part of the project of the Committee for UNESCO Affairs of the Sakha Republic (Yakutia) by Albina Scryabina on her consent.

Using our personal funds, we purchased the Yakut olonkho text by P. A. Oyunsky, then we purchased *A Dictionary of the Yakut Language* by E. K. Pekarsky from Yakut language translator Egor Sidorov and separate volumes of the *Yakut Language Dictionary*. Meanwhile, I began compiling various editions and translations of olonkho at the Department of Translation.

In 2007, I organized a series of seminars and lectures for the translation team; these seminars were held by renowned experts in Yakut epic, namely: Professor, Dr. Vasily Illarionov; Senior Researcher of the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences)¹, Dr. Svetlana Mukhopleva; NEFU Associate Professor Vasily Vinokurov; experts in philology, Professor, Dr. Luiza Gabysheva, Professor, Dr. Nadezhda Pokatilova, and the Head of the Subdivision of the IHRISN (SB RAS), Dr. Ekaterina Romanova. Generally, a creative team of translators was created, consisting of teaching staff members and students of the IML&IS, consultants and experts in epics and the Yakut language and culture of the Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of Russia, NEFU, these include, first of all, Professor Vasily Illarionov as well as Yakut language translators – Dr. Tamara Petrova, Associate Professor of the ILCPE, NEFU – among them.

At the pre-production stage, there was a scrupulous scientific research work as well as preliminary translation work; students were completing their final and term paper research projects on the topic of olonkho translation; they also worked on the translation of several separate songs of olonkho during their translation internship. These translations were not included into the final version of the translation, with the exception of extracts completed by Agrafena Ivanova, Zoya Kholmogorova and Irina Popova.

Despite the fact that the preliminary works have been carried out a long time ago, I got accustomed to the thought that it was after these seminars and lectures that served as the starting point for this scrupulous, large-scale project on the Yakut-English translation of a fundamental work by P. A. Oyunsky at the Department of Translation of the IML&IS NEFU.

Pavel Chernykh, the translator of the poem *The Red Shaman* by P. A. Oyunsky into Russian, writes the following about olonkho: “The language of the original text is incredibly beautiful. Unfortunately,

¹ Here and onwards referred to as IHRISN (SB RAS)

this beauty is lost in the translation”, because “Yakut poetry is based on the use of alliterations and untranslatable play of words” [19]. The NEFU team of translators encountered the same challenge. We had to justify our own point of view in scientific article publications and scientific conference reports; using the translation as the practical research material, my postgraduate student, Zoya Tarasova successfully defended her Candidate (PhD) Degree Thesis.

However, the most prominent project was our own translation – a full-text English translation of the olonkho by P. A. Oyunsky titled *Nurgun Bootur, the Swift*, published in 2013 (according to some technical issues the year of publication is 2014 in the book) by the *Renaissance Books* Publishing House in Folkestone, United Kingdom [20].

To some extent, this project filled in the lacuna in the Yakut theoretical and applied translation into the world language owing to the principles of translation, which I developed.

Presently, translators into English and other languages following the suggested guidelines in the process of creating new translations; for instance, the series of olonkho created by regional olonkho tellers, published and edited by Dr. Vasily Illarionov: Daria Tomsкая – Chaika and her olonkho *Kyys Kylaabynai the Warrior* (Yak.: *Kyys Kylaabynai Buhatyryr*; Rus.: *Bogatyрка Kyys Kylaabynai*) performed following the folklore storytelling traditions of the Verkhoyansk region [21]; Vasily Karataev performed following the Viluy tradition of folklore storytelling and his olonkho *Ogo Tulaaikh Warrior* (Yak.: *Ogo Tulaaikh Buhatyryr*; Rus.: *Ogo Tulaaikh Bogatyr*) [22]; or the olonkho for children by Semyon Chernogradsky *Khaptaljin Baatyr Who Has Khopto Buurai Horse* (Yak.: *Khopto Buurai attakh Khaptaljin Baatyr*) [23]. All these texts mentioned above were translated by Varvara (Alekseeva) Neustroeva, who was the member of the olonkho translation team headed by Alina Nakhodkina.

Referring back to the full-text English translation of the olonkho by P. A. Oyunsky, it is worth quoting Shirin Akiner, Professor of the University of Cambridge, below there is the original version of Dr. Shirin Akiner’s review of the translation [24]:

Personal Reflections on

Olonkho: Nurgun Botur the Swift

(English translation of ancient Yakut epic), Renaissance Books, Folkestone UK, 2014

By (Dr) Shirin Akiner, London, April 2014

The publication of the English translation of the Olonkho epic is a truly landmark event. First and foremost, it is a treasure trove of Yakut history, wisdom, folk traditions and beliefs, dating back over centuries, if not indeed millennia. It is full of extraordinary imagery, kinetic energy and a host of superhuman heroes and heroines, demons, witches, warriors and wizards. The realms of humans, animals and spirits are blurred, creating a mystical unity that cuts across conventional boundaries. Similes and metaphors forge unexpected associations, mapping out a strangely exotic world. A young girl, for example, is as ‘beautiful as an ermine, her lips sparkled like red fox fur, she had her eyebrows pencilled like a Kamchatka sea otter ... her shining face glistening like the shine of my nine-beamed whole, white sun...’; a hero ‘rides a fleet of foot black horse, born standing on the border of the clear white sky ...’; a warrior rages ‘the sound of a saw cried with feeling, the sound of pincers clanged with fierceness, dust flew, mist arose, as if a snowstorm blew or a whirlwind twisted, a tree was cut a magical wind was drawn ...’. It is impossible to do justice to this great work by citing a few phrases, but even these brief snatches may perhaps give some idea of the incantatory momentum of the poetry.

Another reason why this publication is so important is that it commemorates the life and work of an outstanding Yakut scholar, poet and inspirational national leader: Platon Alekseevich Oyunsky (1893-1939). His love of Yakut epics was rooted in a deep understanding of, and respect for, his native culture. He devoted much of his life to collecting and transcribing the epics, which are known collectively as ‘Olonkho’. Some of the individual tales run to thousands of lines; the one that forms the basis of the present publication consists of more than 36,000 lines. It is a tribute to Platon Oyunsky that a younger generation of scholars is now carrying forward his work and making it accessible to new audiences at home and abroad. It is fitting that ‘Olonkho’ should have been recognised by UNESCO as a Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Today, the Yakut tradition is taking its rightful place in comparative studies of the oral epic tradition around the world.

Finally, the English translation of this work is itself something of a masterpiece. The rhymes and rhythms of the original are conveyed with a colour and verve that makes the text bounce off the page to captivate the reader with a riot of sounds, smells and visual imagery. It is a delight to have access to this wonderful tale. It is of

course best to hear it recited by a professional Yakut story-teller, replete with extravagant grimaces, grunts, and gestures, not to mention clickings and clackings – but even to read the text to oneself is to embark on a marvellous adventure.

(Dr) Shirin Akiner,

Senior Fellow Cambridge Central Asia Forum, University of Cambridge

Research Associate at the School of Oriental and African Studies, University London (Lecturer in Central Asian Studies at SOAS 1985-2008)

In his letter to me, Honoured Professor of NEFU, Assistant Director of Research at the Scott Polar Research Institute (Cambridge University, England, UK), Dr. Piers Vitebsky gave his personal reflections on the English translation of the olonkho originally written by P. A. Oyunsky: “It is a truly great achievement, and clearly the outcome of a great deal of work!” [25].

This project devoted to olonkho translation allowed holding scientific research based on experimental and published materials with the goal of unifying dispersed facts on the comparative and contrastive research in the field of Yakut language translation; all this was fulfilled with the aim of providing a greater understanding of and a deeper analysis of the Yakut heroic epic poetic structure, the typology of translation peculiarities and methods implemented to reach linguistic and semantic adequacy of the translated text.

Conclusion

The importance and necessity for holding such projects was governed by the practical absence of theoretical grounds for such a translation and such a translating tradition in general. The linguistic asymmetry occurring in the process of decoding within such diverse language systems is of a special interest. The research results which were deduced with the project framework are constantly presented and confirmed at scientific conferences devoted to the problems of olonkho translation. The work which was completed with the project framework is not only of a cultural and scientific but also of an educational value; the educational aspect of the project is as equally important as the previous ones; it is aimed at engaging the young student population in learning about the Yakut culture heritage and in holding scientific research and completing translation projects based on the olonkho materials. In the course of several years, the IML&IS has been holding research on the translation to/from non-related languages.

This interest does not limit itself in the scope of linguistics; there are also inter-disciplinary researches in the field of literature, culture studies, history, semiotics, etc. Undergraduate and postgraduate students testify their research results at various scientific conferences, participate in scholarship programs, continue doing research on their research topics in the postgraduate studies program and defend their Candidate Degree theses. There is a visible interest in the Yakut epic heritage and comparative studies devoted to this folklore material. Thus, the heroic epic olonkho first attracted close attention in the middle of the 19th century and continues to do so in the present time-period. In the modern-day world, the translation of olonkho stepped out of the boundaries of Yakutia and Russia. Owing to the translations, readers worldwide are given the opportunity to get acquainted with the culture, history, and art of the Yakut people, previously unknown to them. IML&IS NEFU is holding a large series of research and activities on helping the Republic integrate into the world society and to promote the scientific and cultural achievements of the Yakut people, and by doing so, to help preserve the Yakut cultural heritage and create a positive image of the Sakha Republic (Yakutia) on a global scale.

Literature

1. Kargin A. S., Kostina A. V. *Sohranenie nematerial'nogo kul'turnogo naslediya narodov RF kak prioritet kul'turnoy politiki Rossii v XXI veke* [The preservation of cultural heritage of the peoples of the Russian Federation as a first-hand priority of the Russian cultural policy in the 21st century]. In: *Kul'turnaya politika. Znaniye, ponimaniye, umeniye* [Cultural Policy. Knowledge, Understanding, Skills]. 2008, No. 3, pp. 59-71. (In Russ. lang.)

2. *Eriedel Bergen* [Eriedel Bergen]. In: Middendorf A. F. *Puteshestvie na sever i vostok Sibiri. Sever i vostok Sibiri v estestvenno-istoricheskom otnoshenii. Ch. 2. Otd. 6. Korennye zhiteli Sibiri* [Travel in the North and East of Siberia. The North and East of Siberia in the natural and historical aspects. Part 2. Div. 6. Indigenous people of Siberia]. Saint Petersburg, Tip. Imp. Akad. nauk, 1878, pp. 620-833.

3. Illarionov V. V., Illarionova T. V. *Vvedeniye v kurs "Olonkhovedeniye"* [Introduction to the Olonkho Studies]. Yakutsk, Bichik, 2009, 56 p. (In Russ. lang.)
4. Er Sogotokh: The Lone Stranger. Transl. into English by Douglas Lindsay. In: *Arizona Quarterly*. 1971, vol. 32, No. 2, pp. 125-137.
5. *Nurgun Baatyr. Saxa elinin baatyrdyk eposu Olonkho* [Nurgun Bootur. Yakut heroic epic olonkho]. Transl. into Kyrgyz S. Abdylbaev. Bishkek, Turar Publishing, 2014, 497 p. (In Kyrgyz lang.)
6. Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste. Les guerriers célestes du pays yakoute-saxa. Traduit en Français par Yankel Karro. Paris, Gallimard, 1994, 192 p. (In French lang.)
7. Culuruyar Nurgun Bootur. Transl. into Turkish by Murat Erzos. Ankara, Tursoy Publishing, 2010, 532 p. (In Turkish lang.)
8. Nikolaeva N. A. The history of translation of the Yakut heroic epic olonkho into world's languages. In: *Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies*. 2016, No. 3, pp. 85-90. doi: 10.25587/SVFU.2016.3.10870. (In Russ. lang.)
9. *Pis'mo Yamashita Munehisa k N. M. Popovoy ot 1 noyabr'ya 2017 goda* [A letter of Yamashita Munehisa to N. M. Popova of November 1, 2017]. Personal archive of A. A. Nakhodkina. (In Russ. lang.)
10. Popova N. M., Tadagawa L. O. *O perevod'e fragmenta olonkho D. A. Tomskoy "Saryn Nurgustay" na yaponskiy yazik* [On the Japanese translation of an olonkho extract by D. A. Tomskaya "Saryn Nurgustay"]. In: *Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies*. 2017, No. 1, pp. 35-41. doi: 10.25587/SVFU.2017.5.10804. (In Russ. lang.)
11. Popova N. M., Tadagawa L. O. *O trudnost'yakh transliteratsii v perevode otryvka olonkho A. Solovieva "Uolan Dokhsun" na yaponskiy yazik* [On the challenges of transliteration in the process of making a Japanese translation an extract of olonkho "Uolan Dokhsun"]. In: *Cultural heritage of traditional communities in the context of world civilization: problems of translation and international dialogue: Proceedings of the All-Russian scientific conference (with international participants) devoted to the 60th anniversary of NEFU (Yakutsk, November 10-11, 2016)*. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2016, pp. 172-178. (In Russ. lang.)
12. Ojuunuskay P. A. Njurgun Bootur the Impetuous. The first song. Transl. into English by Ruslan Skrybykin. In: *Vestnik Respublikanskogo Kolledja* [Herald of Republican College]. 1995, No. 1, Yakutsk, pp. 6-111.
13. The Rescuing of the Hero Khaan Djargystay. The Stealing of the Tuyarima Kuo. The Test of the Magic Lasso Khalbas Khara. Transl. into English by A. A. Goldman. In: *Literature and Art Almanac "Prima Aurora"* devoted to the 10-year anniversary of the Department of Translation. Editor-in-Chief A. A. Nakhodkina. Yakutsk, YSU Publishing, 2003, pp. 75-82.
14. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: olonkho*. Yakutsk, 2002, 228 p. (In Yakut lang.)
15. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: olonkho: Yakutskiy geroicheskiy epos olonkho* [Eles Bootur: olonkho: The Yakut heroic epic olonkho]. Transl. into Russian by M. Alekseeva. Yakutsk, 2002, 196 p. (In Russ. lang.)
16. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: Yakut heroic epos-olonkho*. Transl. into English by A. Scryabina. Yakutsk, 2002, 128 p.
17. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: eposée héroïque yakoute – olonkho*. Transl. into French by V. Shaposhnikova. Yakutsk, UFNE editions, 2013, 216 p. (In French lang.)
18. Ogotoev P. V. *Eles Bootur: Yakut heroic epos-olonkho*. Transl. into Korean by Kang Duck Soo. Seoul, 2005, 128 p. (In Korean lang.)
19. *Pis'mo by P. Chernykh-Yakutskogo k A. M. Gorkomu* [A Letter of P. Chernykh-Yakutsky to M. A. Gorky]. In: *Rukopisnyi fond Pushkinskoi respublikanskoi biblioteki. Arkhiv P. Chernykh-Yakutskogo* [Manuscript Fund of the Pushkin Republic Library. Archive of P. Chernykh-Yakutsky]. (In Russ. lang.)
20. Oyunsky P. A. *Nurgun Botur the Swift*. English translation under the supervision of Alina Nakhodkina. Folkestone, Renaissance Books Publishing House, 2014, 447 p.
21. Tomskaya D. A. – Chaika. *Kyys Kylaabynai Buhatyyr = Bogatyrka Kyys Kylaabynai = Kyys Kylaabynai the Warrior*. Transl. into Russian by A. E. Shaposhnikova, transl. into English by V. K. Neustroeva. Yakutsk, Alaas Publishing, 2016, 240 p. (In Yakut, Russ. and Eng. lang.)
22. Karataev V. O. *Ogo Tulaaiaakh Buhatyyr = Ogo Tulaaiaakh Bogatyr = Ogo Tulaaiaakh Warrior*. Transl. into Russian by A. E. Shaposhnikova, transl. into English by V. K. Neustroeva. Yakutsk, Alaas Publishing, 2017, 232 p. (In Yakut, Russ. and Eng. lang.)
23. Chernogradsky-Chuorunay S. I. *Khopto Buurai Attaakh Khaptaljin Baatyr = Khaptaljin Baatyr Who Has Khopto Buurai Horse*. Transl. into English by V. K. Neustroeva. Yakutsk, S. D. Ivanov Private Enterprise, SMIK Publishing House, 2017, 40 p. (In Yakut and Eng. lang.)
24. Akiner Shirin. Personal reflections on olonkho: Nurgun Botur the Swift. April 2014. Personal archive of A. A. Nakhodkina.
25. *Pis'mo Piersa Vitebskogo k A. A. Nakhodkinoy ot 21marta, 2013 goda* [A Letter by Piers Vitebsky to A. A. Nakhodkina, March 21, 2013]. Personal archive of A. A. Nakhodkina. (In Russ. lang.)

УДК 398.224(=512.153):81'367.63
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44319

М. Д. Чертыкова, А. Д. Каксин
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

ПОСЛЕЛОГ КÖРЕ: СЕМАНТИКА И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ (на материале хакасского героического сказания «Албынчы»)

Аннотация. В настоящей статье ставится целью анализ и описание со структурно-семантической и когнитивной точек зрения деепричастной формы базового глагола зрительного восприятия *kör-* «смотреть; видеть», действующего в качестве послелога в тексте хакасского героического сказания «Албынчы». Материалом для исследования послужили извлечённые методом сплошной выборки из текста героического сказания «Албынчы» примеры с послелогом *köre*, где он реализуется в ранее не зафиксированном в хакасском языкознании значении движения субъекта по направлению к кому/чему-либо. Актуальность нашего исследования обусловлена недостаточной изученностью внутреннего и внешнего содержания данного послелога, как языкового знака. В Грамматике хакасского языка отмечено, что он управляет дательным падежом имён и местоимений; выражает уподобительные и причинно-следственные отношения. Функционально-семантический и когнитивный анализ фактического материала показал, что в тексте героического сказания «Албынчы» послелог *köre* имеет свои особенности, а именно: а) согласуется с именами в форме винительного падежа (а не дательного падежа, как отмечается в Хакасско-русском словаре); б) указывает на направление движения субъекта (а не уподобительные и причинно-следственные отношения, как отмечается в Грамматике хакасского языка). Данный факт подтверждается тем, что во всех предложениях процесс выражается глаголом со значением движения. Новизна проведённого исследования заключается в том, что на основе вводимого в научный оборот богатого иллюстративного материала впервые в хакасском языкознании выявлены и описаны дополнительные семантические и сочетаемые компоненты в содержании послелога *köre*, тем самым оно даёт более обширное и разностороннее представление о хакасских послелогах на синхронном уровне. Проведённое исследование перспективно в том плане, что оно открывает новые возможности для лингвистического и текстоцентрического анализов отдельных языковых элементов и категорий на материале героических сказаний с целью раскрытия их семантических и лингвокультурологических аспектов.

Ключевые слова: героическое сказание «Албынчы», контекст, послелог *köre*, движение, функционирование, семантика, субъект, богатырь, объект, хакасский язык.

М. Д. Chertykova, A. D. Kaksin

Postposition köre: semantics and functioning (based on the material of the Khakas heroic legend *Albynch*)

Abstract. This article aims at analysis and description from the structurally-semantic and cognitive points of view of the participial form of the basic verb of visual perception of the verb *kör-* “look; see”, acting as a postposition in the text of the Khakas heroic legend *Albynch*. The material for the study was the examples extracted from the text of the heroic legend *Albynch* from the text of the postposition *köre*, where it is realized

ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна – д. филол. н., в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chertikova@yandex.ru

CHERTYKOVA Maria Dmitrievna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Institute for Humanities and Sayan-Altaic Turkology, N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: chertikova@yandex.ru

КАКСИН Андрей Данилович – д. филол. н., в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

KAKSIN Andrey Danilovich – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Institute for Humanities and Sayan-Altaic Turkology, N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

in the previously unrecorded in Khakas linguistics meaning the movement of the subject towards something. The relevance of our study is due to insufficient knowledge of the internal and external contents of this postposition as a language sign. In the Grammar of the Khakas language it is noted that it governs the dative case of names and pronouns; expresses likening and causal relationships. The functional-semantic and cognitive analysis of the factual material showed that in the text of the heroic legend *Albynchy* the postposer *köre* has its own characteristics, namely: a) it is consistent with the names in the form of accusative case (not dative case, as noted in the Khakas-Russian Dictionary); b) it indicates the direction of movement of the subject (and not similar and causal relations, as noted in the Grammar of the Khakas language). This fact is confirmed by the fact that in all sentences the process is expressed by a verb with the meaning of movement. The novelty of the study is that, based on the rich illustrative material introduced into scientific circulation, for the first time in Khakas linguistics, additional semantic and compatibility components in the content of the postposition *köre* were identified and described, thereby it gives a more extensive and comprehensive view of the Khakas postpositions at the synchronous level. The study is promising in the sense that it opens up new possibilities for linguistic and text-centric analysis of individual language elements and categories based on the material of heroic legends in order to reveal their semantic and linguocultural aspects.

Keywords: heroic legend *Albynchy*, context, postposition *köre*, movement, functioning, semantics, subject, hero, object, Khakas language.

Введение

В настоящее время является важным и актуальным изучение различных фольклорных, в т. ч. эпических, жанров, что объясняется их значимостью и ролью в духовной жизни народов с древнейших времён вплоть до сегодняшнего дня. Героические сказания, как самые надёжные кладовые человеческой памяти, хранят в себе своеобразные, уникальные формы идейно-художественного воплощения исторического мировидения, накопленного многими поколениями человечества на протяжении тысячелетий. «Отражая в эпосе свой душевный склад, менталитет, традиционную систему ценностей, народ запечатлевал свое видение и понимание сути воспитания подрастающего поколения. При современных условиях мы не должны забывать об аксиологическом ядре и ценностных мотивах алыптыг ныхаха» [1, с. 87]. Из сказанного следует, что эпическое творческое наследие значимо и в настоящее время в деле воспитания молодёжи в духе патриотизма и любви к своей родине, в осознании себя как потомка великой и древней нации.

Один из классических памятников устной народной поэзии хакасов – «Албынчы» – записан хакасским учёным, педагогом Д. И. Чанковым в 1948 г. от знаменитого хайджы Семёна Прокопьевича Кадышева в деревне Трошкино Ширинского района и впервые опубликован в 1951 г. в сборнике «Алыптыг ныхахтар» (составители В. И. Доможаков и Д. И. Чанков) [2]. Как отмечает В. Е. Майногашева, героическое сказание «Албынчы» является «одним из лучших среди опубликованных эпических произведений хакасского народа» того времени [2, с. 79]. Семён Прокопьевич, как хранитель мудрого слова, знаний и мироощущений наших предков, запечатлённых в сказительском искусстве, унаследовал от своих предков, сказителей-импровизаторов, более сорока героических сказаний и передал их новому поколению. О значимости данного героического сказания В. Е. Майногашева пишет: «Героическое сказание доставляло и доставляет народу в прошлом и настоящем не только большое эстетическое наслаждение, но оно воспитывало и воспитывает в человеке лучшие качества – любовь к родине, к свободе и к своему народу» [3, с. 88].

Как известно, важным критерием при исследовании героических сказаний является литературоведческое осмысление образной силы и идейной направленности произведения. Однако не менее важно также изучение словесной оболочки фольклорных текстов, в рамках которого является лингвистический анализ разноуровневых языковых средств. В настоящей статье ставится целью анализ и описание со структурно-семантической и когнитивной точек зрения деепричастной формы глагола *kör-* «смотреть; видеть», используемой в качестве послелoga в тексте героического сказания «Албынчы». Данный глагол в различных фонетических вариантах бытует и в других тюркских языках. «Общетюрк. глаг. основа, отмеченная, в частности, в вариантах *kör-* ~ *gör-* ‘видеть, смотреть, глядеть’, и подмечен целый ряд производных значений, в том

числе близких и тождественных тем, что отмечены у тувинского *көр-* ‘смотреть’ (ЭСТЯ III: 77-79)» [4, с. 246]. В хакасском же языке, в силу своей частотности, глагол *көр-* имеет переносные значения, касающиеся зрительной, ментальной, социальной сфер жизнедеятельности человека: «*көрерге (көр-)* 1) видеть; обладать зрением; 2) смотреть, глядеть, воспринимать зрением что-л.; 3) присматривать, ухаживать за кем-л.; 4) испытывать, переносить, претерпевать, переживать что-л.; 5) сознавать, понимать что-л.; 6) находить, считать кем-л., чем-л., принимать за кого-л.; 7) в качестве вспомогательного глагола обозначает, что действие совершается для пробы; 8) вводное слово (выражает иронию): *көріңердек се аны* посмотрите-ка на него; 9) вводное слово (обозначает источник высказываемой мысли; *мин көргенде* на мой взгляд» [5, с. 205-206]. Семантические, функциональные, когнитивные и лингвокультурологические характеристики глагола *көр-* «смотреть; видеть» описаны в работах М. Д. Чертыковой [6, 7, 8 и др.].

Послелог в тексте выполняют смысловую и грамматическую функцию при установлении взаимоотношений между управляющими и управляемыми компонентами предложения. Обычно они не действуют самостоятельно, а в сочетании с именами и именными формами глагола, при этом «сочетание *имя + послелог* представляет аналитическую форму, в которой препозитивный компонент является словом-основой, носителем реальной семантики, а постпозитивный компонент – формальным элементом, выразителем грамматических отношений» [9, с. 132]. В тюркских языках в качестве послелога употребляются наречия и деепричастия, частично или полностью теряя своё исходное значение. В современной лингвистической литературе имеется множество определений послелогов. Все они неоднозначны в вопросе разъяснения их грамматических функций, например, «послелог – это независимые вспомогательные слова, не имеющие собственного значения и похожие на окончания склоняемого имени существительного, которые стоят после существительных и зависящих от них слов, способствуют установлению смысловой связи между существительным или именной группой, после которых они стоят, и другими членами предложения и выражают такие значения, как место, направление, средство, причина» [10, с. 11]. В происхождении тюркских послелогов Х. В. Султанбаева рассматривает непосредственную связь со становлением агглютинативного строя тюркских языков, поскольку они «возникли из знаменательных частей речи путём их десемантизации и грамматикализации. Самый процесс этот, видимо, можно описывать как конверсию. И поскольку послелог характерен именно для грамматического строя, то само их появление в тюркских языках следует относить к периоду перехода тюркских языков от древнего изолирующего состояния к агглютинативному, когда наряду со становлением именного и глагольного словоизменения (склонения и спряжения), появился и особый класс слов для выражения смысловых и грамматических отношений между компонентами высказывания: пространственных, временных, причинных, целевых и т. п.» [11, с. 125-126]. В тюркских языках большая часть послелогов представляет собой застывшие деепричастные формы глаголов, полностью или частично утративших свои исконные значения, например: как.: *tüziре* «вниз» (от глагола *tüs-* «спускаться»), *арали* «сквозь; через» (от глагола *арала-* «смешивать; перемешивать»), *ибіре* «вокруг» (от глагола *ибір-* «окружать») и т. д.; тув.: *чедир* «до» (от глагола *чедирер* «доводить; довозить»); *кежир* «поперёк» (от глагола *кежирер* «переплавлять») и т. д.

Көре как послелог и как деепричастие

Предмет нашего исследования – хакасский послелог *көре*, образованный от общетюркского глагола *көр-* / *көр-* / *гор-* / *кёр-* «смотреть» – действует и в некоторых других тюркских языках, например, в алтайском языке *көрө* имеет значения: «по сравнению», «глядя на...», «смотря на...», «сообразно с...». В сочетании с именами *көрө* управляет дательным-направительным падежом и выражает эталон сравнения в сравнительных конструкциях. Например: *Јергелейге көрө кичинек сыйны Клара сүрекей чыйрак, шулмус* (ЛК, АК, 248) ‘По сравнению с Дьергелей младшая сестра Клара очень шустрая, боевая’. *Сырсақ, чичке Павловко көрө айу ошкош жоон, течпек Самтар эмди отурган улустын көзине болужы јок, кичинек кижидий отурды* (ЛК, АК, 174) [12, с. 487]. ‘По сравнению с худощавым, тонким Павловым, толстый, жирный Самтар сидящим людям показался беспомощным, маленьким человеком’ [12, с. 487]. В турецком же языке послелог *göre* является частотным и употребляется в значениях: согласно (чему-л.), сообразно, в соответствии (с чем-л.), по, соответственно (чему-л.), судя (по чему-л.),

сравнительно, в сравнении (с чем-л.), в зависимости (от чего-л.) {...} [13, с. 347]. К приведённым межтюркским эквивалентам рассматриваемого послелого семантически близок *körä*, зафиксированный в Древнетюркском словаре: «согласно, соответственно: *ögütügä körä qildī* он поступил согласно его совету (ЛОК 37 6)» [14, с. 317]. Хакасский вариант данного послелого в Хакасско-русском словаре (далее – ХРС) представлен как самостоятельная лексическая единица: «**көре** послелог 1) следуя кому-л., чему-л.; из-за; *аргызыма көре, үгренчем* ‘учусь, следуя товарищу’; *сагаа көре иттīm* ‘следуя тебе [я] сделал’; 2) по с дат. п.; *тогысха көре, төлөпчелер* ‘платят по результатам работы’; 3) за; *сини көре, парча* ‘следует за тобой’» [5, с. 205]. Следует отметить, что в хакасском языке *көре*, в качестве как деепричастия, так и послелого, употребляется редко, возможно, по этой причине, он не нашёл отражения в системном описании пространственных послелогов в монографии А. Н. Чугуновой «Категория пространства в хакасском языке» [15].

В хакасском языке слитное деепричастие на *-а* обозначает «действие, одновременное с действием главного глагола, более тесно связанное с ним, нежели одновременное действие, выраженное деепричастием на *-ып*» [16, с. 240]. При этом деепричастие *көре* обычно реализуется в составе сложного слова: *көре-тура* «зная; несмотря на то, что...; букв. смотря-стоя». *Өкіс оолның чуга чуртапчатханын көре-тура, пай нинче пар аң-хузын албан тiп алчададыр* [17, с. 15] ‘Несмотря на то, что парень-сирота жил плохо, богач отбирал, как дань, всю [его] добытую пушнину’ [пер. наш]. *Аңчылар, аның іди ағырчатханын көре-тура, саналарын тасты, наныбысханнар* [17, с. 38] ‘Несмотря на то, что он так сильно болел, охотники ушли домой, разбросав [свои сани]’ [пер. наш].

Как видим, в подобных предложениях зависимая часть, сопровождаемая деепричастием *көре-тура*, выражает осуждение действий субъекта со стороны говорящего (наблюдателя). Также деепричастие *көре* употребляется в сочетании с ограничительной частицей *ле*, при этом «обозначает действие, после которого немедленно совершается действие основного глагола» [16, с. 240]. Примеры: *Харолны көре ле, суртыр: – Ноо ниме кирек? Нимее кірдің?* [17, с. 74] ‘Как только увидел Харола, спросил, оказывается: – Что тебе надо? Зачем зашёл?’ [пер. наш]. *Ахтарны көре ле, тизе ойлап сыххан* [17, с. 99] ‘Как только увидел белых, стал удирать’ [пер. наш].

В Грамматике хакасского языка отмечается, что *көре* в качестве послелого управляет дательным падежом имён и местоимений; выражает уподобительные и причинно-следственные отношения: *Ікінчі солдат пірсіне көре сугаох сом сыххан* (фольк.) ‘Второй солдат, глядя на первого, тоже полез в воду купаться’. *Сагаа көре мин дее наныбысхам* ‘Из-за тебя и я вернулся домой’ [16, с. 259]. Однако, на материале героического сказания «Албынчы» [18] послелог *көре* используется в сочетании только с существительным и исключительно с аффиксом винительного падежа и указывает на направленность действия, в частности, движения субъекта. При этом действие обозначается глаголом, обозначающим движение «туда» и «сюда», например, *пас кил-* «подойти», *ин-* «спускаться (с горы)», *кил-* «приходить», *ойла-* «бежать», *айлан-* «возвращаться» и т. д.

Функционирование послелого *көре* в тексте

Послелог *көре* со значением пространственного направления впервые нам встречается в тексте героического сказания «Албынчы» [18], откуда методом сплошной выборки мы извлекли более 30 примеров. В ходе функционально-семантического анализа фактического материала мы обращали особое внимание на «окружение» исследуемого объекта, которое позволяет определить специфические оттенки его когнитивно-дискурсивной семантики. В контекстах *көре* в качестве послелого сочетается только с существительными в форме винительного падежа, их наиболее приемлемый перевод на русский язык мы считаем «в сторону...» (поскольку данное сочетание обозначает движение субъекта в сторону чего / кого-либо) и выделяем их следующие семантические типы:

1) **имена персонажей – богатырей:** *Хан Мирген, алыптарны көре, ойлат килир, / Хан поэырах аттың үстүнде* [18, с. 44] ‘Хан Мирген на царском рыжем коне скачет в сторону богатырей’¹. *Анаң айланып, Хулатай / Ызүт Арыгны көре пас килді* [18, с. 61] ‘Затем

¹ Здесь и далее переводы примеров на русский язык – авторские.

повернувшись, Хулатай / подошёл в сторону Узут Арыга'. Пурнын чогар тудып, / Чил Хара Хысты көре нас киліп, / Пис салаазын сырбайтып: / – Изен ме, минді бе, Алган чабазым, Чил Хара Хыс, – тидір [18, с. 82] 'Здравши нос, / Подойдя ближе к Чил Хара Хыс, / [Свои] пальцы растопылив, / – Ну, здравствуй, [Моя] суженая смиренная Чил Хара Хыс, – говорит'. Изірігі улуз Ызут Арыг, / Албынчыны көре, нас килді [18, с. 118] 'Сильно пьяная Узут Арыг / Подошла в сторону Албынчы'. Обычно в тексте подобные предложения описывают начальные стадии контактов богатырей, которые могут носить добрый, приветливый или же враждебный характер. Описания подобных контактов могут включать:

а) вопросы, реплики-угрозы: Мынча чыыл парган алыптар, / Хулатайны кем көрген, / Көрген кизи пар полза – табырах сөлебис, / Табырах чоохтабыс! – тіп кили, – / Мыннаң чидер ползам, пу хылыснаң / Парчаңарның пазын кизе саап парыбызам! [18, с. 44] 'Столько собравшиеся богатыри, / Кто видел Хулатая, / Если кто-то видел, – скажите быстрее! – / Крича скачет (на коне), – / Иначе сейчас же доберусь, и этим кинжалом / Вам всем головы отрублю!';

б) какие-либо действия богатырей. Ызут Арыгны чара тартып, / Час орай паланы / Хулатай тудып алган [18, с. 61] 'Отбросив Узут Арыг в сторону, / Хулатай взял на руки младенца';

в) приветствия друг друга. Изен ме, минді бе, иркем-кинчем / Албынчы, – тіп турадыр [18, с. 118] 'Здравствуй, мой братишка Албынчы, – говорит'. Следует отметить, что в фольклорных текстах приветствие обычно выражается парными сочетаниями: *изен ме, минді бе*; *изен-минді*; *изеннезерге-минділезерге*, которых следует считать синонимами. Хакасское приветствие при встрече (*изен*), которое по сути и есть пожелание здоровья, встречается и в некоторых тюркских языках, например, в шорском и алтайском (*эзен*), в татарском (*изәнме(сез)*). Однако приветственная лексема *минді*, относящаяся к монгольским заимствованиям, в хакасском языке является архаизмом и сохранилась только в фольклорных текстах. В тувинском языке, «в отличие от других его тюркских соответствий, отразилась многозначность его монгольского прототипа. Кроме того, тувинским языком заимствованы и некоторые производные формы: *мендиле* – "приветствовать"; ср. монг. *mendüle*» [19, с. 102-103];

Нам встретился также пример, где в качестве объекта с послелогом *көре*, используется имя богатырши в сочетании с лексемой *пала* «ребёнок», поскольку это есть обращение матери к своей дочери: Хан Чачах палазын көре, / Читіре пастыр киліп, чоохтап тур: / – Иркем-кинчем, Хан Чачах, хараагы түнде / Хайдар син ойлап чөргезің? [18, с. 104] 'Подойдя к [своему] ребёнку, Хан Чачах / Говорит: / – Душа моя, Хан Чачах, тёмной ночью / Куда ты бегала?'

2) белая ханская юрта. Описание ханской юрты обычно передаётся устойчивым сочетанием *ах өрге иб* «белая ханская юрта». Лексема *өрге* в хакасском языке считается устаревшей и чаще употребляется в фольклорных текстах. В Хакасско-русском словаре даётся такое толкование: «уст. дворец; замок; юрта хана; ставка хана; *ах өрге фольк.* белая ханская юрта; *ах кииснең чапхан ах өрге фольк.* покрытая белым войлоком ханская юрта; *алты азыр настыг ах өрге фольк.* шестиглавый ханский дворец» [5, с. 327]. Примеры: Хан Мирген {...} / *Ах өрге ибін көре*, ырын ырлап, / Көгін көглен нас парчададыр [18, с. 67] 'Хан Мирген {...} / В сторону [своей] белой ханской юрты, напевая песни, / Идёт в радужном настроении'. Сүмекчин, сыгара ойлап, / Алтын Арыг хыстың ах ибін көре килді [18, с. 90] 'Слуга, выбежав, / Пришла в сторону белой юрты девушки Алтын Арыг'.

Отметим, что в хакасских фольклорных текстах ханская юрта может обозначаться и как *ах пайзаң иб* «сказочно-красивая юрта – дворец (юрта хана, правителя племени); *улуз аалның ортызында ханның-пигнің ах пайзаң ибi турча* посередине большого села стоит великолепный дворец хана» [5, с. 338]. В тексте же героического сказания «Албынчы» использование данного словосочетания не замечено;

3) населённый пункт (*аал* «деревня»). В Хакасско-русском словаре толкование данной лексемы представлена как: «*аал* село, селение; населённый пункт; *аал*; *улус* // сельский; *аал азагы* окраина села; *конец села*; *аал пазы* начало села; *аалдаң городсар* из села в город; *аалдаң агылах* в стороне от населённого пункта; *Катанов аалы улус* Катаново; *аал клубы* сельский клуб; *аал малы* скот, принадлежащий жителям села; *аал Чөбі* сельский Совет; *аал хониш* сельское хозяйство; *аал хониш техниказы* сельскохозяйственная техника» [5, с. 17]. Лексические эквиваленты лексемы *аал* действуют и в других тюркских языках (*аул*, *аил*, *айыл* и др.) и параллельно в

монгольском языке (*ajil*). В фольклорных текстах лексема *аал*, как правило, употребляется в сочетании с прилагательных *улуз* «большой» – *улуз аал* «большой аал; большая деревня». В героическом сказании «Албынчы» приближение богатырей к деревне почти всегда подразумевается как спуск с горного хребта, откуда, как на ладони, виден большой населённый пункт. Исключение составляет лишь предложение: *Албынчы улуз аалны көре килчетсе, хара тас иб турча* [18, с. 117] ‘Когда Албынчы шёл **в сторону большого аала**, [увидел], стоит чёрная юрта’.

Спуск героев с горного хребта обозначается сложным глаголом *ин түс-* «спускаться»: *Ікі тас улуз аалны көре ин түстілер*, / *Хан-пигиң ах өрге ибіне читтілер* [18, с. 89] ‘Две слуги спустились **в сторону большого аала**, / Добрались к белой ханской юрте Хан-пига’. Иногда спуск с горы эксплицируется сочетанием *Тастыг сыннаң индіре* «вниз по Каменному хребту»: *Ікі пала Тастыг сыннаң индіре*, / *Улуз аалны көре, ойлаза түскеннер* [18, с. 62] ‘Два мальчика вниз по Каменному хребту / Побежали **в сторону большого аала**’. А в следующем предложении прослеживается пространственное направление героев в цепной связи мотивов: гора – большой аал – ханская юрта: *Ах хуу тайағын тайанып*, / *Аалны көре ин түскен*. / *Улуз аалны аралы килді*, / *Ах өргее чидіп, кіріп килді* [18, с. 95-96] ‘Опираясь на [свой] посох в форме белого лебедя, / Спустился **в сторону аала**. / [Он] шёл через большой аал, / Дойдя до белой ханской юрты, зашёл’;

4) гора, хребет (сын). В хакасском языке имеется несколько наименований горных возвышенностей: *таг* «гора», *хыр* «горный хребет, холм», *төң* «бугор, холм», *тигей* «сопка». Однако, как свидетельствует наш материал, в героическом сказании «Албынчы» используется только лексема *сын* «1) горный хребет; *пөзік сыннар* высокие горные хребты; 2) перевал; *ср. нил І; сын азарга* перевалить через перевал» [5, с. 551]. Как видим, семантическая структура лексемы *сын* значительно отличается от содержания перечисленных синонимичных слов, и, как перевал, она может ассоциироваться со стеной (границей) между разными мирами. Н. С. Майнагашева пишет, что «гора выступает своего рода границей между “своим” и “чужим” пространством. За горой же – неизвестность, опасность, “чужая” территория – в хакасском и шорском языках звучит как *аархы чир* “дальняя сторона”, “противоположная сторона”. В противоположной стороне горы/хребта сама природа не такая, как на земле богатыря» [20, с. 20]. В нашем случае описывается возвращение богатырей из походов в чужие земли и иные миры. Гора (*Тастыг сын* «Каменный хребет», *Кирім сын* «гора Кирим») является обозначением границ родной земли богатыря, здесь он находится дома, на своей земле, значит, в кругу своей семьи, в безопасности. *Аттаң чазаг Албынчы Аргал чонын аралы*, / *Тастыг сынны көре, айлан килчедедір* [18, с. 107] ‘Пеший (без коня) Албынчы среди трудового народа, / Возвращается **в сторону Каменного хребта**’. *Ах ой аттыг Алтын Теек*, / *Алты ханаттыг ах ой атха алтанып*, / *Тастыг сынны көре, айланып килчедедір* [18, с. 108] ‘Алтын Теек (букв. Золотой Теек) с бело-сивым конём / Сев верхом на бело-сивого коня, / Возвращается **в сторону Каменного хребта**’. Действительно, для главного героя, Албынчы, *Тастыг сын* «Каменный хребет» является главной точкой на земле, олицетворением пространства, где находится его родной дом (*ах өрге иб*), народ (*арга чон*) и скот, заполняющий бескрайние поля (*чазаа толдыра мал*). И это упорядоченное социальное устройство героически защищает богатыря от внешних врагов. Таким образом, *Тастыг сын* «Каменный хребет» – это грань, отделяющая свой мир от чужого. Между тем, сестрёнка Хулатая, Алтын Коок, бежит в сторону горы (*Кирім сын*), встречая брата Хулатая из походов на чужие земли: *Алтын Кёёк хыс туңмазы* / *Чир идегін түре тудынды*, / *Ах өрге ибдең сыгып*, / *Кирім сынны көре, ойлап кили* [18, с. 13] ‘[Его] сестрёнка Алтын Коок (букв. Золотая Кукушка), / В руках свернула [свой] подол, (который до земли), / Выходя из ханской белой юрты, / побежала в сторону **горного хребта Кирим**’. Однако брат Хулатай (впоследствии отец Албынчы) на этой горе в наказание за свои злодеяния на чужбине вдруг превратился в синий камень, а его богатырский конь – в белый камень. Далее изображаются его грабительские войны и жестокие покорения народов чужих ханств, за что его навечно проклинал народ: *Көп нименің тынын үстір*, / *Көп алыптың ханын чайтыр*. / *Өкіс хулунны ат өскірбеендір*, / *Өкіс олганны ир өскірбеендір* [18, с. 14] ‘Многих умертвил, оказывается, / Кровь многих богатырей пролил, оказывается. / Сироте – жеребёнку не дал вырасти конём, оказывается / Сироте – ребёнку не дал вырасти мужчиной, оказывается’. Алтын Коок же всегда выступала мудрой советчицей своего брата,

призывала его «... быть добрым к людям, помогать бедным, принять на себя их мученическую долю» [3, с. 84];

5) **земля, местность, направление (чир)**. В хакасском языке лексема *чир* многозначна: 1) Земля; *Чир* – планета Земля – планета; *Чирнің спутнигі* спутник Земли; *Чир Күн ибірче* Земля вертится вокруг Солнца; 2) земля, мир, вселенная, земной шар; *чир үстү* а) земная поверхность (поверхность земли); б) мир, вселенная; *чир үстүнде амыр хонных ползын* пусть будет мир во всём мире; 3) земля // земляной; суша; *самолёттаң чирге түзгерге* с самолёта спуститься на землю; *чирдең чоғар көдірілерге* подниматься вверх от земли; {...}; 4) земля, почва, чернозём; верхний слой земной коры; земная кора; *сыхтыг чир* влажная земля; *хара чир* а) чёрная земля; б) чернозём; {...}; 5) земля, территория с угодьями, земельные угодья; *наа чирлер* целинные земли; {...}; 6) место, местность, край, сторона, территория, пространство; *тағлыг чир* горная местность (край, сторона); *туюх чир* а) глухая местность (глушь); б) укромное место; место, защищённое от ветров; *тынанчаң чир* место отдыха; {...}; 7) местность, место, родина, отчий дом, страна; *ср. чир-суг; кізі чирі* чужие места; *пос чирі* родина, родные места; {...}; 8) место; *кирек чирде* там, где нужно (в том месте, где нужно); *одырган чирде* в том месте, где сидели; {...}; 9) пол; *чирде чатпа* не лежи на полу; {...} [5, с. 969-970]. Один из самых частотных значений лексемы *чир* «земля» указывает на «место; местность», например, *Парар чир пар* 'Есть место куда я могу идти'. *Анда одырчаң чир пар ба?* 'Есть ли там место, где можно сидеть?' *Кип-азагы үс чирде тағыралтыр* '[Его] одежда, оказывается, заштопана в трёх местах'.

В сочетании с послелогом *көре* лексема *чир* используется в значении «местность, место, родина, отчий дом, страна»: *Алтын Теектің чирін көре, / Хан поэраһ ат анда ойлап парыбысхан* [18, с. 45] 'В сторону земли Алтын Теека, / Помчался густо-игренивый конь'. *Ах Ханның чирін көре, / Халын тайганы аралы / Чир тогырынаң чөр сыхты* [18, с. 33] '[Он] держит путь / Сквозь непроходимую тайгу / В сторону земли Ах Хана'.

Далее в тексте героического сказания описывается, как перед взором примчавшегося на родину Алтын Теека на густо-игренивом коне Хан Миргена встают привычные символы родины богатыря: *Аргалыг ах сын* «Скалистый белый хребет», *улуғ аал* «большой аал», *ах өрге иб* «белая ханская юрта». *Кире ойлап килзе, Хулатай Алтын Теекнең / Алтын стол кистінде, арага ізін, / Изір парыбысхан одырчададырлар* [18, с. 45] 'Когда (Хан Мирген – М. Ч., А. К.) забежал внутрь (белой ханской юрты – М. Ч., А. К.) / Хулатай с Алтын Тееком / Выпивая араку за золотым столом, / Сидят опьяневшие'.

Чаше в богатырском сказании лексема *чир* в сочетании с конкретизирующими лексическими элементами указывает на пространственное направление движения богатыря. В хакасском языке при учёте ориентации в пространстве по солнцу используются словосочетания *күн сыгызы* «восход (солнца)», *күн кірізі* «заход (солнца)», *күн хыызы* «солнце в зените», которые при сочетании с лексемой *чир*, выступают в роли определения: *Албынчы пір сілігінібіскен, хуу пүүр полып, / Күн кірізі чирні көре, чортыр парыбысхан* [18, с. 115] 'Албынчы встряхнулся и превратился в серого волка, / И побежал в сторону захода солнца'. *Хара түлгү полып Хара Нинчі, / Хара пүүр полып Очы Сарыг, / Күннің кірізі чирні көре, ойлап парыбысханнар* [18, с. 103] 'Хара Нинчи, превратившись в Чёрную Лису, / Очы Сарыг, превратившись в Чёрного Волка, / Побежали в сторону захода солнца'. Однако нами обнаружен один пример, где в выражении значения «в сторону захода солнца» опускается лексема *чир*: *Хадарган малны, чонны, / Күннің кірізіне көре, сұр парыбыстылар* [18, с. 112] 'Народ, и скот, которого пасли, / Оказываются, угнали в сторону захода солнца'. Отличительной особенностью рассматриваемого выражения в данном предложении также является то, что послелог *көре* согласуется с *күннің кірізі* не в винительном падеже, а в дательном.

Ориентация в пространстве по солнцу, в частности, «восток; восход», может также выражаться как *күннің чир* букв. 'солнечная земля': *Хара хула ат, күннің чирні көре, үкүс салды* [18, с. 70] 'Вороной конь помчался в сторону восхода солнца (букв. солнечной земли)'.

Выражения типа *күннің кірізі чирні көре, күннің чирні көре* подразумевают движение субъекта в сторону горизонта вплоть до исчезновения его из виду, о чём свидетельствуют дальнейшие описания: *Хара хула аттың хузуругы, / Хайзы-хайзы чирде чайылып, чіт чөрібісті, / Хулатайның чарыны, хайзы-хайзы чирде, / Чалбайып, чіт парыбысты* [18, с. 70] 'Хвост воро-

ного коня, / Далеко-далеко, раскидываясь, исчез, / Спина Хулатая далеко-далеко вдали, / Широко выделяясь, исчезла'. Семантика данного предложения предполагает заглавных участников процесса – тех, кто остаётся на родине и, провожая героя, смотрит ему вслед, с позиции которых исходят интерпретации типа *хайзы-хайзы чирде* «далеко-далеко», *чит парыбысты* «исчез из виду» и т. д.

Также подобные выражения со значением «движение в сторону горизонта» обозначают расставание героев с родиной и движение в сторону чужбины: *Чирі пасха суга сабылган*, / *Суу пасха суга сабылган*, / *Төңіс талай суга сабылган* – / *Төңіс талай сугың хыри чирде* / *Чуртабааннар полтыр*. / *Аннаң андарох иртін парыбыстырлар* [18, с. 115] 'Помчался к земле чужой реки, / Помчался к реке чужой земли, / На берегу широкой реки, / Оказывается, никто не жил, оказывается, / Поэтому помчались мимо вдаль, оказывается'.

Помимо перечисленных типовых употреблений послелога *көре*, нами обнаружены и единичные сочетания с именами различной семантики. В нижеследующих предложениях имеются указания движений субъекта в сторону конкретных предметов и явлений:

А. *Ах палых, кир палыхты көре, пазох киліп одыр* [18, с. 72] 'Нельма опять плывёт в сторону огромной рыбы'. Прилагательное *кир* в сочетании с зооморфизмами встречается лишь в фольклорных текстах, что подтверждается его словарным толкованием: *кир* «огромный»; *кир палых фольк.* «сказочная рыба (больших размеров)»; *кир пуга* «огромный сказочный бык»; *кир чылан* «царь-змей, огромный змей» [5, с. 168].

Б. *Алтын чечпені көре пас киліп*, / *Алтын чечпеді палгап салган* / *Хара хула атты систін турадыр* [18, с. 10] 'Подойдя в сторону золотой коновязи / Отвязал вороного коня, / Привязанного на золотую коновязь'. Фрагмент традиционной модели мира кочевников – конь, привязанный на золотой коновязи (*алтын чечпе*) возле юрты, – является обязательным мотивом героических сказаний (и не только хакасов), например, *Алып ах ой ат алтын чечпеді палгал парган тур (фольк.)* 'Бело-буланный богатырский конь стоит на привязи у золотого столба (коновязи)' [5, с. 961].

В. *Хан Мирген андада, турып*, / *Көзеңені көре пас килген* [18, с. 34] 'Тогда Хан Мирген, встав, / Подошёл к занавесу'. Описываемый эпизод в героическом сказании «Албынчы» интересен тем, что Хан Мирген за занавесом находит красный камень с записью, которую читает вслух: *Хан Мирген, тапада танып*, / *Тадырада хыгыр тур*: / – *Чалбай турган чирнің үстүнде*, / *Чарып турган тигірің алтында* / *Хулатайның хатынча сіліг нима чоғыл...* [18, с. 34] 'Хан Мирген, сразу понял (в чём дело) / И читает громко вслух: – На этой необъятной земле / Под сияющим синим небом / Нет никого красивее жены Хулатая'. Исходя из данного факта, можно предполагать, что и в глубокой древности наши предки имели письменность и были грамотными.

Г. *Чарых Көök хыс, ат пазынча көök хус полып*, / *Тигір паарын көре, көдіріл парыбысты* [18, с. 29] 'Девушка Чарых Коок (букв. Светлая Кукушка), превратившись в кукушку величиной с лошадиную голову, / поднялась в лоно неба (букв. в печень неба)'. Мы предполагаем, что в данном случае словосочетание *тигир паары* (букв. печень неба) используется в целях подчёркивания величия и необъятности неба, куда поднимается богатырша Чарых Коок, обладающая способностью превращаться в кукушку величиной с лошадиную голову. Она же «чудесным образом возвращает жизнь погибшему Албынжи и его друзьям для продолжения борьбы со злыми силами» [3, с. 84-85].

Д. *Албынчы Ызут Арыг җезін*, / *Хара талай сугы көре, сөзір кили* [18, с. 118] 'Албынчы [свою] маму Узут Арыг, / тащив в сторону Чёрной морской реки'. В хакасских фольклорных текстах часто встречается описание ландшафта с использованием эпитетов: *ах талай* «букв. белое море», *хара талай* «букв. чёрное море», *төңіс талай суг* «букв. большая морская вода (река)», *хара талай суг* «букв. чёрная морская вода (река)», например, *Ах талайның хазында*, *Ах хайаның төзінде Ах хан апсах чуртаптыр (фолькл.)* 'На берегу белого моря, / На подножье белой скалы / Старик Белый Хан жил, оказывается'. В. Е. Майногашева выражение *төңіс талай суг* переводит как «большое море»: *Төңіс талай суга кіріп өлгерге хынмин тур* 'Не желает утопиться в большом море' [3, с. 86]. Однако, как известно, географическое расположение Саяно-Алтая не предусматривает морей и даже относительно больших рек, а перечисленные выше эпитеты, на наш взгляд, используются для гиперболизации сказочных образов. В словосочета-

нии *хара талай суз* существительное *талай* «море» приобретает новое значение «огромный, большой, величественный» и выступает в роли определения (субстантива). Следует также отметить, что слово *талай* в значении «море» встречается только в сибирских тюркских языках и в киргизском языке. Наличие его эквивалента в монгольском языке: «*далай* 1) океан; море; большое озеро; *Атлантын далай* Атлантический океан; *Байгаль далай* озеро Байкал, Байкал – море {...}» [21, с. 660] даёт основание предполагать, что данное слово является монгольским заимствованием.

Закключение

Таким образом, мы рассмотрели семантико-функциональные особенности послелога *кӖре* в сочетании с именами пяти типовых семантик, а также его единичные сочетания с именами различной семантики. Считаем, что глагол *кӖр*- «смотреть; видеть», выступая в роли послелога (имеющего форму деепричастия, образованного посредством присоединения к его основе аффикса *-а*), лишь частично теряет перцептивный аспект. А. Д. Каксин пишет: «Мышление древних было по преимуществу пространственным, и это обстоятельство достаточно явно отражено в формах, словах праязыков, дошедших до наших дней. Оно основывалось на результатах преимущественно зрительного восприятия. И в кругу самых древних слов “отыскивается” и слово, обозначающее орган зрения» [22, с. 353].

В отличие от наиболее частотных хакасских послелогов *саринзар*, *алдыра*, *хыринзар*, *кире* и т. д. со значением пространственного направления, в семантике послелога *кӖре* присутствуют компоненты «нацеленность субъекта на какой-либо объект» и «движение субъекта». Употребление данного послелога в тексте героического сказания «Албынчы» специфично в том плане, что он: а) согласуется с именами в форме винительного падежа (а не дательного падежа, как отмечается в ХРС); б) указывает на направление движения субъекта (а не уподобительные и причинно-следственные отношения, как отмечается в Грамматике хакасского языка). Данный факт подтверждается тем, что во всех предложениях процесс выражается глаголом со значением движения.

Литература

1. Майнагашева Н. С. Алыптыг ныхмах: культурологический аспект в современной системе образования и воспитания // Хакасский героический эпос: история и современность: материалы Республиканского научно-практического семинара, посвящённого 75-летию ХакНИИЯЛИ (г. Абакан, 23 мая 2019 г.). – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2019. – С. 85-98.
2. Кадышев С. П. Албынжи: хакасское героическое сказание / Сост. В. И. Доможаков, Д. И. Чанков. Лит. пер. И. С. Кычакова. – Абакан: Хакасское областное гос. изд-во, 1951. – 110 с.
3. Майнагашева В. Е. О народности основы героического сказания «Албынжи» // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. 4. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1956. – С. 78-89.
4. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка: Т. 3: К, Л. 2-е изд., доп. – Новосибирск: Наука, 2004. – 440 с.
5. Хакасско-русский словарь: Хакас – орыс сӱстӱгӱ / Сост. О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков и др. Под общ. ред. О. В. Субраковой. – Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.
6. Чертыкова М. Д. Реализация признака «направление взгляда» в семантике хакасского глагола *кӖр*- «смотреть, видеть» // Теоретическая и прикладная лингвистика. – 2018. Вып. 4. № 4. – С. 145-154.
7. Чертыкова М. Д. Лингвокогнитивная структура перцептивного события (на примере хакасского глагола *кӖр*- смотреть, видеть) // «Sözüm munda qalır, barır bu özüml...». Scripta in memoriam D. M. Nasilov / Отв. ред. Е. А. Оганова. – М.: Изд-во МБА, 2019. – С. 305-313.
8. Чертыкова М. Д. Семантико-когнитивная характеристика хакасских глаголов со значением восприятия и их лексических соответствий в других тюркских языках. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2019. – 160 с.
9. Орсулова Т. Е. Пространственные послелоги в алтайском языке // Теоретические вопросы алтайской грамматики: сб. науч. тр. / Под ред. Л. Н. Тыбыковой. – Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С. С. Суразакова; Горно-Алтайский государственный университет, 2002. – С. 131-154.
10. Башбуг Ф. Особенности послеложных конструкций в чулымском языке // Научный диалог. – 2017, № 5. – С. 9-20.

11. Султанбаева Х. В. К вопросу о происхождении служебных частей речи в тюркских языках // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. Вып. 12. – С. 125-128.
12. Грамматика современного алтайского языка. Морфология / Отв. ред. И. А. Невская; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». – Горно-Алтайск: БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2017. – 576 с.
13. Турецко-русский словарь / Сост. А. Н. Баскаков, Н. П. Голубева, А. А. Кямилаева и др. – М.: Русский язык, 1977. – 966 с.
14. Древнетюркский словарь / Ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. – Л.: Наука. Ленинградское отд-е, 1969. – 676 с.
15. Чугунеева А. Н. Категория пространства в хакасском языке. – Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2019. – 160 с.
16. Грамматика хакасского языка / Под ред. Н. А. Баскакова. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – 420 с.
17. Кирбижекова У. Н., Коков И. Ф. Хакасская литература для 4 класса / Ред. А. А. Балганова. – Абакан: Хакаское отделение Красноярского кн. изд-ва, 1977. – 140 с.
18. Албынчы. Алыптыг нымых. – Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (на хакасском яз.)
19. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. 4: М, Н, О, Ө, П. – Новосибирск: Наука, 2008. – 442 с.
20. Майнагашева Н. С. Отражение национального образа мира в эпосе хакасов и шорцев // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2017, № 4 (8). – С. 17-28. doi: 10.25587/SVFU.2017.4.8693
21. Большой академический монгольско-русский словарь: в 4 т. / Отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. – М.: ACADEMIA, 2001. – 2007 с.
22. Каксин А. Д. Модель восприятия пространства у ханты: данные языка // Человек и Север: Антропология, археология, экология: материалы Всероссийской научной конференции (г. Тюмень, 2-6 апреля 2018 г.). – Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН, 2018. – С. 352-355.

References

1. Mainagasheva N. S. *Alyptyg nymakh: kul'turologicheskii aspekt v sovremennoi sisteme obrazovaniya i vospitaniya* [Alyptykh nymakh: cultural aspect in the modern system of education and upbringing]. In: *Khakasskii geroicheskii epos: istoriya i sovremennost': materialy Respublikanskogo nauchno-prakticheskogo seminar (g. Abakan, 23 maya 2019 g.)* [Khakas heroic epic: history and modernity: materials of the Republic Scientific and Practical Conference (Abakan, May 23, 2019)]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 2019, pp. 85-98.
2. Kadyshchev S. P. *Albynzhi: khakasskoe geroicheskoe skazanie* [Albynzhi: Khakas heroic legend]. Sost. V. I. Domozhakov, D. I. Chankov. Lit. per. I. S. Kychakova. Abakan, Khakasskoe oblastnoe gos. izd-vo, 1951, 110 p.
3. Mainagasheva V. E. *O narodnosti osnovy geroicheskogo skazaniya "Albynzhi"* [On the nationality of the foundations of the heroic legend "Albynzhi"]. In: *Uchenye zapiski KhakNIYaLI. Vyp. 4* [Scholarly notes of Khakas Research Institute of Language, Literature and History. Iss. 4]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 1956, pp. 78-89.
4. Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka: T. 3: K, L* [The etymological dictionary of the Tuvan language. Vol. 3: K, L]. 2-e izd., dop. Novosibirsk, Nauka, 2004, 440 p.
5. *Khakassko-russkii slovar': Khakas – orys söstigi* [Khakas-Russian dictionary]. Sost. O. P. Anzhiganova, N. A. Baskakov, M. I. Borgoyakov i dr. Pod obshch. red. O. V. Subrakovoi. Novosibirsk, Nauka, 2006, 1114 p.
6. Chertykova M. D. *Realizatsiya priznaka "napravlenie vzglyada" v semantike khakasskogo glagola kör- "smotret', videt'"* [Realization of the sign "line of sight" in the semantics of the Khakas verb kör- "see, look"]. In: *Teoreticheskaya i prikladnaya lingvistika* [Theoretical and Applied Linguistics]. 2018. Iss. 4, No. 4, pp. 145-154.
7. Chertykova M. D. *Lingvokognitivnaya struktura pertseptivnogo sobytiya (na primere khakasskogo glagola köp- "smotret', videt'")* [Linguocognitive structure of a perceptual event (on the example of the Khakas verb kör- "see, look")]. In: *"Sözüm munda qalır, barır bu özüüm..."*. Scripta in memoriam D. M. Nasilov ["My word remains here, I myself am leaving". In memory of D. M. Nasilov]. Отв. ред. Е. А. Оганова. Moscow, Izd-vo MBA, 2019, pp. 305-313.
8. Chertykova M. D. *Semantiko-kognitivnaya kharakteristika khakasskikh glagolov so znacheniem vospriyatiya i ikh leksicheskikh sootvetstviy v drugikh tyurkskikh yazykakh* [Semantic and cognitive characteristics

of Khakas verbs with the meaning of perception and their lexical correspondences in other Turkic languages]. Abakan, Izd-vo KhGU im. N. F. Katanova, 2019, 160 p.

9. Orsulova T. E. *Prostranstvennye poslelogi v altaiskom yazyke* [Spatial postpositions in Altai language]. In: *Teoreticheskie voprosy altaiskoi grammatiki: sb. nauch. tr.* [Theoretical questions of Altai grammar]. Pod red. L. N. Tybykovi. Gorno-Altaysk, Institut altaistiki im. S. S. Surazakova; Gorno-Altayskii gosudarstvennyi universitet, 2002, pp. 131-154.

10. Bashbug F. *Osobennosti poslelozhnykh konstruktov v chulymskom yazyke* [Peculiarities of postpositions in Chulym language]. In: *Nauchnyi dialog* [Scientific dialogue]. 2017, No. 5, pp. 9-20.

11. Sultanbaeva Kh. V. *K voprosu o proiskhozhdenii sluzhebnykh chastei rechi v tyurkskikh yazykakh* [On the origin of auxiliary parts of speech in Turkic languages]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2008, iss. 12, pp. 125-128.

12. *Grammatika sovremennogo altaiskogo yazyka. Morfologiya* [Grammar of the modern Altai language. Morphology]. Otv. red. I. A. Nevskaya; BNU RA "NII altaistiki im. S. S. Surazakova". Gorno-Altaysk, BNU Respubliki Altai "Nauchno-issledovatel'skii institut altaistiki im. S. S. Surazakova", 2017, 576 p.

13. *Turetsko-russkii slovar'* [Turkish-Russian dictionary]. Sost. A. N. Baskakov, N. P. Golubeva, A. A. Kyamileva i dr. Moscow, Russkii yazyk, 1977, 966 p.

14. *Drevnetyurkskii slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. Red. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Shcherbak. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otd-e, 1969, 676 p.

15. Chugunekova A. N. *Kategoriya prostranstva v khakasskom yazyke* [Space category in Khakas language]. Abakan, Izd-vo FGBOU VO "Khakasskii gosudarstvennyi universitet im. N. F. Katanova", 2019, 160 p.

16. *Grammatika khakasskogo yazyka* [Grammar of the Khakas language]. Pod red. N. A. Baskakova. Moscow, Nauka. Gl. red. vost. lit-ry, 1975, 420 p.

17. Kirbizhekova U. N., Kokov I. F. *Hakasskaya literatura dlya 4 klassa* [Khakas literature for grade 4]. Red. A. A. Balganova. Abakan, Hakasskoe otdelenie Krasnoyarskogo kn. izd-va, 1977, 140 p.

18. *Albynchy. Alyptyh nymakh* [Albynchy. Heroic legend]. Abakan, Khakasskoe kn. izd-vo, 2018, 126 p.

19. Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka. T. 4: M, N, O, Ø, P* [The etymological dictionary of the Tuvan language. Vol. 4: M, H, O, Ø, P]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 442 p.

20. Mainagasheva N. S. *Otazhenie natsional'nogo obraza mira v epose khakasov i shortsev* [Reflection of the national image of the world in the epic of Khakas and Shors]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2017, No. 4 (8), pp. 17-28. doi: 10.25587/SVFU.2017.4.8693

21. *Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar': v 4 t.* [The large academic Mongolian-Russian dictionary: in 4 vol.]. Otv. red. G. Ts. Pyurbeev. Moscow, ACADEMIA, 2001, 2007 p.

22. Kaksin A. D. *Model' vospriyatiya prostranstva u khanty: dannye yazyka* [Khanty space perception model: language data]. In: *Chelovek i Sever: Antropologiya, arkheologiya, ekologiya: materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii (g. Tyumen', 2-6 aprelya 2018 g.)* [Man and the North: Anthropology, Archeology, Ecology: materials of the All-Russian scientific conference (Tyumen, April 2-6, 2018)]. Tyumen, Izd-vo Instituta problem osvoeniya Severa SO RAN, 2018, pp. 352-355.

УДК 398.224:391
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44320

Н. Н. Ефремов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

СИНТАКСИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ В ОЛОНХО «СЫН ГРОЗНОГО НЕБА ЭР СОГОТОХ»

Аннотация. Предметом статьи является изучение структуры и семантики синтаксических конструкций, представляющих основные эпические формулы, в тексте олонхо северных (абыйских) якутов. Цель статьи – выявление и описание на материале олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соботох») структурно-семантических особенностей синтаксических конструкций, выражающих обсуждаемые эпические формулы. В результате анализа данного олонхо установлено, что в нем в целом употреблена базовая система формул, которая встречается и в олонхо других локальных традиций – якутов центральной Якутии и виллюйских якутов. Синтаксические конструкции рассмотренных формул имеют специфическую лексико-грамматическую структуру, характеризующуюся диалектными элементами. Формулы в анализированном олонхо представлены конструкциями, оформленными определенными формами глаголов, именем на -лаах и др. Наряду с формой недавнопрошедшего времени употребляется и форма -таба, которая формально совпадает с показателем предположительного наклонения. В семантическом плане эта форма нередко является стилистическим употреблением формы недавнопрошедшего времени, что характерно и в олонхо других локальных традиций. В некоторых случаях она выступает в функции прошедшего повествовательного времени. Во вступительной части олонхо две первые тирады снабжены эвиденциальной частицей *yһу* ‘говорят’. Отдельные формулы (например, эпического времени; богатыря, незнающего свое происхождение и др.) функционируют в виде параллелизмов с сравнительно большим количеством членов, что не свойственно для олонхо якутов центральной Якутии. Имеет место сравнительно частое употребление стяженной формы прошедшего повествовательного времени (*илтэ* вместо *илдьыбитэ* ‘отнес’, *буолта* вместо *буолбута* ‘стал’ и др.), что в современном якутском языке встречается прежде всего в разговорном стиле. Вместо конечного долгого в основе глаголов *төрөө* ‘родиться’, *экирээ* ‘скакать’, *тэлгиэ* ‘стелить’, *өрүү* ‘плести’, *көрдүү* ‘искать’ и др. употребляется дифтонг -үө, что также свидетельствует о наличии древних фонологических явлений в языке данного олонхо. Употребление в тексте олонхо глагольной структуры *оойноо* вместо современной *оонньоо* ‘играй’ показывает сохранение данной древней формы в абыйском говоре. Рассмотренное олонхо как олонхо, сохранившее интересные исторические и диалектные явления, заслуживает продолжения исследования в лингвистическом аспекте.

Ключевые слова: эпос, абыйские якуты, олонхо, язык олонхо, эпическая формула, конструкция, структурно-семантический анализ, параллелизм, глагол, сказуемое, фольклор.

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

N. N. Efremov

Syntactic constructions in olonkho *Son of the Iour Er Sogotokh*

Abstract. The subject of this article is the study of the structure and semantics of syntactic constructions representing the main epic formulas in the text of the olonkho of the Northern (Abyi) Yakuts. The purpose of the article is to identify and describe on the material of the olonkho *Son of the Iour Er Sogotokh* structural and semantic features of syntactic constructions expressing the discussed epic formulas. As a result of the analysis

ЕФРЕМОВ Николай Николаевич – д. филол. н., г. н. с. отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

EFREMOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher, Department of Yakut language, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: nik.efrem50@mail.ru

of this olonkho, it was established that it generally uses the basic system of formulas, which is also found in the olonkho of other local traditions – the Yakuts of Central Yakutia and the Vilyui Yakuts. The syntactic constructions of the considered formulas have a specific lexical and grammatical structure, characterized by dialect elements. The formulas in the analyzed olonkho are represented by constructions made out by certain forms of verbs, the name on *-laah*, etc. Along with the form of recent time, the form *-taga* is also used, which formally coincides with the indicator of assumed inclination. In the semantic plan, this form is often a stylistic use of the form of the recent past, which is also characteristic of the olonkho of other local traditions. In some cases, it acts as a past narrative time. In the introductory part of the olonkho, the first two tirades are equipped with an evidential particle “say”. Separate formulas (for example, of epic time; a hero who does not know his origin, etc.) functions in the form of parallelism with a relatively large number of members, which is not characteristic of the olonkho Yakuts of Central Yakutia. There is a relatively frequent use of the syllabic form of the past narrative time (*ilte* instead of *ildibite* ‘delivered’, *boulta* instead of *buolbuta* ‘became’ and others), which in modern Yakut language is found primarily in colloquial style. Instead of the final long verb *teree* ‘to born’, *ekkiree* ‘to jump’, *telgie* ‘to spread’, *erie* ‘to weave’, *kerdie* ‘to seek’ and others, the diphthong *-yø* is used, which also indicates the presence of ancient phonological phenomena in the language of this olonkho. The use in the text of the olonkho of the verb structure *ooynoo* ‘to play’, instead of the modern one, indicates the preservation of this ancient form in the Abyi dialect. Considered olonkho as olonkho, preserving interesting historical and dialectic phenomena, deserves to continue the study in a linguistic aspect.

Keywords: epic, Abyi Yakuts, olonkho, epic language, epic formula, construction, structural-semantic analysis, parallelism, verb, predicate, folklore.

Acknowledgments: The study was prepared with the financial support of the RFBF, project No. 18-412-140013 r_a “The Epic Heritage of the Arctic (Northern) Yakuts in the Context of Ethnic History (Problem of Interaction and Mutual Influence)”.

Введение

Абыйские якуты относятся к северным якутам. В Абыйском улусе олонхо (*ырыалаах олонхо*) и сказки являются наиболее развитыми жанрами фольклора. Термином *ырыалаах олонхо* обозначаются и долганские *олонго*, которые «по содержанию, сюжетно-композиционному строю и основным художественно-изобразительным средствам близки к северным вариантам якутского героического эпоса – олонхо» [1, с. 16]. П. Е. Ефремов писал о генетической связи северных (эсеейских) олонхо с олонхо якутов центральных и виллойских районов, о проникновении олонхо в долганскую среду через эсеейских якутов [2, с. 130].

Олонхо абыйских якутов, как и олонхо сказителей других северных улусов, представлено старинными словами, в них часто встречаются сказочные мотивы. Известный фольклорист Г. М. Васильев расценил олонхо северных (абыйских) якутов как старинную форму якутского героического эпоса и высказал мнение о том, что изучение этих олонхо может пролить свет в исследование проблемы генезиса якутского олонхо: «Абыйские олонхо, как и олонхо других северных районов, несомненно представляет собой более старинную примитивную форму якутского героического эпоса. В нем более резко выражены легендарные и сказочные элементы, оно более богато обрядами. Олонхо северных районов могут быть более надежным источником для научного исследования вопроса о генезисе якутского олонхо» (Цит. по: [3, с. 13]).

В нашей статье рассматриваются структурно-семантические особенности синтаксических конструкций, выражающих основные эпические формулы в олонхо Г. Ф. Никулина (1903-1967) «Сын грозного неба Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох») [4], записанного фольклористом А. А. Саввиным в 1940 г. Надо отметить, что это олонхо широко известно в научной среде, в качестве примера и источника оно было использовано в научных трудах эпосоведов [5-7].

В якутской фольклористике эпическая формула представляется в виде художественно отшлифованной тирады – самой крупной законченной смысловой и ритмической группы стихотворного текста, содержащей целостную описательную картину и образ [8, с. 101]. В подобных формулах-тирадах отмечается краткость основного структурного ядра и наличие так называемого опорного словосочетания, ибо эпические «формулы по объему кратки, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании, по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны» [9, с. 28]. В лингвистическом плане эпические формулы-тирады, по нашим наблюдениям, образуются на базе основного закона строя якутского языка, который

представляется в виде атрибутивной конструкции – «препозитивный уточняющий компонент + постпозитивный уточняемый компонент» [10, с. 154-156]. В подобных конструкциях препозитивный компонент является семантически более определённым, нежели постпозитивный, потому он функционирует в них как уточняющий, более конкретизированный, опорный компонент. В современном якутском языке эпическую формулу-тираду рассматриваем как стилистическое проявление указанной атрибутивной конструкции на уровне эпического текста, где она выступает в качестве периодически повторяющихся групп слов, объединённых «во взаимоотношенную в смысловом, метрическом и даже звуковом отношениях целостность» [11, с. 49]. Однако, как пишет П. А. Слепцов, для дореволюционного якута, для которого фольклор был родной стихией, подобные формулы представлялись в большинстве случаев как свойство родного языка [12, с. 212-213].

Основные эпические формулы в олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох» и представляющие их синтаксические конструкции

Рассмотрим основные эпические формулы (*эпическое время; богатырь, незнающий своего происхождения* и др.) в тексте олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох» и представляющие их синтаксические конструкции, выступающие в основном в форме параллелизмов.

Эпическое время

Как и в олонхо якутов центральной Якутии данное олонхо начинается «формулой-зачином» [13, с. 491], которая показывает время появления в Среднем мире эпического богатыря. Она представлена в виде параллелизма, который как компонент включается в свою очередь в состав основного параллелизма, описывающего появление главного героя олонхо. Параллелизм, представляющий формулу-зачин, является смысловым ядром высказывания, на которое обычно падает логическое ударение. Вступительная конструкция, описывающая появление главного героя, представлена параллелизмом с 4 членами в форме сложноподчиненного предложения (далее – СПП) времени с главными сказуемыми *төрүүн түгэллибитэ үһү, үөскээн үөдүйтэ үһү, тэнитэн дэрбэтэн таҕаарта эбитэ үһү, тэнитэн дэрбэтэн таҕаарта үһү* [4, с. 41, 42] ‘говорят, он родился и был распределен; говорят, он вырос и появился; говорят, его взрастило (небо); говорят, вырастила (земля)’ [пер. наш]. Первое СПП – СПП со сказуемым *төрүүн түгэллибитэ үһү* – характеризуется 13 зависимыми предикативными единицами (далее – ЗПЕ), которые представляют собой члены параллелизма, оформленные разными послелогоми (*мындааларыгар* ‘на вершине’, *уһуктарыгар* ‘на краю’, *арбааларыгар* ‘задолго до’, *кэтэхтэригэр* ‘задолго до’, *эддэбинэ* ‘когда’, *иннинэ* ‘до’), а также глагольной формой *-а илик* в местном падеже. Каждая из трех последующих СПП наделена по одной ЗПЕ, оформленной соответственно послелогоми *эрдэбиттэн* ‘когда’, *иннинэ* ‘до’ (две последние). Синтаксическая конструкция, выражающая данную формулу, снабжена препозитивной структурой «усилительное наречие *абайдык* (частица, образующая наречие от прилагательного, усиливает или ослабевает семантику наречия [14, с. 258]) + выделительная частица *буолаабына*» – *үчүгэй абайдык буолаабына*, употребляемой абыйскими сказителями для выделения этого построения, которое в форме параллелизма получает следующее детализированное представление:

*Үчүгэй абайдык буолаабына,
Былыргы өйүүттэр мындааларыгар,
Урукку өйүүттэр уһуктарыгар,
Аныгы өйүүттэр арбааларыгар,
Кэнэбэски өйүүттэр кэтэхтэригэр
Сэт-кэнчик ситэ илигинэ,
Буруй-сунха туола илигинэ,
Сиэрэстибэ диэн тэнийэ илигинэ,
Саарыстыба диэн аһылла илигинэ,
Түөкүн төрүү илигинэ,
Оросуонньук улаата илигинэ,
Сокуон-ыйаах суох эддэбинэ,
Мэньньиэ бэргэһэ мэлигир эддэбинэ,*

Если сказывать хорошенько,
На вершине давних лет,
На краю прошедших времен,
Задолго до наступления современных времен,
Задолго до того, как наступят будущие времена,
Когда еще не настал час кары,
Когда порицание еще не переполнилось,
Когда царство еще не расширилось,
Когда царство еще не раскрылось,
Когда мошенники еще не родились,
Когда разбойники еще не выросли,
Когда варнаки еще не распространились,
Когда не было законов,

Айыы буруй аччыгый эрдэбинэ,
Бис саха биллиэн иннинэ
Төрүөн түгэллибитэ (түгэтиллибитэ*)
үһү,
Үс саха үөскүөн иннинэ
Үөскээн үөдүйтэ үһү,
Тобус туспалаах
Тумарык манган халлаан
Туора хаарты тууһун саба эрдэбиттэн,
Түөт сииктээх
Төбөтүн бүүрүгэр
Тэнитэн дэрбэтэн
Табаарта эбитэ үһү,
Сэттэ сиксиктээх сир ийэ
Чирбэ хаарты тууһун сага эрдэбиттэн
Сири тилэбинэн (литер. форма
сирийбит уллунунан*) тэнитэн
Дьэргэтэн табаарта үһү [4, с. 40-41].

Когда не было венца,
Когда грехов было меньше,
До появления пяти родов саха
Появился и существовал он, говорят,
До появления четырех родов саха
Родился и был предназначен (жить здесь) он,
говорят,
До появления трех саха
Он появился, пришел, говорят,
Туманное белое небо
С девятью краями
С того времени, когда
Была величиной с тренового туза,
На обшивке своей вершины
С четырьмя швами
Его взрастило, говорят,
Матушка земля с семью краями,
Когда она была величиной с червонного туза,
Простеганными подошвами его размяв,
Его вырастила, говорят [пер. наш].

Эпическая формула «Эпический герой, который не знает своего происхождения»

Она представлена параллелизмом с 5 членами, которые являются полипредикативными конструкциями (далее – ППК) с несколькими ЗПЕ. Эти ЗПЕ имеют безличное и моносубъектное оформление. В первом параллелизме его члены выражены ППК со следующими ЗПЕ: безличная ЗПЕ с компаративным послелогом *курдук* ‘как, словно’, ЗПЕ времени (зависимый предикат – *тахсан баран*), образа действия (*тохтон*), причины (*түһэн*), дополнения (*үөдүйбүтүн*).

Үчүгэй аҕайдык буоллабына,
Арҕаа каллаан
Арҕаа туспатыттан,
Тыстаах баттахтаах атыыр эһэ тириитин
Тиирэ тардан хатарбыт *курдук*,
Хара саапас быллыт буолан
Саба халыйан тахсан *баран*,
Толон самыыр буолан
Добдугураччы *тохтон*,
Добун дохсун тыал *түһэн*,
Онтон туттан-хаптан,
Сомболоһон мөчөкөлөһөн,
Үөскээн-төрүөн
Үөдүйбүтүн *биир* диэн
Билбэтэбэ эбитэ үһү [4, с. 41].

Если сказывать хорошенько,
Говорят, он совершенно не знал о том,
Как он родился и появился,
Став в единое целое,
Действовал быстро,
Когда стал дуть мощный ветер,
Когда с западной стороны
Западного неба,
Появилась черная грозовая туча,
Подобная тому, как просушили, распрямив,
Шкуру медведя-самца с лапами и волосами,
И закрыла (все небо),
И превратившись в дождь,
Стала лить как из ведра [пер. наш].

Второе предложение, выражающее данную формулу, имеет структурно-семантическую организацию, подобную первой. Третье, четвертое и пятое предложения характеризуются сокращенной структурой, в них отсутствует ЗПЕ с компаративным и причинным значением. Они предваряются конструкцией в исходном падеже, выражающей исходный пункт действия (директив-старт). Ср. третье предложение:

Арай үчүгэй ажайдык буоллабына,
Тоҕус тулааһыннаах
Тулкальыйбат туой ийэ буортан
Тоҕус салаалаах
Торҕо намчы күүх от буолан
Тунаарыччы үүнэн тахсан,
Онтон туттан-хаптан,
Бөлөбөлөһөн-сомоҕолоһон
Үөскээн-төрүүн үөдүйбүтүн
Биир диэн билбэтэбэ эбитэ үһү! [4, с. 42].

Если хорошенько сказывать,
Он, говорят, совершенно не знал о том, что
Он родился, вырос, появился,
Став цельным, единым,
Образовавшись из того, что
Вырос он в виде шелковой, нежной зеленой
травы
С девятью стеблями
На непоколебимой глиняной матери земле
С девятью подпорками [пер. наш].

Формула «Древо жизни» выражена не параллелизмом, а моносубъектной ППК, главный предикат которого оформлен именем обладания (-лаах) – *Аал Луук Мастааба эбитэ үһү*:

Аан маннай күнүскүттэн,
Аҕыс өргөстөөх
Аламай манган күнү көрдөбүттэн,
Ийэ-аба туттубут,
Алааһын илин өттүгэр
Албанар Аал Луук Мастааба эбитэ үһү!
[4, с. 43].

На восточной окраине его аласа
У него был благословенный Аал Луук Мас,
Который заменял ему родителей
С первого же дня,
Как он увидел ласковое белое солнце
С восемью острями [пер. наш].

В этой ППК предикат первой ЗПЕ с временным значением обозначен глагольной формой на -тах в исходном падеже лично-предикативного склонения (*көрдөбүттэн*). В литературном же языке подобные предикаты передаются формой на -ыах в исходном падеже лично-предикативного склонения (*көрүүбүттэн*).

Формула «Жилище богатыря» в содержательном плане отличается от подобных формул в олонхо других локальных традиций. Если в олонхо последних жилище описывается как уже существующий артефакт, то в этом олонхо его строит сам эпический герой. Потому данную формулу назовем «Богатырь строит себе жилище», в которой повествуется о том, как он построил жилище:

Киирэр ииримэ дьийэ диэн
Биир диэн билбэтэбэ үһү,
Оттунар аал холумтан баарын
Биир диэн билбэтэбэ үһү!
Бу гынан баран, бар тыатыгар тахсан
Күүх тыа маһын көнгү кумалаата,
Хара тыа маһын хампы кумалаата,
Бу маһынан, турхальыйбат буоллун диэн,
Тоҕус байбал арытыттан,
Тулааһынны-тулааһынны,
Тоҕус тойон мангананы
Тонкуначчы анньынна,
Айгыраабат буоллун диэн
Арыы байбал арытыттан
Ангабыллы-ангабыллы,
Аҕыс мангананы адаарыччы
Анньынан кэбистэ! [4, с. 44].

Говорят, он совершенно не знал о том, что
Есть родимое жилище,
Говорят, он совершенно не знал о том, что
Существует священный очаг огня!
После этого он пошел в глухую тайгу
И срубил много деревьев зеленого леса,
Срубил деревья богатого леса,
Из этих деревьев, чтобы никогда
не разрушалось,
Поставил прочно
В качестве подпорок
Девять величественных столбов
Из острова девяти морей,
Чтобы не расшаталось,
С острова островного моря,
Крепко, раздельно
Поставил быстренько
Восемь огромных столбов! [пер. наш].

Страна богатыря описывается как страна изобилия с бескрайними полянами и с немыслимо высоким холмом:

Бу көрдөбүнэ:
Бырта мырааннаах,
Хорбольһун хонуулаах,
Саабы кымыс чалбахтаах,
Хойуу кымыс көрдүгэннээх,
Сүүмэх сүүдүрүүннээх,
Иэдьэгэй бадарааннаах,
Кырбый кыыл кырылаан-кырылаан
Кырыытын булбат кыйдам-хайдам
Сыһыылаах эбит,
Тонобос кыыл торулаан-торулаан
Торумун булбат торбо томоон
Томтордоох эбит,
Тыһы бэллээх быһа кылыйан тахсыбат
Чыскырыма чэлгиэн
Сыһыылаах эбит [4, с. 48].

Вот он видит:
У него, оказывается, страна
С холмами, состоящими из сплошного жира,
С оловянными полями,
С лужайками из готового кумыса,
С озерцами из густого кумыса,
С изобилием гущи процеженного
прокисшего молока,
С творожными болотами,
У него, оказывается, такая бескрайняя
поляна, что
Кобчик, облетая изо всех сил,
Никак не может долететь до ее краев,
У него такой огромный холм, что
Дятел, издавая непрерывно раскатистый звук,
Не может его облететь,
У него бескрайняя открытая поляна, что
Самка горностая скачками не может
ее пересечь [пер. наш].

Формула «Богатырь садится на коня» передается как и в олонхо других локальных традиций синтаксической конструкцией с компаративным послелогом *көрдүк* (литературная форма *курдук*):

Бу буолан баран хара тураах *көрдүк*
Хараабытынан, хантайбытынан
Атын үрдүгэр хап *курдук* олоро түстэ
[4, с. 67].

После этого он словно черная ворона,
Собравшись, согнувшись,
Сел быстро на своего коня [пер. наш].

В конструкциях формул анализируемого олонхо встречаются языковые формы, которые не характерны для современного якутского литературного языка или имеют место в разговорной речи.

Форма *предположительного наклонения* в тексте обсуждаемого олонхо нередко употребляется в значении прошедшего повествовательного времени, которое в литературном языке выражается формой на *-быт* в личном оформлении. Например: *Этэ-тыына, сангара-ингэрэ турдаҕа* (ср. *турбута*) *манныга эбитэ үһү* [4, с. 109] 'Он так эмоционально говорил, произносил свою речь' [пер. наш]. Подобное явление свидетельствует о существовании в данном диалекте якутского языка двух синонимичных форм прошедшего повествовательного времени на *-быт* и *-тах*.

В этом олонхо вместо литературной формы глагола *оонньоо* 'играть' встречается ее старинная форма *оойноо*:

Абааһы киһи буоллабына,
Уордаах хаана уолугар *оойноото*,
Халысхан хаана хабарбатыгар *оойноото*
[4, с. 112].

У богатыря-абаасы же
От злости кровь заиграла в груди,
Закипающая кровь заиграла в горле
[пер. наш].

Имеет место колебание в употреблении долгих гласных и дифтонгов в фонологической структуре глаголов (*төрөө-төрөө, экирээ-экириэ, тэлгээ-тэлгиэ, өрөө-өрөө, көрдөө-көрдүү* и др.), что свидетельствует о наличии остаточных исторических явлений в языке данного олонхо:

Онтон буоллабына
Үөһээ дайдыттан
Үлүгэр өлүү көрдүөтүлэр,
Аллараа дайдыттан
Альбархай өлүү көрдүөтүлэр,
Орто дайдыттан
Оһол өлүү көрдүөтүлэр [4, с. 113].

А затем они
В Верхнем мире
Стали искать страшную смерть,
В Нижнем мире
Стали искать бедственную смерть,
В Среднем мире
Стали искать трагическую смерть [пер. наш].

Форма *-таҕа*, которая в современном языке является показателем предположительного наклонения, в определенном контексте употребляется как стилистически (эмоционально) окрашенное значение формы недавнопрошедшего времени, что имеет место и в текстах олонхо других локальных групп:

Айыы киһиттэн буоллабына
Икки дьабадьытыттан
Харкырыар хабдьы саҕа
Үрүн күүгэн тобунна,
Абааһы киһиттэн буоллабына
Икки дьабадьытыттан
Халлаан хара суорун саҕа
Хара сымала тобуннаҕа [4, с. 112-113].

У человека айыы же
Из обоих углов рта
Вытекла белая пена величиной
С белую куропатку,
У человека абаасы же
Из обоих углов рта
Вытекла черная смола величиной
С черный ворон небес [пер. наш].

Частица *буоллаҕа* в сочетании с формой предположительного наклонения (*-тах*) передает значение «гнева, осуждения, недовольства, досады и т. п.», что выражается сочетанием данного наклонения с частицей *үһү* [15, с. 148]: *Маныха абааһы киһи / Өлөрдүм диэн үөрэн-көтөн / Ыллаатаҕа буоллаҕа* (ср. *үһү*) [4, с. 114] ‘Тогда абаасы / Порадовавшись, что убил его, / Запел (смешно)’ [пер. наш]; *Эрбэҕин тыаһа сир титириэн курдук, / Халлаан сатарыан курдук / Өрө сатары түстэҕэ буоллаҕа* (ср. *үһү*) [4, с. 116] ‘(В момент его выстрела из лука) Его большой палец произвел / Такой сильный раскатистый звук, / Словно земля задрожала, / Словно в небе что-то загорелось’ [пер. наш].

Употребляется стяженная форма прошедшего повествовательного времени (например, *илтэ* вместо *илдьыбитэ*, *буолта* вместо *буолбута* и др.), которая в современном якутском языке встречается в разговорном стиле и художественных текстах. Ср.:

«Айыы кыһа, саҕа кийиит,
Уокка ас кэбиһэн киирээри гыннаҕа» диэн,
Тойоннооччу буолтум [4, с. 118].

Мне показалось:
«Девушка айыы, новая невестка,
Решила умилизовать духа огня»
[пер. наш].

Мин эйигин быраабаҕа тахсан
сырыттаххына бэркэ сөбүлүү көөртүм
[16, с. 495].

Мне ты очень понравилась, когда ты
приходила в здание наследной управы
[пер. наш].

Вместо недостаточного глагола *э-* (этим ‘был я’) может употребляться диалектная форма, образованная от имени наличия *баар* ‘есть, имеется’ (*баарым* ‘был я’): *Тобуспуна халлаанна / Тойонунан баарым* (ср.: *тойон этим*) [4, с. 117] ‘Я тогда был властелином / Девятиярусного неба’ [пер. наш]. Имя *баар* в подобной служебной функции широко употреблен и в «Воспоминаниях» А. Я. Уваровского – памятнике якутской письменности первой половины XIX в. Данное явление П. А. Слепцовым расценивается как вполне живая и обычная в то время служебная функция слова *баар* [17, с. 201].

Вместо союза *уонна* ‘и’ употребляются его диалектные формы *буонна*, *уганна*: *Уганна аҕыс ампаар альчах / Хачымахтаах этим* [4, с. 118] ‘И у меня были сушеные / Лягушки в восьми амбарах’ [пер. наш]. Е. И. Убрятова, ссылаясь на Э. К. Пекарского [18, стлб. 1839], написала, что *уонна*, *итиэннэ* «возникли из сочетания *ол кэннэ* ‘после того’, *ити кэннэ* ‘после того’» [19,

с. 227]. Формы *буонна*, *уганна*, встречающиеся в обсуждаемом эпическом тексте, тоже образовались из подобных же сочетаний – *бу кэннэ*, *ол кэннэ*.

Заключение

Синтаксические конструкции, выражающие рассмотренные эпические формулы, в обсуждаемом олонхо в типологическом плане соответствуют аналогичным конструкциям, использующимся в олонхо якутов центральной Якутии и вилюйских якутов. Они функционируют в виде параллелизмов, члены которых оформляются определенными глаголами, формой на *-лаах* и др. При этом характер лексико-грамматического наполнения состава конструкций параллелизмов в этом олонхо отличается наличием в них старинных, диалектных слов и элементов. В данном олонхо параллелизмы снабжены сравнительно многочисленными членами, нежели параллелизмы в олонхо якутов центральной Якутии, что свидетельствует о своеобразной структурно-семантической организации параллелизмов в олонхо периферийных локальных традиций, где параллелизмы представляются и в сравнительно малом количестве членов (например, в олонхо эсеевских якутов. см.: [20]). Рассмотренное абыйское олонхо как одно из старинных типов якутского олонхо заслуживает дальнейшего изучения в разных аспектах, в частности в лингвистическом. Исследования языковых особенностей этого олонхо прольет свет в изучение истории развития якутского языка и его диалектов.

Литература

1. Алексеев Н. А., Ефремов П. Е. Фольклор долган // Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – С. 11-28. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
2. Мухомлева С. Д. Эпос северных якутов-оленевонов: история собирания, издания и исследования // Традиционная культура. – 2015, № 1 (57). – С. 117-132.
3. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Абыйга олонхолоохун үгэстэрэ уонна Г. Ф. Никулин олонхолоор // Абый олонхолоор: олонхо / бэч. бэл. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай: Бичик, 2018. – С. 5-39. – (Саха боотурдара: 21 т.; 20 т.). (на якутском яз.)
4. Абый олонхолоор: олонхо / бэч. бэл. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай: Бичик, 2018. – 296 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 20 т.). (на якутском яз.)
5. Пухов И. В. Якутский героический эпос. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
6. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
7. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаический памятник. 2 изд., испр. – М.: Вост. лит-ра, 2004. – 462 с.
8. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск: Кн. изд-во, 1965. – 125 с.
9. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблема возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
10. Ефремов Н. Н. К проблематике формульности текста олонхо (в контексте связанных с ней языковых и иных явлений) // Олонхо – духовное наследие народа саха: сб. науч. ст. / Отв. ред. В. Н. Иванов. – Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2000. – С. 150-159.
11. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 140 с.
12. Слепцов П. А. Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных форм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 277 с.
13. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. 3 / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 842 с.
14. Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. 1 / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – 679 с.
15. Петров Н. Е. Частицы в якутском языке. – Якутск: Кн. изд-во, 1978. – 300 с.
16. Эрилик Эристиин. Маарыкчаан ыччаттара: роман, сэхэн, кэпсээннэр. – Дьокуускай: Кинигэ изд-вота, 1983. – 584 с. (на якутском яз.)
17. Слепцов П. А. Заметки о языке «Воспоминаний» А. Я. Уваровского // О. Н. Бетлингк и его труд о языке якутов: материалы Конференции, посвященной 120-летию выхода в свет труда О. Н. Бетлингка «О языке якутов» / Отв. ред. Е. И. Коркина, Н. Е. Петров. – Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1973. – С. 186-206.
18. Пекаровский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 2. 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Наука, 2008. – Стлб. 1281-2508.

19. Убрятова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 304 с.
20. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо северных якутов: структурно-семантический анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2018, № 4 (12). – С. 58-65. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22342

References

1. Alekseev N. A., Efremov P. E. *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. In: *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2000, pp. 11-28. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka*; T. 19 [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 19]).
2. Mukhopleva S. D. *Epos severnykh yakutov-olenevodov: istoriya sobiraniya, izdaniya i issledovaniya* [Epic of the Northern Yakut reindeer herders: the history of existence, publication and research]. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2015, No. 1 (57), pp. 117-132.
3. Illarionov V. V., Illarionova T. V. *Abyiga olonkhooloohun ugestere uonna G. F. Nikulin olonkholoro* [Traditions of olonkho performing in Abyi and olonkhos by G. F. Nikulin]. In: *Abyi olonkholoro: olonkho* [Abyi olonkhos: olonkho]. Bech. bel. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2018, pp. 5-39. (Sakha booturdara: 21 t.; 20 t. [Sakha booturs: in 21 vol.; vol. 20]). (In Yakut lang.)
4. *Abyi olonkholoro: olonkho* [Abyi olonkhos: olonkho]. Bech. bel. V. V. Illarionov, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik, 2018, 296 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; 20 t.* [Sakha booturs: in 21 vol.; vol. 20]). (In Yakut lang.)
5. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.
6. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Plot of olonkho about the ancestors of tribe]. Moscow, Nauka, 1990, 208 p.
7. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaischeskii pamyatnik* [The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monument]. 2 izd., ispr. Moscow, Vost. lit-ra, 2004, 462 p.
8. Vasil'ev G. M. *Yakutskoe stikhoslozhenie* [Yakut versification]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1965, 125 p.
9. Illarionov V. V. *Yakutskoe skazitel'stvo i problema vrozozhdeniya olonkho* [Yakut narration and the problem of the revival of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.
10. Efremov N. N. *K problematike formul'nosti teksta olonkho (v kontekste svyazannykh s nei yazykovykh i inyykh yavlenii)* [On the problems of the forms of the olonkho text (in the context of linguistic and other phenomena associated with it)]. In: *Olonkho – dukhovnoe nasledie naroda sakha: sb. nauch. st.* [Olonkho – the spiritual heritage of the Sakha people]. Otv. red. V. N. Ivanov. Yakutsk, IGI AN RS(Ya), 2000, pp. 150-159.
11. Robbek L. V. *Leksiko-semanticheskie osobennosti yazyka yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho* [Lexical and semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 140 p.
12. Sleptsov P. A. *Yakutskii literaturnyi yazyk: formirovanie i razvitie obshchenatsional'nykh form* [Yakut literary language: the formation and development of national forms]. Novosibirsk, Nauka, 1990, 277 p.
13. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 3* [The Large Explanatory Dictionary of the Yakut Language: in 15 vol. Vol. 3]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2006, 842 p.
14. *Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka: v 15 t. T. 1* [The Large Explanatory Dictionary of the Yakut Language: in 15 vol. Vol. 1]. Pod red. P. A. Sleptsova. Novosibirsk, Nauka, 2004, 679 p.
15. Petrov N. E. *Chastitsy v yakutskom yazyke* [Particles in Yakut language]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1978, 300 p.
16. Erilik Eristiin. *Maarykchaan ychchattara: roman, sehen, kepseennner* [The youth of Marykchan: romance, novel, stories]. Yakutsk, Kinige izd-vota, 1983, 584 p. (In Yakut lang.)
17. Sleptsov P. A. *Zametki o yazyke "Vospominanii" A. Ya. Uvarovskogo* [Notes on the language of "Memoirs" by A. Ya. Uvarovsky]. In: *O. N. Betlingk i ego trud o yazyke yakutov: materialy Konferentsii, posvyashchennoi 120-letiyu vykhoda v svet truda O. N. Betlingka "O yazyke yakutov"* [O. N. Betlingk and his work on the language of the Yakuts: materials of the Conference dedicated to the 120th anniversary of the publication of the work by O. N. Betlingk "On the language of the Yakuts"]. Otv. red. E. I. Korkina, N. E. Petrov. Yakutsk, YaF SO AN SSSR, 1973, pp. 186-206.
18. Pekarskii E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. T. 2* [Dictionary of the Yakut language: in 3 vol. Vol. 2]. 3-e izd., ispr. i dop. Saint Petersburg, Nauka, 2008, col. 1281-2508.
19. Ubratova E. I. *Issledovaniya po sintaksisu yakutskogo yazyka* [Studies on the syntax of the Yakut language]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1950, 304 p.
20. Efremov N. N. *Epicheskie formuly v olonkho severnykh yakutov: strukturno-semanticheskii analiz* [Epic formulas in olonkho of Northern Yakuts: structural-semantic analysis]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2018, No. 4 (12), pp. 58-65. doi: 10.25587/SVFU.2018.12.22342.

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44321

В. В. Илларионов¹, Т. В. Илларионова¹, Н. А. Оросина²

¹Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

²Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

СЕРИЯ «САХА БООТУРДАРА»: ОПЫТ ИЗДАНИЯ ТЕКСТОВ ЯКУТСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. В настоящее время проблема издания эпических текстов считается актуальным направлением не только в фольклористической науке, но и в культурной сфере якутского общества. В этой связи в научном кругу поставлена задача ознакомления и обучения интересующихся основополагающим принципам и современным подходам эдиционной практики в целях усовершенствования методологических принципов подготовки к печати и повышения качества издаваемых эпических текстов в современном пространстве.

Технология подготовки к изданию эпических текстов имеет многолетнюю традицию, выработанную с учетом жанровой специфики и особенностей фольклорной текстологии. Настоящая статья посвящена освещению опыта якутских фольклористов по подготовке к печати и публикации текстов якутского эпоса олонхо в республиканской книжной серии «Саха боотурдара» («Якутские богатыри»). Данная серия представляет собой 21-томное издание эпических текстов, отобранных от каждого района (улуса) Республики Саха (Якутия). Рассматриваются история создания, положения концепции серии, отображаются основные принципы подготовки к изданию, приводятся важнейшие результаты серийного издания текстов олонхо.

Серия «Саха боотурдара» была создана в 2001 г. и завершена в 2019 г. Основными целями издания серии являются сохранение эпического наследия якутов; создание целостного представления об эпической традиции каждого района (улуса); введение в научный оборот малоизвестных архивных текстов олонхо; популяризация устной эпической традиции. Новизной серии выступает территориальный принцип издания, который позволял представить широкий ареал распространения эпической традиции. В рамках серии впервые были введены в научный оборот и опубликованы хранящиеся в Рукописном фонде Архива ЯНЦ СО РАН рукописные тексты олонхо, записанные научными сотрудниками и внештатными корреспондентами Института языка и культуры при СНК ЯАССР, правопреемником которого стал Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Несмотря на научно-популярный

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

E-mail: 445325@mail.ru

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

E-mail: 445325@mail.ru

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

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOVA Tuyara Vasilievna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Chair of Folklore and Culture, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the Northeast of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: 445325@mail.ru

ОРОСИНА Надежда Анатольевна – к. филол. н., н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: onadya88@mail.ru

OROSINA Nadezhda Anatolyevna – Candidate of Philological Sciences, Researcher, 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: onadya88@mail.ru

тип издания, каждый выходящий том сопровождался справочно-научным аппаратом, соответствующим современным требованиям научных изданий фольклорных текстов.

Издание томов серии «Саха боотурдара» имеет огромное культурное и научное значение, связанное с сохранением и популяризацией устного эпического наследия якутского народа.

Ключевые слова: эдичионная практика, фольклорная текстология, якутский эпос олонхо, серийное издание, книжная серия «Саха боотурдара» («Якутские богатыри»), эпический текст, технология подготовки к изданию, территориальный принцип, справочно-научный аппарат, научно-популярный тип издания.

V. V. Illarionov, T. V. Illarionova, N. A. Orosina

Series *Sakha booturdara*: experience in the publication of texts of the Yakut epic olonkho

Abstract. At present, the problem of publishing epic texts is considered an urgent area not only in folkloristic science, but also in the cultural sphere of Yakut society. In this regard, the scientific community has been given the task of acquainting and educating those interested in the fundamental principles and modern approaches of editorial practice in order to improve the methodological principles of preparing for print and improve the quality of published epic texts in modern space.

The preparation technology of epic texts for publication has a long tradition, developed by considering genre specificity and features of folklore textology. This paper is devoted to cover the experience of Yakut folklorists in preparing for printing and publishing the texts of the Yakut epic olonkho in the republican book series *Sakha Booturdara (Yakut Heroes)*. The series is a 21-volume edition of epic texts selected from each district (ulus) of the Republic of Sakha (Yakutia). The history of creation, the provisions of the series concept are considered, the general principles of preparation for publication are described, the most important results of the serial publication of olonkho texts are presented.

The series *Sakha Booturdara* was created in 2001 and completed in 2019. The main objectives of the series publication are to preserve the epic heritage of the Sakha people; to create a holistic view of the epic traditions in each district (ulus); to put little-known archival texts of olonkho into the scientific circulation; popularization of oral epic tradition. The novelty of the series is the territorial principle of publication, that made it possible to present a wide area of distribution of the epic tradition. Within the series, the olonkho manuscripts stored in the Manuscript Fund of the Archive of the NSC of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (SB RAS) for the first time were introduced and published by the Institute of Humanitarian Research and Indigenous studies of the North RAS SB. The manuscripts were written down by researchers and freelance correspondents of the Institute of Language and Culture at the SNK of the YaASSR (the IHRISN SB RAS is its assignee). Despite being popular science publication, each published volume was accompanied by a reference and scientific apparatus corresponding to the modern requirements of scientific publications of folklore texts.

The publication of volumes of the series *Sakha Booturdara* is of great cultural and scientific importance, associated with the preservation and popularization of the oral epic heritage of the Yakut people.

Keywords: editorial practice, folklore textology, Yakut epic olonkho, serial edition, book series *Sakha Booturdara (Yakut Heroes)*, epic text, preparation technology for publication, territorial principle, reference and scientific apparatus, popular science publication type.

Введение

Издание текстов устного народного творчества является актуальной проблемой в современной фольклористике. С момента провозглашения ЮНЕСКО якутского героического эпоса олонхо Шедевром устного нематериального и культурного наследия человечества (2005 г.) издание текстов эпоса олонхо считается одним из перспективных направлений в деле сохранения, изучения и распространения олонхо. В настоящее время оно существенно развивается и наряду с этим появляется ряд недостатков, преимущественно в плане текстологической подготовки составителей. Данная проблема может стать объектом отдельной статьи.

Проблема подготовки к печати и публикации серийных выпусков эпических текстов в фольклористике имеет многолетнюю традицию, выработанную отечественными исследователями. Имеется ряд научных статей, посвященных осмыслению опыта издания эпических текстов в таких академических сериях как «Эпос народов СССР» [1, 2], «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [3] др., в которых охарактеризованы методологические принципы

издания томов серий. Опыт работы якутских фольклористов в составлении серийных и разного рода изданий текстов олонхо представлен в статьях В. В. Илларионова, Т. В. Илларионовой [4], С. Д. Мухоплевой и Н. А. Оросиной [5], Н. А. Оросиной [6] и др. В связи с развитием эдиционной практики в современном культурном пространстве вводятся новые подходы и методы издания текстов олонхо. В целях оказания методической помощи составителям изданий А. А. Кузьминой была написана работа «Методические рекомендации по изданию и переизданию текстов якутского героического эпоса олонхо» [7].

Серийное издание текстов олонхо выступает в качестве инструмента для изучения характерных особенностей эпической традиции в ареальном распространении. Такой тенденции придерживался коллектив фольклористов серии «Саха боотурдара», который является прямым преемником традиций «эргисовской» научной школы.

История серийного издания олонхо

Публикация серийного издания олонхо начата в первой половине XX в. академиком Э. К. Пекарским, сосланным в Якутию за участие в революционном движении. Находясь в ссылке в Ботурусском улусе, он занимался изучением якутского языка, взаимодействовал с местными грамотными якутами, собирал устное народное творчество якутского народа с целью ознакомления его широкой читательской аудитории. Подобно многотомному серийному изданию произведений устного народного творчества тюрко-монгольских народов академика В. В. Радлова и бурятского ученого Ц. Ж. Жамцарано он начал подготовку к публикации трехтомника «Образцы народной литературы якутов», где каждый том состоял из нескольких выпусков.

В пяти выпусках первого тома вошли записанные им и по его просьбе грамотными жителями от олонхосутов Ботурусского улуса эпические тексты. Первый том серии открылся текстом олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» («Дьүлүруйар Ньургун Боотур»). Издание этого олонхо в 1947 г. известным фольклористом Г. У. Эргисом на двух языках позволило ввести его в научный оборот. Во второй том вошли помимо олонхо «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»), записанного И. А. Худяковым от олонхосутов Верхоянского улуса, несколько небольших фольклорных текстов. В 2016 г. текст олонхо с разбивкой на стихотворные строки был переиздан в рамках подготовки к Ысыаху Олонхо¹ в Верхоянском улусе. В третий том планировалось включить эпические тексты, записанные этнографом-фольклористом В. Н. Васильевым в 1906 г., но в связи с обострившимися политическими событиями в том вошло только олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» («Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур»), записанное со слов олонхосута И. Г. Тимофеева-Теплоухова. Другие подготовленные к печати олонхо так и не были изданы.

Позже эпосовед Н. В. Емельянов опубликовал отдельным изданием (как вторую книгу третьего тома серии «Образцы народной литературы якутов») записанное В. Н. Васильевым от знаменитого амгинского олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий олонхо «Ала Булкун», подготовленное к печати Э. К. Пекарским. Данное издание дополнено фрагментами из олонхо «Ала Булкун», текст которого был переведен Г. В. Баишевым – Алтан Сарын по просьбе Э. К. Пекарского. Перевод этого олонхо был подготовлен к печати В. М. Никифоровым. Кроме того, в издание вошла статья В. В. Илларионова об олонхосуте Т. В. Захарове – Чээбий. В дальнейшем стоит задача подготовки и издания текстов олонхо Е. М. Новикова «Дуолан Баай Тойон, Арагас Баай Хотун» («Дуолан Баай Тойон, Арагас Баай Хотун»), Ф. Т. Егорова «Старик Джохсоголлой, старуха Сизэмийкээн» («Дьохсоголлой оҕонньор, Сизэмийкээн эмээхсин»), которые Э. К. Пекарский планировал включить в серию.

При работе над серией Э. К. Пекарский строго придерживался разработанных им текстологических принципов подготовки к изданию олонхо. Он тщательно проверял и редактировал текст, записанный иногда малограмотными людьми, бережно относился к текстам, советовался со знатоками фольклора, старался сохранить архаичность языка, диалектные особенности. С его методологическими принципами и подходом к материалу, в частности с проблемой редактирования эпических текстов можно ознакомиться в одной из статей И. В. Пухова [8].

¹ Ысыах Олонхо – республиканский национальный праздник в Республике Саха (Якутия), проводимый ежегодно с 2007 г.

«Собирание образцов народного творчества, изучение формы и времени появления» включен в план работы основанного в 1935 г. Института языка и культуры при СНК ЯАССР, первым директором которого был П. А. Ойунский [9, л. 4]. Впоследствии перед сотрудниками сектора литературы и искусства Института стояла задача собрать по возможности рукописный фонд фольклорных материалов.

Идея серийного издания текстов олонхо восходит к Г. У. Эргису, в 1947 г. издавшего олонхо К. Г. Оросина о Нюргун Боотуре Стремительном впервые с научным комментарием и справочно-научным аппаратом [10]. Так, он написал вступительную статью, комментарии об олонхосуте и самом издании, составил толкование значений слов, пояснения к персонажам олонхо. Для сопоставления текстов Г. У. Эргисом были приведены сравнительные схемы сюжетных структур вариантов олонхо о Нюргунах. Кроме того, он придерживался принципа обязательно включения в издание подлинного якутского текста олонхо и его перевода на русский язык. Для удобства восприятия им был разделен текст олонхо на стихотворные строки, сюжет – на главы. Справочно-научный аппарат завершается передачей нотной расшифровки напевов олонхо в составлении композитора М. Н. Жиркова.

Такой солидный труд Г. У. Эргис подготовил в качестве первого тома задуманной им серии «Якутские олонхо» («Саха олонхолоро»). В его планах была дальнейшая публикация текстов олонхо в академическом издании. Но этот труд, подвластный только коллективной работе, был неподъемной задачей для одного человека. Поэтому он взялся за издание других жанров якутского фольклора на двух языках. В результате увидели свет «Исторические предания и рассказы якутов» и «Якутские сказки» в двух томах. Его ученики – последователи Н. В. Емельянов, П. Е. Ефремов, С. П. Ойунская опубликовали «Якутские народные песни» в четырех частях.

Опубликованный в серии Э. К. Пекарского «Образцы народной литературы якутов» текст олонхо И. Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивый Кулун Куллустуур» был переиздан в 1985 г. на двух языках под редакцией фольклористов И. В. Пухова, Г. У. Эргиса, этнографа А. А. Попова в серии «Эпосы народов СССР» [11]. Авторы показали пример бережного отношения к эпическому тексту.

Впоследствии образцы крупных героических эпосов народа саха (самоназвание якутов) увидели свет отдельными изданиями в книжных сериях. К примеру, в академической книжной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» были изданы олонхо Н. П. Бурнашева «Кыыс Дэбилийэ» [12], В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соготох») [13].

В настоящее время фольклористы работают над переизданием текстов олонхо, вышедших в серии Э. К. Пекарского. К примеру, в издании «Олонхо Жулейского наслега» («Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро») опубликованы тексты эпосов из серии Э. К. Пекарского «Ёлбёт Бэргэн» («Өлбөт Бэргэн»), «Удаганки Уолумар и Айгыр» («Удаҕаттар Уолумар Айгыр икки»), «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн» («Баһымны Баатыр Эрбэхтэй Бэргэн икки»), «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» («Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки»), подготовленные фольклористами Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (далее – ИГИИПМНС СО РАН) [14]. Увидели свет олонхо именитых сказителей-олонхосутов Н. Т. Абрамова, Т. В. Захарова – Чээбий, И. Г. Тимофеева-Теплоухова. Эти издания дают возможность читателю глубже ознакомиться с исконным духовным наследием народа саха, насладиться богатством и красотой якутской словесной культуры.

Г. У. Эргис с учеником Н. В. Емельяновым продолжали добиваться выхода серийного издания текстов олонхо. В неоднократных обращениях к председателю Президиума Якутского филиала Академии наук СССР (далее – ЯФ АН СССР) Н. В. Черскому они указывали, что из 120 рукописных текстов олонхо, собранных с 1930-х гг. и хранящихся в Архиве ЯФ АН СССР, издано только олонхо Д. М. Говорова «Неспотыкающийся Мюлджю Бөгө» («Бүдүрүйбэт Мүлдьү Бөҕө»). При этом приводили в качестве примера удачный опыт алтайского коллеги С. С. Суразакова, инициировавшего выход в свет 10-томного алтайского эпоса «Алтайские богатыри» («Алтай баатырлар»). В 1980-х гг. Н. В. Емельяновым был разработан план-проспект издания 10-томной серии «Якутские олонхо» на якутском языке. Однако проект так и остался неосуществленным.

Создание книжной серии «Саха боотурдара»: концепция, цели, задачи

В 1999 г. в Институте гуманитарных исследований Академии наук РС (Я) (далее – ИГИ АН РС(Я)) в целях возрождения, сохранения и популяризации олонхо была создана республиканская общественная организация «Ассоциация Олонхо». Президентом Ассоциации был избран первый Президент РС(Я) М. Е. Николаев, вице-президентом – народный поэт С. И. Тарасов, руководителем научно-информационного центра – председатель комитета Государственного Собрания (Ил Тумэн) РС(Я) А. Н. Жирков, ответственным секретарем – Е. Н. Протодияконова. Ассоциация с самого начала вела работу по различным направлениям, в т. ч. по поддержке издания серии «Саха боотурдара».

В мае 2000 г. рабочей группой под руководством А. Н. Жиркова была разработана республиканская программа «Сохранение, изучение и пропаганда якутского эпоса “Олонхо”», в которой предусматривалось издание научно-популярной серии олонхо начиная с 2001 г. На основании этого 9 апреля 2001 г. было подписано распоряжение Правительства РС(Я) от 09.04.2001 г. № 511-р об издании республиканской книжной серии «Саха боотурдара».

Было решено книжную серию «Якутские олонхо», продуманную Г. У. Эргисом и дополненную Н. В. Емельяновым в 10 томах, расширить до 21 тома. Предусматривалось издание по одному тому из центральных и вилюйской группы улусов, в которых ранее олонхо имело широкое распространение и по одному тому из северных и южных улусов.

Концепция серии была разработана д. филол. н., профессором В. В. Илларионовым, к. филол. н., доцентом С. Д. Мухоплевой и к. филол. н. Л. Н. Семеновой [15]. Основными целями издания данной серии стали:

- сохранение эпического наследия народа саха;
- создание целостного представления об эпической традиции каждого региона;
- введение в научный оборот малоизвестных архивных текстов олонхо;
- популяризация устной эпической традиции.

Согласно концепции от каждого улуса должен быть представлен один наиболее популярный эпический текст. Тип издания – научно-популярный; язык – якутский. В структуру издания входят: 1. Вступительная статья; 2. Текст; 3. Комментарии (текстологические примечания; объяснение непонятных, диалектных слов, малоизвестных широкому кругу читателей реалий; указатель имен персонажей, локусов; краткий пересказ сюжета); 4. Приложения.

План работы над изданием был утвержден в отделе Олонхо ИГИ АН РС(Я), но без финансовой поддержки проект не получил реализации. И только после выхода распоряжения Правительства РС(Я) от 09.04.2001 г. № 511-р «О мерах по обеспечению сохранности эпоса олонхо» издание первых томов серии было профинансировано [16].

Серия в определенный период издавалась в рамках целевого финансирования, полученного после признания ЮНЕСКО 25 ноября 2005 г. якутского эпоса олонхо Шедевром устного нематериального и культурного наследия человечества. Затем, начиная с девятого тома, издание серии поддерживалось «Целевым фондом будущих поколений РС(Я)».

С 2002 по 2019 гг. увидел свет 21 том книжной серии «Саха боотурдара» в Национальной издательской компании «Бичик» имени С. А. Новгородова.

Краткая характеристика томов олонхо, изданных в серии «Саха боотурдара»

В первом томе серии был опубликован текст олонхо Р. П. Алексеева «Алаатыыр Ала Туйгун» в трех частях. Запись олонхо началась во время экспедиции Г. У. Эргиса в Усть-Алданском улусе, с момента его встречи с Р. П. Алексеевым. В течение нескольких лет дочь олонхосута А. Р. Шелковникова, его внучатый племянник В. И. Федоров кропотливо вели запись олонхо. Н. В. Емельянов попросил их по завершению записи передать текст в ИГИ АН РС(Я). Набор машинописного текста олонхо был продлан по просьбе И. В. Пухова в трех экземплярах. Один экземпляр был передан ИГИ АН РС(Я), второй был направлен И. В. Пухову, третий экземпляр остался в семейном архиве Р. П. Алексеева.

И. В. Пухов высоко оценивал олонхо Р. П. Алексеева и поставил вопрос публикации эпоса отдельным изданием, но этот вопрос так и остался открытым. Спустя некоторое время по инициативе А. Н. Жиркова удалось осуществить его публикацию. Олонхо к изданию было подготовлено с участием внучки олонхосута Р. П. Алексеева Л. Г. Шелковниковой на основе экзем-

пляра, хранившегося в их семейном архиве. Предисловие к нему было написано В. В. Илларионовым и А. Н. Жирковым. В 2002 г. героический эпос был опубликован в трёх частях в первом томе серии «Саха боотурдара».

Как отмечено выше, в серии должны были публиковаться по одному лучшему эпическому образцу от каждого улуса, но в силу того, что объёмы текстов некоторых олонхо оказались небольшими, решено было в таких случаях дополнительно включать в отдельные тома неполные и отрывочные тексты олонхо. К примеру, в четвертый том (Момский улус) вошли олонхо, записанные в 1940 г. С. И. Боло со слов олонхосутов Д. М. Слепцова и В. В. Атласова, неполный текст олонхо П. П. Хабарова и отрывок из текста олонхо Р. П. Уваровского. Таким же объёмом выпущены тома, включающие тексты олонхо из Горного и Среднеколымского улусов. 19-й том, включающий тексты олонхо Оймяконского улуса, состоит из неполной записи олонхо М. Ф. Аммосова «Дугуйа Бёгё» («Дугуйа Бёҕө») и кратких сюжетов олонхо. В 20-й том «Олонхо Абыйского улуса» («Абый олонхолооро») включены тексты олонхо, записанные А. А. Саввиным и Г. М. Васильевым от Г. Ф. Никулина «Сын грозного неба Эр Соготох» («Эрис халлаан уола Эр Соҕотох»), «Алып Хара и Ала Туйгун» («Алып Хара икки Ала Туйгун икки»). В завершающий серию 21-й том вошли тексты олонхо из Оленекского, Анабарского, Аллаховского улусов РС(Я), а также есеевских якутов, проживающих в п. Есеев Эвенкийского района Красноярского края. При подготовке тома составителями С. Д. Мухоплевой и Н. В. Павловой были использованы экспедиционные материалы, собранные ими в указанных улусах.

Таким образом, в серии «Саха боотурдара» представлены эпические тексты из всех улусов, расположенных на территории РС(Я). Достоинство серии также заключается не только в издании ранее не опубликованных архивных текстов, но и в отображении в справочно-научном аппарате специфики локальных традиций изучаемых ареалов.

Тексты олонхо, записанные у олонхосутов – членов Союза писателей СССР Н. А. Абрамова – Кынат «Нюргун Бёгё» («Ньургун Бёҕө») (Мегино-Кангаласский улус), М. Т. Шараборина – Кумаарап «Улуу Даарын» (Олекминский улус), Е. Г. Охлопкова – Буоратай «Алантай Боотур» (Намский улус), именитых народных певцов С. Н. Каратаева – Дыгыйар «Тонг Саар бухатыр» («Тонг Саар бухатыр») (Вилуйский улус), У. Г. Нохсорова «Сын лошади Дыырай Бэргэн» («Сылгы уола Дыырай Бэргэн») (Амгинский улус) и др., вызовут интерес фольклористов и широкой публики читателей разнообразием сюжетов и образов, богатством художественного слова, приемами использования поэтических средств. Серия, соответствующая по функциональному и целевому назначению всем требованиям научного подхода к изданию, позволяет лучше понять и изучить великолепные образцы героического эпоса, записанных от именитых импровизаторов – исполнителей этого древнейшего жанра устного народного творчества.

В Архиве ЯНЦ СО РАН хранятся три полных и два неполных текста олонхо Н. А. Абрамова – Кынат. Из них опубликован полноценный текст эпоса «Нюргун Бёгё» («Ньургун Бёҕө»). Кроме того, вышел в свет текст олонхо верхневилуйского олонхосута Н. С. Александрова – Ынта Никиитэ «Кёр Буурай» («Көр Буурай»), записанный И. Н. Григорьевым в 1941 г. Этот же текст в 1925 г. был записан Г. Тороповым с использованием новгородовского алфавита (основанного на латинице). Эти два варианта текста олонхо дают возможность для сопоставления и исследования процесса развития этапов олонхо. Перезапись и издание олонхо на основе двух текстов – это редкий пример работы над текстом в якутской фольклористике.

При подготовке серии авторский коллектив стремился максимально передать языковые и поэтико-стилистические особенности оригинального текста. Между тем, возникали спорные моменты при составлении примечаний на отдельные архаические слова на современный литературный язык, не нарушая принципа их оригинальности. При этом акцентировано внимание на рукописные тексты, имеющие свою историю, которую можно отследить путем текстологического изучения. Работа над рукописью требует у специалистов профессиональной подготовки для правильной расшифровки с алфавита, на котором записан текст олонхо, приведения его в первоначальный вариант, расчищая от излишних «редакторских» правок извне. Поэтому при работе над текстом соблюдались основные требования, прежде всего, избавление текстов от литературных правок, и если вносились какие-либо изменения, то вся их история отражалась в примечаниях.

Если в первых томах в основном придерживались принципа сохранности оригинального варианта текстов и отражения в примечаниях диалектов, то в последующих томах серии справочно-научный аппарат издания намного расширился. К примеру, разработана схема сюжетно-композиционной структуры олонхо с указанием стихотворных строк. В серии использованы схемы на основе сюжетной структуры олонхо В. О. Каратаева «Модун Эр Соготох», составленные Н. В. Емельяновым, В. В. Илларионовым для серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока». Схемы крайне удобны для понимания содержания олонхо, его мотивов и событий. Дополнение справочно-научного аппарата именным указателем персонажей облегчает исследователям пользование изданием.

Как определенное достижение воспринимается наличие в издании анализа сюжетных структур олонхо в отличие от первых томов серии, в которых справочный материал состоял в основном из одних примечаний.

Работа в текстологическом направлении усилилась с момента получения грантовой поддержки РГНФ проекта фольклористов ИГиИПМНС СО РАН «Рукописи самозаписей олонхо: опыт научного описания и исследования» под руководством С. Д. Мухоплевой. Схема научного описания рукописей, использованная В. В. Илларионовым, Н. А. Оросиной в подготовке 19-го тома «Олонхо Оймяконского улуса» (2017 г.), сыграла большую роль при составлении текстологических примечаний, выявлении лексических, грамматических особенностей рукописного текста. Следует отметить, что внимательный подход к эпическим текстам, их научный анализ являются в последнее время неотъемлемой частью большой подготовительной работы при издании олонхо. Включение в качестве приложений биографии олонхосутов, списка репертуаров, воспоминаний, статей дают наиболее полное представление читателю о личности олонхосута и его творчестве.

Заключение

Серия «Саха боотурдара» подготовлена к печати и издана по инициативе Национального организационного комитета олонхо РС(Я) по подготовке и проведению Второго Десятилетия Олонхо (2015-2025 гг.) и республиканской «Ассоциации Олонхо», отделом фольклора и литературы (ранее сектором Олонхо, сектором якутского фольклора) ИГиИПМНС СО РАН, Институтом языка и культуры Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Опубликованы восемь томов серии, подготовленные к изданию научными сотрудниками ИГиИПМНС СО РАН. Фольклористы Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова В. В. Илларионов и Т. В. Илларионова подготовили к изданию девять томов серии. В результате совместной работы специалистов института и университета изданы четыре тома. Соавторами отдельных томов выступили народный артист РС(Я) Г. С. Васильев (третий том), журналист из Момского улуса Г. М. Федотов (четвертый том).

Тексты олонхо, хранящиеся в Рукописном фонде Архива ЯНЦ СО РАН, опубликованы с соблюдением всех требований к изданию фольклорных текстов. Новое поколение будет вдохновляться лучшими образцами памятников эпической культуры – бесценным духовным наследием, вершиной народного творчества.

Серия «Саха боотурдара» – в настоящее время единственный пример огромной работы над изданием многотомной серии, доведенной до логического завершения, достойный результат многолетней работы авторского коллектива.

Таким образом, завершен труд продолжительностью в 17 лет, начиная с 2002 г. и заканчивая 2019 г. И пусть притягательная работа по изучению, изданию и распространению олонхо на других языках мира, расширению сферы памятников эпической культуры, найдет продолжение у современных исследователей, а читателям желаем приятного чтения и насладиться богатейшим содержанием книжной серии.

Литература

1. Смирнова Н. С. О подготовке томов серии «Эпос народов СССР» // Фольклор. Издание эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак, А. С. Мирбадалева, А. А. Петросян. – М.: Наука, 1977. – С. 198-203.

2. Алиева А. И. Издание эпических памятников народов Южной Сибири в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2018, № 2 (10). – С. 13-21. doi: 1025587/SVFU.2018.10.14549
3. Кузьмина Е. Н. Основные научные принципы публикации фольклорных произведений (на материалах томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока») // Сибирский филологический журнал. – 2017, № 1. – С. 5-12.
4. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Типы изданий олонхо (опыт якутских фольклористов) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2017, № 1 (32). – С. 90-97.
5. Мухоплева С. Д., Оросина Н. А. Серия «Самозаписи якутского героического эпоса олонхо»: обзор томов // Эпическое наследие народов Якутии: традиции и современность: материалы Республиканской научно-практической конференции (г. Алдан, 8-9 декабря 2017 г.). – Якутск: Медиа-холдинг Якутия, 2018. – С. 36-40.
6. Оросина Н. А. «Саха боотурдара» сиэрийэбэ олонхо тизкистэрин бэчээккэ бэлэмнээһин: ситиһиилэр, сороктар // Намна Олонхо ыһыаҕа: төрүт үгэстэри сөргүтүү, харыстааһын, тарҕатыы: X Өрөсп. науч.-практ. кэмп. матырыйааллара (Нам с., 2018 с. ахсынны 5 күнэ). – Дьокуускай: Кытыл: Медиа-холдинг Якутия, 2019. – С. 35-40. (на якутском яз.)
7. Кузьмина А. А. Методические рекомендации по изданию и переизданию текстов якутского героического эпоса олонхо. – Якутск: ИГиПИМНС СО РАН, 2016. – 56 с.
8. Пухов И. В. Работа Э. К. Пекарского над текстом олонхо «Строптивый Кулун Куллуустуур» (к проблеме научного редактирования эпического текста) // Текстологическое изучение эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак, А. А. Петросян. – М.: Наука, 1971. – С. 170-179.
9. Положение о Научно-исследовательском институте языка и культуры ЯАССР при Совнаркоме ЯАССР // Выписки из протокола № 101 заседания секретариата Якутского ОК ВКП/б/ от 25.08.1935 и Постановления № 701 Совета народных комиссаров ЯАССР от 17.09.1935 г. «Об организации научно-исследовательского Института языка и культуры» // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 5. Д. 1. – 8 л.
10. Оросин К. Г. Дьулуруйар Ньургун Боотур = Нюргун Боотур Стремительный / Вступ. ст., пер. и коммент. Г. У. Эргиса. – Якутск: Кн. изд-во, 1947. – 410 с. (на якутском и русском яз.)
11. Куруубай хааннаах Кулун Куллуустуур = Строптивый Кулун Куллуустуур. Якутское олонхо / Сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. Отв. ред. А. С. Мирбадалева. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – 607 с. (на якутском и русском яз.)
12. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбиллийэ». – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (на якутском и русс. яз.)
13. 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 русском яз.)
14. Дьулэй нэһилиэгин олонхолоро / Эпп. ред. Н. И. Попова. – Дьокуускай: ГЧУО ХААНПИИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (на якутском яз.)
15. Концепция издания серии «Саха олонхолоро», осуществляемой в соответствии с распоряжением Правительства РС (Я) от 09.04.2001 г. № 511-р «О мерах по обеспечению сохранности эпоса олонхо» / сост. В. В. Илларионов, С. Д. Мухоплева, Л. Н. Семенова. [Рукопись]. – Якутск, 2001.
16. Распоряжение Правительства РС (Я) от 09.04.2001 № 511-р «О мерах по обеспечению сохранности эпоса олонхо» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.lawmix.ru/zakonodatelstvo/2311233> (дата обращения: 01.04.2019).

References

1. Smirnova N. S. *O podgotovke toмов serii "Epos narodov SSSR"* [On the preparation of volumes of the series "Epic of the peoples of the USSR"]. In: *Fol'klor. Izdanie eposa* [Folklore. Edition of the epic]. Отв. ред. V. M. Gatsak, A. S. Mirbadaleva, A. A. Petrosyan. Moscow, Nauka, 1977, pp. 198-203.
2. Alieva A. I. *Izdanie epicheskikh pamyatnikov narodov Yuzhnoi Sibiri v dvuyazychnoi akademicheskoi serii "Epos narodov SSSR"* [The publication of epic monuments of the peoples of Southern Siberia in a bilingual academic series "The epic of the peoples of the USSR"]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies]. 2018, No. 2 (10), pp. 13-21. doi: 1025587/SVFU.2018.10.14549
3. Kuz'mina E. N. *Osnovnye nauchnye printsipy publikatsii fol'klornykh proizvedenii (na materiale toмов serii "Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka")* [The main scientific principles of publication of

folk texts (based on the series “Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East”)]. In: *Sibirskii filologicheskii zhurnal* [Siberian Journal of Philology]. 2017, No. 1, pp. 5-12.

4. Illarionov V. V., Illarionova T. V. *Tipy izdaniy olonkho (opyt yakutskikh fol'kloristov)* [Types of olonkho editions (experience of Yakut folklorists)]. In: *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and folklore of the indigenous peoples of Siberia]. 2017, No. 1 (32), pp. 90-97.

5. Mukhopleva S. D., Orosina N. A. *Seriya “Samozapisi yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho”: obzor tomov* [Series “Self-recordings of the Yakut heroic epic olonkho”: a review of volumes]. In: *Epicheskoe nasledie narodov Yakutii: traditsii i sovremennost': materialy Respublikanskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Aldan, 8-9 dekabrya 2017 g.)* [Epic heritage of the peoples of Yakutia: traditions and modernity: Proceedings of the Republican scientific and practical conference (Aldan, December 8-9, 2017)]. Yakutsk, Media Holding Yakutia, 2018, pp. 36-40.

6. Orosina N. A. “*Sakha booturdara*” *sieriiege olonkho tiekisterin becheekke belemneehin: sitihiiler, soruktar* [Preparation for printing olonkho texts in the “Sakha Booturdara” series: results, prospects]. In: *Namna Olonkho yhyaga: terut ugesteri sergutuu, kharystaahyn, targatyy: X Eresp. nauch.-prakt. kemp. matyryiaallara (2018 s. akhsynn'y 5 kyne, Nam s.)* [Ysyakh Olonkho in the Namsky district: the revival, preservation and dissemination of traditions: Proceedings of the 10th republican scientific and practical conference (v. Namtsy, December 5, 2018)]. Yakutsk, Kytul, Media Holding Yakutia, 2019, pp. 35-40. (In Yakut lang.)

7. Kuz'mina A. A. *Metodicheskie rekomendatsii po izdaniyu i pereizdaniyu tekstov yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho* [Methodical recommendations for the publication and reprint of texts of the Yakut heroic epic olonkho]. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2016, 56 p.

8. Pukhov I. V. *Rabota E. K. Pekarskogo nad tekstom olonkho “Stroptiviy Kulun Kullustuur” (k probleme nauchnogo redaktirovaniya epicheskogo teksta)* [The work of E. K. Pekarsky on the text of the olonkho “The Obstinate Kulun Kulustuur” (on the problem of scientific editing of the epic text)]. In: *Tekstologicheskoe izucheniye eposa* [Textual study of the epic]. Otv. red. V. M. Gatsak, A. A. Petrosyan. Moscow, Nauka, 1971, pp. 170-179.

9. *Polozheniye o Nauchno-issledovatel'skom institute yazyka i kul'tury YaASSR pri Sovnarkome YaASSR* [Regulation on the Research Institute of Language and Culture of the YaASSR under the Council of People's Commissars of the YaASSR]. In: *Vypiski iz protokola № 101 zasedaniya sekretariata Yakutskogo OK VKP/b/ ot 25.08.1935 i Postanovleniya № 701 Soveta narodnykh komissarov YaASSR ot 17.09.1935 g. “Ob organizatsii nauchno-issledovatel'skogo Instituta yazyka i kul'tury”* [Extracts from the protocol No. 101 of the secretariat meeting of the Yakut OK OKP/b/ 08.25.35 and Decision No. 701 of the Council of People's Commissars of the YaASSR of 09.17.35 “On Organization of the Research Institute of Language and Culture”]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva YaNTs SO RAN* [Manuscript department of the Archive of the Yakut Scientific Center of the SB RAS]. F. 5, inv. 5, c. 1, 8 s.

10. Orosin K. G. *D'uluruiar N'urgun Bootur = Nyurgun Bootur Stremitel'nyi* [Nurgun Bootur the Swift]. Vstup. st., per. i komment. G. U. Ergisa. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1947, 410 p. (In Yakut and Russ. lang.)

11. *Kuruubai khaannaakh Kulun Kullustuur = Stroptiviy Kulun Kullustuur. Yakutskoe olonkho* [Obstinate Kulun Kullustuur. Yakut olonkho]. Skazitel' I. G. Timofeev-Teploukhov. Otv. red. A. S. Mirbadaleva. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1985, 607 p. (In Yakut and Russ. lang.)

12. *Yakutskii geroicheskii epos “Kyys Debiliie”* [Yakut heroic epic “Kyys Debiliye”]. Novosibirsk, VO “Nauka”, Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki 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. *Yakutskii geroicheskii epos. “Moguchii Er Sogotokh”* [Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 10* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 10]). (In Yakut and Russ. lang.)

14. *D'ylei nehiliugin olonkholoro* [Olonkhos of Zhulejskiy village]. Epp. red. N. I. Popova. Yakutsk, IGIIPMNS SO RAN, 2013, 266 p. (*Obratzы narodnoi literatury yakutov, sobrannyye E. K. Pekarskim* [Samples of folk literature of the Yakut people, collected by E. K. Pekarsky]). (In Yakut lang.)

15. *Kontseptsiya izdaniya serii “Sakha olonkholoro”, osushchestvlyamae v sootvetstviy s Rasporyazheniem Pravitel'stva RS(Ya) ot 09.04.2001 g. № 511-r “O merakh po obespecheniyu sokhrannosti eposa olonkho”* [Concept of the publication of the series “Sakha olonkholoro”, carried out in accordance with the Decree of the Government of the Republic of Sakha (Yakutia) dated 04.09.2001 No. 511-r “On measures to ensure the preservation of the epic olonkho”]. Sost. V. V. Illarionov, S. D. Mukhopleva, L. N. Semenova. [Manuscript]. Yakutsk, 2001.

16. *Rasporyazhenie Pravitel'stva RS(Y) ot 09.04.2001 № 511-r “O merakh po obespecheniyu sokhrannosti eposa olonkho”* [The order of the Government of the Republic of Sakha (Yakutia) dated 04.09.2001 No. 511-r “On measures to ensure the preservation of the epic olonkho”] [Web resource]. URL: <https://www.lawmix.ru/zakonodatelstvo/2311233> (accessed April 1, 2019).

УДК 398.22

DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44322

В. С. Данилова, Н. Н. Кожевников

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

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕКСТОВ ОЛОНХО

Аннотация. В статье предлагается подход, основанный на использовании свойств герменевтического треугольника «сказитель-текст-читатель», который оказывается оптимальным для исследования текстов олонхо. Все сущности этих трех элементов: автора-сказителя (часто безымянного), текста и читателя-слушателя естественным образом перетекают друг в друга и служат друг для друга опорой. В олонхо создан уникальный тип эпоса, в котором язык точных художественных зарисовок, ярких сюжетных линий, многоуровневой архитектоники сочетается с утончённой иронией и задушевым авторским словом. В итоге эпический размах тесно переплетен с камерностью и человеческой теплотой.

Другим подходом, использованным в работе, является герменевтическая оппозиция «мир-земля». Это позволяет установить взаимодополнительную связь между огромным резервуаром метафизических смыслов и их реализацией в срединном мире. Метафизическая сущность человека и мира в олонхо способствует всестороннему раскрытию личности, гармонии образов героев и окружающей их среды.

Третий подход связан с выделением частей и соответствующего им целого, как один из вариантов герменевтического круга. Подобные части текста обеспечивают интенциональную направленность на самое главное в этой части текста, отсеивая все побочные второстепенные впечатления. Исключительное разнообразие характеристик создают полное, устойчивое описание, которое врезается в память и на следующих этапах герменевтического анализа обеспечивает взаимодействие автора, текста и читателя.

Три этих подхода позволяют раскрыть сущность автора-сказителя, производимого им текста и читательскую ориентацию на восприятие текста. Показано, что автор-сказитель постоянно обращается к «земле», которая содержит основной инструментарий его творчества. Будучи ориентирован на феноменологический предел, он тем не менее постоянно имеет дело и с другими пределами: коммуникационным и ритмов гармонии. Любое слово, характерные черты, образы выбираются сказителем там, чтобы они соответствовали ритмам гармонии этого текста и вписывались в коммуникационные системы, повышая при этом их устойчивость и оптимальность. Аналогичная взаимосвязь между пределами присущи читателю-слушателю и тексту. Их формирование опирается на те же взаимосвязанные пределы.

Ключевые слова: автор-сказитель, читатель-слушатель, текст, идентификация, метафизика, ритм, мировая гармония, коммуникация, слово, характерная черта, образ.

V. S. Danilova, N. N. Kozhevnikov

Hermeneutic analysis of olonkho texts

Abstract. The article proposes an approach based on the use of the properties of the hermeneutic triangle: the narrator-text-reader, which turns out to be optimal for the study of olonkho texts. All the essences of these three elements: the author-narrator (often nameless), the text and the reader-listener naturally flow into each other and serve as a support for each other. Olonkho created a unique type of epos, in which the language of precise artistic sketches, bright plot lines, multi-level architectonics is combined with subtle irony and sincere author's word. As a result, the epic scope is closely intertwined with the chamber and human warmth.

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: nikkoz@yandex.ru

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Prof., Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: nikkoz@yandex.ru

Another approach used in the work is the hermeneutic opposition “world-to-earth”. This makes it possible to establish a complementary connection between a huge reservoir of metaphysical senses and their realization in the middle world. The metaphysical essence of man and the world in the olonkho contributes to the comprehensive disclosure of the personality, the harmony of the images of the heroes and their environment.

The third approach involves the allocation of parts and the corresponding whole, as one of the options for the hermeneutic circle. Such parts of the text provide an intentional focus on the most important thing in this part of the text, filtering out all secondary collateral impressions. An exceptional variety of characteristics creates a complete, stable description that cuts into memory and at the next stages of hermeneutic analysis provides the interaction of the author, text and reader.

These three approaches make it possible to reveal the essence of the author-narrator, the text produced by him and the reader's orientation to the perception of the text. It is shown that the author narrator constantly refers to the “earth”, which contains the main tools of his work. Being focused on the phenomenological limit, it nevertheless constantly deals with other limits: communication and harmony rhythms. Any word, characteristic features, the narrator there chooses images, so that they correspond to the harmony rhythms of this text and fit into the communication systems while increasing their stability and optimality. A similar relationship between the limits is inherent in the reader-listener and the text. Their formation is based on the same interrelated limits.

Keywords: author-narrator, reader-listener, text, identification, metaphysics, rhythm, world harmony, communication, word, characteristic feature, image.

Введение

Философское исследование якутского героического эпоса олонхо только начинается. С одной стороны, многие выдающиеся писатели, ученые очень высоко оценивали тексты олонхо. С другой стороны, магистральные литературоведческие и философские исследования эпоса сосредоточились главным образом на гомеровском и древнеиндийском эпосах. Процесс исследования олонхо на основе современных литературоведческих и философских подходов позволит обогатить исследование этих текстов новым уникальным содержанием, которое, в свою очередь, обеспечит развитие универсального взгляда на эпос в целом.

Целью настоящей работы является применение герменевтического метода к исследованию текстов героического эпоса.

Задачи исследования сводятся к реализации трех направлений герменевтического метода: выявлению соотношения части и целого (вариант герменевтического круга), исследованию взаимодействия элементов герменевтического треугольника «автор-текст-читатель», а также соотношения «мира» и «земли».

Актуальность исследования обусловлена началом философских исследований текстов олонхо, расширением этого процесса, что предполагает в частности использование методов герменевтики.

Возможности герменевтического подхода при исследовании эпических текстов

Современный герменевтический метод опирается на работы М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера [1]. В своей концепции М. Хайдеггер [2] пытается связать язык фактичности и язык метафизики, что наглядно иллюстрируется олонхо, где любой факт допускает его метафизическое истолкование. Поскольку понимание всегда неразрывно связано с интерпретацией и истолкованием, постольку и «само существование является герменевтическим, истолковывающим». Под герменевтикой фактичности М. Хайдеггер понимал «прояснение», считая, что существование само себя делает ясным и пытается выяснить, где начинается мышление, исходя из того, что его начало всегда проходит через нас. Задачей Хайдеггеровской «деконструкции» является обнаружение и обнажение первоначальных смыслов бытийствующего слова. М. Хайдеггер развивает и фундаментально обосновывает идею о том, что наши понятия происходят и развиваются во времени из слов языка человека конкретной эпохи, они всегда связаны корнями и истоками с фактичностью той эпохи, фиксируя рождение человеческого опыта. Понятие «присутствие» у него выводится из фактичности слова [2].

Олонхо последовательно занимается прояснением первоначальных положений. Когда читатель-слушатель погружается в этот мир, он имеет определенную ориентацию на героев и окружающую среду. Однако невероятно широкое многообразие вариантов сюжетов, описаний, характерных черт проявляется постепенно по мере разворачивания текста.

Для М. Хайдеггера герменевтический круг есть механизм, с помощью которого осуществляется понимание текста. Оно начинается с предположения смысла целого – первого смысла в тексте, поскольку текст читается с ожиданием определенного смысла. Понимание – это не способ познания человеком мира, а способ бытия человека в мире. Таким образом, философ, опираясь на феноменологический метод Э. Гуссерля, создаёт метод анализа человеческого существования: всё человеческое познание раскрывается в круге и имеет круговую структуру, когда постепенно проявляется смысл целого в частном, т. е. понимание движется от целого к частям и обратно к целому.

Этот прием очень важен для понимания олонхо. Здесь не просто идет процесс восхождения от частей к целому или наоборот – от целого к частям. Происходит как бы непрерывный мониторинг, когда и целое, и части нескольких уровней непрерывно соотносятся друг с другом, образуя устойчивый ритм. От слова происходит восхождение к ярким характерным чертам (героев, дома, коня, одежды и т. п.), затем к образу или окружающей среде (героя, трех миров и т. п.), затем к смыслам и метафизическому основанию всего олонхо. После этого процесс идет обратно, но между отдельными уровнями могут возникать свои устойчивые циклы взаимодействия.

Герменевтика Х.-Г. Гадамера указала на преимущество «слова» над «предложением». Во многом следуя М. Хайдеггеру, Х.-Г. Гадамер выделяет предпонимание, традицию, предрассудок, горизонт понимания. Предпонимание – это определяющаяся традицией предпосылка понимания, поэтому оно должно выступать одним из условий понимания. Традицию Х.-Г. Гадамер считает одной из форм авторитета. Она связывает историю и современность. В современности живы элементы традиции, которые и были названы философом предрассудками, т. е. центральными, обуславливающими все остальные, понятиями. Предрассудки понимаются Х.-Г. Гадамером весьма специфично, не неся только негативную смысловую нагрузку. Совокупность предрассудков и «предсуждений», обусловленных традицией, составляет то, что он называет «горизонтом понимания».

Тем самым в исследовании олонхо возникает подход, ориентированный на традицию, как основной элемент понимания.

Х.-Г. Гадамер считал, что существующее непонимание означает, что смысл как бы «скрыт» от субъекта познания и его необходимо дешифровать, понять, усвоить, истолковать, интерпретировать. Пять этих понятий могут быть синтезированы в общую методологическую категорию «понимание», которая в гуманитарных науках приобретает особое методологическое звучание, выдвигая на первый план интерпретационные методы получения знания. Х.-Г. Гадамер онтологизирует понимание, считая его моментом человеческой жизни, а основной задачей выступает не методологическая направленность на феномен постижения смысла, а выяснение онтологического статуса понимания как момента жизни человека, что делает герменевтику учением о человеческом бытии. Герменевтическая проблема понимания затрагивает, прежде всего, языковое понимание высказанного или написанного слова или литературного текста.

В олонхо слово является центром любого литературоведческого исследования, которое начинается и заканчивается им.

Подлинная герменевтическая проблема заключается в проникновении в смысл текста самого по себе, а не в реконструкции «воли автора». Герменевтический круг, который в предшествующей герменевтике был лишь методологически ориентирован на постижение смысла целого, становится описанием онтологии понимания, в которую органически включено предпонимание, на основе которого предвосхищается смысл целого, строится предварительное рационально осознанное предположение, изменяющееся во времени по мере углубления во внутреннюю структуру целого, движения по кругу понимания. Структура предпонимания специфицируется посредством учета внелингвистических факторов, мотивационных установок, бессознательных моментов, социокультурных характеристик при реконструкции субъективных условий, в которых складывался объективный смысл текста. Основным средством наделения смыслом непонятных знаково-символических конструкций является интерпретация, которая представляет собой достаточно свободный творческий акт. Вследствие этого герменевтический методологический стандарт характеризуется терпимостью к множественности результатов интерпретации.

Такая множественность интерпретации также является естественным продолжением текстов олонхо. Любой автор-сказитель в какой-то мере занимается исследованием интерпретации этих текстов.

Методология исследований

Основываясь на вышесказанном, сделаем акцент на трех фундаментальных идеях герменевтики, как имеющих наиболее широкое приложение в литературоведческих исследованиях: 1) использование возможностей «герменевтического круга» в контексте современных философских представлений; 2) обращение к словам и знакам в противовес к акцентам на предложениях, как это имеет место в большинстве современных литературных произведений; 3) вместо попыток вживаться в дух эпохи создания олонхо (развивается взгляд на эти тексты с точки зрения современности). Следует отметить, что эти идеи могут быть преобразованы в соответствующие методы.

Основными инструментами нашего подхода являются герменевтический треугольник «автор-текст-читатель» и оппозиция «мир-земля». Здесь происходит объединительное взаимодействие ключевых положений герменевтики М. Хайдеггера и концепции фундаментальных пределов (идентификации, коммуникации, ритмов гармонии), развиваемой в наших предыдущих работах [3-6].

В процессе взаимодействия элементов герменевтического треугольника раскрывается механизм образования произведения олонхо во всей его сложности. Оно рождается из текста, представленного автором-сказителем, благодаря усилиям читателя.

Оппозиция «земля-мир» выделяется М. Хайдеггером в процессе герменевтического исследования как две группы смыслов. Смыслы первой группы входят в состав *авторского замысла*, смыслы второй – несет язык. Они выговариваются сами собой вне воли автора. Язык транслирует их как «истины бытия». М. Хайдеггер метафорически обозначает первую группу смыслов словом «мир». Для второй группы смыслов философ использует слово «земля». Эти смыслы образуют «тайну» произведения, они недоступны ни автору, ни читателю. Образу «земли» присваивается символическое значение закрытости, противостояния проникновению внутрь себя. Группы смыслов «мир» и «земля» находятся в отношениях постоянного спора: с одной стороны, в произведении имеется явный смысл, с другой – оно хранит в себе «тайну бытия».

Рассмотрим три основных направления герменевтического подхода: соотношение части и целого (вариант герменевтического круга), взаимодействие элементов герменевтического треугольника «автор-текст-читатель», соотношение «мира» и «земли».

Соотношение частей и целого при исследовании текстов олонхо

В текстах олонхо можно выделить несколько ярко очерченных частей-описаний: происхождение богатыря, его взросление, дом семьи, конь и вооружение, жилище кузнеца, битва с богатырем Нижнего, а затем Верхнего мира, трудные испытания, свадьба, новый виток испытаний. Все они являются элементами единого целого, но представляют большой интерес и сами по себе. Чем больше подобных частей входит в текст, тем более он устойчив, ярок и оптимален.

Еще большей наглядностью характеризуется разделение крупных частей олонхо на более мелкие, затем на еще более мелкие и так вплоть до отдельных слов и терминов, что создает «гирлянду», сверкающую бесконечным разнообразием черт и признаков: «Девяносто девять / Могучих рек / Бурливо текут / По долине той; / На обширных аласах её / Восемьдесят восемь / Кипучих рек / Сливаются в величавый поток; / Там семьдесят семь / Говорливых рек / В зеленющих берегах, / Словно дети – веселой гурьбой, / За руки схватившись, бегут» [7, с. 45-46].

Вообще такое трехслойное перечисление, заостряющее восприятие, очень характерно для текстов олонхо: «Могущественные стражу несли – / Славные в сонме айыы, / Державные богатыри... / Первый, самый могучий из трех, / Схожий с заоблачною горой, / Чье дыхание – густая мгла... / Был исполин Буксаат Хара. / А второй – / Бесстрашный боец, / Бесконечно коварный / Ловкий хитрец – / Был Ала Джаргыстай-богатырь. / Третий был / Прекрасный собой, / Беспредельно добрый душой, / С белым юношеским лицом, / Блистающим красотой – / Кюн Эрбийэ-богатырь» [7, с. 56].

Подобные части текста выполняют много функций. Во-первых, интенциональная направленность на самое главное в этой части текста. Острие этой направленности становится все

тоньше, отсеивая все побочные второстепенные впечатления. Во-вторых, исключительное разнообразие характеристик создают полное, устойчивое описание, которое врезается в память и на следующих этапах герменевтического анализа обеспечивает взаимодействие автора, текста и читателя.

Автор-сказитель, его роль в героическом эпосе

Олонхо хранит в себе много тайн, объединенных общей метафизикой бытия. Именно из этой таинственной сущности «земли», из этого основания жизни автор-сказитель черпает энергию для своего творчества. Опорой этого сказительства были динамические равновесия жизни якутов, обусловленные суровыми условиями обитания в Восточной Сибири. Где-нибудь в более теплых местах подобный эпос вряд ли мог бы сложиться. Те же климатические равновесия воспринимаются в этих условиях особенно ярко и оказывают воздействие на все стороны жизни. Стремление сохранить идентификацию далеких предков, настраивание её на ритмы фундаментальной гармонии и соответствующей коммуникации возможно было только при опоре на память о первоначальной родине, ставшей одним из стимулов выживания.

Автор-сказитель стремится сделать семантику «мира» явственной, очевидной, открытой для читателя. Символическое содержание образа «мира»: открытость и доступность. Автор-сказитель извлекает из метафизической тайны бытия олонхо неисчислимое множество сюжетов, слов, характерных черт. Без такого хранилища просто невозможно представить бесконечные многообразие в столь разнообразных описаниях и вариации сюжетов. Олонхо представляет типичный вариант автопоззиса (самопроростания), которое происходит благодаря взаимодополнительному сочетанию «мира» и «земли».

Олонхо не имеет жестких регулятивов, оно ограничено только пределами динамических равновесий, представляя во всем остальном самоорганизующуюся систему. Таким образом детерминистический хаос метафизической тайны обеспечивает сказителя необходимой энергией для того, чтобы в течение многих часов упорядочивать сказительство о структурах мира и деяниях героев. Это соответствует известным принципам, что любое введенное регулирование порождает свое самоотрицание, преодоление которого требует нового регулирования.

Когда сказитель обращается к «земле», он прежде всего ориентирован на идентификационный предел. Все, что он извлекает оттуда, используется для формирования образов героев, среды их обитания. Выявленные точные слова, многочисленные характерные черты позволяют читателю-слушателю воочию наблюдать этот процесс идентификации. Однако деятельность автора-сказителя подчинена строгим правилам. Он извлекает из «земли» не просто слово, характерную черту или образ, но те из них, что соответствуют ритмам олонхо определенного этапа его изложения или способствуют формированию коммуникационных систем направленного на повышение их устойчивости и оптимальности. Все три вышеупомянутых предела здесь участвуют в работе автора-сказителя [8]. Тем самым он оказывается тесно связан как с текстом олонхо, так и с автором-слушателем, существование и деятельность которых также опираются на эти пределы.

Автор-сказитель постоянно анализирует свою деятельность по созданию текста олонхо: «Коль стану я в лад ему – / Сказителю седому тому... / Стройно сплетать / Словесный узор... / То скороговоркой, / То нараспев – / Так начну я сказанье свое» [7, с. 8]. Здесь важным является подчеркивание связи автора со своими древними предшественниками, к которым он относится с глубоким уважением: «Если стану подробно повествовать, / Старому Аргунову подстать, / Если увлеченно начну, / Как Табахыров, песню слагать, / Воздавая славу тем племенам... / Коль об этом начну говорить – / Будет такой рассказ...» [7, с. 9-10].

Тексты и их характерные черты

Текст с синтаксической точки зрения есть множество элементов (предложений, высказываний, музыкальных фраз, композиционных элементов любой знаково-символической системы), связанных друг с другом структурными отношениями, характерными для знаковой системы данного типа. Среди множества лингвистических концепций выделим утверждение, что значение языкового выражения есть величина относительно устойчивая, изменять ее может лишь влияние определенного контекста употребления. Таким образом, конкретное языковое выражение может иметь одно значение, но множество смыслов употребления.

Тексты олонхо допускают расширение рамок в направлении любых пределов: идентификации, коммуникации, ритмов гармонии. Вслед за этим возможно изменение всей архитектоники олонхо, углубление образов героев. Это все становится особенно выпуклым в связи с резкими переменами в современном мире и человеке. Современная интерпретация олонхо обладает другими идентификацией, коммуникацией и ритмизацией по сравнению с традиционными. Самое главное при этом, чтобы ритмы автора-сказителя и читателя-слушателя устойчиво взаимодействовали друг с другом.

Структуры олонхо (слово – характерные черты – герои – окружающая среда) ведут читателя все дальше и глубже в понимании процесса познания олонхо. В перспективе этот процесс приводит к метафизическим основаниям исследуемых текстов. Однако многое в представлениях о «земле» и «мире» остается за пределами наглядных описаний. Очень нечётко, эскизно, местами противоречиво описан Нижний мир. Существуют различные описания происхождения Эр Соготоха и процесса заселения людьми Среднего мира [9]. С одной стороны, это связано с широкой географией происхождения эпоса – в различных улусах один и тот же сюжет представлялся различным образом. Однако гораздо более важным является то, что олонхосуты относились к источникам эпоса как к герменевтической «земле», куда входила вся культура якутов и где можно проследить различные этапы её взаимодействия с культурой других народов. Так появляются современные географические термины «Страна Сибирь, не знающая края...» [10, с. 8] или «Что по правую сторону от города Иркутска... Что по левую сторону от города Камчатки» [11, с. 5].

Текст также имеет многочисленные стыковочные взаимодействия как с автором-сказителем, так и читателем-слушателем. В непосредственном формировании текста участвует автор-сказитель, но олонхо как произведение определяется еще и активным восприятием читателя-слушателя. Звучание и письменное воплощение текста характеризуются его соответствием ритмам мировой гармонии, а также структурам, обеспечивающим устойчивое существование его коммуникационных блоков (архитектоники) [12, 13].

В олонхо можно выделить последовательный ряд герменевтических кругов. Если в качестве исходного элемента взять мотив, то вслед за ним можно рассмотреть: фабулу, сюжет, отдельное произведение «олонхо», все тексты «олонхо» как целое, якутскую культуру, мировую культуру. При этом восхождение от предыдущего элемента этого ряда к последующему будет открывать новые горизонты, а взгляд в противоположном направлении позволит исследовать предыдущий уровень во всей его полноте. Эти герменевтические обеспечивают естественное взаимодействие олонхо с другими подсистемами якутской культуры: музыкальной, художественной, театральной и т. п.

Слово может рассматриваться как фонема и как знак. В первом случае оно ориентировано на ритм, во втором на знак, что дает начало последовательному ряду: простой знак, сложный знак, семиотический ряд, семиотическая система, т. е. возникает исследовательская цепочка, ведущая от знаков к семиосфере «олонхо». Все это широко варьируется традициями олонхосутов, сложившихся в различных улусах. Они характеризуют различные эпохи и соответствующие им культурные коды. Знак связан, прежде всего, с именами главных героев эпоса, таких как Нюргун Боотур, Эр Соготох, Кудангса Великий, Кулун Куллуштуур и т. п., которые дают название отдельным текстам олонхо. С ним связаны другие семиотические системы. Например, система дома богатыря, куда входят семиотические ряды устройства дома (общего его устройства, посуды, мебели и т. п.). Семиотическая система Верхнего мира, населенного божествами *айыы*, включает в себя ряды (основных богов, богов, ориентированных на выполнение определенных функций, и т. п.).

Роль читателя и читательских ожиданий

Практически в каждом олонхо сказитель ориентирован на проблему читательских ожиданий и связанные с ней взаимоотношения автора и читателя. Сказитель сам формирует портрет читателя, воспитывает и направляет его. Он постоянно беспокоится о читателе, часто непосредственно к нему обращается, выполняет своего рода социологические и психологические его оценки.

Автор-сказитель любит читателя-слушателя, но разговор с ним у него всегда сложный, как бы на несколько голосов. Он считает своим долгом дойти до каждого слушателя, вступить

с ним в диалог, выявить его сущность и возможно в связи с этим изменить акценты своего повествования.

Эта взаимосвязь определяется ритмом текста: «Слово скажешь, / словно дохнешь, / Не успеешь дух перевести, / Не успеет вернуться к тебе / Эхо голоса твоего, / “Эх!” ответит он / И далеко улетит, / И вернется тут же назад, / Пропадет и вернется – / Тут, как тут» [7, с. 60].

Взгляд на прошлое из настоящего предполагает опору на язык как соответствующий мост между этими двумя эпохами.

Заключение

В вышеприведенных разделах наглядно продемонстрировано взаимодействие автора, текста и читателя, которые в олонхо образуют нерасторжимое взаимодополнительное целое. Скрепками этого целого является метафизическое основание текстов олонхо и взаимосвязь между отдельными его уровнями, структурами и элементами.

Скрепки олонхо могут быть «горизонтальными» и «вертикальными». «Горизонтальными» являются связи на основе герменевтического треугольника, элементы которого не могут существовать друг без друга. Они дополняются пределами идентификации, коммуникации и ритмов гармонии для всех вышеупомянутых элементов: авторского творчества, текстов, читателя. Все они устремлены к совершенному человеку, счастью и освобождению от нашествия злых сил из Нижнего и Верхнего миров. «Вертикальными» скрепками являются взаимодействия «мира» и «земли». Окружающий героев олонхо мир несомненно обладал и хорошими сторонами, но плохого в этом мире тоже было очень много. Этой изнанке жизни необходимо противопоставить лучшие тенденции человечества в целом, что можно рассматривать как основную задачу современных поколений и как завет текстов олонхо.

Олонхо имеет дело с некими предельными моделями, за которыми скрывается метафизическая тайна («земля»). В то же время сквозь эти модели проглядывают самые обычные люди и проблемы, понятные и доступные каждому. На эти обыденные дела идут постоянные отклики, многие слушатели сформировались под влиянием текстов олонхо.

Олонхо опирается на много слоев «земли», «подкладок» реальной жизни, кроме того в нем ощущается «космическая подоснова земной жизни». Многие из текстов олонхо, например, «Кудангса Великий», естественным образом разворачиваются в философские притчи.

В олонхо создан уникальный тип эпоса, в котором точные художественные зарисовки, яркие сюжетные линии, многоуровневая архитектура сочетаются с языком утонченной иронии и задушевной интонации. Для этого языка сказители очень тщательно подбирали ключевые слова и образы. Стиль текстов олонхо не спутаешь ни с каким другим [14, 15].

Следует подчеркнуть, что герменевтика Х.-Г. Гадамера указала на преимущество «слова» над «предложением». Это открывает новые пути для текстологических исследований, поскольку основная задача текстологии – дать правильный текст литературного произведения, а его «каноничность» различные филологические школы понимали по-разному. Критика текста в основном сводится к вопросам: установления подлинности или подложности источника и реконструкции первоначального текста, искаженного переписками и переделками. Такое направление выходит за пределы настоящей работы и может быть рассмотрено в дальнейших наших исследованиях.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Heidegger M. Source of artistic creation. – Moscow: Academic Project, 2008. – 528 p. (на англ. яз.)
3. Кожевников Н. Н. Система координат мира на основе предельных динамических равновесий. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 176 с.
4. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibria // European Journal of Philosophical Research. – 2016. – Vol. 5, iss. 1. – pp. 18-26. (на англ. яз.)
5. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Human development in the world coordinate system on the basis of limit equilibria // Agathos. – 2018. – Vol. 9, No. 1. – pp. 135-143. (на англ. яз.)
6. Кожевников Н. Н. Метафизический, онтологический, феноменологический, герменевтический аспекты системы координат мира на основе предельных динамических и сетевых равновесий: монография. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2018. – 171 с.

7. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / Воссоздал на основе народных сказаний П. А. Ойунский; пер. на русс. яз. В. В. Державин. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 432 с.
8. Данилова В. С., Кожевников Н. Н. Философские исследования текстов олонхо: монография. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2019. – 176 с.
9. 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 русском яз.)
10. Урастыров Кюннюк. Могучий Дьагарыма. Якутский героический эпос. Пер. на русс. яз. А. Романова. – М.: Современник, 1990. – 270 с.
11. Строптивый Кулун Куллустуур: олонхо / Зап. В. Н. Васильев со слов сказителя И. Г. Тимофеева-Теплохова; пер. на русс. яз. А. А. Попов, И. В. Пухов. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 280 с.
12. Кожевников Н. Н., Данилова В. С. Образ героя, архитектоника и стиль в произведениях русской литературы первой половины XIX века // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2018, № 2 (64). – С. 98-108.
13. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Integral artistic image, architectonics and rhythm in the Yakut heroic epos of olonkho // Agathos. – 2019. – Vol. 10, iss. 1 (18). – pp. 137-146.
14. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с.
15. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Сайдам, 2013. – 48 с.

References

1. Gadamer Kh.-G. *Istina i metod* [Truth and Method]. Per. s nem. Moscow, Progress, 1988, 704 p.
2. Heidegger M. Source of artistic creation. Moscow, Academic Project, 2008, 528 p. (In Eng. lang.)
3. Kozhevnikov N. N. *Sistema koordinat mira na osnove predel'nykh dinamicheskikh ravnovesii* [The world coordinate system based on limiting dynamic equilibria]. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2014, 176 p.
4. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibriums. In: *European Journal of Philosophical Research*. 2016, vol. 5, iss. 1, pp. 18-26. (In Eng. lang.)
5. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Human development in the world coordinate system on the basis of limit equilibria. In: *Agathos*. 2018, vol. 9, No. 1, pp. 135-143. (In Eng. lang.)
6. Kozhevnikov N. N. *Metafizicheskii, ontologicheskii, fenomenologicheskii, germenevticheskii aspekty sistemy koordinat mira na osnove predel'nykh dinamicheskikh i setevykh ravnovesii: monografiya* [Metaphysical, ontological, phenomenological, hermeneutical aspects of the world coordinate system based on the limit of dynamic and network equilibria: monograph]. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2018, 171 p.
7. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyi. Yakutskii geroicheskii epos olonkho* [Nurgun Bootur the Swift. Yakut heroic epic olonkho]. Vossozhdal na osnove narodnykh skazanii P. A. Oiunskii; per. na russ. yaz. V. V. Derzhavin. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 432 p.
8. Danilova V. S., Kozhevnikov N. N. *Filosofskie issledovaniya tekstov olonkho: monografiya* [Philosophical studies of olonkho texts: monograph]. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2019, 176 p.
9. *Yakutskii geroicheskii epos. "Moguchii Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic. "Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka, Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 10* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 10]). (In Yakut and Russ. lang.)
10. Urastyrov Kyunnyuk. *Moguchii D'agaryma. Yakutskii geroicheskii epos* [Powerful Dzhagaryma. Yakut heroic epic]. Per. na russ. yaz. A. Romanova. Moscow, Sovremennik, 1990, 270 p.
11. *Stroptivyi Kulun Kullustuur: olonkho* [Obstinate Kulun Kullustuur: olonkho]. Zap. V. N. Vasil'ev so slov skazitelya I. G. Timofeeva-Teplokhova; per. na russ. yaz. A. A. Popov, I. V. Pukhov. Yakutsk, Izdatel'skii dom SVFU, 2014, 280 p.
12. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. *Obraz geroya, arkhitektonika i stil'v proizvedeniyakh russkoi literatury pervoi poloviny XIX veka* [The image of the hero, architectonics and style in the works of Russian literature of the first half of the XIX century]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova* [Vestnik of North-Eastern Federal University]. 2018, No. 2 (64), pp. 98-108.
13. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Integral artistic image, architectonics and rhythm in the Yakut heroic epos of olonkho. In: *Agathos*. 2019, vol. 10, iss. 1 (18), pp. 137-146.
14. Oiunskii P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. Yakutsk, Saidam, 2013, 96 p.
15. Pukhov I. V. *Olonkho – drevnii epos yakutov* [Olonkho is the ancient epic of the Yakuts]. Yakutsk, Saidam, 2013, 48 p.

УДК 398.224(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44323

А. Н. Данилова

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ В ЯКУТСКОМ ОЛОНХО

Аннотация. Как считают многие исследователи, мотив о чудесном зачатии и чудесном рождении детей является очень древним, характерен для мифологий многих народов. Актуальность темы исследования связана с изучением вопросов интерпретации сюжетно-мотивных элементов якутских олонхо, где основополагающим моментом является мотив происхождения главного героя. В данной статье рассматриваются мотивы, связанные с чудесным появлением главного героя в якутских олонхо, его тесная связь с элементами мифологических представлений, а также с традиционной обрядностью. Основная цель представленного исследования это анализ основных мотивов, связанных с рождением главного героя в олонхо. Для достижения данной цели автор проследил отражение в тексте олонхо мотива чудесного зачатия, чудесного рождения у престарелых родоначальников, божественное происхождение героя. Для сравнительного сопоставления выявлены и проанализированы основные особенности чудесного появления на свет антипода героя. Для осуществления поставленной цели исследования использованы описательный, сопоставительный методы.

Мотив божественного происхождения эпического героя, его чудесное зачатие, рождение входит в комплекс мифологических мотивов героического типа. Основное внимание нами уделено рассмотрению данного мотива в его взаимосвязи с мифологическими и этнографическими данными. Новизна исследования заключается в детальном исследовании мотива, связанного с происхождением главного героя олонхо.

Эпический сюжетный мотив «рождение богатыря у престарелых родителей» является одним из основных мотивов эпоса олонхо и связан с мифологическими воззрениями. В тексте олонхо мотив «чудесное зачатие» героини от черного дыхания богатыря *абаасы* рассматривается как архаический пласт в олонхо о женщине-богатырке. В якутских олонхо характерно чудесное и божественное происхождение.

В результате изучения особенностей мотива чудесного рождения героя и его антипода в текстах олонхо отмечаем, что они являются архаичными по своему содержанию и корнями уходят в мифы древних якутов, тесно взаимосвязаны с традиционными родильными обрядами. Появление на свет антипода *абаасы* существенно отличается от мотива рождения героя богатыря племени *айыы*.

Ключевые слова: эпос олонхо, сюжет, архаический мотив, божественное происхождение, чудесное зачатие, чудесное рождение, эпические персонажи, взаимосвязи, мифология, обряд.

А. Н. Данилова

Motif of miraculous birth of the main character in the Yakut olonkho

Abstract. According to many researchers, the motif of the miraculous conception and the miraculous birth of children is very ancient, characteristic of the mythologies of many peoples. The relevance of the research topic is associated with the study of the interpretation of the plot-motif elements of the Yakut olonkho, where the fundamental point is the motif of the origin of the main character. This article discusses the motifs associated with the miraculous appearance of the main character in the Yakut olonkho, its close connection with the elements of mythological representations, as well as with traditional rites. The main purpose of this study is to analyze the main motifs associated with the birth of the main character in olonkho. To achieve this goal, the author traced the reflection in the text of olonkho of the motif of the miraculous conception, the miraculous birth of elderly

ДАНИЛОВА Анна Николаевна – к. филол. н., н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: danilova.aanchyk@yandex.ru

DANILOVA Anna Nikolaevna – Candidate of Philological Sciences, 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: danilova.aanchyk@yandex.ru

ancestors, the divine origin of the hero. For comparative comparison, the main features of the miraculous birth of the hero's antipode are revealed and analyzed. Descriptive and comparative methods were used to achieve the goal of the study.

The motif of the divine origin of the epic hero, his miraculous conception, birth is included in the complex of mythological motifs of the heroic type. The main attention is paid to the consideration of this motif in its relationship with mythological and ethnographic data. The novelty of the study lies in a detailed study of the motif associated with the origin of the main character olonkho.

The epic plot motif "the birth of a hero from elderly parents" is one of the main motifs of the olonkho epic and is associated with mythological views. In olonkho texts the motif of "miraculous conception" of the heroine from the black breath knights *abaasy* is considered as an archaic layer in the olonkho about the warrior-woman. In the Yakut olonkho is typical of the miraculous and of divine origin.

As a result of studying the features of the motif of the miraculous birth of the hero and his antipode in the texts of olonkho, we note that they are archaic in content and have their roots in the myths of the ancient Yakuts, are closely interrelated with traditional birth rites. The birth of the antipode *abaasy* is significantly different from the motif of the birth of the hero of the tribe *aiyy*.

Keywords: olonkho epic, plot, archaic motif, divine origin, miraculous conception, miraculous birth, epic characters, relationships, mythology, ritual.

Введение

Вопросы о специфической природе сюжетных мотивов эпических произведений и методах его интерпретации продолжают оставаться в центре внимания современных исследователей разных областей гуманитарной науки. В текстах олонхо представлены архаические сюжеты, бытовавшие во многих эпических традициях. Наибольшей стабильностью обладает центральная часть эпоса – мотив чудесного рождения героя. Мотив божественного происхождения эпического героя, его чудесное зачатие, рождение у престарелых родителей входят в комплекс мифологических мотивов героического типа. Мотив чудесного происхождения героя – один из архаичных фольклорных сюжетов, в котором ярко выражены мифологические корни. С него начинаются многие олонхо и мифы разных народов. Существующие в эпических текстах такие образы, как божества, духи, шаманки, чудовища *абаасы*, говорящие животные, и перевоплощенные героев являются проявлением мифологического сознания.

Герой эпоса появляется на свет в результате чудесного зачатия и рождения, что указывает на его избранность и одаренность, нередко он ведет свое происхождение от верховных божеств, приходится их прямым потомком. В эпическом жанре отразились отголоски многих мифов и обрядов, которые сохранились в составных частях олонхо на уровне мотивов и образов. Как отмечает исследователь мифа О. Фрейденберг, «основную роль при переходе мифологии в фольклор играло народное реалистическое мировосприятие в форме понятий. Понятия выветривали из мифа его конкретные и прямые смыслы. Это и закладывало основу фольклору, который тщательно воспроизводил все наследие мифологии, однако понятным реалистическим мировосприятием. На этой почве одно застывало в виде традиционной формы, другое становилось фантастичным, третье преобразовывалось» [1, с. 19]. Другой исследователь Е. М. Мелетинский отметил, что «героем в мифе и вообще в архаическом фольклоре может быть только мифологический персонаж. На это часто указывают его чудесное рождение, умение говорить во чреве матери, магические способности и т. д.» [2, с. 227].

Известный фольклорист В. Я. Пропп в исследовании сказок, проанализировав мотив чудесного рождения героя, выделил следующие виды: 1) непорочное зачатие; 2) зачатие от плода; рождение от наговоров; 3) рождение от выпитой воды; 4) рождение как возвращение умершего; 5) рождение из печки; 6) рождение от съеденных останков; 7) рождение от рыбы; 8) сделанные люди. Изучив эти мотивы, исследователь наметил три группы: представления, связанные с тотемизмом; представления, связанные с живительной силой растительной природы (тоже иногда с элементами тотемизма); мотивы, восходящие к мифам о создании первых людей [3, с. 237].

Вопросы изучения мифологических сюжетов и образов в различных жанрах якутского фольклора были затронуты в работах якутских исследователей И. В. Пухова [17], Н. В. Емельянова [4], В. В. Илларионова [5], А. П. Решетниковой [6], А. С. Ларионовой [7], Н. В. Покатиловой [8], А. А. Кузьминой [9], Н. В. Павловой [10]. Данная работа носит обобщенный характер

предыдущих исследований автора по данной проблеме и представляет определенное заключение особенностей мотива чудесного рождения главного героя в якутских олонхо [11-14].

В якутской фольклористике впервые сюжет о чудесном рождении героя в якутском героическом эпосе олонхо был рассмотрен в исследовании И. В. Пухова [17]. В последние годы фонд сюжетных мотивов составила А. П. Решетникова. Она предлагает ввести термин «эпическая обрядность» (ЭО), который представляет основные сюжеты биографии эпического героя, появляющегося в соответствии с традиционными обрядами жизненного цикла, отражающие воинские, свадебные или иные ритуалы [6, с. 69]. Исследователь выделяет несколько основных элементов ЭО, в числе которых входит сюжетный мотив чудесного деторождения.

В нашей статье мы проанализировали сюжетные мотивы, связанные с божественным происхождением, чудесным зачатием и рождением у престарелых родителей главного героя олонхо. Изучение архаичного мотива, связанного с рождением героя богатыря, представляется целесообразным, т. к. они могут пролить свет на древнейшие ступени мифологического мышления и на взаимодействия с традиционной обрядностью. Под термином «чудесное рождение», по мнению В. Е. Добровольской [15], традиционно понимаются два различных процесса. С одной стороны, это собственно зачатие ребенка после совершения родителями определенных действий, с другой стороны, понимается возникновение ребенка из различных реалий, создание его вылепливанием или вырубанием.

Мотив чудесного рождения героя – один из очень распространенных мотивов мирового фольклора. Данный мотив, как отмечает В. Я. Пропп, «чудесное рождение есть признак героя. Он рождается для спасения и избавления» [3, с. 237]. Мотив рождения героя входит в состав героических мотивов, которые характеризуют происхождение героя – прямого потомка богов, либо же просто состоящего в кровном родстве с божествами Верхнего мира. Такое начало в большинстве случаев встречается в зачине.

Божественное происхождение

За миром эпоса просматривается мифический мир богов и *абаасы*, и сказитель не забывает время от времени напоминать о параллелизме этих двух миров, о связи между ними. В олонхо Вселенная состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего. В Верхнем мире проживают небожители во главе с верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном. Богатая и разнообразная система мифологических персонажей в олонхо свидетельствует о глубокой древности якутского эпоса, о том, что олонхо создавалось в период, когда художественное творчество было связано с мифотворчеством. В мифах олонхо якутский народ выражает свои взгляды на природу, рассказывает о своем прошлом и пытается заглянуть в будущее. Как отмечает якутский фольклорист Г. У. Эргис, «мифы якутов – произведение народной фантазии; они возникли для объяснения различных явлений реальной действительности. Первоначально мифы не имели прямого отношения к религии, их образы и сюжеты не связаны с какими-либо обрядами и культами» [16, с. 104].

Как отмечает И. В. Пухов, божественное происхождение героя и его племени связано с их особой ролью зачинателей человеческого рода, настоящий человек в олонхо тот, кто имеет божественное происхождение, он предназначен судьбой для особых, «высоких» дел [17, с. 54]. Таким образом, в отношении людей из светлого племени *айыы* обнаруживаются близкие контакты с божествами.

Характерной особенностью мотива о рождении в эпических текстах является то, что этот процесс осуществляется под покровительством божеств. Т. е. герои, рожденные чудесным или необычным образом, появляются на свет непосредственно по желанию верховных божеств. Глава Верхнего мира божество Юрюнг Айыы Тойон и населяющие его высшие существа связаны с видимым светилем – солнцем, дающим тепло всему живущему и растущему на земле. Иногда встречаются тексты олонхо, где верховные божества Юрюнг Айыы Тойон и Джэсёгэй Тойон выступают близкими родственниками главного героя. В олонхо женские божества, непосредственно общаясь и входя в повседневные дела, играют в жизни людей подчас даже более заметную роль, чем мужские божества. Айыысыт Хотун – богиня плодородия занимает активную роль при рождении богатырок. Айыысыт – покровительница беременных, родов, наиболее почитаемая богиня пантеона божеств. В текстах олонхо они тесно связаны с мотивом рождения

героя. С их помощью чудесным образом рождаются сильные богатыри, защитники человеческого рода. В начале каждого олонхо о женщине-богатырке дается ее высокое божественное происхождение.

В сюжете олонхо «Дыырай Меткий» («Дыырай Бэргэн») чудесное происхождение главного героя описывается в начале олонхо в его собственном имени:

*Сыанаканан сыһылаах,
Холуопканан хонуулаах,
Сындыыс хара аттаах
Сылгы сүөһү оҕото
Дыырай Бэргэн диэн* [18, с. 44].

Имеющий жирные поляны,
Имеющий большие луга,
Владеющий стремительным черным конем,
Рожденный от лошади
По имени Дыырай Бэргэн [пер. наш].

Здесь четко указано его происхождение от коня – *сылгы сүөһү оҕото* ‘дитя лошади’. В якутских олонхо люди из племени *айыы* всегда находятся в зависимом положении от воли высших божеств, их судьба зависит от них. Богатырь Дыырай Бэргэн является ярким представителем племени айыы. Он тесно связан родственными узами с небесными божествами. Дыырай Бэргэн был воспитан духом-хозяйкой земли Аан Алахчын Хотун. Рожденный от лошади-матери герой имеет антропоморфный вид. А. П. Решетникова объясняет тем, что «двойная природа матери-лошади проявляется в том, что в “своем” мире мать героя антропоморфна, в зооморфном же облике она предстает в ином мире: это особый способ проникновения в Средний мир небожительницы с помощью удаган» [6, с. 103].

Тайна его рождения раскрывается в завязке сюжета, когда Дыырай Бэргэн собирается уехать в дальний путь. И об этом рассказывает дух-хозяйка страны Аан Алахчаан Куо, обитающая в Аал Луук Мас. Так, на вершине Белого неба живет одна из любимых незамужних дочерей Юрюнг Айыы Тойона, Кюн Чемчелюн Куо забеременела от небесного богатыря Кюн Джирибинэ. Девушка прикинулась больной. Родные вызвали удаганку Айыы Умсуур, которая, выяснив настоящую причину, превратила девушку в кобылицу и спустила ее в Средний мир. Кобылица родила ребенка-недоноска, а сама отправилась домой, на небо. Ребенка воспитала дух-хозяйка этой страны Аан Алахчаан Куо, живущая в священном дереве Аал Луук Мас. Этот ребенок-недоносок стал знаменитым богатырем по имени Сын лошади Дыырай Бэргэн. В долганском олонхо богатырь Аталами рожден при непорочном зачатии. Так, мать-лошадь зачала Аталами богатыря, съев «о девяти суставах важную траву» [19, с. 44].

В текстах якутских олонхо божествам отводится значительное место среди эпических мифологических персонажей. Именно они выступают творцами и покровителями эпических богатырей, главных героев олонхо.

Чудесное зачатие

Мотив чудесного зачатия в большинстве случаев встречается в зачине, который состоит из традиционных формул: формула эпического времени, картины сотворения мира, описание природы, священного дерева, жилища родоначальников. Рождение/появление главного героя в текстах олонхо Вилюйского региона в основном связано с представлениями живительной силы растительной природы (нахождение ребенка у подножия священного дерева, рождение ребенка у престарелых родителей после совершения определенного обряда у священного дерева). С рождения у эпического богатыря описывается необыкновенное детство (какие-либо особенные способности, сиротство, особенная судьба), часто изгнание, совершение подвигов, победа над чудовищами, спасение близкого, возвращение и свадьба.

В мифах важный момент в отношении рождения героя его исключительная сущность исходит от чего-то исключительного, сверхчеловеческого или нечеловеческого – другими словами, считается, что он зачат демоном или божеством. И эта сущность мифа отразилась в текстах олонхо. Так, в олонхо о женщине-богатырке «Мюлджюёт Бёгё» («Мүлдүөт Бөбө») М. И. Саввина главная героиня богатырка Кыыс Бюлгүйдээн была зачата дыханием из черной смолы богатыря *абаасы* из Верхнего мира по имени Ураадылаан, из племени Улуу Тойона, пролившего много крови, совершившего большие грехи. Его дыхание проникло через темя в утробу матери Айхаат Бёгё [20, с. 290]. Таким образом, ребенком стало дыхание богатыря пле-

мени Улуу Тойона. Богатырка Кыыс Бюлгюйдээн была рождена в образе белоголового ворона. После рождения, пробив потолок, вылетает из дома, садится на священное дерево Аал Дууп Мас и там поселяется. В последующем её тайну разгадывает старший брат богатырь Айхаат Бёгё у небесных шаманок.

Ворон – персонаж довольно интересный и символический, впрочем, как и все в наших сказках и сказаниях. Он олицетворяет смерть, зло и несчастье и относится к кровожадным птицам. В якутских олонхо он тесно связан с верховным божеством Хара Суорун Тойон. Птица ворон во многих олонхо носит отрицательную символику смерти. Крупный исследователь поэтики мифа Е. М. Мелетинский при исследовании образа ворона в палеоазиатском эпосе отметил, что «времена творения связаны в основном с деятельностью Ворона... Ворон у северо-восточных палеоазиатов выступает медиатором также между верхом и низом (в силу своих шаманских свойств), небом и землей (птица небесная и хтоническая, пробивающая небесную твердь и копающаяся в земле)...» [2, с. 187]. Богатырка Кыыс Бюлгюйдээн была рождена от дыхания знаменитого *абаасы* Верхнего мира, которое превращается в душу (*сюр, кут*) ребенка. Можно предположить, что этот мотив основан на древнем мифе и связан с культом божества Хара Суорун Тойон. Мотив, когда герой рождается животным, встречается и в других олонхо, повествующих о мужчинах-богатырях. Так, в олонхо «Грозный Разящий» С. Н. Стрекаловского герой рождается наполовину волком, наполовину – медведем. В другом олонхо П. С. Олесова «Джуларытта Меткий» («Дьуларытта Бэргэн») у стариков рождается серая ласка, которая потом принимает вид мальчика.

В олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» («Төбөт Мэник бухатырь») [21] старик Джагаан, старуха Аан Дархан вымаливают у Верховного божества душу ребенка. Для этого старик взбирается на вершину священного дерева – Аар Кудук Береза, соединяющего все три эпических мира. На вершине этого дерева была шелковая веревка. Старик, потягивая эту веревку, просит у небожителей помочь его беде. После этого с восточной стороны подул ветер, пошел дождь, открылся проход на Западное небо. Появился богатырь в золотом одеянии и дал старику божественную влагу *илгэ*. Выпив его, у стариков рождается сын, будущий богатырь. Этот волшебный напиток обладает несколькими свойствами. Так, он способен придавать героям богатырскую силу, оживить мертвого. Этот напиток в олонхо представлен как «дар богов». А в олонхо «Джирибинэ Боотур» («Дьырибинэ Боотур») В. О. Каратаева [22] бездетная престарелая семья находит младенца у подножия священной березы. Священным деревом в текстах вилюйских олонхо выступает Аар Кудук Хатынг – Священная Изобильная Береза. Священное дерево в олонхо это символ неувядающего плодородия земли и вечного расцвета жизни на ней. Элементы данного мотива можно обнаружить в обряде испрошения души ребенка у *орук мас*. Как пишет А. П. Решетникова, «такие деревья с необычной кроной сросшихся наверху ветвей (обычно лиственницы) у русских назывались “ведьмино помело”. Якуты верили в необычайную силу таких деревьев, являющихся посмертным воплощением шаманов, которым свыше было определено перерождение» [6, с. 89]. При таком обряде замужняя бездетная женщина приходила одна к *орук мас*, «угощала» его кумысом, брызгая его ствол, основание дерева; стелила под ним белую кобылью шкуру с головой и лапами; ставила на ковер посуду с кумысом. Положительным «ответом» считались упавшие на ковер и в посуду с «белой пищей» червяки. Женщина должна была его съесть вместе с пищей [6, с. 91]. В результате таких действий рождались дети с особыми отметинами на теле и считались детьми *орук мас*.

Чудесное зачатие ребенка богатыря в большинстве случаев происходит в результате вымаливания у верховных божеств чудодейственного зелья *арабас* (*үрүн*) *илгэ*, что имеет параллели с традиционной обрядностью.

Чудесное рождение у престарелых родителей

Эпический сюжетный мотив «рождение героя у престарелых родителей» является одним из основных мотивов эпоса олонхо и связан с мифологическими воззрениями. В текстах олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» С. И. Еремеева – Дэдэгэс [21], «Аджык Боотур» («Адык Боотур») А. С. Васильева [23], «Кулдус Бёгё» («Кулдус Бёё») И. М. Харитоновой [24] у престарелых пар Среднего мира после вмешательства божеств рождаются будущие богатыри. Повествование о бездетных, уже состарившихся родителях широко распространен в тюрко-монгольском эпосе.

В олонхо Намского улуса мотив рождения героя у престарелых родителей представлен в тексте олонхосута П. П. Ядрихинского – Бэдьээлэ «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» («Дырыбына Дырылыатта кыыс бухатыыр»). Данное олонхо является одним из уникальных творений народа о деве-богатырке Среднего мира, которая выступает в роли защитницы своего племени и устроительницы своей судьбы. Оно было зафиксировано от знаменитого олонхосута Намского улуса П. П. Ядрихинского – Бэдьээлэ фольклористом П. Н. Дмитриевым в 1970 г. и издано на якутском языке в 1981 г. [25], а с переводом на русский язык впервые издано в 2011 г. [26]. Его объем составляет 8222 стихотворные строки.

Повествование о бездетных, уже состарившихся родителях широко распространено в тюрко-монгольском эпосе. У престарелой пары Среднего мира Арылы Тойон старика, Кэрэмэс Хотун старухи на старости лет родился первый ребенок: «... когда старухе / Восемьдесят лет / Ровно стукнуло, / По указанию Джылга Хаана, / Старуха понесла, / Беременной стала, / Мальчика прыткого / На свет родила ...» [26, с. 71]. После рождения сына богатыря через некоторое время старуха снова становится беременной. На этот раз она рождает дочь – будущую богатырку. Рождению второго ребенка уделяется особое внимание, т. к. именно она выступает главной героиней данного олонхо. Когда начались родовые схватки, старик отправляет мальчика-посыльного за бабкой-повитухой по имени Айыы Нуоралджын. В данном отрывке изображается старинный якутский родильный обряд встречи и проводы богини деторождения Айыысыт. По велению повитухи девять юношей и семь девушек готовятся к предстоящим родам: «После этого / Девять юношей / Журавлю подобные, / Вперегонки выбежали, / В роще березовой / Три деревца срубили, / Три кола занесли, / Возле кровати / Быстренько вбили. / Семь девушек / Стерху подобные, / Толкаясь, выбежали, / С западной стороны алааса / Осоку-траву восьмилитвенную / Затащив, постелили ...» [26, с. 81].

В другом тексте «Юрюнг Уолан богатырь» («Үрүҥ Уолан бухатыыр») олонхосута Е. Г. Охлопкова – Буоратай Намского улуса описывается аналогичные роды, где жена-роженица богатыря Юрюнг Уолан, просит приготовить место для родов, принести березовые колья и охাপку сена: *Оронно онор, отто тэлгэт уонна тардыстарбар хатыҥ тоһоҕото саайан кулу* [27, с. 59] ‘Подготовь место, застели сеном и заколоты березовые колья, за которые бы я хваталась’ [пер. наш]. Ребенок, едва родившись, выбегает наружу, три дня и ночи купается в молочном озере, после которого предстает уже в образе взрослого богатыря:

*Муус маҕан уол оҕо
Сулбу сүүрэн тахсан,
Уҥа диэки
Толоон оттоугар баар
Үрүмэдийбэт үүт көлүйэбэ
Сүүрэн киирэн,
Төбөтүн оройунан түстэ.
Бу түһэн
Үс түүннээх күн
Сөтүөлээн табыста* [27, с. 60].

Белоснежный мальчик,
Выбежав наружу,
Кинулся головой в молочное озеро,
Находящееся на правой стороне
Посередине долины.
В течение трех дней и ночей,
Купался [пер. наш].

В данных мотивах представлены отдельные элементы родильного обряда, где «перед наступлением родов муж уходил в лес и срубал с одного дерева три березовых колышка, два из них с раздвоенными концами, втыкал в землю на том месте, где должны были происходить роды, и на раздвоенные концы поперек клал жердь. Колышки смазывали маслом и под ними настилали сено» [28, с. 90].

Судьба богатырки Джырыбына Джырылыатта предопределена с рождения, т. к. при ее рождении повитуха сообщает родителям, что богини плодородия Айыысыт и Иэйиэхсит преподнесли им подарок – защитницу племени *айыы*, и нарекает ее славным именем. По эпической традиции героиня с самого рождения наделена богатырской силой, стремительно и быстро растет, во всем превосходит старшего брата – в игре, в соревнованиях. Е. М. Мелетинский отмечает, что «сам факт рождения героя у немолодых, долго остававшихся бездетными родителей

указывает на участие высших сил, на то, что бог или дух – особый покровитель семьи... Герой чудесного происхождения оттеснил древний тип мифологического героя-первопредка, который лучше сохранился в более архаическом якутском эпосе ...» [2, с. 323, 328].

В олонхо «Тиэрбэс Баатыр и Кёгюл Бёгё» («Тиэрбэс Баатыр уонна Көбүл Бөбө») олонхосу-та К. В. Сивцева – Мурун [29] герой олонхо рождается в отсутствие отца. Это обстоятельство рождения косвенно указывает на его чудесное происхождение. Мотив отсутствия мужа во время родов жены также подкрепляется и этнографически соответствующими обычаями, когда «с приближениями родов мужчины выходили из дома» [28, с. 91]. У престарелого родоначальника Тиэрбэс Баатыр нет детей, имея восемь жен. Поэтому он обращается к знакомому шаману-абаасы, чтобы он помог ему. Шаман соглашается помочь, но в благодарность просит отдать одного сына по имени Кёгюл Бёгё. По мнению А. П. Решетниковой, «типичными, более ранними покровительницами эпических героев в якутском эпосе являются небесные шаманки-удаган. Изображение в данной функции шаманов-мужчин – мотив, несомненно, позднего происхождения, отразивший уже утвердившийся институт черного шаманства, представители которого были связаны с духами Нижнего мира и северо-западной части Верхнего мира, но действовали и воспринимались как защитники людей» [6, с. 80]. Вместе с героем рождаются родные братья от других жен Тиэрбэс Баатыра. Одновременно с этим повышается рост количества рогатого и конного скота Тиэрбэс Баатыра. Это шаман своим камланием выпросил у верховных божеств: *Кыыран ханнык аартыктарга, дойдуларга тиийбитин сэнэргиир, ол иһигэр Хаас Лээби удаҕан, Куба Лахсыыр ойуун, Тиийик Дуолан абааһы биир биис ууһун оҕонньорун дойдуларыгар. Ону ааһан, Уот Түллүгэ байбал, өлөр өлүү Өһүөх ойуунугар тиийбитин, бу ойуун ханас хоннобун анныгар муос табытыака баар эбит, онно аҕыс уол оҕо кута баарын ылан ханас кулгаах-пар угуннум. Ону эн аҕыс хотунгар ингэрдим. Ол курдук аҕыс биэбин ахсыаннарын Уордаах Дьөһөгөй атырыттан сизлин, кутуругун түүтүттэн аҕалан, эн биэлэргэр ингэрдим, онон ууламмыттара буолуо. Манна икки кэрдиш кыырыым алта күннээх түүнүм барда, үһүс кэрдиш кыырыбынан Аан Дархан Айыыһыт Хотунна тиийэммин эмиийин үүтүн ылан, эн аҕыс ойоххор ингэрдим, онон аҕыс ойоххуттан аҕыс уол оҕо, аҕыс биэбиттэн аҕыс кулун, аҕыс ынах-хыттан аҕыс торбос кэлиэбэ* [29, с. 44] 'И рассказывает на каких перевалах, мирах он побывал, в которых упоминаются имена шаманки Хаас Лээби, шамана Куба Лахсыыр, страны старика абаасы по имени Тиисик Дуолан. Проехав дальше, прибыл к океану Уот Түллюлгэ, где проживал шаман смерти по имени Есех, в подмышке с левой стороны у него имеется костяная табакерка, где находились души восьми мальчиков, взяв их, я засунул в левое ухо. Их я внедрил в тела восьми твоих жен. А также оплодотворил восьмерых твоих кобыл, души которых я взял у божества конного скота Грозного Джесегей. В течение шести дней и ночей я камлал два раза, в третий раз камлания, прибыв к богине плодородия по имени Аан Дархан Айыысыт Хотун, я взял молоко из ее груди и внедрил в тела твоих восьмерых жен. И поэтому родятся дети из восьми жен, из восьми кобыл родятся восемь жеребят, из восьми коров родятся восемь телят' [пер. наш].

Мотив рождения главного героя в текстах олонхо имеют свою логическую структуру. Так, в его состав часто входят родословие героя, совершение обряда повитухой или шаманом, акт рождения главного героя и его чудесный рост. В целом, данный мотив функционален: он не только представляет героя, но и вводит слушателя в развитие действия всего сюжета.

Особенное рождение антипода в текстах олонхо

Особое место в якутских олонхо занимают демонологические образы. Богатырь абаасы является основным антиподом главного героя олонхо. Племя абаасы в олонхо представлено как и племя айы – имеют родителей, детей, родственников, близких. Они проживают в основном в Нижнем мире. Это сумрачная страна с тусклым светом *кэлтэгэй ыйдаах, кэлтэгэй күннээх* 'с особым щербатым солнцем и луной'.

Богатыри абаасы части выступают духами-иччи определенных местностей, обычно огненных морей и океанов. Например, изображены такие места, как *аат муора* 'адское море', *уот муора* 'огненное море', *итиш муора* 'жаркое море', *иччитин бараабыт иччитэх байбал* 'уничтоживший всех своих обитателей пустынный океан'. В якутском шаманизме встречается море смерти и бед, которое шаманы минуют верхом на своем бубне, считающемся средством

для езды. *Абаасы* обитают не только на всех четырех сторонах небесного пространства (*хал-лаан*), но и связаны с водной стихией, водятся на морском острове. Кроме того, населяют преисподнюю – *Ютюген*. Это второе название Нижнего мира в эпосе Кэтит Ютюгэн (Широкая Ютюгэн), Нэс Ютюгэн (Медлительный или Отсталый Ютюгэн), Юедэн тугэгэ (дно пропасти, преисподняя). Как отмечает Г. У. Эргис, «ютюгеном называли древние тюрки свою страну, простиравшуюся от р. Орхона до верхнего течения Енисея. Предки якутов могли знать тюрков и их страну Ютюген» [16, с. 143]. Жители Ютюгэн всегда выступают врагами людей Среднего мира. В шаманстве злые духи Нижнего мира крадут души людей, их выручает шаман особым камланием.

Богатыри *абаасы* рождаются совершенно необычным образом. Например, мать Бюгюстээнэ Черного старуха *абаасы* Железная Агыластай после тяжелой беременности разрешается четырехгранной каменной глыбой, которая при падении разбивается надвое, и из нее выскакивает железный ребенок ростом в три сажени и в обхват полторы сажени (рост взрослого *абаасы* – 13 сажень), который с криком начинает бегать взад и вперед по каменному полю [4, с. 139]. Природные объекты, как камень и железо, являются постоянными атрибутами образов *абаасы*. Имена образов богатырей *абаасы* в олонхо начинаются со слов Тимир (Железный), Таас (Каменный), Уот (Огненный).

Убитые богатыри *абаасы* иногда перерождаются и приходят к богатырю в другом обличье и с другим именем. Так, в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова богатырь *абаасы* по имени Тимир Суорун после поражения в битве с богатырем *айыы* Кулун Куллустууром перерождается из «живой слезы» от единственного глаза: «... Человек айыы, / По пояснице абаасы нахлестывая, / Не мешкая, повалил его и так сдавил, / Что единственный глаз его выскочил, / Превратился в красный огонь / Длинною в половину кнута / И юркнул в пышущее огнем чрево / Грозного огненного моря...» [30, с. 390].

Так, слезы из единственного глаза сбежали и превратились в красные огни. Те слезы его возродились, и *абаасы* ожил и вновь стал богатырем *абаасы* под другим именем Кытыгырас Бараанчай и хотел отомстить богатырю *айыы*.

Не только богатыри *абаасы* перерождаются, но и женщины *абаасы* обладают такой способностью. Так, в олонхо «Бэриэт Меткий» («Бэриэт Мэргэн») по записи А. С. Порядина из Мегино-Кангаласского улуса женщина *абаасы* Дьэгэ Бааба, дочь главы Нижнего мира Арсан Дуолая, считала себя достойной невестой для богатыря *айыы* Бэриэт Мэргэна. Богатырь *айыы* напал на навязчивую невесту и быстро победил ее. Но тут Джэгэ Бааба превратилась в горячее олово и проскользнула вниз с угрозой. Она сказала Бэриэт Мэргэну, что спустится к своей бабушке шаманке Уот Суосукуй, та сделает ее новорожденной, затем бабушка вынянчит ее в железной колыбели, и она вернется грозной мстительницей [4, с. 172].

В текстах олонхо также встречаются герои, рожденные от противоположных сторон. Это герой, рожденный от женщины *абаасы*, отцом которого является богатырь *айыы*. Такой персонаж полуайыы, полуабаасы, некое антропоморфное существо, в олонхо выступает помощником главных героев. В олонхо «Бэйбэлджин Меткий» («Бэйбэлдын Бэргэн») М. Ф. Аммосова из Оймяконского улуса герой Бэйбэлджин Бэргэн имеет трех жен. Первые две взяты им из богатых семей *айыы*. Третья жена – дочь *абаасы*, от которой родился Кюлюк Баатыр – полуайыы, полуабаасы, но в нем пересилило, взяло верх начало *айыы*, и он становится «сиэнсэр киһи [видимо, “сиэнсэр киһи” – полукровка, метис]» [31, с. 79].

Заключение

Таким образом, мы пришли к выводу, что мотив рождения главного героя в текстах олонхо является одним из архаичных фольклорных сюжетов, в котором ярко выражены мифологические корни. Нами выделены три основных типа чудесного рождения героя: мотив божественного происхождения, чудесное зачатие и рождение у престарелых родоначальников. Мотив божественного происхождения главного героя связан с действиями высших божеств, которые чаще всего выступают близкими родственниками главного героя. В олонхо женские божества, непосредственно общаясь и входя в повседневные дела, играют в жизни людей подчас даже более заметную роль, чем мужские божества. Богатырь, имеющий божественное происхождение, часто выступает культурным героем: он живет один, только в кульминационный момент

узнает о своем происхождении. Можно сказать, что мотив чудесного зачатия героя тесно связан с мифологическими воззрениями якутского народа. В текстах олонхо мотив чудесного рождения у престарелых родителей занимает определенное место в сюжете и тесно связан с родильной обрядностью, и в нем особую роль играют действия помощников акта рождения. Тексты якутских олонхо рассматриваются в якутской фольклористике как ранний этап эпического творчества народа *саха* (самоназвание якутов), сохранившего архаические черты. Изучение мотива чудесного зачатия и рождения героя показали, что они своими корнями уходят в мифы древних якутов, связанные с шаманами, тотемными животными, раскрывают большие определенные перспективы для дальнейшего изучения данного мотива.

Мотив рождения героя и его антипода в якутских олонхо существенно отличается. Одной из общих особенностей является перерождение антипода и появления его в другом облики в конце повествования. Изучение особенностей мотива рождения героя и его антипода в текстах олонхо показало, что они являются архаичными по своему содержанию и связаны с шаманами, тотемными животными. Описание чудесного рождения антипода отразило сущностный характер данного мотива: принципиальную иноприродность *абаасы* как его основное качество и неотделимый от мотива признак – появление взрослого антипода.

Литература

1. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 896 с.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Вост. лит-ра, 2006. – 407 с.
3. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976. – С. 205-240.
4. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
5. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 191 с.
6. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск: Бичик, 2005. – 408 с.
7. Ларионова А. С. Напевы якутского героического эпоса олонхо. – Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 178 с.
8. Покатилова Н. В. Мифологические представления в устной традиции и их трансформация в письменной культуре // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Вып. 12-2 (30). – Тамбов: Грамота, 2013. – С. 163-166.
9. Кузьмина А. А. Мифологические образы в олонхо нюрбинских сказителей // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Вып. 12-2 (54). – Тамбов: Грамота, 2015. – С. 108-110.
10. Павлова Н. В. Зооморфные помощники героя в якутской волшебной сказке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 10. Ч. 2. – Тамбов: Грамота, 2016. – С. 48-50.
11. Данилова А. Н. Чудесное рождение богатырки как архаический мотив в якутских олонхо о женщинах-богатырках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 11 (65). Ч. 3. – Тамбов: Грамота, 2016. – С. 30-34.
12. Данилова А. Н. Мотив чудесного рождения героя в текстах олонхо Вилюйского региона // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – № 12 (78). Ч. 4. – Тамбов: Грамота, 2017. – С. 17-20.
13. Данилова А. Н. Роль божеств в рождении эпического героя (на материале вилюйских текстов олонхо) // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность: сб. ст. VI Международной научно-практической конференции (г. Астана, 14-16 июня 2017 г.). – Астана: КахНУИ, 2017. – С. 134-138.
14. Данилова А. Н. Мотив чудесного рождения и перерождения в текстах олонхо Вилюйского региона // Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика: тезисы Международной научной конференции (г. Якутск, 6-8 июля 2017 г.). – Якутск: Алаас, 2017. – С. 20.
15. Добровольская В. Е. Предметные реалии в русской волшебной сказке: дисс. ... к. филол. н. – М.: МГУ, 1995. – 47 с.
16. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 402 с.
17. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

18. Нохсоров У. Г. Дырай Бэргэн: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2009. – 336 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 6 т.). (на якутском яз.)
19. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1984. – 132 с.
20. Саввин М. И. Мүлдүүт Бөбө: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2014. – 526 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 14 т.). (на якутском яз.)
21. Еремеев С. И. – Дэдэгэс. Төбөт Мэник бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2017. – 176 с. (на якутском яз.)
22. Каратаев В. О. Дырибинэ Боотур / Записано автором в 1990 г. // Рукописный фонд Архива ИГИИПМНС. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 162. – 198 л. (на якутском яз.)
23. Васильев А. С. Адьык Боотур бухатыыр / Записано В. В. Илларионовым в 1988 г. // Рукописный фонд Архива ИГИИПМНС. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 151. – 58 л. (на якутском яз.)
24. Харитонов И. М. Кулдус Бөбө бухатыыр / Записано П. Е. Ефремовым в 1960 г. // Рукописный фонд Архива ИГИИПМНС. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 136. – 193 л. (на якутском яз.)
25. Ядрихинская П. П. – Бэдьээлэ. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр. Олонхо / Хомуйан онордо П. Н. Дмитриев. – Дьокуускай: Кинигэ изд-та, 1981. – 200 с. (на якутском яз.)
26. Ядрихинский П. П. – Бэдьээлэ. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта: олонхо. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с. (на якутском и русс. яз.)
27. Охлопков Е. Г. – Буоратай. Үрүн Уолан: олонхо / Хомуйан онордулар А. Н. Данилова, Н. В. Павлова. – Дьокуускай: Көмүөл, 2019. – 244 с. (на якутском яз.)
28. Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX - начало XX в.). – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1989. – 157 с.
29. Энсизли олонхолорун ис номохторо / Хомуйан онордулар А. Н. Данилова, Н. В. Павлова. – Дьокуускай: Көмүөл, 2019. – 152 с. (на якутском яз.)
30. Куруубай хааннаах Кулун Куллуустуур = Строптивный Кулун Куллуустуур. Якутское олонхо / Сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. Отв. ред. А. С. Мирбадалева. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – 607 с. (на якутском и русском яз.)
31. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу: история фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск: Наука, 2010. – 139 с.

References

1. Freidenberg O. M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity]. Ekaterinburg, U-Faktoriya, 2008, 896 p.
2. Meletinskii E. M. *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow, Vost. lit-ra, 2006, 407 p.
3. Propp V. Ya. *Motiv chudesnogo rozhdeniya* [Motif of miraculous birth]. In: Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost'* [Folklore and reality]. Moscow, Nauka, 1976, pp. 205-240.
4. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
5. Illarionov V. V. *Yakutskoe skazitel'stvo i problemy vrozozhdeniya olonkho* [Yakut narration and problems of revival of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 191 p.
6. Reshetnikova A. P. *Fond syuzhetnykh motivov i muzyka olonkho v etnograficheskom kontekste* [Fund of plot motifs and music of olonkho in ethnographic context]. Yakutsk, Bichik, 2005, 408 p.
7. Larionova A. S. *Napevy yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho* [Tunes of Yakut heroic epic olonkho]. Saarbrücken, LAMBERT Academic Publishing, 2012, 178 p.
8. Pokatilova N. V. *Mifologicheskie predstavleniya v ustnoi traditsii i ikh transformatsiya v pis'mennoi kul'ture* [Mythological representations in oral tradition and their transformation in written culture]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Iss. 12-2 (30), Tambov, Gramota, 2013, pp. 163-166.
9. Kuz'mina A. A. *Mifologicheskie obrazy v olonkho nyurbinskikh skazitelei* [Mythological images in olonkho Nyurba narrators]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Iss. 12-2 (54), Tambov, Gramota, 2015, pp. 108-110.
10. Pavlova N. V. *Zoomorfnye pomoshchniki geroya v yakutskoi volshebnoi skazke* [Zoomorphic assistants of the hero in the Yakut fairy tale]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. No. 10, part 2, Tambov, Gramota, 2016, pp. 48-50.
11. Danilova A. N. *Chudesnoe rozhdenie bogatyarki kak arkhaiskii motiv v yakutskikh olonkho o zhenshchinakh-bogatyrykh* [The miraculous birth of heroes as an archaic motif in Yakut olonkho o zhenshchinakh-bogatyrykh]

about woman-warrior]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. No. 11 (65), part 3, Tambov, Gramota, 2016, pp. 30-34.

12. Danilova A. N. *Motiv chudesnogo rozhdeniya geroya v tekstakh olonkho Vilyuiskogo regiona* [The motif of the miraculous birth of the hero in the texts of Viluy region olonkho]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. No. 12 (78), part 4. Tambov, Gramota, 2017, pp. 17-20.

13. Danilova A. N. *Rol' bozhestv v rozhdenii epicheskogo geroya (na materiale vilyuiskikh tekstov olonkho)* [The role of deities in the birth of an epic hero (based on the texts of Viluy region olonkho)]. In: *Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost': sb. st. VI Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Astana, 14-16 iyunya 2017 g.)* [Tengrianism and epic heritage of the peoples of Eurasia: origins and modernity: collection of articles of the VI International scientific and practical conference (Astana, June 14-16, 2017)]. Astana, KakhNUI, 2017, pp. 134-138.

14. Danilova A. N. *Motiv chudesnogo rozhdeniya i pererozhdeniya v tekstakh olonkho Vilyuiskogo regiona* [Motif of miraculous birth and rebirth in the texts of Viluy region olonkho]. In: *Epicheskoe nasledie narodov mira: traditsii i etnicheskaya spetsifika: tezisy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (g. Yakutsk, 6-8 iyulya 2017 g.)* [Epic heritage of the peoples of the world: traditions and ethnic specificity: theses of the International scientific conference (Yakutsk, July 6-8, 2017)]. Yakutsk, Alaas, 2017, p. 20.

15. Dobrovol'skaya V. E. *Predmetnye realii v russkoi volshebnoi skazke* [Subject realities in the Russian fairy tale]. Diss. ... k. filol. n. Moscow, MGU, 1995, 47 p.

16. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on the Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 402 p.

17. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos olonkho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. The main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p.

18. Nokhsorov U. G. *Dyyrai Bergen: olonkho* [Dyyrai Bergen: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2009, 336 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; 6 t.* [Sakha booturs: in 21 vol.; vol. 6]). (In Yakut lang.)

19. Efremov P. E. *Dolganskoe olonkho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1984, 132 p.

20. Savvin M. I. *Muld'uet Bege: olonkho* [Muldzhet Bege: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2014, 526 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; 14 t.* [Sakha booturs: in 21 vol.; vol. 14]). (In Yakut lang.)

21. Eremeev S. I. – Dedeges. *Tebet Menik bukhatyir: olonkho* [Bogatyr Tebet Menik: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2017, 176 p. (In Yakut lang.)

22. Karataev V. O. *D'iribine Bootur. Zapisano avtorom v 1990 g.* [Dzhiribine Bootur. Written by the author in 1990]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IGIIPMNS* [Manuscript Fund of the Archive of IHRISN]. F. 5, inv. 7, c. 162, 198 s. (In Yakut lang.)

23. Vasil'ev A. S. *Ad'yk Bootur bukhatyir. Zapisano V. V. Illarionovym v 1988 g.* [Bogatyr Adyk Bootur. Written by V. V. Illarionov in 1988]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IGIIPMNS* [Manuscript Fund of the Archive of IHRISN]. F. 5, inv. 7, c. 151, 58 s. (In Yakut lang.)

24. Kharitonov I. M. *Kuldus Bege bukhatyir. Zapisano P. E. Efremovym v 1960 g.* [Bogatyr Kuldus Bege. Written by P. E. Efremov in 1960]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva IGIIPMNS* [Manuscript Fund of the Archive of IHRISN]. F. 5, inv. 7, c. 136, 193 s. (In Yakut lang.)

25. Yadrinkinskai P. P. – Bed'eele. *D'yrybyna D'yrylyatta kyys bukhatyir. Olonkho* [Woman-warrior Dzhyrybyna Dzhyrylyatta. Olonkho]. Khomuian onordo P. N. Dmitriev. Yakutsk, Kinige izd-ta, 1981, 200 p. (In Yakut lang.)

26. Yadrinkinskii P. P. – Bed'eele. *D'yrybyna D'yrylyatta kyys bukhatyir = Devushka-bogatyr' Dzhyrybyna Dzhyrylyatta: olonkho* [Woman-warrior Dzhyrybyna Dzhyrylyatta: olonkho]. Yakutsk, Saidam, 2011, 448 p. (In Yakut and Russ. lang.)

27. Okhlopkov E. G. – Buoratai. *Urung Uolan: olonkho* [Urung Uolan: olonkho]. Khomuian onordular A. N. Danilova, N. V. Pavlova. Yakutsk, Kemuel, 2019, 244 p. (In Yakut lang.)

28. Sleptsov P. A. *Traditsionnaya sem'ya i obryadnost'u yakutov (XIX-nachalo XX v.)* [Traditional family and ritual among the Yakuts (XIX-early XX century)]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1989, 157 p.

29. *Engsieli olonkolorun is nomokhtoro* [Engsieli olonkho's legends]. Khomuian onordular A. N. Danilova, N. V. Pavlova. Yakutsk, Kemuel, 2019, 152 p. (In Yakut lang.)

30. *Kuruubai khaannaakh Kulun Kullustuur = Stroptivi Kulun Kullustuur. Yakutskoe olonkho* [Obstinate Kulun Kullustuur. Yakut olonkho]. Skazitel' I. G. Timofeev-Teploukhov. Otv. red. A. S. Mirbadaleva. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1985, 607 p. (In Yakut and Russ. lang.)

31. Nikiforov V. M. *Ot arkhaiskogo olonkho k rannefeodal'nomu eposu: istoriya fiksatsii i spetsifika interpretatsii* [From archaic olonkho to early feudal epic: history of fixations and specificity of interpretations]. Novosibirsk, Nauka, 2010, 139 p.

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44324

И. В. Собакина, А. А. Бурцева
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

КУЛЬТУРНАЯ ИНФОРМАЦИЯ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ»

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о культурной информации олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. Цель исследования заключается в том, чтобы выделить и проанализировать группы культурной информации в рассматриваемом эпосе. Актуальность исследования: глубинное изучение отражения культуры в олонхо, как самом древнем хранителе народной памяти, является неотъемлемой и важной частью изучения олонхо в целом, систематизация которой находится на начальном этапе. В задачи работы включены: изучение теоретической литературы о культурной информации; сбор, анализ и классификация фактического материала, отражающего культурную информацию в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского; обобщение результатов работы. Использованы метод сплошной выборки, сравнительно-сопоставительный и описательный методы.

В ходе исследования, основываясь на трудах В. С. Виноградова, была выделена следующая классификация культурной информации в героическом эпосе олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»:

1. Бытовая информация: жилище, имущество; одежда, уборы; пища, напитки; виды труда и занятия;
2. Информация об искусстве и культуре: народные танцы и песни, исполнители; народные праздники, игры; обычаи, ритуалы, традиции;
3. Этнографическая и мифологическая информация: этнические и социальные общности и их представители; божества, духи; священные, магические предметы;
4. Информация мира природы: животные; ландшафт, пейзаж.

Проанализировано 160 примеров культурной информации, которые в олонхо часто повторяются. Больше всего культурной информации обнаружено в третьей группе – этнографическая и мифологическая информация: богатыри, удаганки, духи и божества, персонажи трех миров, а также священные и магические предметы. Следующая большая группа – это описания природы и животных. Обилие этих примеров можно объяснить тем, что якуты считают себя детьми природы, поэтому высоко ее почитают, уважают, восхваляют и в олонхо многократно описывают ее. Эти описания дают нам общее представление о мире, о среде жителей трех миров. Меньше всего культурной информации наблюдается в группах бытовой информации и информации о культуре и искусстве. Примеры этих групп встречаются очень часто и много раз повторяются и помогают читателю лучше представить образ героя.

Ключевые слова: олонхо, культура, культурная информация, бытовая информация, информация об искусстве и культуре, этнографическая информация, мифологическая информация, информация мира природы, народная память, язык и культура.

СОБАКИНА Ирина Владимировна – к. филол. н., доцент, каф. стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: ivs1977@mail.ru

SOBAKINA Irina Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Yakut Stylistics and Russian-Yakut Translation Department of the Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: ivs1977@mail.ru

БУРЦЕВА Алина Анатольевна – магистрант Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aburtseva97@gmail.com

BURTSEVA Alina Anatolievna – Graduate Student, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aburtseva97@gmail.com

I. V. Sobakina, A. A. Burtseva

Cultural information in the heroic epic olonkho *Nurgun Bootur the Swift*

Abstract. The article considers the issue of cultural information of olonkho P. A. Oyunsky's *Nurgun Bootur the Swift*. The purpose of the study is to isolate and analyze groups of cultural information in the epic in question. The relevance of the study is due to the fact that an in-depth study of the reflection of culture in olonkho, as the oldest guardian of folk memory, is an integral and important part of the study of olonkho as a whole, the systematization of which is at the initial stage. The tasks of the work include: the study of theoretical literature on cultural information; collection, analysis and classification of factual material reflecting cultural information in the olonkho P. A. Oyunsky's *Nurgun Bootur the Swift*; generalization of the results of the work. The method of continuous sampling, comparative-contrasting and descriptive methods are used.

In the course of the study, based on the writings of V. S. Vinogradov, the following classification of cultural information was highlighted in the heroic epic olonkho *Nurgun Bootur the Swift*: 1. Household information: housing, property; clothes, attires; food, drinks; types of labor and occupations; 2. Information of art and culture: folk dances and songs, performers; national holidays, games; customs, rituals, traditions; 3. Ethnographic and mythological information: ethnic and social communities and their representatives; deities, spirits; sacred, magical items; 4. Information of the natural world: animals; landscape. 160 examples of cultural information that are often repeated in olonkho are analyzed. Most of the cultural information was found in the third group – ethnographic and mythological information: heroes, boomers, spirits and deities, characters of three worlds, as well as sacred and magical objects. The next large group is descriptions of nature and animals. The abundance of these examples can be explained by the fact that the Yakuts consider themselves children of nature, therefore they highly honor, respect, praise and describe her many times in the olonkho. These descriptions give us a general idea of the world, of the environment of the inhabitants of the three worlds. Least of all cultural information is observed in groups of household information and information about culture and art. Examples of these groups are very common, but are repeated many times and help the reader better imagine the image of the presented hero.

Keywords: olonkho, culture, cultural information, household information, information about art and culture, ethnographic information, mythological information, information from the natural world, folk memory, language and culture.

Введение

Якутский героический эпос – это образец удивительно богатой фантазии и поэтического языка. В олонхо народ воплотил свои самые оригинальные мечты, желания и мысли о свободе, равенстве, придумал идеальный мир для жизни. Певцы-олонхосуты на протяжении многих веков создавали эпос, обогащая захватывающее содержание, глубокий философский смысл, оттачивая каждую строку и выразительные средства.

Сейчас существует всего 150 текстов олонхо, которые признаются как неоценимое богатство якутского народа. Некоторые в бумажном виде, некоторые записаны на магнитофоне, а остальные записаны на видео. До войны олонхо записывалось как сводный текст, но после того, как объявили республиканский конкурс на написание их текстов, многие сказители записали свои олонхо, и так они дошли до наших дней. Судя по архивным материалам, записи олонхо проводились во всех улусах республики. В. В. Илларионов отмечает, что впервые в научной литературе якутский эпос олонхо и исполнительское искусство эпического певца-олонхосута были представлены академиком А. Ф. Миддендорфом в книге «Путешествия на Север и Восток Сибири», написанной по результатам его путешествия в Восточную Сибирь в 1842-1845 гг. Ученый в полевых условиях на языке оригинала с помощью латинского алфавита записал начало олонхо, а основное его содержание в сжатой форме зафиксировал на русском языке, что является первым опытом передачи содержания олонхо для иноязычного читателя [1, с. 84].

Т. И. Петрова указывает, что первые тексты олонхо на якутском языке были использованы учеными в их трудах как иллюстрация языка. Например, «Воспоминания» А. Я. Уваровского и часть олонхо «Эр Соготох» («Эр Соботох») были составлены по просьбе академика О. Н. Бетлингга как приложение к его труду «О языке якутов» и были опубликованы с подстрочным переводом на немецкий язык. Как дополнительный источник для составления «Словаря якутского языка» начинался сбор «Образцов народной литературы якутов» Э. К. Пекарского [2, с. 28].

Целью исследования является выделение и анализ групп культурной информации в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. Актуальность исследования обуславливается тем, что глубинное изучение отражения культуры в олонхо, как самом древнем хранителе народной памяти, является неотъемлемой и важной частью изучения олонхо в целом, систематизация которой находится на начальном этапе. В задачи работы включены: изучение теоретической литературы о культурной информации; сбор, анализ и классификация фактического материала, отражающего культурную информацию в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского; обобщение результатов работы. Использованы метод сплошной выборки, сравнительно-сопоставительный и описательный методы.

Культурная информация в языкознании и её классификация

Язык хранит культурную информацию, которая претерпевает вековые изменения. Многое в ней может быть непонятно и скрыто для современного читателя, но у многих она есть на уровне подсознания. Изучением культурной информации в языке занимается лингвокультурология. В. Н. Телия считает, что объектом лингвокультурологии является культурная информация не только сугубо национальная, но и общечеловеческая, например, закодированная в Библии, т. е. универсалии, присущие разным культурам [3, с. 12]. По мнению Масловой В. А., «Слово “культура” на латинском “colere”, что означает “возделывание, воспитание, развитие, почитание, культ”» [3, с. 12]. С XVIII в. под культурой начинают понимать все, что появилось благодаря деятельности человека, его целенаправленным размышлениям. Впоследствии, позже все это было включено в значение этого слова «культура» и до сих пор остается верным, хотя первоначально «“культура” означала целенаправленное воздействие человека на природу, изменение природы в интересах человека, т. е. возделывание земли» [3, с. 12].

По мнению М. Хайдеггера, «...человеческая деятельность понимается и организуется как культура. Культура теперь – реализация верховных ценностей путем культивирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает в свою очередь культивировать и себя, становясь таким образом культурной политикой» [4, с. 120].

Культура – это не только материальные артефакты, созданные и сотворенные руками человека, но и духовное богатство, в которых люди сохранили уникальность своей жизни, эпохи, культуры и народа. Любая культура является процессом и результатом изменения, вживания в окружающую среду. Из сказанного следует, что культуры различных народов отличаются друг от друга, в первую очередь, не типом восприятия мира и даже не способом его описания, а взглядами и реакцией на этот мир. В ряде современных культурологических исследований культура представляется в качестве особой информационной системы, характеризующей сущность человеческой цивилизации. Обобщая различные дефиниции культуры, П. С. Гуревич определяет понятие культуры как «совокупность социально приобретенных и передаваемых из поколения в поколение значимых символов, идей, ценностей, обычаев, верований, традиций, норм и правил поведения, посредством которых люди организуют свою жизнедеятельность» [4, с. 120].

В. А. Маслова считает, что культуры разных народов отличаются друг от друга, в первую очередь, не типом созерцательного освоения мира и даже не способом адаптационного вживания в окружающий мир, а деятельностной, активной поведенческой реакцией на мир [3, с. 34].

В культуре народа отражается его происхождение, история, быт. Как и где он жил, чем питался и занимался, что одевал, во что верил, чему преклонялся и что почитал. У каждого народа своя индивидуальная культура, непохожая на других, но схожая с родственными народами.

Свою культуру или культуру любого другого народа мы можем узнать из архивных данных, у старейшин или в произведениях, которые были зафиксированы, чаще всего, это устное народное творчество. В них хранятся вся мудрость, мировоззрение народа, а также богатство языка. С их помощью мы можем познакомиться с культурой народа, соприкоснуться с их историей и познать что-то новое для себя. Поэтому изучение культурной информации в произведениях, в частности в эпосе олонхо, является очень интересной и увлекательной работой, полной новых открытий, знаний, цепляющей человека своей богатой лексикой, красочными описаниями и повествованиями.

Якутский эпос на протяжении многих веков сочинялся и впоследствии стал художественным поэтическим жанром, отражающим этническую историю и самосознание саха. В эпических мотивах и темах, составляющих сюжетику олонхо, можно наблюдать влияние другого народа, которое отпечаталось в языке олонхо. Например, в олонхо присутствуют звери, которые никогда ранее не жили на территории республики, которые по климатическим условиям не могут существовать в условиях вечной мерзлоты. Такие явления свидетельствуют о сложной и многообразной истории, истоках образования сюжетики и языка олонхо.

В нашем понимании культурная информация охватывает наиболее широкое понятие, чем реалии. Она намного глубже отражает культуру народа в целом. Если реалиями мы называем лексемы, то культурная информация связывает не только определенные значения слова, но и связанный с ним информационный пласт. Возьмем к примеру слово *алгыс*, как лексема данное слово имеет значение «благословение», как «культурная информация» имеет очень глубокий смысл. Это может быть пятиминутное благословение отца своего сына, например, пожелание удачи в каких-либо соревнованиях, а также длительная церемония благословения *алгысчытом*. Церемония проходит перед сотней или даже тысячами людей с кормлением духа огня, с соблюдением всех обрядов и традиций. Это почитание и знак уважения им за то, что они присматривали за нами, оберегали, за то, что у нас такая уникальная, красивая природа, богатая разными животными, полезными ягодами и лечебными травами, за то, что у нас есть полноводные реки и озера с питательной и чистой водой, за то, что мы прожили еще один незабываемый год и вступили в новый, за то, что все наши родные и близкие рядом с нами и за то, что наш скот плодится и кормит нас, за все хорошее, что с нами произошло. Это преклонение перед всеми высшими божествами, создавшими этот мир и поселившими здесь нас, якутский народ.

В целях систематизации собранного нами материала по культурной информации в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» мы рассмотрели классификации С. И. Влахова и С. П. Флорина, Л. С. Бархударова, А. А. Реформатского, Г. Д. Томахина, В. С. Виноградова и пришли к выводу, что классификация последнего наиболее подходит для нашей работы.

С. И. Влахов и С. П. Флорин выделяют предметную (географические, этнографические, общественно-политические), местную (в плоскости одного языка, в плоскости пары языков), временную (современные, исторические) группы лексики [6, с. 49]. Л. С. Бархударов выделяет: 1) Имена собственные, географические наименования, названия учреждений, организаций, газет и пр., не имеющие постоянного соответствия в лексике другого языка; 2) Реалии-слова, обозначающие предметы, понятия и ситуации, не существующие в практическом опыте людей, говорящих на другом языке; 3) Случайные лакуны – единицы словаря одного из языков, которым по каким-то причинам нет соответствий в лексическом составе другого языка [7, с. 59]. А. А. Реформатский делит реалии по предметно-языковому принципу, указывает из каких языков в лексику русского языка вошли иноязычные слова, обозначающие имена собственные, монеты, должности и обозначения лиц, детали костюма и украшения, еды и напитков, обращения и титулы при именах [8, с. 139]. В классификации, предложенной Г. Д. Томахиным, отражены реалии американской действительности: 1) Этнографические реалии. Реалии быта. Речевой этикет и нормы поведения; 2) Географические реалии; 3) Общественно-политические реалии; 4) Реалии системы образования, религии и культуры; 5) Ономастические реалии [9, с. 46].

Известный лингвист В. С. Виноградов предложил следующую классификацию, при этом он озаглавил ее «Лексика, содержащая фоновую информацию», которая делится на следующие разделы: 1. Лексика, называющая бытовые реалии: жилище, имущество; одежда, уборы; пища, напитки; виды труда и занятия; денежные знаки, единицы меры; музыкальные инструменты, народные танцы и песни, исполнители; народные праздники, игры; обращения. 2. Лексика, называющая этнографические и мифологические реалии: этнические и социальные общности и их представители; божества, сказочные существа, легендарные места. 3. Лексика, называющая реалии мира природы: животные; растения; ландшафт, пейзаж. 4. Лексика, называющая реалии государственно-административного устройства и общественной жизни (актуальные и исторические): административные единицы и государственные институты; общественные организации, партии и т. п.; их функционеры и участники; промышленные и аграрные предприятия, торговые заведения; основные воинские и полицейские подразделения и чины;

гражданские должности и профессии, титулы и звания. 5. Лексика, называющая ономастические реалии: антропонимы (среди многочисленных имен этого вида различаются общие имена и фамилии, индивидуальные имена и фамилии, называющие известных общественных деятелей, военачальников, литераторов, художников, артистов, спортсменов и прочих знаменитостей и требующие в переводах особых комментариев); топонимы; имена литературных героев; названия компаний, музеев, театров, дворцов, ресторанов, магазинов, пляжей, аэропортов и т. п. 6. Лексика, отражающая ассоциативные реалии: вегетативные символы; анималистические символы; цветовая символика; фольклорные, исторические и литературно-книжные аллюзии (в них содержатся намеки на образ жизни, поведение, черты характера, деяния и т. п. исторических, фольклорных и литературных героев, на исторические события, на мифы, предания, литературные произведения и т. п.); языковые аллюзии (они обычно содержат намек на какой-либо фразеологизм, пословицу, поговорку, крылатую фразу или ходячее выражение) [10, с. 87].

Группы культурной информации олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского

Основываясь на классификации В. С. Виноградова, нами была выделена следующая классификация культурной информации в героическом эпосе олонхо.

I. Бытовая информация:

- жилище, имущество;

Жители Среднего и Верхнего миров жили в якутских жилищах-*балаган* и юртах-*ураса*. Т. к. земля, на которой обосновались якуты, северный край, вечная мерзлота, жилье адаптировано для этих суровых условий. Зимой они жили в *балаганах*. Ф. М. Зыков подробно написал в своей монографии описание и конструктивные особенности этого типа жилищ: строился он в виде трапеции из молодых бревен, а щели между ними плотно набивались навозом, стружкой и дерном. Расширяющаяся к земле форма стен позволяла экономно и быстро согреть помещение печкой-*камелек*, которая располагалась около двери. Пол был на одном уровне с землей. В отверстиях для окон ставили лед, а с наступлением весны заменяли их на берестяные рамы [11, с. 46]. В олонхо этот дом упоминается как *алаһа бараан дьэиэ* (букв. 'родной дом'):

Аал уоттаах

Алаһа бараан дьэитигэр... [13, с. 214].

Перед горящим огнем

Священного очага... [12, с. 97].

Для постройки летних жилищ использовали бересту, создавая *урасу* – сезонное жилье, стояла она неподалеку от *балагана*. Юрта представляла собой округлую кверху конусообразную палатку с дверью. По периметру располагались спальные места, иногда отделенные символическими перегородками. Печи здесь не было – огонь разводили на земле так, чтобы дым уходил прямым через отверстие в верхушке. В книге «Якуты (Саха)» говорится, что «несмотря на то, что название берет свои истоки от переносных конических построек кочевых народов, данное жилище отличается рядом конструктивных особенностей, своей монументальностью и красочным оформлением. *Могол ураса* ставилась стационарно и никогда не разбиралась. Высота ее достигала до 10-12 м, кроме того, одновременно внутри *урасы* могли находиться до 100 человек» [14, с. 78].

Моонньохтоох сэргэлээх

Могол ураһатыгар тахсан... [13, с. 68].

В почетную урасу... [12, с. 32].

А жители Нижнего мира живут немного в иных условиях. Например, у богатыря Нижнего мира Уот Усуму (Уот Уһуму) есть дом, который ходит на ножках и останавливается, когда хозяин топает по земле ногой:

Түгэх өттүнэн
Түннэри ытылла турар
Тимир наннаһын дьиэбэ
Тинг гына түһээт,
Тингилэхтиирин абай кытта –
Тимир наннаһын дьиэ
Линг гына түстэ [13, с. 110].

Посреди колдовского поля того
Вертелся железный дом;
Кубарем, ни на чем не держась,
В сумраке, лязгая и грохоча,
Вверх подпорками, крышей вниз,
Черное кружилось жилье.
Топнул ногой Уот Усуму,
Тут же, повинувшись ему,
Перестал вертеться железный дом,
Твердо на лапы встал [12, с. 318].

- одежда, уборы;

Для холодной суровой зимы якуты придумали себе подходящую одежду. Национальная одежда формируется под влиянием нескольких факторов, важен климат, быт, вера и др. жизненные нюансы. Но изначальной целью одежды якутов является защита от холода, поэтому ее шьют из шкур животных. Например, в тексте олонхо прародитель демонов-*абаасы* Нижнего мира Арсан Долай (Арсан Дуолай) одет в облезлую доху – *арбаас*: *Арбааһын бүрүмүтүнэн үөскээбит* [13, с. 9] ‘В облезлую доху облачен’ [12, с. 7]. Эстетическим компонентом на фоне крупного изделия из меха служили пояса и подвески из металлов (к примеру, шуба, опоясанная металлическим ремнем). Также мастерицы старались комбинировать цвета и толщину меха, чтобы на плечах или рукавах появлялась выделяющаяся отделка. Позже стали использовать ткани и вышивку. Классическая меховая шапка упоминается в олонхо следующим образом: *Үс киис кыыл тириитэ үрдүк нуобай бэргэһэтин* [13, с. 32] ‘В высокой шапке из трех соболей’ [12, с. 16]. Эту шапку С. Р. Иванова в своей книге «Одежда якутов» («Саха танаһа») различает на мужскую и женскую (*эр киһи муостаах бэргэһэтэ* ‘мужская меховая шапка с рожками’ и *дьахтар муостаах кыһынгы бэргэһэтэ* ‘женская меховая шапка с рожками’) и дает следующее определение: «Мужская сшита из лисьего меха, отделана мехом росوماхи и бобра, внутри – беличий мех. На надлобной части нашита шкура, снятая с рысей морды», а женская – «комбинированная меховая шапка. На макушке меховое навершие “*чончуур*” из птичьих перьев. Парные рожки из конечных частей лисьего хвоста укреплены на деревянных стерженьках. В надлобной части шапки круглая серебряная бляха, оберегающая от злых духов. Ровдужные вязки нашиты с внутренней стороны латунными пластинками» [15, с. 27]. Обувь и варежки делали также из меха, не забывая о том, что руки и ноги отмораживаются в первую очередь. Дома и в летнее время женщины одевали платья-*халадай*, а мужчины – свободные рубашки с воротником стойка. Якуты готовились к свадьбе дочери с ее рождения, а об убранстве якутской невесты весом 40 кг ходят легенды. По ее наряду можно было понять, из какой семьи девушка: из богатой или из бедной.

- пища, напитки;

С. И. Николаев – Сомоготто в своей книге «Народ саха» пишет, что «по своему типу и природно-климатической привязке якутская кухня оказалась типично северной, приспособленной к экстремальным условиям края “вечной мерзлоты” и полюса холода обжитой части планеты» [16, с. 47].

Из-за условий жизни в рационе якутов очень много рыбы, мяса птицы (с охоты), коровы, лошади. Готовили из всего этого разные блюда, деликатесы. Особенное место в рационе занимали молочные продукты, такие как *суорат*, *кумыс*, *быырпах* и т. д.

Көөнньөрүүлээх кымыс [13, с. 17].

Крепко выбродившийся кумыс [12, с. 143].

Одним из самых необычных способов готовки является замораживание. Без него в Сибири не обойтись, поэтому якуты могут похвастаться таким блюдом, как строганина (раньше «струганина»). Рыбу (чир, нельма, муксун, омуль и др.) или мясо оленя замораживали в естественной среде и подавали на стол в виде тончайших пластов или стружки.

- виды труда и занятия;

Якуты испокон веков отличные охотники и рыболовы. Так они добывали себе еду, материал для одежды, кормили и одевали семью. Это было основным занятием мужчин. Мальчиков с раннего возраста обучали этому делу, отцы брали их с собой на охоту. Считалось, что семья, глава которого не умеет охотиться, не может существовать. Высоко почитали духа леса и просили у него хорошую добычу:

*Сүдү эһэ тойонум!
Сүүрэр атахтааххыттан,
Сүргүөхтээх систээххиттэн
Күөн түөһүм иннигэр
Күөйэ көтөн кулу!
Кыһааһыммар киллэр,
Кылыыбар үктэт!
Үс бараа-хара күлүккэр
Үгэн-сүктэн эрэбин [13, с. 30].*

Важный дедушка мой, тойон!
Из владений богатых твоих
Навстречу мне выгоняй
Четвероногих зверей
С позвонками в крепкой спине!
Гони их под мой прицел,
Чтобы зверь попал в мою западню,
Чтобы зверь наступил на струну симы,
Чтобы зверя без промаха бил
Мой надежный лук-самострел!
Об этом молю и кланяюсь я
Трем твоим серым теням! [12, с. 16].

Также основным их занятием оставалось скотоводство. По их численности можно было судить о достатке семьи. С. И. Николаев отмечает, что до 1929 г. якуты-скотоводы пользовались лишь одной местной породой крупного рогатого скота. Также якуты, как истинные коневоды, на редкость хорошо разбирались в конях [16, с. 62]. Вот что о них говорится в рассматриваемом олонхо:

*Сыһыыга баппатах
Сыспай сиэллээҕи,
Сылгы сүөһүнү, миинэр мингэни...
[13, с. 24].*

Бесчисленные табуны
Белых, длинногривых коней,
Бешено игривых коней,
Чьи округлые копыта тверды... [12, с. 14].

II. Информация об искусстве и культуре:

- народные танцы и песни, исполнители;

В книге «Якуты (Саха)» отмечается следующее: «исследование интонационно-акустической культуры саха позволяет выделить пять основных жанров пения: песенная лирика – *ырыа*, возвышенно-нарративные “песни-новеллы” – *тойук*, обрядно-шаманские песни – *кутуруу*, песенные молитвы, обращенные к богам и духам, – *алгыс* и ритуальные песнопения во время массовых празднеств – *осуокай* (*оһуокай*). Первые два жанра относятся к чисто песенной сфере, а остальные – к обрядовой» [14, с. 126].

Во время *осуокая* люди, держась за руки, кругом идут по направлению солнца и повторяют за запевалой-*осуокайджыт*. *Осуокай* в олонхо исполняют обычно летом, на народном празднике встречи нового года *ысыах* или на свадьбах. А в зимние длинные дни по вечерам люди собирались и слушали увлекательное олонхо, которое исполняли олонхосуты. Это люди, которые отлично знают якутскую культуру, богатство языка, имеют богатую фантазию и умело пользуются всеми приемами описания родного якутского языка. В начале рассматриваемого нами олонхо есть фрагмент, где описывается это действие:

*Олонхолоон оҕонньор барахсан
Олоонноон олорон эрэ... [13, с. 11].*

Коль стану я вспоминать,
Как старый олонхосут,
Ногу на ногу положив,
Начинал запев олонхо
На ночлеге – у камелька... [12, с. 8].

Также в олонхо можно заметить, что богатыри, удаганки и шаманы, обычные люди поют *тойук*. *Тойук* – это песня, в которой, используя особый прием пения-*кылысах*, люди воспевают

красоту природы, выражают свои эмоции и мысли. Исполнители *тойука* называются *тойуксутами*. Это так же упоминается в олонхо:

Энэлгэннээх тойуктаах, ынчыктаах С песней жалобной, словно стон... [12, с. 7].
ырыалаах... [13, с. 10].

- народные праздники, игры;

В самый долгий день в году 21 июня отмечается якутский праздник встречи лета – *ысыах*, что в переводе означает «изобилие». На его появление повлияли сразу несколько исторических и культурных факторов: долгожданное тепло по истечению длительной зимы дает возможность встретиться всем родственникам после морозного уединения; ритуальное почитание коня (кумыс готовят из молока кобылицы) — животное тесно связано с народом, присутствует в декоре и украшениях, т. к. по преданию предков было первым на земле; обряд включает в себя «кормление огня» жертвенным кумысом с рук шамана.

Традиционные игры якутов в этнографической литературе рассматривались фрагментарно. Соотношение игры, ритуала и праздника, игрового начала с языком и фольклорными представлениями дает возможность проанализировать мифологическую семантику игр, а также проследить механизм игровой деятельности на уровне организации символического языка культуры [14, с. 417]. На *ысыахе* проводятся разные спортивные игры, где самые сильные встречаются друг с другом и борются за звание лучшего. Это прыжки *ыстанга* (*ыстанга*), борьба *хапсагай* (*хапсабай*), мас-реслинг, стрельба из лука и конские скачки, победителя награждают мясом или скотом. Однако в книге П. А. Ойунского «Якутская сказка (олонхо): ее сюжет и содержание» отмечается, что «соревнования на “*ыһыах*” носят не только увеселительный характер, но они являются подготовкой к борьбе. Предметом соревнования является женщина. Победитель женится на дочери устроителя “*ыһыах*”; про его подвиги слагаются песни; его имя “тремтит в трех мирах, как гром, на всех путях мира”, его слава “ржет, как жеребец, зовущий своих соперников на бой”» [19, с. 52]. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» это описывается следующим образом:

<i>Орудуур отут хонукка</i>	Тридцать дней подряд
<i>Оонньуу-күлүү</i>	Веселые игры шли;
<i>Оройо ыһыллыбыт,</i>	Объедались обжоры
<i>Моҕус манна аһаабыт,</i>	Густой едой,
<i>Модьу манна тустубут,</i>	Тешились борьбой силачи;
<i>Кэрэ сааска</i>	Кукушки весело куковали,
<i>Кэрээбэт кэбэ манна эппит,</i>	Вяхири ворковали...
<i>Өнүрүк куйааска</i>	Парни пляски вели,
<i>Өрөөбөт өтөн манна туойбут,</i>	Как серые журавли,
<i>Кыыс оҕо манна</i>	Пели девушки
<i>Кыталыктыы ыллаабыт,</i>	Как белые журавли... [12, с. 407].
<i>Уол оҕо манна</i>	
<i>Туруйалыы туойбут</i> [18, с. 309].	

- обычаи, ритуалы, традиции;

Якуты являются язычниками. Они видят природу живой и верят в духов, поэтому строго соблюдают традиции и обычаи народа, совершают обряды чтобы угодить божествам, духам, не обидеть их и не разгневать. К примеру, раньше обязательным ритуалом было «кормление огня». В очаг бросали еду и окропляли его молоком или кумысом. Сейчас его проводят по праздникам и символически. На смену шаманам пришли алгысчыты, которые желают счастья, процветания и здоровья присутствующим на торжестве. Также они верят в обереги, в то, что символы, узоры, орнаменты имеют свои значения и оберегают от глаза, темных сил. Б. Ф. Неустроев – Мандар Уус в своей книге «Узоры и орнаменты саха» пишет, что «орнамент является изобразительным искусством народа. Поэтому он так же, как и художественный фольклор, имеет неизмерно глубокое содержание и может поведать о многом, обладает собственным языком и неразгаданными тайнами. Орнамент также является украшением, представляющим лицо

народа, он не воспринимается нашим сознанием и не проникает в наши гены за несколько дней, а создается многими поколениями, постепенно и исподволь становясь традицией» [20, с. 14]. Вышивали, ковали узоры и орнаменты на одежде, украшениях, посудах, а также на коновязи-*сэргэ*. *Сэргэ* являлось оберегом двора, дома. Ставили его на новоселье, на свадьбы, на значимые даты или в честь великих людей. Так, на свадьбе Айталыын Куо и Хаан Джаргастай (Хаан Дьарбастай) поставили *сэргэ*:

<i>Тобус үйэ тухары</i>	Поставили для гостей
<i>Тобуруйа турдун, торолуйа турдун диэн,</i>	Девяносто девять резных
<i>Тобус уон тобус</i>	Почетных коновязей-столбов,
<i>Тойон сэргэни туруораннар</i> [18, с. 308].	Чтобы память о пире том
	Простояла девять веков [12, с. 407].

III. Этнографическая и мифологическая информация:

- этнические и социальные общности и их представители;

Образы персонажей олонхо многочисленны и разнообразны. Г. У. Эргис писал: «В образе богатырей Айыы, в их физической и моральной красоте, силе, храбрости, благородных целях их подвигов воплощен идеал древних людей. Эстетический идеал включал понятия и представления о совершенной жизни, о цели стремлений и деятельности героев олонхо» [21, с. 197]. В. Л. Серошевский характеризует главных героев олонхо – богатырей: «Он наделен множеством необыкновенных качеств, добродетелей и редкой красотой. В начале пути он обыкновенно легковверен, хвастлив и задорен, за что и платится. Только после тяжелых испытаний он возвращается на родину торжествующим победителем» [22, с. 590]. Злые духи, с которыми борется главный герой, называются *абаасы* (*абааһы*), их великое множество и они, по словам В. Л. Серошевского, «... люди, враги якутов. Они живут как люди, борются с героями из-за обладания женщинами, грабят у них скот, владеют имуществом, домами и стадами... Внешность этих *абаасы*, их вооружение, хотя и отличное от якутского, чужестранное, но человеческое» [22, с. 591]. А один из главных *абаасы* этого мира описывается как:

<i>Атара бэйэлээх, арбыйа тиистээх</i>	Как родился Арсан Дуолай,
<i>Аатырар Арсан дуолай абатын уустара...</i>	Злодействами возмущивший мир...,
	[13, с. 9]. Великан с клыками, как остроги... [12, с. 7].

В олонхо богатырь *айыы* не отбирает у других их землю, богатство. Он использует добрую силу живой природы и тем самым приумножает ее богатство, приносит счастье людям. По этому понятию олонхо, человек должен жить на своей земле, не засматриваясь на чужое имущество, он должен улучшать свои условия жизни в соответствии с природой [23, с. 20].

А. С. Попова в своей книге «Оседлав коня олонхо» («Олонхо атыгар мэнэстэн») пишет, что «в олонхо шаманы и удаганки есть во всех трех мирах. Это означает, что данные миры связывались друг с другом с помощью них. А те стороны, у кого их не было, не могли поддерживать связь. Отсюда следует, что шаманы, удаганки трех миров сотворены одинаково, они являются отдельной группой в Космосе, которая может взаимодействовать с другими мирами. Поэтому они стоят на совершенно другом уровне. Не каждый, кто хочет может стать шаманом, удаганкой. А шаманизм никак не развлечение, и оно не входит ни в какой вид искусства, театрализма. Это тайная сила природы. Поэтому якуты всегда ставили шаманов, удаганок отдельно от обычных людей и называли их сотворенными в небесах, одаренными от всевышних» [23, с. 92]. Вот что говорится об удаганках Верхнего мира:

<i>Добун маҕан халлаанҕа</i>	Повелели божественно нежным шести
<i>Домньуттара буолбут,</i>	Удаганкам, ворожеям
<i>Абыс сабыдал халлаанҕа</i>	Высоких белых небес,
<i>Арчыһыттар аатырбыт</i>	Освятительницам, отгоняющим зло
<i>Алта Айыы</i>	От восьми двухслойных небес... [12, с. 18].
<i>Намыһын удаҕаттарынан...</i> [13, с. 37].	

В олонхо якуты никогда не отличали белых и черных шаманов, а только как шаман Верхнего мира, шаман Среднего мира и шаман Нижнего мира. А также как большой, средний, маленький шаманы. Известно, что среди шаманов еще есть «хищный шаман». Этим людям легче сделать плохие дела и для ритуала они используют кровь [23, с. 99].

- божества, духи;

В олонхо есть добрые духи – *айыы*, т. к. они создающие силы, они не могут уничтожать, убивать. К божествам относятся Юрюнг Аар Тойон (Үрүҥ Аар Тойон), Чынгыс Хаан (Чынгыс Хаан), Одун Хаан, Уоттаах Джэсэгэй (Уоттаах Дьөһөгөй), Кюрё Джэсэгэй (Күрүө Дьөһөгөй), Сюн Джасын Тойон (Сүҥ Дьааһын Тойон), Ейхсит (Иэйиэхсит), Айыысыт (Айыыһыт), Хотой Хомпоруун Тойон.

Якуты представляли божеств в человеческом обличье. Они все разные, отличные друг от друга, находятся на другом уровне от людей и работы у них разные. Разочаровавшись в людях, которые совершили плохие дела, они отворачиваются от них и перестают помогать и оберегать. Тогда человек с грехом уже сам отвечает за свои поступки, получает порицание: принимает проклятие, изгоняется и т. д. [23, с. 54]. Аджынга Сизр Хотун (Адьына Сизр Хотун) – жена самого наивысшего, главного божества Юрюнг Аар Тойона. Она представляется нам следующим образом:

*Тагаралаах халлааным
Тахсан эрэр күнүн
Туналҕанын курдук
Туналҕаннаах ньуурдаах,
Кишрэн эрэр күнүм
Килбизинн курдук
Килбизиннээх сирэйдээх,
Имин хаана оонньообут
Илбизнэ көмүс издэстээх
Адьына Сизр хотун диэн
Алыс ааттаах дьахтар*

*Хоойго сытыарар холоонноох добордооҕо,
Хотун ойохтооҕо эбитэ үһү* [13, с. 12].

Подобная сиянию дня,
Подобная блистанью огня,
Солнце затмевающая лицом,
С ланитами светлей серебра,
Играющими румянцем живым,
Как рассветы и вечера,
Адьынга Сизр Хотун,
Подруга владыки небес,
Супруга – равная блеском ему,
Есть у него, говорят [12, с. 9].

Что касается третьей силы в олонхо – жителей Верхнего мира, небесных божеств, то В. Л. Серошевский подчеркивает их роль так: «... совсем особая, такая же почти, как роль греческих богов в “Илиаде”. Они интересуются делами своих любимцев, помогают им советами, дарят оружие, коня, лечат их раны, возвращают им жизнь, но ничего существенного изменить в их жизни не могут. Что-то более крепкое, чем сами боги, лежит в основе якутской эпической драмы» [22, с. 593]. По поверьям якутов, все на свете имеет своего духа. И если их одаривать, то можно получить их благословение. Так, например, если попросить духа Байанайа (дух-хозяин природы, покровитель охотников), можно вернуться домой с хорошей добычей. Если попросить дух озер и рек, можно поймать хороший улов.

- священные, магические предметы;

И. В. Пухов в своей книге «Якутский героический эпос: публикация, перевод, теория, типология» пишет, что «в центре страны как воплощение ее величия находится родовое священное дерево. Оно связывает все три мира вселенной олонхо: Средний, в котором оно растет, Верхний, где живут боги, и Нижний, где живет чудовище-*абаасы*. Верхние ветви этого могучего дерева доходят до жилища небесного злого божества Улуу-тойона, а главный корень углубляясь в землю, доходит до жилища владыки подземного мира Арсан Дуолая. Однако, боясь нанести там непоправимые бедствия и тем вызвать на людей *айыы аймага* гнев небесных и подземных сил, ветви и корни этого дерева сгибаются и возвращаются назад, на Среднюю землю. Это родовое дерево имеет непосредственное отношение к герою олонхо и к его действиям, в нем обитает дух-хозяин страны людей-*айыы аймага* – Аан Алахчын Хотун. Она покровительствует людям, оберегает их богатство и страну, помогает герою» [24, с. 120]. Таким образом, Аан Алахчын

Хотун является богиней земли, покровительницей счастья и благополучия людей. Аал Луук Мас исторгает желтое *илгэ* – живительную влагу для зверей, птиц и жителей этой земли.

Также в олонхо есть много священных, магических предметов, которые помогают своим жителям в трудных ситуациях, помогают им выжить. Некоторые оживляют умерших, а живым удваивают силы. Так, например, в Нижнем мире есть огневой аркан:

*Тобус уон тобус кулугулаах,
Абыс уон абыс хараҕалаах
Ап-чарай уот-оурук быа
Кудай дьэллик кулугутун* [18, с. 208].

Заколдованный огневой тот аркан,
Прикованный к стене
Девяносто и девятью крюками,
Восемьдесятю восемью замками [12, с. 232].

IV. Информация мира природы:

- животные;

В мифах южных предков якутов определенное место отводилось птицам. Так, в материалах олонхо встречаются не только образы крылатого барса, грифона, но и другие образы фантастических птиц и зверей, часто сами персонажи превращаются в них. Наличие образа огромной сказочной птицы выделяет А. И. Гоголев в своей работе «Историческая этнография якутов». Эпический *бар кыыл* связан с культом солнца. Его называют по-разному, но с обязательной приставкой «бар» (*тюрк.* Барс=бар, *иран. фарс.*: «небесный зверь бар чонку», «мааны, бар-чанси», «бар-дыагыл», «халлаан кэй кыыла, бар көтөрө». Они – посланники божеств, и на призыв богатырей обычно прилетают с востока, со стороны восходящего солнца, как приводилось выше. Один из эпитетов Юрюнг Айыы Тойона – «обладающий двумя посыльными Кэй сыыдам кыыл, у которых полет быстрее оперенной стрелы, у которых за спинами сверкающие золотые крылья» [25, с. 97].

*Бар-дыаҕыл кыыллаах
Бастын сэрэгэтигэр тахсан...* [13, с. 214].

К медному столбу прислоняясь,
На котором сидел орел... [12, с. 97].

Другим пернатым мифологическим персонажем в олонхо выступает птица-*ёксёкю* (*өксөкү*). Ее описание во многом совпадает с внешней характеристикой грифонов. Он обычно сидит на девятой толстой ветви мирового дерева. Это – птица, вся полосатая, словно стянутая в трех местах поясом-кушаком, в пегой священной масти (*ала*) [25, с. 22].

*Үс хос үөмэх дьүөкэл төбөлөөх,
Үнүү-батас өргөһө түүлээх...,
Өрөгөйдөөх халлаан
Өксөкүтэ буолан
Өрө көтөн күксүйэн...* [26, с. 274].

Обернулся птицею Эксекэ,
Огромной, о трех головах,
С перьями, как стальные мечи... [12, с. 394].

Конь в верованиях якутов занимает особое место. Они почитают его, преклоняются перед ним, верят в божество Кюн Джёсёгёй Тойон (Күн Дьөһөгөй Тойон). Об этом божестве в олонхо говорится следующим образом:

*Сылгы сүөһүнү, миинэр минэни
Дэри-дэлэгэй
Тэниттиннэр диэннэр
Күн Дьөһөгөй тойону,
Күрүө Дьөһөгөй хотуну
Уордаах Уот Дьөһөгөй оҕороннор
Улуу дьүүлүнэн олохтообуттара эбитэ
үһү* [13, с. 24].

В том благословенном краю
Были некогда поселены
Волею верховных владык
Кюн Дьэсэгэй Тойон и Кюрё Дьэсэгэй Хотун,
Дабы там – в раздолье степном,
На приволье том травяном
Развели, расплодили они
Бесчисленные табуны
Белых, длинногривых коней,
Бешено игривых коней [12, с. 14].

В некоторых мифологических рассказах говорится, что «вначале была лошадь, от которой произошло животное наполовину лошадь, наполовину человек, и от последнего уже родился человек (кентавр)» [27, с. 213].

- ландшафт, пейзаж.

Одним из ключевых понятий олонхо считаются три мира – Верхний, Средний и Нижний. Т. к. в олонхо человек называет землю, на которой родился и живет, *Аан Ийэ дойду*, в честь самого главного в жизни человека – матери, отсюда следует, что человек считает себя дитём природы [25, с. 101]. Р. И. Бравина в своей книге «Концепция жизни и смерти в культуре этноса» пишет, что «ландшафт земли якутов, судя по описанию ее в олонхо, несет двойную смысловую нагрузку: с одной стороны, способствует защищенности жизненного пространства для “грядущих” людей, а с другой – благоприятствует его будущему культурному освоению. “Широкие луговины”, “Зеленые поймы” предопределяют возникновение и развитие скотоводческой культуры с ее сенокосно-пастбищной системой. В этом плане Срединная земля в олонхо представляется оптимальным местом развития для племени ураанхай саха и его культуры» [17, с. 79].

Все три мира олонхо очень сильно отличаются по своей природе, ландшафту. Если Верхний мир описывается вечно белой, светлой страной, где большое внимание уделяется описаниям девяти небес, то Средний мир – это мир людей, вечно зеленый, теплый, где никогда не наступает зима:

*Ойон тахсар күннээх,
Охтон баранар мастаах,
Уолан баранар уулаах,
Уостан сүтэр уйгулаах,
Мун-сор суунаҕалаах,
Муур-таар бэйэкэлээх
Орто туруу дьабыл дойду диэн
Оҥоһуллубута эбитэ үһү* [13, с. 11].

С восходяще-пляшущим солнцем своим,
Взлетающим над землей;
С деревьями, роняющими листву,
Падающими, умирая;
С шумом убегающих вод,
Убывающих, высыхая;
Расточающимся изобилием полна,
Возрождающимся изобилием полна,
Бурями обуянная –
Зародилась она,
Появилась она –
В незапамятные времена –
Изначальная Мать-Земля [12, с. 7].

А Нижний мир представляется нам темной, холодной страной, миром демонов-*абаасы*.

Ниже представлена таблица статистических данных групп культурной информации (табл. 1).

Таблица 1

Группы культурной информации
олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского

Группы	Подгруппы				Всего
Бытовая информация	Жилище, имущество	Одежда, уборы	Пища, напитки	Виды труда и занятия	20
	7	9	2	2	
Информация об искусстве и культуре	Народные танцы и песни, исполнители	Народные праздники, игры	Обычаи, ритуалы, традиции		14
	5	1	8		
Этнографическая и мифологическая информация	Этнические и социальные общности и представители	Божества, духи	Священные, магические предметы		83
	51	23	9		

Информация мира природы	Животные	Ландшафт, пейзаж			43
	22	21			
Всего:					160

Заключение

Олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» по праву считается одним из выдающихся произведений народа саха, в котором невероятной красоты богатый якутский язык предстает перед нами во всей своей красе. Не зря фольклор, а в частности олонхо, называют кладезем якутского языка, культуры народа, где подробно описываются обряды, традиции и обычаи наших предков, их быт и занятие. Это дает нам богатый материал для изучения не только через призму филологических наук, но и всех остальных.

Основываясь на классификации, выделенной В. С. Виноградовым, нами сделана классификация, по которой проанализировано всего 160 примеров культурной информации в рассматриваемом олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». В первой группе «Бытовая информация» найдено всего 20 примеров, преобладают примеры подгруппы «Одежда, уборы» (9 примеров), в подгруппе «Жилище, имущество» – 7 примеров, меньше всего примеров в подгруппах «Пища, напитки» (2 примера) и «Виды труда и занятия» (2 примера). Во второй группе «Информация об искусстве и культуре» – 14 примеров, здесь преобладают примеры подгруппы «Обычаи, ритуалы, традиции» (8 примеров), в подгруппе «Народные танцы и песни, исполнители» – 5 примеров, меньше всего в подгруппе «Народные праздники, игры» – 1 пример. В третьей группе «Этнографическая и мифологическая информация» найдено всего 83 примера, больше всего примеров в подгруппе «Этнические и социальные общности и представители» (51 пример), в подгруппе «Божество, духи» – 23 примера, «Священные, магические предметы» – 9 примеров. И в четвертой группе «Информация мира природы» – 43 примера, в этой группе выделено две подгруппы. «Животные» – 22 примера и «ландшафт, пейзаж» – 21 пример.

Больше всего культурной информации найдено в третьей группе – этнографическая и мифологическая информация: богатыри, удаганки, духи и божества, жители трех миров, а также священные и магические предметы. В якутской культуре очень много божеств, каждый из которых является покровителем чего-либо. Все они упоминаются в олонхо, как часть якутской культуры: священные предметы раскрывают верование якутов, а магические предметы добавляют в произведение фантастики, загадочности, экспрессии – эти примеры олонхосуты умело вводят в свои олонхо. Следующая большая группа – это описание природы и животных, обилие этих примеров можно объяснить тем, что якуты считают себя детьми природы, поэтому высоко ее почитают, уважают, восхваляют и в олонхо многократно описывают ее. Эти описания дают нам общее представление о мире, о среде жителей трех миров. Меньше всего культурной информации наблюдается в группах бытовой информации и информации об искусстве и культуре. В примерах бытовой информации мы узнаем про жилье и одежду наших предков, чем они питались и занимались. Это дает нам понять уклад и образ жизни якутского народа. Примеры информации о культуре и искусстве раскрывают досуг, развлечение и верование якутов – как развлекались, что праздновали всем народом, кого почитали, во что верили. Примеры этих групп встречаются очень часто и много раз повторяются и помогают читателю лучше представить образ героя олонхо.

Таким образом, культурная информация является важной частью олонхо, ведь она носит в себе то своеобразие народа, которое отличает героический эпос якутов от эпосов других народов. Она носит в себе тот богатый материал, который сохранился до нашего времени, храня свои тайны и мудрость. И, соответственно, перевод культурной информации в олонхо должен быть качественным, ведь именно от него зависит восприятие иноязычным читателем эпоса. Олонхо – одно из главных достояний народа саха, и его популяризация, перевод на языки народов мира должны быть на высоком уровне.

Литература

1. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.
2. Петрова Т. И. Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык. – Якутск: Издательско-полиграфический комплекс СВФУ, 2010. – 134 с.
3. Маслова В. А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студентов вуз. – М.: Академия, 2001. – 208 с.
4. Гуревич П. С. Культурология. Учебник для вузов. – М.: Проект, 2003. – 336 с.
5. Попова Г. С. – Санаайа. Методы чтения текста олонхо: учеб.-метод. пособие. – Новосибирск: Наука, 2010. – 184 с.
6. Влахов С. И., Флорин С. П. Непереводимое в переводе. 4-е изд. – М.: R. Valent, 2009. – 360 с.
7. Бархударов Л. С. Язык и перевод (вопросы общей и частной теории перевода). – М.: Международные отношения, 1975. – 239 с.
8. Реформатский А. А. Введение в языковедение. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 536 с.
9. Томахин Г. Д. Теоретические основы лингвострановедения (на материале лексических американизмов английского языка): дисс. ... д. филол. н. – М., 1984. – 487 с.
10. Виноградов В. С. Лексические вопросы перевода художественной прозы. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1978. – 172 с.
11. Зыков Ф. М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов XIX-нач. XX в.: Историко-этнографические исследования. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1986. – 99 с.
12. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо / Пер. на русс. яз. В. В. Державина. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 432 с.
13. Ойунский П. А. Сочинения. Т. 4. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1959. – 313 с.
14. Якуты (Саха) / Отв. ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова. – М.: Наука, 2012. – 599 с.
15. Иванова С. Р. Саха таһаһа. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1993. – 31 с. (на якутском яз.)
16. Николаев С. И. Народ саха. – Якутск: Якутский край, 2009. – 300 с.
17. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха. – Новосибирск: Наука, 2005. – 307 с.
18. Ойунский П. А. Сочинения. Т. 5. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1959. – 287 с.
19. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с.
20. Неустроев Б. Ф. Саха ойуута-бичигэ: альбом. – Якутск: Бичик, 2007. – 288 с. (на якутском яз.)
21. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 402 с.
22. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1993. – 736 с.
23. Попова А. С. Олонхо атыгар мэһэстэн. – Дьокуускай: Медиа-холдинг «Якутия», 2010. – 288 с. (на якутском яз.)
24. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо: публикация, перевод, теория, типология: избр. ст. – Якутск: Изд-во ЯФ СО РАН, 2004. – 207 с.
25. Гоголев А. И. Историческая этнография якутов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1980. – 106 с.
26. Ойунский П. А. Сочинения. Т. 6. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1959. – 309 с.
27. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. – М.: Наука, 2006. – 908 с.

References

1. Illarionov V. V. *Epicheskoe nasledie naroda sakha* [Epic heritage of Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 344 p.
2. Petrova T. I. *Tipologiya perevoda yakutskogo eposa olonkho na russkii yazyk* [Typology of translation of the Yakut epic olonkho into Russian]. Yakutsk, Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks SVFU, 2010, 134 p.
3. Maslova V. A. *Lingvokul'turologiya: Ucheb. posobie dlya studentov vuz* [Linguoculturology. Textbook for students of higher educational institutions]. Moscow, Akademiya, 2001, 208 p.
4. Gurevich P. S. *Kul'turologiya. Uchebnik dlya vuzov* [Culturology. University textbook]. Moscow, Proekt, 2003, 336 p.

5. Popova G. S. – Sanaaia. *Metody chteniya teksta olonkho: ucheb.-metod. posobie* [Olonkho text reading methods: study guide]. Novosibirsk, Nauka, 2010, 184 p.
6. Vlahov S. I., Florin S. P. *Neperevodimoe v perevode* [Untranslated in translation]. 4-e izd. Moscow, R. Valent, 2009, 360 p.
7. Barkhudarov L. S. *Yazyk i perevod (voprosy obshchei i chastnoi teorii perevoda)* [Language and translation (questions of general and particular theory of translation)]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 1975, 239 p.
8. Reformatskii A. A. *Vvedenie v yazykovedenie* [Introduction to linguistics]. Moscow, Aspekt Press, 1996, 536 p.
9. Tomakhin G. D. *Teoreticheskie osnovy lingvostranovedeniya (na materiale leksicheskikh amerikanizmov angliiskogo yazyka)* [Theoretical foundations of linguistic studies (based of the lexical Americanisms of the English language)]. Diss. ... d. filol. n. Moscow, 1984, 487 p.
10. Vinogradov V. S. *Leksicheskie voprosy perevoda khudozhestvennoi prozy* [Lexical issues of translation of fiction]. Moscow, Izd-vo Moskovskogo un-ta, 1978, 172 p.
11. Zykov F. M. *Poseleniya, zhilishcha i khozyaistvennye postroiiki yakutov XIX-nach. XX v.: Istoriko-etnograficheskie issledovaniya* [Settlements, dwellings and outbuildings of the Yakuts, XIX-early XX century: historical and ethnographic studies]. Novosibirsk, Nauka, Sib. otd-nie, 1986, 99 p.
12. Oiunskii P. A. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyi: olonkho* [Nurgun Bootur the Swift: olonkho]. Per. na russ. yaz. V. V. Derzhavina. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1975, 432 p.
13. Oiunskii P. A. *Sochineniya. T. 4* [Essays. Vol. 4]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1959, 313 p.
14. *Yakuty (Sakha)* [Yakuts]. Otv. red. N. A. Alekseev, E. N. Romanova, Z. P. Sokolova. Moscow, Nauka, 2012, 599 p.
15. Ivanova S. R. *Sakha tanaha* [Clothes of Yakuts]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1993, 31 p. (In Yakut lang.)
16. Nikolaev S. I. *Narod sakha* [Sakha people]. Yakutsk, Yakutskii krai, 2009, 300 p.
17. Bravina R. I. *Kontseptsiya zhizni i smerti v kul'ture etnosa: na materiale traditsii sakha* [Concept of life and death in ethnos culture: based on Sakha traditions]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 307 p.
18. Oiunskii P. A. *Sochineniya. T. 5* [Essays. Vol. 5]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1959, 287 p.
19. Oiunskii P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. Yakutsk, Saidam, 2013, 96 p.
20. Neustroev B. F. *Sakha oiuta-bichige: al'bom* [Sakha patterns and ornaments: album]. Yakutsk, Bichik, 2007, 288 p. (In Yakut lang.)
21. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 402 p.
22. Seroshevskii V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya* [Yakuts. Ethnographic research experience]. 2-e izd. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 1993, 736 p.
23. Popova A. S. *Olonkho atygar menesten* [Riding a horse olonkho]. Yakutsk, Media-kholding "Yakutiya", 2010, 288 p. (In Yakut lang.)
24. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos – olonkho: publikatsiya, perevod, teoriya, tipologiya: izbr. st.* [Yakut heroic epic – olonkho: publication, translation, theory, typology: selected articles]. Yakutsk, Izd-vo YaF SO RAN, 2004, 207 p.
25. Gogolev A. I. *Istoricheskaya etnografiya yakutov* [Historical ethnography of the Yakuts]. Yakutsk, Izd-vo YaGU, 1980, 106 p.
26. Oiunskii P. A. *Sochineniya. T. 6* [Essays. Vol. 6]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1959, 309 p.
27. *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Pratyurkskii yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka* [Comparative historical grammar of Turkish languages. Praturk language is the basis. The picture of the world of the Praturk ethnic group according to the language]. Otv. red. E. R. Tenishev, A. V. Dybo. Moscow, Nauka, 2006, 908 p.

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44325

Ю. П. Борисов

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

УСТОЙЧИВЫЕ ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ В ОЙМЯКОНСКОМ ОЛОНХО: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье представлены результаты сравнительного анализа текста оймяконского олонхо «Дугуйа Бёгё» олонхосута М. Ф. Аммосова (общий объем – 4221 поэтическая строка) с основным фондом изданных (58 единиц) текстов олонхо с целью обнаружения их взаимодействия и взаимовлияния на уровне устойчивых эпических формул. При этом для сужения круга поиска были отсеяны общеизвестные в эпосоведении эпические формулы, которые являются типическими местами и потому содержатся почти во всех текстах олонхо в той или иной вариации. В этом отношении рассмотрены более «узкие» формулы, не известные широкой научной общественности, тем самым настоящая статья внесет определенный вклад в деле расширения разнообразия эпического материала для дальнейших сравнительных исследований. Важно отметить, что выявление исконных эпических формул, представляющих собой основу для дальнейших вариаций, невозможно. Однако, на наш взгляд, установление взаимосвязи между эпическими формулами вполне возможно и является первоочередной задачей для современных исследователей якутского олонхо. В ходе анализа из исследуемого текста всего выявлено 299 единиц эпических формул, образованных на основе ритмико-синтаксического параллелизма. Здесь наблюдаются соответствия и аналогии в 20 примерах, что составляет 6,68% от их общего числа. В результате анализа этих устойчивых эпических формул установлено, что в них первичным организующим принципом является ритмико-синтаксический параллелизм, а вторичным – начальная аллитерация. Благодаря чему эпические формулы, переходя из репертуара одного олонхосута в репертуар другого (всего 14 олонхосуты из 9 районов республики), сохраняют свою основную структуру и семантику. Тем самым выявлены устойчивые эпические формулы, представляющие собой зоны взаимовлияния анализируемого и сравниваемых текстов, которые были классифицированы согласно своей тематике. Также установлено в процентном соотношении взаимодействие и взаимовлияние на уровне эпических формул по уточненным зонам (районам) бытования тех или иных сравниваемых эпических текстов.

Ключевые слова: эпос, олонхо северных якутов, оймяконское олонхо, эпические формулы, типические места, ритмико-синтаксический параллелизм, ядро и матрица параллелизма, начальная аллитерация, ключевые слова и словосочетания, синтагмы.

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

Yu. P. Borisov

Sustainable epic formulas in Oymyakon olonkho: comparative aspect

Abstract. The article presents the results of a comparative analysis of the text of the Oymyakon olonkho *Duguya Bogyo* by olonkhosut M. F. Ammosov (total 4221 poetic lines) with the main fund of published (58 units) olonkho texts in order to detect their interaction and mutual influence at the level of stable epic formulas. At the same time, to narrow the search circle, epic formulas well-known to epicompetition were eliminated, which are typical places and therefore are contained in almost all olonkho texts in one variation or another. In this regard, more “narrow” formulas are considered that are not known to the wide scientific community. Thus, this article

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

E-mail: olonhoman@mail.ru

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

E-mail: olonhoman@mail.ru

will make a modest contribution to expanding the diversity of epic material for further comparative studies. It is important to note that the identification of primordial epic formulas, which are the basis for further variations, is impossible. However, in our opinion, the establishment of a relationship between epic formulas is quite possible and is a priority for modern researchers of the Yakut olonkho. In the course of the analysis, 299 units of epic formulas formed on the basis of rhythmic-syntactic parallelism were revealed from the text under study. Of these 299 units, correspondence and analogies are observed in 20 examples, which is 6.68% of their total number. As a result of the analysis of these stable epic formulas, it was established that in them the primary organizing principle is rhythmic-syntactic parallelism, and the secondary is the initial alliteration. Due to this, epic formulas, passing from the repertoire of one olonkhosut to the repertoire of another (only 14 olonkhosut from 9 regions of the republic), retain their basic structure and semantics. Thus, stable epic formulas are revealed, which are zones of mutual influence of the analyzed and compared texts, which were classified according to their subject. The percentage of interaction and mutual influence at the level of epic formulas for specified zones (areas) of the existence of various epic texts being compared is also established.

Keywords: epic, olonkho of northern Yakuts, Oymyakon olonkho, epic formulas, typical places, rhythmic and syntactic parallelism, core and parallelism matrix, initial alliteration, keywords and phrases, syntagmas.

Acknowledgments: The study was prepared with the financial support of the RFBF, project No. 18-412-140013 r_a "The Epic Heritage of the Arctic (Northern) Yakuts in the Context of Ethnic History (Problem of Interaction and Mutual Influence)".

Введение

Эпос северных якутов представлен, в основном, на северо-восточной территории Якутии (Абыйский, Момский, Верхоянский, Среднеколымский, Оймяконский, Усть-Янский улусы), на северо-западной части Якутии эпическая традиция северных якутов носила эпизодический характер. Известны имена единичных олонхосутов в Оленекском, Жиганском, Булунском улусах, переселившихся из Вилюйского региона [1, с. 112].

Как справедливо отмечает В. В. Илларионов, материалы о сказителях-олонхосутах Оймяконского района и собственно записанные от них тексты олонхо, так и исследования, посвященные оймьяконскому олонхо, весьма немногочисленны. В их число можно включить труды С. И. Боло, который в 1939-1940 гг. в составе фольклорно-диалектологической экспедиции Научно-исследовательского института языка и культуры посетил Оймяконский, Момский, Среднеколымский и Нижнеколымский районы Якутии, где активно занимался сбором фольклорных материалов, в т. ч. записывал со слов сказителей тексты олонхо. В наше время изучением собранных С. И. Боло фольклорных материалов занимались краеведы Р. Т. Дягилева и Т. Е. Васильева, которые включили их в книги: «Олонхосуты Оймякона» («Өймөкөөн олонхохуттара»), «Родословная Оймяконцев и их жизненный уклад» («Өймөкөөттөр төрүттэрэ уонна кинилэр олохторо-дьаһахтара»), «Фольклор Оймякона» («Өймөкөөн фольклора») [2, с. 8-9].

Исследуемый нами текст олонхо «Дугуйа Бөгө» («Догдобоно тураҕас аттаах тура-сүүрэ төрөөбүт Дугуйа Бөҕө») был записан С. И. Боло со слов олонхосута Аммосова Максима Филипповича, 73-летнего уроженца Сордоннохского наслега Оймяконского района. Он это олонхо перенял от своего земляка, знаменитого олонхосута Сордоннохского наслега Федора Крыловского (Күрүлүөскэй Сүөдэр). По признанию самого олонхосута, данный текст не является полным, т. е. из имеющихся двух частей олонхо сказитель полностью знал только первую часть, а вторую часть ему не довелось услышать и потому он не смог ее воспроизвести [2, с. 12].

С. И. Боло при записи произведений фольклора особое внимание уделял особенностям говоров якутского языка, записи производились почти дословно, полностью сохраняя изначальный текст. Во время исполнения он старался не прерывать информатора, задавая ему вопросы или вставляя реплики [3, с. 73]. В конце каждого текста С. И. Боло давал объяснения малопонятных, устаревших слов и выражений. Также он считал необходимым в примечаниях пояснить специфику бытования других вариантов сюжета, происхождение информатора, пути передачи фольклорного текста [3, с. 74], что в настоящее время оказывает огромную пользу при установлении личностей носителей фольклора.

Целью настоящей статьи является выявление взаимодействия и взаимовлияния текста оймьяконского олонхо «Дугуйа Бөгө» М. Ф. Аммосова с основным фондом изданных текстов олонхо

на уровне устойчивых эпических формул, образованных на основе принципа ритмико-синтаксического параллелизма.

В исследовании для получения новых результатов в качестве примеров использованы не общеизвестные эпические формулы, образующие общеэпические типические места, которые А. Б. Лордом описаны как наиболее устойчивые формулы, выражающие понятия, чаще всего встречающиеся в эпической поэзии: имена действующих лиц, основные действия, обозначения времени и места [4, с. 47], а более «узкие», не известные широкой научной общественности. Тем самым настоящая статья внесет определенный вклад в деле расширения разнообразия эпического материала для дальнейших сравнительных исследований.

Здесь важно отметить, что выявление исконных эпических формул, представляющих собой основу для дальнейших вариаций, невозможно. Однако, на наш взгляд, установление взаимосвязи между эпическими формулами вполне возможно и является первоочередной задачей для современных исследователей якутского олонхо.

Эпические формулы якутского олонхо

Эпические формулы издавна вызывали неподдельный интерес у ряда исследователей. В первую очередь следует отметить исследование А. Б. Лорда, в котором он утверждает, что сказитель при произношении какой-либо эпической формулы не руководствуется сознательным повторением заученных слов и предложений, а узнает их слыша в песнях других сказителей, которые благодаря постоянному употреблению органически входят в его собственное пение. Самые ходовые из них, первыми вошедшие в его употребление, задают основную схему, образец, и как только сказитель твердо овладеет этой исходной схемой, ему остается подставлять на место ключевого слова новые слова [4, с. 49].

И. А. Оссовецкий утверждает, что эпические формулы – это своего рода художественные штампы, под которые подводится самый разнообразный жизненный материал. Богатство и разнообразие этого материала определяется тем, что в языковом отношении ни одна типическая формула не совпадает полностью с другой, аналогичной по содержанию [5, с. 214].

Эпические формулы также рассматривали В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов и, отмечая их функциональную роль в качестве опоры для творческого исполнения сказителя-импровизатора, писали: «Традиционные формулы представляют тот поэтический язык, с помощью которого он излагает свою тему, самостоятельно варьируя ее в рамках традиционной сюжетной схемы, своего рода сценария действия» [6, с. 247].

В свою очередь Е. Б. Артеменко устанавливает, что в трактовке формул на первое место выдвигается их лексическая сторона и формульность как отличительное свойство языка фольклора (прежде всего стихотворного), которое создается с участием не только его лексической, но и синтаксической стороны [7, с. 4].

К изучению эпических формул якутского олонхо обращались и якутские исследователи. В частности, по мнению П. Н. Дмитриева, для устно-поэтической традиции якутского народного эпоса характерна художественно-образная повторяемость устойчивых формульных выражений: «Стиль олонхо от других жанров отличается многообразием отшлифованных эпических формул. Олонхосуты, владея богатым багажом традиционных формул, создают, каждый по мере своих возможностей, унифицированные эпические “модели”. Эпические формулы способствуют продолжению и развитию традиции, окончательному формированию поэтического стиля и структуры якутского народного эпоса олонхо» [8, с. 120].

Продолжая наблюдения П. Н. Дмитриева, В. В. Илларионов отмечает, что якутский эпос характеризуется неисчерпаемым богатством эпических формул, и пишет: «Якутская эпическая поэзия имеет свои традиции создания эпических формул, отработанных веками народом-сказителем, хранителем богатой эпики олонхо. В создании эпических формул, во-первых, широко используется аллитерация, которая является почти единственным стихообразующим средством, во-вторых, синтаксический параллелизм как моделирующее изобразительное средство, облегчающее якутским сказителям выбор соответствующего слова в стихе» [9, с. 71].

Интересную точку зрения по отношению к эпическим формулам якутского олонхо высказала Л. Л. Габышева, по которой эпические формулы она обозначает в качестве семантических «бомб», начиненных колоссальным объемом предельно сжатой информации: «Являясь посред-

ником между синхронией и диахронией фольклорного текста, формула служит компактным способом “архивирования” информации, связанной с космологическими структурами» [10, с. 80].

Обзор понятий эпической формулы, существующих в якутской фольклористике, содержится в статье Н. Н. Ефремова, где он пишет: «В якутской фольклористике под эпической формулой подразумевается художественно отшлифованная тирада – самая крупная законченная смысловая и ритмическая группа стихотворного текста, содержащая целостную описательную картину и образ. Отмечается краткость основного структурного ядра подобных формул и наличия в них так называемого опорного словосочетания. Эпические формулы по объему кратки, основная мысль концентрируется на опорном словосочетании, по содержанию афористичны, по художественной форме поэтичны» [11, с. 59].

Сравнительный анализ эпических формул оймяконского олонхо

В ходе анализа из исследуемого текста всего выявлено 299 единиц эпических формул, образованных на основе ритмико-синтаксического параллелизма. Здесь наблюдаются соответствия и аналогии в 20 примерах, что составляет 6,68% от их общего числа. Здесь важно отметить, что анализируемый текст состоит из 4221 поэтической строки, что по сравнению с текстами олонхо из центрального и вилюйского регионов бытования короче почти вдвое.

В связи с ограниченностью объема статьи рассмотрим только те примеры, которые представляют собой особый интерес ввиду своей нераспространенности.

Схема анализа эпических формул следующая: сначала из исходного текста выявлены анализируемые эпические формулы, после чего произведен поиск аналогичных эпических формул из имеющегося фонда опубликованных текстов олонхо (электронные версии 58 текстов олонхо) независимо от их места и времени бытования. Далее осуществлен сравнительный анализ наиболее интересных примеров, где также указывается в каких текстах олонхо содержатся подобные формулы.

1. Локативные эпические формулы, описывающие эпическое мироустройство:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Оконешников И. Д. «Тамаллаайы Бэргэн» (Чурапчинский район)
<i>Сытар хайа сындыыстаах, Буор хайа бохсуулаах, Таас хайа дьаакырдаах...</i> [2, с. 25].	<i>Тулар хайа тулуурдаах, Сытар хайа сындыыстаах, Буор хайа модьоболоох, Таас хайа дьайыгнаах...</i> [12, с. 15].
С балками из лежащих гор, С закрепами из земляных гор, С якорями из каменных гор... [пер. наш].	С подпорками из стоячих гор, С балками из лежащих гор, С порогом из земляных гор, С краями из каменных гор... [пер. наш].

Приведенные примеры обнаруживаются только в олонхо оймяконского и чурапчинского районов (олонхосут И. Д. Оконешников – Мундууска уола) Якутии. Как видно из примеров, в оймяконском варианте формула представлена трехчленным ритмико-синтаксическим параллелизмом (далее – РСП), а в чурапчинском варианте четырехчленным РСП. В них основным организующим элементом являются крупные синтаксические единицы – синтагмы, оформленные в единую форму и соединенные между собой ядерной лексемой *хайа* (гора). Особо устойчивым является синтагма *сытар хайа сындыыстаах* (‘с балками из лежащих гор’), которая при переходе из репертуара одного сказителя к другому осталась неизменной. А остальные элементы были подвержены вариации, что свидетельствует о том, что эта формула была перенята непрямым путем.

2. Темпоральные эпические формулы, описывающие время.

Одной из особенностей устойчивых конструкций в рассматриваемом тексте является то, что олонхосут М. Ф. Аммосов в своем эпическом тексте при каждой возможности считает важным уточнить эпическое время, и потому формулы эпического времени содержатся не только в начале текста, как это бывает в центральных и вилюйских олонхо, а распространены по всему тексту, например:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Каратаев С. Н. «Сюлэджин Боотур» (Вилуйский район)
<i>Ырысалаах аҕабыт</i> <i>Ыраас суох эрдэбинэ,</i> <i>Докуомнай ньуучча</i> <i>Дьукку суох эрдэбинэ...</i> [2, с. 27].	<i>Үрүҥ аҕабыт</i> <i>Үөдүйэ илигинэ,</i> <i>Докуобунай аҕабыт</i> <i>Долуой суобун саҕана...</i> [13, с. 13].
Тогда, когда батюшки в рясе Совершенно не было, Тогда, когда русского духовника Совсем не было... [пер. наш].	Тогда, когда белые батюшки Не были распространены, Тогда, когда батюшек-духовников Совсем не было... [пер. наш].

Как видно из эпической формулы, она образована из двучленного РСП, где ядерным словосочетанием являются лексические заимствования из русского языка *ырысалаах аҕабыт* ‘батюшка в рясе’ / *докуомнай ньуучча* ‘русский духовник’. Из всего рассмотренного фонда изданных текстов олонхо подобная формула эпического времени обнаруживается только у олонхосута С. Н. Каратаева (Вилуйский район), где формула также образована на основе двучленного РСП с ядерными словосочетаниями с содержанием заимствованных слов из русского языка *үрүҥ аҕабыт* (белый батюшка) / *докуобунай аҕабыт* (батюшка-духовник). Следует отметить, что в обоих примерах также организующим началом является начальная аллитерация, по принципу которой подобраны периферийные элементы.

Приведем еще один подобный пример частичного соответствия:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Оконешников И. Д. «Тамаллаайы Бэргэн» (Чурапчинский район)
<i>Билиги көддүк мишлэнэн</i> <i>Сотулла иликкэ,</i> <i>Мизрэ биллэ илигинэ,</i> <i>Аныгы көддүк</i> <i>Аҕабытынан аат бэриллэ илигинэ...</i> [2, с. 27].	<i>Мэссээнни миэрэ</i> <i>Биллэ илигинэ биллибит,</i> <i>Ньуучча улууһа</i> <i>Тунуйа илигинэ туругурбут...</i> [12, с. 25].
Как в наши дни милями Еще не было измерено, Еще меры не было, Как в современности Батюшками имена не были розданы... [пер. наш].	Он стал известен тогда, Когда еще миссионерской Веры не было, Он здравствовал тогда, Когда русское государство еще не распространилось... [пер. наш].

Интересно, что в этих темпоральных формулах наблюдаются как соответствия, так и расхождения, при этом общий контекст остается одинаковым и отмечает тот промежуток времени, когда русские еще не освоили регион. В оймяконском примере структурная составляющая формулы подвержена искажению и угадывается трехчленность прежней основы РСП, а в чурапчинском примере формула четко вписывается в двучленный РСП, что указывает на его отшлифованность и частичную подверженность начальной аллитерации. При всем этом в обоих примерах интегрирующим началом является ядерная синтагма *мизрэ биллэ илигинэ* ‘когда еще веры не было’.

3. Эпические формулы, описывающие странствие богатыря:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Нохсоров У. Г. «Дыырай Бэргэн» (Амгинский район)
<i>Айан кийитин начааһынан сааратыма,</i> <i>Суол кийитин чочумунан тохотума...</i> [2, с. 39].	<i>Суол кийитин тутума,</i> <i>Айан кийитин арадьдытыма...</i> [14, с. 74].
Человека-путника даже ненадолго не задерживай, Человека с дороги даже ненадолго не останавливай... [пер. наш].	Человека с дороги не задерживай, Человека-путника не отвлекай... [пер. наш].

Как видно из эпических формул, они оба образованы посредством двучленного РСП, где организующим началом выступают ключевые словосочетания: *айан кихитэ* ‘путник’ / *суол кихитэ* ‘человека с дороги’, которые сохранены без изменений. Однако изменению подверглась их периферия, где использованы синонимичные по отношению друг к другу элементы: *начааһынан тохтотума* ‘не задерживай даже ненадолго’ / *тутума* ‘не задерживай’; *чочумунан тохтотума* ‘не останавливай даже ненадолго’ / *араддьытыма* ‘не отвлекай’.

4. Эпические формулы «богатырь в гневе»:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Шараборин М. Т. – Кумаарап «Могучий Даарын богатырь» (Олекминский район)
<i>Истэн туран ингин хаана иэдэйдэ – Иирэ былаахсылаабыт, Олус улаханлык, Омуннаах улаханлык уордайбыт</i> [2, с. 39].	<i>Сүүһүн хаана сүүрэлээтэ, Ингин хаана иэдэйдэ, Күүстээх хаана көптө</i> [15, с. 155].
Услышав это, у него щеки стали краснеть – Сходить с ума стал, Очень сильно, Вспыльчиво стал гневаться [пер. наш].	Лоб весь стал сморщиваться, Щеки стали краснеть, Сильная кровь ударила [пер. наш].

В этих примерах описывается смена настроения богатыря айыы – постепенный переход в состояние гнева. Если в оймяконском примере формула состоит из двучленного РСП, то в примере из олекминского текста «Могучий Даарын богатырь» олонхосута М. Т. Шараборина формула образована посредством строго оформленного трехчленного РСП. Между рассмотренными формулами наблюдается интеграция в ключевом синтагматическом фрагменте *ингин хаана иэдэйдэ* ‘щеки стали краснеть’ и, как следствие, общий контекст. Здесь нужно отметить, что подобные примеры с дословным повторением приведенного синтагматического фрагмента обнаруживаются также в текстах олонхо И. А. Худякова «Хаан Джаргыстай» и С. Н. Каратаева «Сюлэлджин Боотур» (см. табл. 1).

Рассмотрим еще один подобный пример:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Попов Н. Ф. «Тойон Нюргун богатырь» (Чурапчинский район)
<i>Дьүһүнэ-бодото кубулуйбут, Киэбэ-таһаата альдьаммыт, Хаана-сиинэ хамнаабыт, Наахара хаанын хааннаммыт...</i> [2, с. 43].	<i>Эһэ сырайын сырайданан, Наахара хаанын хааннанан, Өһүк-дьайан бэйэлэнэн, Сири-саары дьүһүннэнэн...</i> [16, с. 53].
Облик изменился, Стан испортился, Кровь ударила, По-нахарински стал выглядеть... [пер. наш].	Медвежье лицо заимев, По-нахарински стал выглядеть, Раздражаться начал, Облик испортился... [пер. наш].

Здесь, в формулах, состоящих из четырехчленных РСП, наблюдается только соответствие в ключевом синтагматическом фрагменте *наахара хаанын хааннаммыт* ‘по-нахарински стал выглядеть’, а остальные члены выражены синонимическими параллелями. Важно отметить, что упомянутый в эпической формуле топоним Наахара (Нахаринский род) является названием II Нахаринского наслега (с. Хочо) Мегино-Кангаласского улуса. В этой связи становится очевидным использование топонима в качестве определения состояния человека по его внешности и взрывному темпераменту.

5. Эпические формулы, описывающие богатырский аппетит:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Каратаев С. Н. «Сюлэджин Боотур» (Вилуйский район)
<i>Утуу-субуу уобалаата, Тиэрэ-маара тэриэскэйдээтэ, Хаддары-таары хабыалы олоодо...</i> [2, с. 44].	<i>Хардары-таары хабыалаата, Уһута-туора уобалаата, Тиэрэ-маары тэлиэскэйдээтэ...</i> [13, с. 43].
Куски мяса один за другим стал всасывать себе в рот, Стал толкать туда-сюда [еду], Кусок за куском проглатывал торопливо ... [пер. наш].	Кусок за куском проглатывал торопливо, Вдоль и поперек стал всасывать себе в рот, Стал толкать туда-сюда [еду]... [пер. наш].

Взаимосвязь рассматриваемых эпических формул очевидна ввиду того, что у обоих организуящим началом является трехчленный РСП, где содержится основная ядерная синтагма *тиэрэ-маара тэриэскэйдээтэ* 'стал толкать туда-сюда', которая не подверглась каким-либо значительным изменениям кроме диалектной вариации. На периферии данной конструкции находятся синонимичные по отношению друг к другу члены. Следует отметить, что тексты, из которых взяты эти примеры, бытовали в двух географически отдаленных районах Якутии. И потому сохранность в рассматриваемых эпических формулах как структуры, так и семантики поражает воображение.

6. Эпические формулы, описывающие богатырское оружие:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймяконский район)	Порядин А. С. «Юрюнг Юедюйян» (Мегино-Кангаласский район)
<i>Уолан киһи уостаах тиийэ Ыльдьалдьыйан көстөр Уһун туйгуу батаһын...</i> [2, с. 45].	<i>Уолан киһи Уостаах тиийэ Уһуоргу тыаттан Орболдьыйан көстөр Уһун суубулаан батастаах эбит, Кыргыһыга туттар Кыыс дьахтар Кыламаннаах хааһа Уһуоргу кытылтан Кылбаддьыйан көстөр Кыырыктаах үнүүлэх эбит...</i> [17, с. 37].
Длинную лучшую пальму свою, в которой Зубы и губы молодца Отражаются, просвечиваясь... [пер. наш].	Он имеет длинную саблевидную пальму, в которой Зубы и губы Молодца, стоящего На противоположной опушке [алааса], Отражаются, просвечиваясь, Он имеет яростное копьё, в котором Ресницы и брови Молодой женщины, стоящей На противоположном берегу [озера], Отражаются, сверкая... [пер. наш].

В статье мы специально не стали анализировать общепэпические формулы описания внешности богатыря, т. к. в любых текстах они фактически одинаковые. А вот формулы, описывающие богатырское снаряжение, наиболее интересны в том плане, что подобные примеры ранее не были рассмотрены в трудах других исследователей. Например, в оймяконском олонхо содержится формула, где лезвие описываемой богатырской пальмы настолько отполировано, что в ней, как в зеркале, отражается облик доброго молодца: *уолан киһи уостаах тиийэ ыльдьалдьыйан көстөр*. Аналогичная формула, содержащая эти же ключевые сочетания, обнаруживается в верховянском олонхо «Хаан Джаргыстай», записанном И. А. Худяковым.

Между тем, в тексте олонхо А. С. Порядина из Мегино-Кангаласского района, представленного выше, и в тексте Усть-Алданского олонхо Н. П. Бурнашева «Кыыс Дэбилийэ», в отличие

от северных олонхо, данная эпическая формула состоит из усложненного двучленного РСП. В этой связи можно предположить, что изначально двучленная эпическая формула при переходе в северные олонхо утратила вторую, дополняющую часть.

7. Эпические формулы, описывающие богатырский выбор:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймьяконский район)	Алексеев Р. П. «Алаатыр Ала Туйгун» (Усть-Алданский район)
<i>Онтон тарбаххынан талан, Сөмүйэбинэн сүүмэрдээн, Хараххынан хайбаан...</i> [2, с. 71].	<i>Бэйэн тарбаххынан талан, Сөмүйэбинэн сүүмэрдээн...</i> [18, с. 380].
Потом пальцами выбрав, Указательным пальцем отобрав, Глазами полюбив [заберешь]... [пер. наш].	Сам пальцами выбрав, Указательным пальцем отобрав... [пер. наш].

Рассматриваемая формула является особо устойчивой и обнаруживается кроме выше-приведенных примеров также в текстах олонхо «Тойон Нюргун» Таттинского олонхосута И. М. Давыдова и «Даадар Хара» Мегино-Кангаласского олонхосута Н. П. Яковлева – Курууппа Ойуун. На наш взгляд, особая устойчивость этой формулы выражается в матричной конструкции, состоящей из двучленного РСП, где оппозиционные ядерные синтагмы *тарбаххынан талан* ‘пальцами выбрав’ / *сөмүйэбинэн сүүмэрдээн* ‘указательным пальцем отобрав’ состоят в синонимических отношениях друг с другом и подобраны по принципу начальной аллитерации, что придает им двойную устойчивость.

8. Эпические формулы, описывающие предсмертное состояние богатыря айыы (второстепенного персонажа):

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймьяконский район)	Слепцов Д. М. «Кётёр Мюлгюн» (Момский район)
<i>Үөһээ кыламаныттан Үс эрэ кыламан хамныыр, Аллараа кыламаныттан Алта эрэ кыламан хамныыр...</i> [2, с. 87].	<i>Үөһээ кыламаныттан үс, Аллараа кыламаныттан алта Кыламан хамныыр...</i> [19, с. 24].
Из верхних ресниц Только три ресницы шевелятся, Из нижних ресниц Только шесть ресниц шевелятся... [пер. наш].	Из верхних ресниц – только три, Из нижних ресниц – только шесть Ресниц шевелятся... [пер. наш].

Основное отличие этих формул заключается в том, что они содержатся только в северных олонхо, в частности в оймьяконском и момском. Как видно, оба примера образованы на основе оппозиционного двучленного РСП, где ядерными словосочетаниями выступают *үөһээ кыламаныттан* ‘из верхних ресниц’ / *аллараа кыламаныттан* ‘из нижних ресниц’. Именно благодаря этой оппозиции формула сохраняет свою двучленность.

9. Эпические формулы, описывающие быстроту богатыря айыы:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймьяконский район)	Говоров Д. М. «Непобедимый Мюлджю Бёгё» (Усть-Алданский район)
<i>Уоттаах булдьа көддүк омуннаахтык, Сыппах булдьатааҕар сытыытык Түһэн иһэр дьуһунун көрдө</i> [2, с. 127].	<i>Түүлээх ох Түргэнинээбэр түргэн, Уоттаах буулдьа Айанныырынааҕар ордук...</i> [20, с. 105].
Словно огненная пуля, Быстрее притупившейся пули, Скачущий вид увидел... [пер. наш].	Проворнее, чем Стрела с оперением, Быстрее, чем Огненная пуля... [пер. наш].

Весьма интересными примерами являются формулы, описывающие богатырскую быстроту, где скачущий на коне богатырь изображается посредством сравнения с пулей. Они образованы на основе двучленного РСП и интегрируются между собой ключевым словосочетанием *уоттаах буулдьа* ‘огненная пуля’. Однако, если в оймьяконском олонхо формула образована на основе оппозиции *уоттаах булдьа* ‘огненная пуля’ / *сыттаах булдьа* ‘притупившаяся пуля’, то в усть-алданском тексте вместо притупившейся пули применяется *түүлээх ох* ‘стрела с оперением’. При этом общий контекст не меняется.

10. Эпические формулы с совпадающими периферийными элементами:

Аммосов М. Ф. «Дугуйа Бёгё» (Оймьяконский район)	Алексеев Р. П. «Алаатыыр Ала Туйгун» (Усть-Алданский район)
<i>Атаска бизрбэт</i> <i>Анал аата,</i> <i>Доборго бизрбэт</i> <i>Дьохун сураба...</i> [2, с. 27].	<i>Атаска холуйбатах</i> <i>Албаннаахай атаһым этэ,</i> <i>Доборго холуйбатах</i> <i>Дьохуннаах үтүө доборуум этэ...</i> [18, с. 295].
Почетное имя, которое Приятелю не дается, Высокое звание, которое Другу не дается... [пер. наш].	С [обычным] приятелем не сравнимым Славным приятелем моим был, С [обычным] другом не сравнимым Лучшим из лучших другом моим был... [пер. наш].

Кроме вышеприведенных примеров также имеются эпические формулы, образованные на основе двучленного РСП, при этом тематика отличается друг от друга, но совпадают периферийные элементы *атас* ‘приятель’ / *добор* ‘друг’. В эпической формуле из оймьяконского текста затронута тема богатырского имени, а в формуле усть-алданского олонхо – хорошей дружбы. По-видимому, эти формулы имели общие корни, которые сохранились только на периферии.

Таблица 1

Указатель соответствий эпических формул

№	Наименование формулы	п/п	Локальность бытования, традиция	ФИО олонхосута, наименование текста
1	Эпическое мироустройство	1	Чурапчинский район, центральная	Оконешников И. Д. «Тамаллаайы Бэргэн»
		2	Усть-Алданский район, центральная	Бурнашев Н. П. «Кыыс Дэбилийэ»
2	Эпическое время	3	Виллойский район, виллойская	Каратаев С. Н. «Сюлэлджин Боотур»
		4	Чурапчинский район, центральная	Оконешников И. Д. «Тамаллаайы Бэргэн»
3	Странствие богатыря	5	Амгинский район, центральная	Нохсоров У. Г. «Дыырай Бэргэн»
		6	Амгинский район, центральная	Новиков В. М. «Могучий Джагарыма»
4	Богатырь в гневе	7	Верхоянский район, северная	Худяков И. А. «Хаан Джаргыстай»
		8	Виллойский район, виллойская	Каратаев С. Н. «Сюлэлджин Боотур»
		9	Олекминский район	Шараборин М. Т. «Могучий Даарын богатырь»
		10	Чурапчинский район, центральная	Попов Н. Ф. «Тойон Нюргун богатырь»
5	Богатырский аппетит	11	Виллойский район, виллойская	Каратаев С. Н. «Сюлэлджин Боотур»

6	Богатырское вооружение	12	Усть-Алданский район, центральная	Бурнашев Н. П. «Кыыс Дэбилийэ»
		13	Верхоянский район, северная	Худяков И. А. «Хаан Джаргыстай»
		14	Мегино-Кангаласский район, центральная	Порядин А. С. «Юрюнг Юедюйан»
7	Богатырский выбор	15	Усть-Алданский район, центральная	Алексеев Р. П. «Алаатыыр Ала Туйгун»
		16	Таттинский район, центральная	Давыдов И. М. «Тойон Нюргун»
		17	Мегино-Кангаласский район, центральная	Яковлев Н. П. «Даадар Хара»
8	Предсмертное состояние богатыря айыы (второстепенного персонажа)	18	Момский район, северная	Слепцов Д. М. «Кётёр Мюлгюн»
9	Быстрота богатыря	19	Усть-Алданский район, центральная	Говоров Д. М. «Непобедимый Мюлджю Бёгё»
10	Богатырское имя и хорошая дружба	20	Усть-Алданский район, центральная	Алексеев Р. П. «Алаатыыр Ала Туйгун»
Всего:		20	9 районов	14 олонхосутов

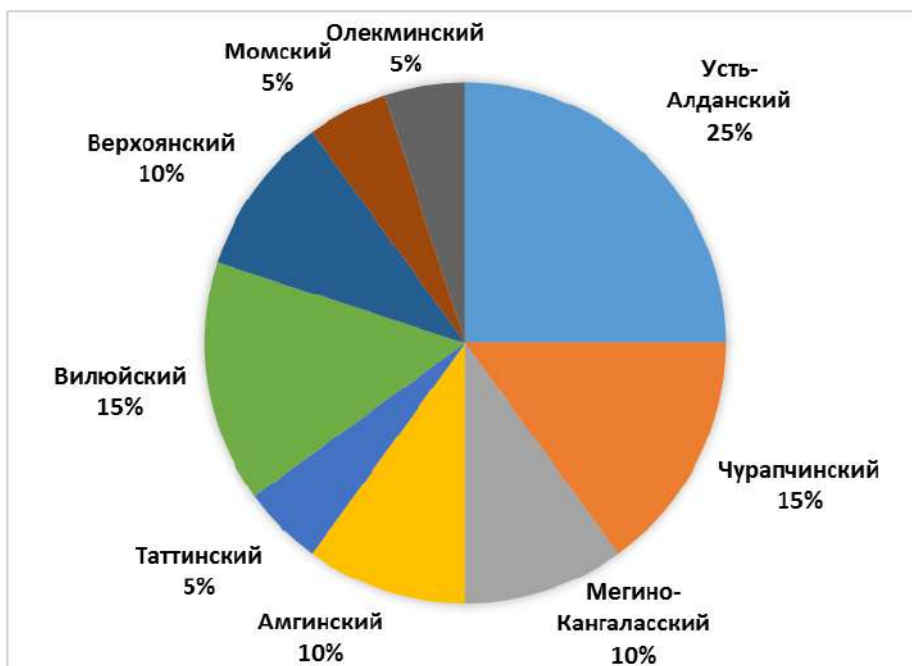


Рис. 1. Диаграмма соответствий эпических формул в % соотношении по районам РС(Я).

Закключение

Таким образом, проанализировав устойчивые эпические формулы в оймьяконском олонхо на примере текста М. Ф. Аммосова «Дугуйа Бёгё», можно установить:

Во-первых, относительно структуры эпических формул выявлено, что в них основным, первичным организующим началом является ритмико-синтаксический параллелизм, где ядро параллелизма составляют лексемы, ключевые словосочетания и синтагматические единицы. Вторичным организующим началом является начальная аллитерация, которая призвана подбирать и удерживать лексические составляющие, находящиеся на периферии параллелизма вокруг ядра.

Во-вторых, в анализируемом тексте выявлены интертекстуальные (по отношению к олонхо) эпические формулы, образованные посредством ритмико-синтаксического параллелизма, которые составляют незначительную часть из общего объема всех формул (6,68%), но при этом, переходя из репертуара одного олонхосута в репертуар другого (всего 14 олонхосутов из 9 районов республики, см. табл. 1), эффективно сохраняют основную структуру и семантику эпической формулы.

В-третьих, вследствие привлечения широкого сравнительного материала (58 текстов олонхо) из всех трех локальностей бытования якутского олонхо выявлено взаимовлияние на уровне эпических формул анализируемого и сравниваемых текстов, которые были классифицированы согласно своей тематике, исходящей от ядерных лексем, ключевых словосочетаний и синтагматических единиц (см. табл. 1).

В-четвертых, благодаря применению нового подхода, при котором были отсеяны общеэпические формулы, являющиеся типическими местами, стало возможным примерное установление в процентном соотношении взаимовлияния по уточненным зонам (районам) бытования тех или иных эпических формул (см. рис. 1).

Литература

1. Анисимов Р. Н., Корякина Р. В. Взаимодействия олонхо северных якутов и фольклора эвенков и эвенов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2019, № 1 (19). – С. 111-123. doi:10.25587/SVFU.2019.13.27694
2. Өймөкөөн олонхолоро / бэч. бэл.: В. В. Илларионов, Н. А. Оросина. – Дьокуускай: Бичик, 2017. – 192 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 19 т.). (на якутском яз.)
3. Кузьмина А. А. Сэсэн Иванович Боло: творческий портрет и технология собирания фольклора // Научный диалог. – 2018, № 6. – С. 69-81. doi: 10.24224/2227-1295-2018-6-69-81
4. Лорд А. Б. Сказитель / Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Клейнера, Г. А. Левинтона. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.
5. Осовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – М.: Наука, 1979. – С. 199-252.
6. Жирмунский В. М., Кононов А. Н. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Перевод акад. В. В. Бартольда. – СПб.: Наука, 2007. – 299 с.
7. Артеменко Е. Б. Фольклорная формульность и вариативность в аспекте текстообразования // Язык русского фольклора: межвузовский сборник / Отв. ред. З. К. Тарланов. – Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 1985. – С. 4-12.
8. Дмитриев П. Н. Эпические формулы в олонхо // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1978. – 230 с.
9. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1982. – 128 с.
10. Габышева Л. Л. Фольклорный текст. Семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск: Наука, 2009. – 143 с.
11. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо северных якутов: структурно-семантический анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2018, № 4 (12). – С. 58-65. doi:10.25587/SVFU.2018.12.22342
12. Оконешников И. Д. Тамаллаайы Бэргэн: олонхо / бэч. бэл.: А. А. Дмитриева, Н. А. Дьяконова. – Дьокуускай: Медиа-холдинг Якутия, 2012. – 320 с. (на якутском яз.)
13. Каратаев С. Н. Сүүлэлдэн Боотур: олонхо / эп. ред. И. Е. Алексеев. – Дьокуускай: ООО «Цумори пресс», 2011. – 122 с. (на якутском яз.)
14. Нохсоров У. Г. Дыырай Бэргэн: олонхо / эп. ред. Н. Н. Ефремов. – Дьокуускай: Бичик, 2009. – 334 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; 6 т.). (на якутском яз.)
15. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Улуу Даарын бухатыыр: олонхо / эп. ред. С. И. Тарасов. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 270 с. (на якутском яз.)
16. Попов Н. Ф. Тойон Ньургун бухатыыр: олонхо / хомуйан онордулар: А. А. Кузьмина, А. Н. Данилова. – Дьокуускай: Алаас, 2015. – 192 с. (на якутском яз.)
17. Порядин А. С. Үрүн Үөдүээн: олонхо / бас ред. В. Н. Иванов. – Дьокуускай: ХИФУ Издательский дьиэтэ, 2013. – 360 с. (на якутском яз.)
18. Алексеев Р. П. Алаатыыр Ала Туйгун: үс үйэлээх олонхо. 3 ч. / эп. ред. В. В. Илларионов. – Дьокуускай: Бичик, 2002. – 476 с. (на якутском яз.)

19. Слепцов Д. М. Көтөр Мүлгүн: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 128 с. (на якутском яз.)
20. Говоров Д. М. Непобедимый Мюльдзю Бёгё = Мүлдү Бөҕө: олонхо: в 2 кн. Кн. 1. – Якутск: Бичик, 2010. – 480 с. (на якутском яз.)

References

1. Anisimov R. N., Koryakina R. V. *Vzaimodeistviya olonkho severnykh yakutov i fol'klora evenkov i evenov* [Interactions of northern Yakut olonkho and folklore of Evenkis and Evens]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies]. 2019, No. 1 (19), pp. 111-123. doi:10.25587/SVFU.2019.13.27694
2. *Ejmekeen olonkholoro* [Oymakon olonkhos]. Bech. bel.: V. V. Illarionov, N. A. Orosina. Yakutsk, Bichik, 2017, 192 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; 19 t.* [Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 19]). (In Yakut lang.)
3. Kuz'mina A. A. *Sesen Ivanovich Bolo: tvorcheskii portret i tekhnologiya sobiraniya fol'klora* [Sesen Ivanovich Bolo: creative portrait and technology of folklore collection]. In: *Nauchnyi dialog* [Scientific dialog]. 2018, No. 6, pp. 69-81. doi: 10.24224/2227-1295-2018-6-69-81
4. Lord A. B. *Skazitel'* [Narrator]. Per. s angl. i komment. Yu. A. Kleiner, G. A. Levintona. Moscow, Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1994, 368 p.
5. Ossovet'skii I. A. *Nekotorye nablyudeniya nad yazykom stikhotvornogo fol'klora* [Some observations on the language of poetic folklore]. In: *Ocherki po stilistike khudozhestvennoi rechi* [Essays on the style of artistic speech]. Moscow, Nauka, 1979, pp. 199-252.
6. Zhirmunskii V. M., Kononov A. N. *Kniga moego deda Korkuta. Oguzkii geroicheskii epos. Perevod akad. V. V. Bartol'da* [The book of my grandfather Korkut. Oguz heroic epic. Translation by V. V. Bartold]. Saint Petersburg, Nauka, 2007, 299 p.
7. Artemenko E. B. *Fol'klornaya formul'nost' i variativnost' v aspekte tekstoobrazovaniya* [Folklore formula and variability in the aspect of text formation]. In: *Yazyk russkogo fol'klora: mezhvuzovskii sbornik* [Language of Russian folklore. International collection]. Otv. red. Z. K. Tarlanov. Petrozavodsk, Izd-vo Petrozavodskogo gos. un-ta, 1985, pp. 4-12.
8. Dmitriev P. N. *Epicheskie formuly v olonkho* [Epic formulas in olonkho]. In: *Epicheskoe tvorchestvo narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Epic creation of the peoples of Siberia and the Far East]. Yakutsk, YAF SO AN SSSR, 1978, 230 p.
9. Illarionov V. V. *Iskusstvo yakutskikh olonkhosutov* [Art of Yakut olonkhosuts]. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1982, 128 p.
10. Gabysheva L. L. *Fol'klorny tekst. Semioticheskie mekhanizmy ustnoi pamyati* [Folklore text. Semiotic mechanisms of oral memory]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 143 p.
11. Efremov N. N. *Epicheskie formuly v olonkho severnykh yakutov: strukturno-semanticheskii analiz* [Epic formulas in the northern Yakut olonkho: structural-semantic analysis]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies]. 2018, No. 4 (12), pp. 58-65. doi:10.25587/SVFU.2018.12.22342
12. Okonishnikov I. D. *Tamallaaiy Bergen: olonkho* [Tamallaayi Bergen: olonkho]. Bech. bel.: A. A. Dmitrieva, N. A. D'yakonova. Yakutsk, Media-kholding Yakutiya, 2012, 320 p. (In Yakut lang.)
13. Karataev S. N. *Suuljeld'in Bootur: olonkho* [Suulelzhin Bootur: olonkho]. Epp. red. I. E. Alekseev. Yakutsk, OOO "Tsumori press", 2011, 122 p. (In Yakut lang.)
14. Nokhsorov U. G. *Dyyrai Bergen: olonkho* [Dyyrai Bergen: olonkho]. Epp. red. N. N. Efremov. Yakutsk, Bichik, 2009, 334 p. (*Sakha booturdara: 21 t.; 6 t.* [Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 6]). (In Yakut lang.)
15. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Uluu Daaryn bukhatyir: olonkho* [Great Daaryn bogatyr: olonkho]. Epp. red. S. I. Tarasov. Yakutsk, Bichik, 2008, 270 p. (In Yakut lang.)
16. Popov N. F. *Toion N'urgun bukhatyir: olonkho* [Toion Nurgun bogatyr: olonkho]. Khomuian onordular: A. A. Kuz'mina, A. N. Danilova. Yakutsk, Alaas, 2015, 192 p. (In Yakut lang.)
17. Poryadin A. S. *Urung Uedujeen: olonkho* [Urung Ueduyen: olonkho]. Bas red. V. N. Ivanov. Yakutsk, KhIFU Izdatel'skai d'iete, 2013, 360 p. (In Yakut lang.)
18. Alekseev R. P. *Alaatyir Ala Tuigun: us uieleekh olonkho. 3 ch.* [Alatyr Ala Tuigun: olonkho in 3 parts. Part 3]. Epp. red. V. V. Illarionov. Yakutsk, Bichik, 2002, 476 p. (In Yakut lang.)
19. Sleptsov D. M. *Keter Mulgun: olonkho* [Keter Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2008, 128 p. (In Yakut lang.)
20. Govorov D. M. *Nepobedimy Myul'dzhyu Bege = Muld'u Bege: olonkho: v 2 kn. Kn. 1* [Invincible Muldzhu Bege: olonkho in 2 books. Book 1]. Yakutsk, Bichik, 2010, 480 p. (In Yakut lang.)

— РЕЦЕНЗИЯ —

DOI 10.25587/SVFU.2019.16.44326

З. Ж. Кудиева

Кабардино-Балкарский государственный университет

РЕЦЕНЗИЯ

на книгу Т. Г. Басанговой «Животные в калмыцком фольклоре»

Работа Тамары Горяевны Басанговой «Животные в калмыцком фольклоре» обращена к одной из наименее исследованных областей калмыцкого фольклора – изучению образов животных. На основе анализа разнородного материала – калмыцких сказок о животных, примет, загадок, эпических мотивов, этиологических мифов, языковых данных и др. – автор прослеживает специфические характеристики образов животных в калмыцком фольклоре, выявляет их древнейшую мифопоэтическую основу.

Исследование образов животных в рамках одной этнической традиции представляет собой одно из актуальных направлений в изучении фольклора и, в целом, традиционной культуры. Образы животных, нашедших воплощение в калмыцком фольклоре и мифоритуальном комплексе, рассматриваются в работе в широком культурном контексте, что позволяет автору выявить особенности мировоззрения калмыков, а также черты типологического или этногенетического сходства с традиционными представлениями других народов.

Автор последовательно проводит в работе два пласта в изучении искомым образов животных: один из подходов проясняет специфические особенности осмысления и изображения образов животных в фольклоре, прежде всего в сказке. Такой подход позволяет осветить более поздний этап художественного осмысления образов животных, наделенных в фольклоре амбивалентными характеристиками, присущими и человеку, и животному, выявляя тем самым особенности мировоззрения и мировосприятия создавшего их народа.



КУДАЕВА Зинаида Жантемировна – д. филол. н., проф. кафедры русской и зарубежной литературы Кабардино-Балкарского государственного университета, Нальчик, Россия.

E-mail: zina_777@bk.ru

KUDAEVA Zinaida Zhantemirovna – Doctor of Philological Sciences, Prof., Chair of Russian and Foreign Literatures, Kabardino-Balkarian State University, Nalchik, Russia.

E-mail: zina_777@bk.ru

Другой пласт исследования посвящен выявлению древнейших мифологических воззрений, лежащих в основе этих образов. Анализ фольклорных материалов, а также обрядов и ритуалов, связанных с образами животных, позволяет проследить их роль, основные функции в традиционной этнической культуре, что должно способствовать дальнейшему углублению исследований, направленных на реконструкцию системы калмыцких мифопоэтических воззрений.

Автор привлекает к исследованию материалы, принадлежащие близкородственным этническим традициям, выявляя и обосновывая их принадлежность к единому традиционному этнокультурному пространству, а также выходит за пределы этого круга фактических источников, определяя черты типологического сходства и соответствия с другими культурными традициями. В частности, автор прослеживает взаимодействие сюжетов ряда калмыцких и русских сказок о животных, выявляет черты сходства в интерпретации образов животных в фольклоре балкарцев, адыгов и др.

В изучении образов животных в фольклоре автор опирается на широкий круг современных и ставших классическими исследований, применяет современные подходы и методы изучения эмпирического материала.

Работа Т. Г. Басанговой представляет собой оригинальное, самостоятельное исследование, посвященное одной из малоизученных проблем не только калмыцкой, но и, в целом, отечественной науки о фольклоре.

Основные положения работы отличаются новизной, обосновываются достоверными эмпирическими данными, значительная часть которых собрана автором в ходе полевых исследований.

— ЮБИЛЕИ —

Ф. А. Надршина

Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН

О КОЛЛЕГЕ

(к юбилею доктора филологических наук Г. Р. Хусаиновой)

Работать в системе Российской академии наук, на мой взгляд, это счастье, которого удосуживаются лишь избранные. В 1983 г. Гульнур Равиловну Хусаинову, как с отличием окончившую Башкирский государственный университет, распределили в Институт истории, языка и литературы БФАН СССР на должность стажера-исследователя. Скромная, исполнительная Гульнур Равиловна спокойно, добросовестно выполняла свою работу. Незаметно пролетели семь лет, как она начала работать в институте, аспирантура по фольклористике не открывалась, поэтому в начале 1990 г. она поехала в Москву на стажировку в Институт мировой литературы им. А. М. Горького, «чтобы определиться с темой и найти научного руководителя». Годичная стажировка плавно перешла на учебу в аспирантуре. Под руководством известного российского фольклориста Виктора Михайловича Гацака она пишет и защищает кандидатскую диссертацию. Видя трудоспособность и упорство Гульнур Равиловны, руководитель дает ей экспериментальную тему, разработчиком которого является сам. Он говорит: «Эту методику я применил к эпосу, а вы используйте ее при изучении башкирских сказок. Но для этого необходимо будет осуществить специальные записи, а это будет нелегко». Она оправдала надежды руководителя. Успешно защитив в 1994 г. кандидатскую диссертацию, возвращается в Уфу, в институт, где продолжает свою трудовую деятельность, начатую в 1983 г., и до сих пор трудится там.



Шаг за шагом она шла вперед: написала раздел, требуемый для коллективной монографии, готовила монографию по кандидатской, участвовала на конференциях, выезжала в командировки с целью сбора фольклорных материалов. В 1995 г. ее, активную, отзывчивую, коллектив института выбрал председателем профкома, и до 2010 г. она вела эту работу. Помимо работы в институте она продолжала работать по совместительству в вузах, сначала в Башкирском государственном университете, потом в Башкирском государственном педагогическом университете, а преподавательскую деятельность она начинала в 1991 г. на кафедре художественного перевода Литературного института им. А. М. Горького, где вела башкирский язык для будущих профессиональных переводчиков. В Уфе уже читала лекции по башкирскому фольклору.

НАДРШИНА Фануза Аитбаевна – д. филол. н., г. н. с. Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, Уфа, Россия.

E-mail: fanait@mail.ru

NADRSHINA Fanuza Aitbaevna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center, Ufa, Russia.

E-mail: fanait@mail.ru

В 2000 г. неожиданно для себя и для других, она одним из первых в институте выиграла грант РГНФ на издание монографии, и в конце года в издательстве «Наука» увидела свет ее книга под названием «Поэтика башкирских народных волшебных сказок: формулы в сравнительном освещении: сохраняемость сказки во времени» тиражом 1000 экземпляров. Монография активно используется российскими сказковедами, и сегодня у нее на эту работу самая высокая цитируемость. В небольшой работе затронуты различные аспекты изучения волшебной сказки на материале башкирского фольклора. Среди них – новые подходы к изучению жанра. Прежде всего, это вторая и третья главы книги, посвященные изучению сохраняемости сказки во времени. Специальные материалы были записаны автором в Баймакском, Учалинском районах Республики Башкортостан. Новыми подходами в изучении башкирской волшебной сказки стали рассмотрение автором вопроса сюжетосложения сказок о мачехе и падчерице по преданной забвению методике украинского исследователя 1930-х гг. Р. М. Волкова и сравнительное изучение формул красоты.

В 2002 г. руководство института назначило Гульнур Равиловну заведующим отделом фольклора и искусства.

С 2003 г. возобновились прекращенные в перестроечное время фольклорные экспедиции, Гульнур Равиловна участвовала в 30 из них. Исследованы все северные, почти все южные районы, все регионы за пределами Республики Башкортостан, где проживают башкиры. По проекту и при участии Г. Р. Хусаиновой материалы более десяти экспедиций изданы и пользуются большим спросом среди сотрудников института. Многие экспедиции осуществлялись по грантам РГНФ и в рамках выполнения проектов по нему готовились и издавались сборники собранных материалов по районам. Необходимо отметить и то, что материалы экспедиций активно вводились в научный оборот, по ним собиратели писали статьи и публиковали, выступали на конференциях. В 2012 г. был издан сборник статей по анализу современного состояния бытования башкирского фольклора.

В 2009 г. увидел свет 13-й том свода «Башкирское народное творчество» («Башкорт халык ижады»), составителем и автором предисловия, комментариев которого является Г. Р. Хусаинова. Она участвовала в значимых крупных проектах института и является соавтором ряда коллективных монографий: «История башкирского народа. Том 6» (2011), «Башкиры» (2015), «Первый секретарь обкома М. З. Шакиров» (2016). В 2014 г. увидела свет монография, посвященная изучению жанра сказок, под названием «Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология». В ней для историко-сравнительного анализа привлечены материалы, касающиеся аналогичного жанра у многих других народов евразийского пространства, генетически родственных и не являющихся таковыми.

Защита докторской диссертации в 2017 г. в Москве (ИМЛИ РАН) стала итогом многолетнего упорного труда фольклориста.

Помимо сказковедческих исследований, в ее научный интерес входят эпос, первая публикация по нему вышла уже в 2000 г., народная медицина, мифологические рассказы, история башкирской фольклористики. Она активно публикуется не только в российских сборниках, но и за рубежом.

Хочется отметить также – благодаря Гульнур Равиловне были изданы рукописи книг фольклористов Н. Т. Зарипова «Башкирские богатырские сказки» (2008), Н. Д. Шункарова «Башкирские народные игры» («Башкорт халык уйындары») (2006), подготовлены к изданию статьи М. Х. Мингажетинова на русском языке. Она является автором статей о научной деятельности Н. К. Дмитриева, А. Н. Киреева, А. И. Харисова, Н. Т. Зарипова, Г. Б. Хусаинова, Ф. А. Надршиной, Ф. Ф. Фатыховой, Розы Нафиковой, а также составителем и ответственным редактором сборника статей, посвященного памяти известного фольклориста А. М. Сулейманова и приуроченного к его 80-летию (2019). Это свидетельствует о том, что она с уважением относится к своим предшественникам, ценит их труд.

Она также активно занимается популяризацией научных знаний. Ее материалы опубликованы как в республиканских СМИ, так и в центральной печати («Традиционная культура», «Живая старина», «Народное творчество»). Она регулярно выступает по радио и телевидению. Все ее выступления практически посвящены башкирскому фольклору или его хранителям

и исследователям. Гульнур Равиловна с 1994 г. – член Ученого совета института, с 2017 г. является членом редколлегии журнала «Проблемы востоковедения», общественным рецензентом научных журналов «Вестник СВФУ. Серия Эпосоведение» и «Российская тюркология».

Еще одним направлением ее научной деятельности является работа с аспирантами. Ряд аспирантов, успешно защитивших кандидатские диссертации под ее научным руководством, уже активно работают в этой области. Выступать официальным оппонентом, писать отзывы на авторефераты, составлять отзывы ведущей организации, писать рецензии на книги, поддерживать письмами-представлениями коллег при выдвижении на почетные звания – во всем этом активно участвует и Гульнур Хусаинова.

Она периодически работает в составе Государственной аттестационной комиссии БГПУ им. М. Акмуллы.

Фольклористов время от времени привлекают к работе в составе жюри различных конкурсов как, например, «Ашкадарские зори» («Ашказар тандары»), «Волшебная мелодия» («Тылсымлы мондар»), «Кушнаренковские зори», «Ауаз» – это не полный перечень мероприятий, в составе жюри которых работала Гульнур, т. е. она тесно сотрудничает с Республиканским центром народного творчества.

Г. Р. Хусаинова награждена Почетными грамотами РАН (1999), Уфимского научного центра (2009), Министерства образования Республики Башкортостан (2012), Министерства образования и науки РФ (2014), г. Уфы (2002), многочисленными благодарственными письмами. В 2007 г. ей присвоено Почетное звание «Заслуженный работник культуры Республики Башкортостан». В 2013 г. в г. Сочи стала лауреатом Всероссийского конкурса на лучшую книгу 2012 г., организованного Фондом развития отечественного образования, за книгу «Современное состояние башкирского фольклора» (в соавторстве), в 2015 г. награждена Почетным знаком Республики Саха (Якутия) «За укрепление мира и дружбы народов».

А. А. Петров

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ФОЛЬКЛОРА РОДНОГО НАРОДА (к юбилею Е. Т. Пушкаревой)



В истории изучения устного народного поэтического творчества коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока немало отечественных и зарубежных исследователей. Можно назвать имена ученых, которые были собирателями фольклора чукчей (В. Г. Богораз, И. С. Вдовин, Л. В. Беликов), эскимосов (Г. А. Меновщиков, Н. Б. Вахтин), эвенков (В. Н. Васильев, Г. М. Василевич, М. Г. Воскобойников), эвенов (К. А. Новикова, А. А. Бурыкин), долган (А. А. Попов), хантов (А. Регули, Й. Папай, Х. Паасонен, В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина), манси (А. Алквист, В. Н. Чернецов), ненцев (Н. М. Терещенко, З. Н. Куприянова) и др. Лишь в советский период к научному изучению родного фольклора приступили сами коренные малочисленные народы Севера: эвены В. А. Роббек, Х. И. Дуткин, ханты Н. И. Терешкин, манси Е. А. Кузакова, М. П. Баландина, Д. В. Герасимова, эвенкийки А. Н. Мыреева, Г. И. Варламова, М. П. Дьяконова, долганка Е. Е. Аксенова и др.

Ненецкий фольклор стал предметом исследования и ненки Елены Тимофеевны Пушкаревой, по праву считающейся сегодня ведущим специалистом в этой области научного знания. Еще будучи студенткой Факультета народов Крайнего Севера Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена и аспиранткой, она получила прочный фундамент теоретических знаний, который благоприятно был воспринят ее открытой к творчеству душой женщины-северянки, с детства прекрасно владеющей родным ненецким языком, материальной и духовной культурой этого древнего этноса европейского и азиатского Севера России.

Елена Тимофеевна родилась 26 сентября 1949 г. в п. Нумги Надымского района Ямало-Ненецкого национального округа в семье оленеводов-охотников Тимофея Ефимовича и Марии Максимовны Лапсуи и с детских лет росла в атмосфере народных знаний и мудрости, выработанных веками ее предками. В суровых условиях Севера и Арктики, долгими вечерами полярной ночи и белыми ночами летнего солнцестояния талантливая девочка впитывала вместе со «звуками языка родного» сказки, загадки, песни, эпические произведения ненецкого народа. Впечатлительная и прозорливая девушка еще тогда заинтересовалась фольклором ненцев – сокровищницей духовной культуры этноса. Ее учителя, наставники известные ученые фольклористы, языковеды, этнографы, историки, такие как З. Н. Куприянова, Н. М. Терещенко, М. Г. Воскобойников, В. И. Матвеев, Л. В. Беликов, Ю. А. Сем, Б. Н. Путилов, З. П. Соколова и др., вложили в нее не только фундаментальные знания, но и часть своего человеческого тепла, щедро делились глубокими знаниями, оставили добрый отпечаток широты своей личности и уникальности.

ПЕТРОВ Александр Александрович – д. филол. н., проф., каф. алтайских языков, фольклора и литературы Института народов Севера Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: petrovalexspb@mail.ru

PETROV Alexandr Alexandrovich – Doctor of Philological Sciences, Prof., Chair of Altaic languages, folklore and literatures, Institute of Northern peoples, A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russia.

E-mail: petrovalexspb@mail.ru

Кандидатская диссертация Е. Т. Пушкаревой, написанная под руководством Б. Н. Путилова, на тему «Миф-сказка в фольклоре ненцев: историческая типология и этническая специфика», была блестяще защищена в 1983 г. в Ленинградской части Института этнографии АН СССР. В ней ученая впервые выделила новый особый жанр, ввела в научный оборот и одновременно сохранила для практического бытования важный жанр песен ненцев – *хынабц*. Публикация ненецких песен от лица *хынабцы*, главного исполнителя, и от лица *тэлтанггода*, вторящего, – еще одна существенная заслуга Елены Пушкаревой перед мировой фольклористикой, т. к. это сделано ею впервые. Она впервые в фольклоре народов Севера обратила свое внимание на записи исполнения эпических песен ненцев вместе с репликами, жестами, передвижениями слушателей, чтобы дать наиболее полное представление о целостном волнующем коллективном спектакле, который происходит при каждом новом исполнении *хынабца*. Сделала Е. Т. Пушкарева на материале фольклорной лексики ненцев и чисто лингвистические открытия: она обнаружила и описала эмоциональные согласования; заметила, что во время эмоционального подъема появляются новые разновидности образа слова и др.

Далее, не останавливаясь на достигнутом, Елена Тимофеевна работает над докторским диссертационным исследованием «Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ» (специальность 07.00.07 – этнография, этнология, антропология). Успешная защита состоялась в 2003 г. в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН в Москве (научный консультант З. П. Соколова). Выходят в свет ее статьи, монографии, публикуются оригинальные тексты ненецкого фольклора, собранные во время экспедиционных поездок в местах компактного проживания ненцев (Ямало-Ненецкий АО, Ненецкий АО, Таймырский (Долгано-Ненецкий) АО и др.).

Елена Тимофеевна является автором таких серьезных научных исследований как «Фольклор ненцев» (Новосибирск: Наука, 2001. 504 с., совм. с Л. В. Хомич); «Ненецкие песни хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика» (М.: Восточная лит-ра, 2000. 200 с.); «Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок» (М.: Мысль, 2003. 287 с.); «Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ» (Екатеринбург: Баско, 2007. 247 с.) и др. Она автор уточнений и дополнений академических ненецких словарей, создатель учебно-методической литературы для детей народов Севера, автор научных статей по юридической антропологии и этнологии малочисленных этносов, опубликованных не только у нас в России, но и за рубежом (США, Испания, Финляндия, Швейцария). Е. Т. Пушкарева выпустила в свет более 200 научных трудов. Круг ее научных интересов очень широк: это не только проблемы собственно фольклора, но и широкий спектр общественно-политических вопросов. Дело в том, что Е. Т. Пушкарева имеет официальный ранг государственного советника РФ 1-го класса. Она много лет была ведущим специалистом Госкомсевера РСФСР. С 1994 г. по май 2004 г. работала помощником депутата, специалистом-экспертом, консультантом аппарата Комитета Государственной Думы Российской Федерации по проблемам Севера и Дальнего Востока. Являясь депутатом Законодательного Собрания Ямала, наряду с вопросами бюджета, налогов и финансов, она уделяла большое внимание вопросам национально-культурного развития, возрождения духовных ценностей среди молодежи, сохранения традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера.

Мне импонируют личные качества характера юбиляра: глубокие знания, принципиальность, твердость убеждений, щедрость души и сердца. Вместе с тем, она очень добрый, отзывчивый человек, заботливая и любящая мать и бабушка. Елена Тимофеевна – член европейского общества этномузыковедов, Арктической общественной академии наук. В настоящее время она – заместитель генерального директора по науке Информационно-издательской фирмы «Историческая иллюстрация» (г. Санкт-Петербург), помощник депутата Государственной Думы Федерального собрания РФ Т. С. Гоголевой.

Сердечно поздравляем Елену Тимофеевну Пушкареву со знаменательным юбилеем, желаем ей доброго здоровья и долгих лет жизни, дальнейших творческих успехов! Она находится в самом расцвете своих сил.

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

СЛОВО О ПЕРВОМ ЯКУТСКОМ ДОКТОРЕ ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ (к 80-летию со дня рождения В. Т. Петрова)¹



В этом году исполнилось 80 лет со дня рождения доктора филологических наук, заслуженного ветерана Сибирского отделения Академии наук СССР, фольклориста и литературоведа Петрова Василия Тимофеевича.

Он родился 30 августа 1939 г. в Бордонском наслеге (село Малыкай) Нюрбинского района Якутской АССР в учительской семье. В 1963 г. окончил Якутский государственный университет. После окончания университета он начал свою трудовую деятельность как учитель Чаринской средней школы в Олекминском районе. С 1964 по 1967 гг. также работал секретарем РК ВЛКСМ Олекминского района. В 1966–1967 гг. – ученый-секретарь в Якутской республиканской библиотеке им. А. С. Пушкина (ныне Национальная библиотека Республики Саха (Якутия)).

В 1965–1969 гг. В. Т. Петров заочно учился в аспирантуре ЯФ АН СССР. С 1967 г. он начал работу в качестве лаборанта сектора фольклора в Институте языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР. Затем проработал как младший научный

сотрудник, старший научный сотрудник. С 1980 г. и до последних дней жизни работал ведущим научным сотрудником ИЯЛИ. Помимо научной деятельности он увлеченно читал лекции по фольклору в Якутском государственном университете. Его ученица С. Д. Мухоплева стала кандидатом филологических наук, фольклористом ИГИИПМНС СО РАН.

Василий Тимофеевич еще со студенческих лет интересовался взаимосвязью фольклора и литературы. Ученым, раскрывшим талант В. Т. Петрова, был его земляк, доктор филологических наук, фольклорист Н. В. Емельянов. В 1971 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Роль фольклора в зарождении якутской литературы». А в 1989 г. – докторскую диссертацию «Взаимодействие традиций в младописьменных литературах. Национальный фольклор и русская классика». Защита докторской диссертации проходила в Институте русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР. Тем самым он стал первым доктором наук по фольклористике из народа саха.

В. Т. Петров был известным в стране специалистом по исследованию взаимосвязи фольклора и литературы. Им опубликовано четыре монографии: «Роль фольклора в зарождении якутской литературы», «Фольклорные традиции в якутской советской литературе», «Традиции

¹ Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 19-012-00170 «Якутские фольклористы: биобиблиографический словарь».

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

эпического повествования в якутской прозе», «Взаимодействие традиций в младописьменных литературах». Было опубликовано ряд статей, положительно отзывающихся об его книгах¹.

Он внес также большой вклад в подготовке якутских томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В томе «Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос» Василий Тимофеевич совместно с Н. В. Емельяновым написал вводную статью. В томе «Предания, легенды и мифы саха (якутов)» он принял активное участие, был соавтором вступительной статьи, составителем примечаний, комментариев, приложений, одним из переводчиков преданий, среди которых значатся Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, С. П. Рожнова².

Основной темой исследования В. Т. Петрова являются фольклорные корни зарождения и развития якутской литературы. Показывая развитие национальной формы и специфики, он определил влияние русской классической литературы. При этом идейно-эстетические принципы, традиции эпического повествования, поэтико-стилевые средства, сюжетный состав фольклора и литературы стали предметами детального изучения ученого. Главной отличительной чертой национальных литератур народов Сибири он считал параллельное «живое бытование традиционного фольклора».

Якутский героический эпос был активно привлечен в качестве материала исследования. Нельзя не согласиться с его мнением относительно генезиса олонхо: «Своеобразие исторического развития якутов способствовало сохранению в эпосе олонхо архаических форм эпического творчества. Если в саяно-алтайских эпических сказаниях можно обнаружить некоторые черты конкретного историзма, то в якутском олонхо трудно уловить даже его тенденции. Это лишний раз доказывает, что олонхо как эпическое творчество оформилось в эпоху, когда предки якутов, отделившись от других тюркских племен, нашли постоянное обитание в среднем бассейне р. Лены»³.

Большой интерес представляет его гипотеза, что олонхо оказало влияние на устный эпос эвенков: «Видимо, в эту пору развития эпического творчества эвенков нужна была “помощь” якутского олонхо, прежде всего для усиления черт героизации подвигов богатырей по законам эстетики эпоса в эпоху формирования этнического самосознания»⁴.

В качестве источников по эпосу В. Т. Петров использовал текст олонхо «Нюртун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина, одноименное литературное олонхо П. А. Ойунского, «Сюжеты якутского олонхо» Н. В. Емельянова, «Образцы народной литературы якутов» С. В. Ястремского, «Происхождение героического эпоса» Е. М. Мелетинского.

Влияние олонхо на литературу встречается в главах о поэтике повествования («От героя к человеку», «Художественное время и пространство», «Ритм и интонация»), об особенностях построения сюжета («Приемы устного повествования в сюжетосложении», «Внесюжетные элементы, или автор вне сюжета», «Выражение “угла зрения” автора (рассказчика)»), о динамике поэтических форм («Метафоризация традиционных образов», «Эпитеты», «Сравнения», «Повтор и параллелизм», «Формулы ритмической организации стиха»), о драматизации фольклорных произведений.

Научная тема В. Т. Петрова актуальна и на сегодняшний день. Так, отдел фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН проводит научно-исследовательский проект «Фольклорный и литературный текст в культурной традиции Якутии XX-XXI вв.: диахронические и типологические аспекты функционирования» (2017-2020 гг.), в рамках которого проводится изучение взаимовлияний фольклора и литературы, трансформации якутского героического эпоса олонхо. Научные труды

¹ Сыромятников Г. С. Труд о роли фольклора // Социалистическая Якутия. – 1973. – 24 апреля; Еремеев В. Сонун чинчийи (Новое исследование) // Коммунизм суола (Нюрба). – 1979. – 12 апреля; Алексеев А. Из родниковой народной мудрости // Социалистическая Якутия. – 1987. – 6 сентября.

² Предания, легенды и мифы саха (якутов) / вступ. ст., подг. текстов, пер., коммент. и указ.: Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. – Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – 395 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

³ Петров В. Т. Взаимодействие традиций в младописьменных литературах. Национальный фольклор и русская литература. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 19.

⁴ Петров В. Т. Взаимодействие традиций в младописьменных литературах. Национальный фольклор и русская литература. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 20.

С. Д. Мухоплевой, Н. В. Покатиловой посвящены также выявлению соотношения устного и письменного текста¹.

К сожалению, талантливый ученый умер 4 мая 1991 г., когда ему было всего лишь 52 года. Однако его труды продолжают быть востребованными по сей день и будут полезны будущим исследователям якутского фольклора и литературы. В 2019 г. исполнилось 80 лет со дня рождения В. Т. Петрова, и научная общественность собирается отметить эту дату VI Республиканским форумом «Якутский героический эпос олонхо на стыке устной и письменной традиций», посвященным ему.

¹ Мухоплева С. Д. Самозаписи якутского героического эпоса-олонхо в дореволюционный период // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения: материалы III Международной научной конференции (17-19 ноября 2010 г.). — Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 2010. — С. 119-127; Покатилова Н. В. От устной традиции к письменной в ранней литературе. — Новосибирск: СИФ «Наука», 2011. — 258 с.; 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.

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 ”**

№ 4 (16) 2019

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

Подписано в печать 26.12.2019. Формат 70х108/16.
Печ. л. 15,4. Уч.-изд.л. 15,65. Тираж экз. Заказ №.

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