

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

Электронное научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

1 (09) 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

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

Заместители главного редактора

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

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

Члены редакционной коллегии:

А. А. Бурыкин, д. филол. н., д. и. н., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Г. Гольдфарб*, проф., Национальный институт неврологических заболеваний; (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *Санг-Ву Ким*, Ph.D., Пусанский национальный университет, Южная Корея; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *А. А. Петров*, д. филол. н., зам. директора Института народов Севера, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Д. Раднаева*, д. филол. н., БГУ, Улан-Удэ, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *А. Н. Тихонов*, к. б. н., Зоологический институт РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Sooaat, Южная Корея; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Гермогенов*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., *А. П. Исаев*, д. б. н.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Элиста, Россия; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, Якутск, Россия; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., Якутск, Россия; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., Якутск, Россия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., Новосибирск, Россия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, Якутск, Россия; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Улан-Удэ, Россия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., Якутск, Россия; *О. А. Тогузаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Абакан, Россия; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция.

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

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

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

НИИ Олонхо <http://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»

Electronic scientific periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

1 (09) 2018

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

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

Deputy chief editors

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

Executive editor

M. V. Kulichkina

Members of the international editorial board:

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

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

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

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Кузьмина Е. Н.</i> Нарративы народов Якутии в Сибирской фольклорной серии	5
<i>Джапуа З. Д.</i> Бестиарий абхазского нартского эпоса: приметы демонических существ	21
<i>Панюков А. В.</i> Ижмо-колвинский эпос: Исполнитель – Текст – Аудитория	31
<i>Миронова В. П.</i> Переводы «Калевалы» на рукописные прибалтийско-финские языки	42
<i>Чарина О. И.</i> Особенности фиксации текстов эпического фольклора русских старожилов Якутии в арктической зоне в 1940-е гг.	53
<i>Григорьева В. Г.</i> Эпические песнопения в исполнении У. Г. Нохсорова	62
<i>Джанполадян М. Г.</i> О воссоздании поэтики эпоса «Давид Сасунский» в русском переводе сводного текста.....	75
<i>Корякина А. Ф.</i> Особенности в образной системе и сюжете среднеколымского олонхо	83
<i>Архипова Е. А.</i> Особенности стиха олонхо Т. В. Захарова – Чээбий «Ала-Булкун»	91
<i>Тадевосян Т. В.</i> Человеческие жертвоприношения и каннибализм (на материале нартского эпоса и русских былин).....	100

ХРОНИКА

Декларация Международной научной конференции «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика»	108
<i>Егизарян А. К.</i> Международная научная конференция «Армянский эпос и мировое эпическое наследие», посвященная эпосу «Давид Сасунский»	110

CONTENT

<i>Kuzmina E. N.</i> Narratives of the peoples of Yakutia in the Siberian folklore series.....	5
<i>Dzhapua Z. D.</i> Bestiarium of the Abkhazian Nart epic: tokens of demonic creatures	21
<i>Panyukov A. V.</i> The Izhmo-Kolva epic: Performer – Text – Audience.....	31
<i>Mironova V. P.</i> “Kalevala” translations into newly scripted Balto-Finnic languages.....	42
<i>Charina O. I.</i> Features of the fixation of texts of the prosaic folklore of Russian oldtimers of Yakutia in the Arctic zone in the 1940s	53
<i>Grigorieva V.G.</i> Epic songs performed by U. G. Nokhsorov	62
<i>Dzhanpoladyan M. G.</i> Recreation of the poetics of the epic “David of Sassoun” in the Russian translation of the consolidated text.....	75
<i>Koryakina A. F.</i> Peculiarities in the image system and plot of Srednekolymsk olonkho	83
<i>Arkhipova E. A.</i> Peculiarities of the verse in T. V. Zakharov – Chaaby’s “Ala-Bulkun” olonkho ...	91
<i>Tadevosyan T. V.</i> Human sacrifices and cannibalism (on the material of the Nart epic and Russian bylinas).....	100

CHRONICLE

Declaration of the International scientific conference “The epic heritage of the peoples of the world: tradition and ethnic specificity”	108
<i>Eghiazaryan A. K.</i> International scientific conference “Armenian epic and world epic heritage” dedicated to the epic “David of Sassoun”	110

DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11660
УДК 398(=1.571.56-81)

Е. Н. Кузьмина
Институт филологии СО РАН

НАРРАТИВЫ НАРОДОВ ЯКУТИИ В СИБИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ СЕРИИ

Аннотация. В статье проанализирован полученный научно-издательский опыт на примере опубликованных томов фольклора народов Якутии в составе академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Цель статьи – определить значение Серии как комплексного междисциплинарного проекта, предпринятого для дальнейшего развития эдиционной практики в сибиреведении, как проекта, предлагающего наиболее оптимальный, всесторонне продуктивный подход в публикации фольклорного материала с демонстрацией живого бытования сибирского фольклора.

С применением описательного и сравнительно-сопоставительного методов автор ставит первоочередные задачи, связанные с необходимостью активной фиксации явлений традиционной культуры. В условиях угрозы полной утраты языка и фольклора, влекущей за собой исчезновение духовного наследия сибирских народов, возрастает актуальность научного осмысления и поиска путей сохранения традиционных ценностей. Основным результатом исследования автор считает вывод о том, что в томах фольклора народов Севера соблюдены все основные принципы, разработанные в Серии, касающиеся языка произведений, исполнительских особенностей, музыкальной фактуры. Решены задачи фольклористического перевода, который направлен на сохранение художественно-образного смысла произведений. Научно-справочный аппарат, комментарии к текстам выполняют заданные им функции, поясняя национально-специфические реалии. Панорамная демонстрация фольклора разных народов, представленная по единым параметрам и объединённая общими требованиями к публикации материала с позиций комплексности и междисциплинарности, определила научные подходы и уровень современных публикаций. Кроме этого, классификация материала, предпринятая в томе несказочной прозы якутов, имеет значение в дальнейшей разработке критериев разграничения мифов, легенд и преданий других сибирских народов.

Успешная подготовка томов северных народов явилась залогом дальнейшего развития самой Серии. Она ориентирована на будущее. Осуществляется принципиально новый тип крупномасштабной публикации, не имеющей аналогов в мировой научно-издательской практике. Это достоверная источниковая база, научная ценность и потенциал которой будет неизмеримо возрастать по мере угасания самой фольклорной традиции.

Ключевые слова: эпос, памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, научная концепция, корпус томов фольклора народов Якутии, фольклорные нарративы, комплексность, междисциплинарность, современная издательская практика, компьютерные технологии в фольклористике, сибиреведение.

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

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

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

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

Е. N. Kuzmina

Narratives of the peoples of Yakutia in the Siberian folklore series

Abstract. The article analyzes the academic and publishing experience obtained during the work on the published volumes of folklore of the peoples of Yakutia as a part of the academic series “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East”. The purpose of the article is to define the importance of the series as an integrated interdisciplinary project undertaken to further develop the edification practice in Siberian science as a project offering the most optimal, comprehensively productive approach in the publication of folklore material with a demonstration of the living existence of Siberian folklore.

With the use of descriptive and comparative methods, the author sets top-priority tasks related to the need to actively fix the phenomena of traditional culture. In the face of the threat of a complete loss of language and folklore, which leads to the disappearance of the spiritual heritage of the Siberian peoples, the urgency of academic reflection and the search for ways to preserve traditional values is growing. The main result of the study is the author's conclusion that all the main principles developed in the series concerning the language of folk texts, the features of performing the folklore, the musical texture are observed in the volumes of folklore the peoples of the North. The tasks of folkloristic translation, which is aimed to preserve the artistic and poetic meaning of texts, are solved. The scientific reference system, comments to the texts perform the functions assigned to them, explaining the national-specific realities. The panoramic demonstration of folklore of different nations presented in unified parameters and united by common requirements for the publication of the material from the viewpoint of multipurpose and interdisciplinary character determined the scientific approaches and the level of modern publications. In addition, the classification of the material undertaken in the volume of the Yakut non-fairytale prose is important for the further development of the criteria for distinguishing between myths, legends and historical legends of other Siberian peoples.

The successful fulfillment of the volumes of folklore the northern peoples was the key to the further development of the series itself. It is oriented to the future. A fundamentally new type of large-scale publication is being implemented, which has no analogues in the world scientific and publishing practice. This is a reliable source base, its scientific value and potential being immeasurably increasing as most of folklore traditions disappear.

Keywords: epic, monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, academic concept, corpus of volumes of folklore of the peoples of Yakutia, folklore narratives, complexity, interdisciplinarity, modern edition practice, computer technologies in folklore, Siberian studies.

Введение

Наша современность отмечена интенсивной ассимиляцией народов Сибири, особенно малочисленных этносов, и угрозой утраты ими своего родного языка и следовательно фольклора. В этих условиях возрастает острая необходимость в сохранении духовного наследия через фиксацию образцов устного поэтического творчества сибирских народов и последующую их публикацию. На вызовы времени требуется адекватный ответ, суть которого видится в достоверном, объективном отражении фактов духовной жизни народов в области фольклористики и этнологии. Решение этой сложной актуальной задачи может быть найдено в комплексных междисциплинарных, фактологически выверенных и предельно достоверных исследованиях/публикациях. Современное развитие фольклористической мысли требует новых подходов в эдиционной практике. Примером понимания этих требований можно назвать крупномасштабный гуманитарный проект – 60-томную академическую серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», основанную на концепции публикации высокохудожественных образцов всех крупных фольклорных жанров в их естественном живом бытовании у более чем тридцати народов, населяющих огромную сибирско-дальневосточную территорию.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы проследить развитие сибирской фольклорной серии на примере публикации фольклорных нарративов народов Якутии, осмыслить полученный эдиционный опыт с применением описательного и сравнительно-сопоставительного методов. Здесь предлагается рассмотреть опыт публикации фольклорного материала, предпринятый в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» на при-

мере томов северных народов: долган, эвенков, эвенов, юкагиров и якутов. В качестве объекта анализа выбран блок фольклора народов Якутии как наиболее успешно развивающийся в составе серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Надо заметить, что в сибиреведении развитие якутской фольклористики всегда было опережающим. Несмотря ни на что, во все годы предпринимались в Республике Саха (Якутия) фронтальные экспедиции, активно пополняющие источниковую базу, что, в свою очередь, предопределяло появление основополагающих теоретических трудов. Успешность этой работы не замедлила сказаться и в активном продвижении в сибирской серии якутского корпуса томов, в которых полно и представительно показано всё нарративное богатство.

Нарративы как особая вербальная форма, в которую облекается понимание окружающего мира под определённым углом зрения и повествуется о событиях с художественных позиций, образуют фольклорные жанры, которые имеют свои, только им присущие признаки и художественные свойства. У якутов сохранились в живом бытовании и крупные (героический эпос олонхо, обрядовый фольклор, сказки, несказочная проза, песни), и малые фольклорные жанры (пословицы и поговорки, скороговорки, загадки, благопожелания). Героические сказания – особым образом организованные монументальные художественные повествования о богатырях так же, как и произведения несказочной прозы, представляют собой нарративы, запечатлевшие в себе историческую память народа. Представляя вершинное поэтическое достижение, богатырский эпос всегда вызывал научный интерес у исследователей и публикаторов.

У других народов Якутии не наблюдается такого многообразия жанров, как в якутском фольклоре. Например, у юкагиров отмечено бытование, в основном, повествовательной прозы, не зафиксированы обрядовый фольклор и песни, у долган также нет записей обрядовой поэзии. Очень мало публикаций фольклорных текстов, и почти нет академических изданий, которые могли бы послужить для исследований фольклористов, культурологов и всех тех, кто каким-либо образом причастен к духовному народному наследию.

Современная эдиционная практика в публикации фольклора

Крупномасштабный гуманитарный проект «Научная подготовка и издание 60-томной академической серии “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”» придал мощный импульс к оживлению фольклористической мысли в сибиреведении. Организация и дальнейшее развитие Серии потребовали ревизию имеющихся архивных фольклорных коллекций и возобновление экспедиционной работы в регионе.

Научная концепция серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» основана на стремлении создать достоверную источниковую базу, представить миру без искажения лучшие образцы художественного поэтического творчества народов, населяющих огромную сибирско-дальневосточную территорию, показать живое бытование фольклора, ввести в научный оборот новые неизданные ранее фольклорные образцы на двух языках (национальном и русском), продемонстрировать фольклорное богатство в его полифункциональности: в единстве слова-действия-музыки.

В Серии нашли отражение, помимо мифов, легенд и преданий, другие крупные фольклорные жанры, как: героический эпос, сказки, обрядовый фольклор, песни более чем тридцати сибирских народов. Каждому жанру, если объём фольклорного материала достаточен (не менее 20 п. л.), посвящается отдельный том. Все они образуют в Серии фольклорные корпуса. Так, блок томов, посвящённый фольклору народов Якутии, состоит из шести томов фольклора якутов, двух эвенкийских, двух эвенских томов и по одному тому отведено фольклору долган и юкагиров.

Надо отметить, что по публикациям книг в Серии якутский фольклорный корпус является лидером. Из запланированных шести томов фольклора якутов изданы пять книг. Это: «Якутский героический эпос “Кыыс Дэбиллэй”» [1], «Предания, мифы, легенды саха (якутов)» [2], «Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”» [3], «Обрядовая поэзия саха (якутов)» [4], «Якутские народные сказки» [5]. Находится в подготовке шестой том «Якутские народные песни». Эпические нарративы по достоинству занимают в корпусе большее место: представлены сказания раннего архаического периода о женщине-богатырке и наиболее популярный сюжет об одиноком герое Эр Соготохе. Опубликованные в Серии сказки вкпе с известнейшим изда-

нием якутских сказок, осуществлённым Г. У. Эргисом, дают исчерпывающее представление о сказочном фонде народа.

В 1990 г. публикация сибирской Серии была открыта изданием тома «Эвенкийские героические сказания» [6]. Позже вышел в свет второй том «Обрядовая поэзия и песни эвенков» [7]. Помимо произведений устного народного поэтического творчества эвенков, опубликованы однотомники «Фольклор долган» [8] и «Фольклор юкагиров» [9], которые представляют собой собрание разных жанров: сказаний, сказок, песен, мифологических рассказов и др. повествовательных нарративов. Тома героического эпоса и сказок эвенков находятся ещё в подготовке.



Рис. 1. Публикация сибирской Серии была открыта изданием тома «Эвенкийские героические сказания» (1990 г.)

Прежде чем сказать о важности и значимости изданных томов для сохранения и популяризации образцов духовной культуры народов Севера, стоит обратиться к предыстории создания самой серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Сегодня, когда Серия стала широко известным гуманитарным проектом, не имеющим аналогов в мировой науке, когда она отнесена к области фундаментальных исследований, небезынтересно проследить историю становления этого научного и культурного явления в отечественной науке.

Два события стали судьбоносными для сибиреведения: Постановление Президиума Сибирского отделения АН СССР № 266 от 31 марта 1981 г. (Новосибирск) и последующее Решение Бюро Редакционно-издательского совета АН СССР (РИСО АН СССР) от 21 октября 1981 г. (Москва) «Об организации издания серии “Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока”».

Принятию этих решений предшествовало активное обсуждение в среде сибирских фольклористов ситуации, сложившейся с рукописными материалами. За многие десятилетия известными учёными, собирателями и энтузиастами были созданы богатейшие коллекции фольклорных записей, которые лежат, подобно «мёртвому капиталу», в архивах Сибири. В 70-х гг. XX в. учёные-фольклористы подняли вопрос о создании фольклористического журнала или какого-то другого издания, подобного «Советской этнографии» или «Советской тюркологии», где могли бы публиковаться наиболее выдающиеся фольклорные тексты из этих собраний. Первым подступом к реализации этой идеи стала Всесоюзная конференция фольклористов Сибири и Дальнего Востока в г. Улан-Удэ (1969 г.). Её участники поручили бурятским фольклористам

проработать проект и доложить о результатах на очередном форуме учёных, который впоследствии состоялся в 1977 г. в г. Якутск.

На этой научной конференции фольклористов СССР выступил доктор филологических наук В. Ц. Найдиков (1928-1997), тогда директор Бурятского института общественных наук, с докладом о проделанной работе и выводах комиссии, занимавшейся вопросами издания. Стало ясно, что при наличии огромной коллекции материалов в Сибири нет реальной фольклористической школы или научного центра, который мог бы возглавить научно-издательский проект, представляющий разноязычный сибирский материал. Традиционно сильные группы фольклористов в Бурятии и Якутии замыкались в рамках своих региональных научных задач.

Назревшим стало объединение в едином научном центре усилий учёных, и не только сибирских, для решения методологических гуманитарных проблем общероссийского и мирового уровня. Для этого необходимо было обращение фольклористов к руководству Сибирского отделения Академии наук, находящегося в Новосибирском Академгородке, с ходатайством об организации фольклорного издания. Именно Академгородок к этому времени уже был признанным ведущим научным центром, хотя и не гуманитарным по своей направленности. К тому же географическое положение Новосибирска, являющегося крупным транспортным узлом, было наиболее удобным для всех других регионов Сибири и Дальнего Востока.

В 1981 г. по поручению руководства Бурятского филиала СО АН СССР с докладом на заседание Президиума Сибирского отделения Академии наук вышел доктор филологических наук Александр Бадмаевич Соктоев (1931-1998), ставший к этому времени заместителем директора Бурятского института общественных наук. Уполномоченный сибирскими фольклористами, глубоко убеждённый в необходимости сохранения культурного достояния народов сибирско-дальневосточного региона, А. Б. Соктоев с присущим ему энтузиазмом сумел убедить членов Президиума, в основном «технарей», в необходимости организовать фольклорное издание в Академгородке, на базе Объединённого института истории, филологии и философии АН СССР (ОИИФиФ АН СССР).

В процессе обсуждения этого вопроса было решено создать специальный научно-координационный центр в виде сектора в составе ОИИФиФ для осуществления проекта, и более того, Валентин Афанасьевич Коптюг (1931-1997), тогда Председатель Сибирского отделения АН СССР, поручил возглавить эту работу именно Александру Бадмаевичу Соктоеву. Так начал свою активную деятельность сектор фольклора народов Сибири, который взял на себя функции главного координатора работы по подготовке к изданию томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». На Бюро РИСО АН СССР (г. Москва) было принято окончательное решение об издании в академической серии 60 томов. Таким образом, было задано дальнейшее направление развитию сибирской фольклористики.

Увлечённый масштабами идеи, Александр Бадмаевич горячо взялся за это начинание. С самого начала был определён высокий научный уровень серии, который во многих параметрах был инновационным.

Всё было впервые! Сколько нерешённых проблем и трудностей оказалось на этом пути, начиная уже с того, что в научно-издательской практике в Сибири национальные знаки вписывались в книги от руки! А Серия задумывалась как двуязычная: фольклорные тексты, отобранные для публикации, должны были быть представленными более чем на тридцати языках народов Сибири и Дальнего Востока с параллельным переводом на русский язык. Надо было добиться решения проблемы шрифтов, т. к. в каждом языке был свой набор национальных символов. Возникла необходимость упорядочения шрифтовой системы и сведения к минимуму диакритических знаков, которые были приняты в публикациях лингвистических текстов.

Кроме этого, главное новшество, заложенное в Серии, – сопроводить публикуемые тексты звучащими образцами на грампластинке (позднее, с 1996 г. Серия перейдёт на компакт-диски) – потребовало проведения новых качественных записей от современных исполнителей на высокочувствительной звукозаписывающей аппаратуре. Понадобились срочная организация и проведение фольклорно-этнографических экспедиций для звукозаписей по первым готовящимся томам. Звучащее приложение потребовало такого полиграфического оформления, которое позволило бы объединить книгу с грампластинкой. Найденные оригинальные решения,

соединившие звучащее слово и печатный текст, ломали установившийся эдиционный опыт и предвосхитили будущие подходы комплексности и междисциплинарности, которые выдвинулись в гуманитарной науке на первый план гораздо позже.

Стало очевидным, что успех во многом будет зависеть от полноты материалов, ведь впервые в отечественной и мировой практике столь масштабно и широко в единой серии представлялись все крупные фольклорные жанры: эпос, сказки, мифы, легенды, предания, песни и обрядовая поэзия. Серия давала возможность передать синкретическую сущность фольклора в единстве вербального и музыкального начал: читатели и специалисты могли услышать живое исполнение произведений талантливыми сказителями, сказочниками и песенниками, сохранившими наследие предков.

Для осуществления этого грандиозного гуманитарного проекта понадобилось создание «штаба», который сформулировал бы общие принципы публикации и координировал в дальнейшем работу составителей томов. Так была образована Главная редакционная коллегия. В её первый состав вошли ведущие специалисты страны в разных областях гуманитарной науки: этномузыковед Э. Е. Алексеев, этнограф Н. А. Алексеев, фольклористы В. М. Гацак, Н. В. Емельянов, Х. Г. Короглы, Е. Н. Кузьмина, Б. Н. Путилов, Ю. И. Смирнов, литературовед А. Б. Соктоев. Главным редактором издания стал археолог А. П. Деревянко, тогда директор ОИИФиФ СО АН СССР, ныне академик РАН. Заместителями главного редактора были назначены А. Б. Соктоев и В. М. Гацак. Ответственным секретарём – Е. Н. Кузьмина (ныне – заместитель главного редактора).

Определяющими принципами этого издания неизменно остаётся сохранение фольклора народов Сибири, его исследование и введение в контекст мировой культуры лучших художественных образцов устно-поэтического народного творчества. Каждый том включает, в основном, впервые публикуемые тексты, как из новейших записей, так и архивных коллекций, привлекаются также источники, ставшие раритетными. Каждая книга Серии неповторима по своему содержанию и подходам в демонстрации и осмыслении фольклорного явления.

Достоинством Серии является её постоянная готовность к развитию. Она открыта для расширения состава томов, привлечения молодых специалистов, применения новых междисциплинарных методик. Использование современных достижений компьютерной технологии, видео- и аудиозаписывающей аппаратуры позволило углубить текстологические подходы, ввести в тома цветной фотоиллюстрационный материал, дать в полном объёме качественное звучание публикуемых текстов на компакт-дисках и тем самым обогатить современную эдиционную практику. Сейчас готовятся тома обрядового фольклора бурят и хантов, к которым будут приложены DVD с видеозаписями современных обрядов, публикуемых в этих книгах.

Ценность Серии заключается ещё и в том, что она представляет живую устно-поэтическую традицию народов, живущих на огромной сибирско-дальневосточной территории. Звучащее слово, живая речь, обряды, проводимые сегодня в исполнении талантливых знатоков, записанные в экспедициях и затем представленные в фоноприложениях к каждому тому, являются убедительным фактом живого современного бытования фольклора на сибирской земле.

В мире осталось немного мест, где можно встретить полноценное исполнение фольклора. На фоне повсеместного угасания традиционной культуры, Сибирь до сих пор продолжает удивлять и радовать исследователей, да и просто любителей устного поэтического слова звучанием героического сказания, сказок, мифов, песен, проведением обрядов.

Достоверность современного живого бытования сибирского фольклора подтверждается многочисленными фиксациями, предпринятыми в ходе подготовки томов Серии. В состав экспедиционных отрядов входят музыковеды, фольклористы, языковеды, этнографы, которые целенаправленно занимаются сбором всё ещё звучащего фольклорного слова. На сегодня Сектором, в сотрудничестве с фольклористами, краеведами и энтузиастами-любителями устного народного поэтического творчества из национальных регионов, было проведено, начиная с 1984 г., свыше восьмидесяти комплексных экспедиций к алтайцам, бурятам, кетам, корякам, нанайцам, нивхам, негидальцам, тувинцам, удэгейцам, ульчам, хакасам, хантам, эвенкам, эвенам, юкагирам, якутам, а также к русским старожилам, украинцам, белорусам, чувашам Сибири и Дальнего Востока.

Собранные образцы включаются в корпус текстов, входят в содержание компакт-дисков, демонстрируя преемственность фольклорной традиции, её угасание или, наоборот, новый виток развития, обусловленный возникшими современными условиями.

На сегодня опубликованы 34 книги Серии. Они представлены в циклах, по 9 томов в каждом. Хотя тома объединялись в циклы произвольно, но «сакральный» смысл в этом делении и цифре 9 присутствует. Изданы тома алтайского, бурятского, русского, тувинского, хакаского, шорского, эвенкийского, якутского эпосов, блок сказок представлен русскими, бурятскими, тувинскими, алтайскими, якутскими сказками. Вышли в свет однотомники, т. е. те книги, в которых помещены образцы всех крупных жанров конкретного народа, например, «Фольклор долган» [8], «Фольклор юкагиров» [9], «Фольклор ненцев» [10], «Нанайский фольклор: Нингман, сиюхор, тэлунгу» [11] и т. д. Изданы тома мифов, легенд и преданий, песен, обрядовой и необрядовой поэзии народов Сибири.



Рис. 2. Издание «Фольклор юкагиров» (2005 г.)

Каждый том объемом от 23 до 60 печатных листов (примерно от 300 до 700 страниц) включает тексты на языке оригинала с переводом на русский язык, обширные филологические, музыковедческие, в необходимых случаях искусствоведческие (о хореографии) статьи, комментарии, научно-справочный аппарат, фотоиллюстрации в чёрно-белом и цветном исполнении, аудиоприложение в виде грампластинки или компакт-диска.

Но не только новизна публикуемого материала составляет ценность Серии. Её уникальность в том, что впервые представлено в комплексной подаче устно-поэтическое наследие как коренных жителей этого региона, так и переселенцев, миграционными потоками двигавшихся в Сибирь с XIX по XX вв. Предпринято масштабное издание всех крупных жанров в том виде, как они были записаны в пору активного бытования фольклора и как они исполняются в наши дни. Сохранены язык произведений, исполнительские особенности информантов, диалектные слова, музыкальная фактура и т. д. Эпосу, сказкам, песням, несказочной прозе, обрядовой поэзии отведены отдельные тома. Панорамная демонстрация фольклора разных народов, представленная по единым параметрам и объединённая общими требованиями к публикации материала с позиций комплексности и междисциплинарности, позволяет увидеть фольклорную ситуацию во взаимодействии и взаимовлиянии, а также в её естестве, которые сказываются на сюжетике, образном и языковом строе произведений. Складывается картина тесного общения сибирских народов в культурной и духовной жизни.

Особенностью подготовки томов к печати стала принципиально новая система организации работы авторских коллективов. Поскольку Серия готовится коллегиально, на разных языках народов Сибири, составители из национальных исследовательских центров представляют в сектор фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (до 02.01.1991 г. – Объединённый

Институт истории, филологии и философии) свой авторский вариант рукописи. Затем начинается кропотливая работа Главной редколлегии и сотрудников сектора фольклора, которые отслеживают единство подачи материала, соответствие русского перевода оригиналу, научный уровень и глубину прилагаемых статей и научно-справочного аппарата рукописей.

Особое значение придаётся в томах фольклористическому переводу, который выполняет особую функцию, сохраняя художественно-образный смысл произведения. Фольклористический перевод избегает олитературивания, не подменяет национальные поэтические выражения широко известными оборотами из русского фольклора. И при этом он должен соответствовать оригиналу, строка в строку, слово в слово передавая содержание текста. Важная роль в точности перевода и понимании текста иноязычным читателем отводится комментариям, которые сопровождают каждый текст, дополнительно поясняя национально-специфические реалии, нашедшие отражение в народных произведениях. Каждый раздел книги направлен на полное раскрытие художественного своеобразия памятника, выявление его ценности и места в общей системе устного народного поэтического творчества и, в целом, духовном наследии народа.

Серия ориентирована на будущее. Осуществляется принципиально новый тип крупномасштабной публикации, не имеющей аналогов в мировой научно-издательской практике. Это достоверная во всех отношениях источниковая база, ценность которой будет неизмеримо возрастать по мере угасания самой фольклорной традиции.

Не случайно Серия получила высокое признание в нашей стране и за рубежом. В 2002 г. за цикл работ из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (разработка концепции академического издания и её реализация в выпущенных в свет 18 томах) была присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и техники и присвоено звание лауреата Государственной премии коллективу разработчиков программы Серии и составителям первых томов бурятского и эвенкийского эпосов.

Сейчас, пройдя середину своего пути, принятая и признанная мировым научным сообществом, Серия придала новый импульс развитию фольклористического движения в Сибири, способствуя росту высококвалифицированных научных кадров. Подготовка и публикация очередных томов, ввод в научный оборот достоверного нового материала даёт возможность специалистам проводить широкие исследования.

Сектор фольклора – научно-координационный центр подготовки томов Серии – намного расширил границы своей деятельности. Сотрудники ведут серьёзную научную и учебно-образовательную работу, занимаясь подготовкой студентов и аспирантов, оказывают методологическую помощь авторским коллективам Серии, поскольку к работе над томами часто привлекаются из-за отсутствия фольклористических кадров специалисты из других областей гуманитарной науки, а порой просто носители народной культуры. В ходе подготовки Серии учатся все, приобретая бесценный опыт общения с памятниками духовного народного наследия, пришедшего из глубины веков и сохранившегося до наших дней.

Большую роль в обеспечении научного уровня томов Серии играет Главная редакционная коллегия, которая апробирует подготовленные рукописи, консультирует авторские коллективы, вырабатывает новые методологические подходы. Не случайно ежегодно проводились совещания Главной редколлегии и авторских коллективов, готовящихся к изданию томов. Это было особенно важно в период становления Серии. Члены Главной редколлегии на местах, в своём коллективе вели кропотливую работу по осуществлению научных замыслов Серии.

В этом отношении следует особо сказать о члене Главной редколлегии Серии докторе филологических наук Николае Васильевиче Емельянове (1921-2001), который внёс существенный научный вклад в развитие якутской фольклористики и в целом в успешную реализацию самой серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Будучи признанным ведущим специалистом в области якутской фольклористики, он был уже автором интереснейших и актуальных научных работ, как «Якутские пословицы и поговорки» [12], «Якутские народные песни» [13] и занимался разработкой фундаментальной научной темы, связанной с сюжетными типами олонхо. Результатом этих исследований явились монографические работы, как: «Сюжеты якутских олонхо» [14], «Сюжеты ранних типов олонхо» [15], «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» [16], «Сюжеты олонхо о защитниках племени» [17] и др. Им поднят

огромный массив и введён в научный оборот уникальный по содержанию материал по эпическому творчеству якутов. Впервые Н. В. Емельяновым исследованы, систематизированы и классифицированы все сюжеты олонхо. Тем самым в сибирской фольклористике было положено начало систематизации произведений героического эпоса. Это начинание было продолжено на бурятском материале Д. А. Бурчиной [18].

Горячо поддерживавший идею сибирских фольклористов об издании Серии Николай Васильевич возглавил подготовку якутского фольклорного корпуса. В каждом якутском томе он принял участие как руководитель, автор, составитель и переводчик. Им было найдено верное решение в подготовке русских переводов публикуемых текстов. Как следует из нашей практики, именно перевод на русский язык многонационального материала является очень сложным делом. Перевод в иную языковую систему с сохранением образного строя национального произведения – невероятно трудная задача! Николай Васильевич собрал весь авторский коллектив тома «Кыыс Дэбилийэ», который первым открывал издание якутского корпуса, поручил каждому участнику сделать свой перевод сказания, и затем коллегиально на основе всех сделанных переводов был принят окончательный перевод эпического памятника, который был отшлифован уже в секторе фольклора народов Сибири С. П. Рожновой.

Надо сказать, что каждый том в Серии обладает своей «изюминкой», проявляющейся не только в уникальности содержания текстов, но и в новых научных подходах в подаче своеобразного материала. Создание очередного тома – это целая история, обрастающая человеческими, психологическими, какими-то глубинными живыми нитями, переплетающими сугубо научное исследование с творческими явлениями.

Вот и каждый том якутского фольклорного корпуса оживотворён энергией Николая Васильевича Емельянова и его сподвижников, большинство из которых ушло в мир иной (В. Т. Петров, П. Е. Ефремов, С. П. Ойунская, А. Н. Мыреева, Н. А. Алексеев). Доброжелательный, вдумчивый, глубоко ответственный, без лишних слов и эмоций Николай Васильевич задавал деловой, конструктивный тон работе, помогая всем своими продуманными советами, научными знаниями, направлял силы авторского коллектива, чтобы подготовка томов шла фронтально, энергично, в заданном режиме. Вот почему запланированный в Серии якутский фольклорный корпус почти завершает своё издание! Затянулся с подготовкой песенный том, который очень важен для понимания народной музыки и взаимодействия вербального и музыкального составляющих.



Рис. 3. Издание олонхо «Кыыс Дэбилийэ» (1993 г.)

Два тома, посвящённые олонхо и опубликованные в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», представляют разные типы архаического эпоса якутов. «Кыыс Дэбилийэ» относится к типу сказаний о женщинах-богатырках, которые являются первыми людьми Среднего мира (I группа, подгруппа 3 – по классификации Емельянова [15]). «Могучий Эр Соготох» входит в группу сказаний о родоначальниках племени *ураангхай саха* (II группа, подгруппа 4 [15]).

При подготовке к печати олонхо «Кыыс Дэбилийэ», записанного в июне-июле 1941 г. со слов сказителя из Усть-Алданского района Николая Петровича Бурнашева, авторский коллектив тома столкнулся с тем, что у них был лишь вербальный текст без звукозаписи. Несмотря на то, что было «известно девять записей полных текстов олонхо о богатырках и шесть записей изложений сюжетов» и «олонхо о богатырках распространены повсеместно, где живут якуты, – от р. Енисея до р. Колымы» [1, с. 16-17], в силу отсутствия на ту пору технических средств не было сделано ни одной фонограммы.

Автору музыковедческого раздела тома А. П. Решетниковой предстояла сложная задача исследовать музыкальную природу публикуемого сказания, не имеющего своей звукозаписи, и подготовить грампластинку с фрагментами поющего олонхо. Для этого А. П. Решетниковой пришлось исследовать всю имеющуюся теоретическую литературу и публикации отдельных напевов якутских песен и олонхо, история которых началась с первых нотных записей, сделанных А. Ф. Миддендорфом и В. Л. Серошевским и продолженных на протяжении всего XX в.

В результате изучения всего музыковедческого массива была написана А. П. Решетниковой фундаментальная статья «Музыка якутских олонхо» [1, с. 26-69] и составлена грампластинка к тому «Кыыс Дэбилийэ», иллюстрирующая «устойчивую систему типов интонирования, связанных с определёнными героями олонхо» [1, оборот конверта грампластинки], на примере фрагментов якутских олонхо в исполнении выдающихся сказителей И. Г. Тимофеева-Теплоухова, П. П. Ядрихинского, У. Г. Нохсорова. Звучащие образцы дают представление о традициях центральноякутского стиля, к которому относится и публикуемое сказание. Таким образом, был создан своеобразный прецедент реконструкции музыкальной фактуры произведения, не имеющего собственной звукозаписи. Такой подход является продуктивным во всех случаях, когда отсутствует фонограмма произведения, но при этом необходимо получить представление о его музыкальной составляющей.

Второй эпический том «Могучий Эр Соготох» представляет широко распространённый сюжет об одиноком богатыре-первопредке, обладающем чертами культурного героя с исключительными сверхспособностями. Сказание неоднократно записывалось, начиная с 20-х гг. XX в.



Рис. 4. Издание олонхо «Могучий Эр Соготох» (1996 г.)

Примечательно, что в исполнении современного олонхосута В. О. Каратаева «Могучий Эр Соготох» записывался полностью на магнитную плёнку трижды: в 1975, 1982 и 1986 гг.

В опубликованном томе даётся «Сравнительная схема сюжетов олонхо “Могучий Эр Соготох” в исполнении олонхосута В. О. Каратаева», в которой В. В. Илларионов, автор-составитель тома, привёл разночтения, естественные для устного бытования произведения, записывавшегося в разное время с интервалом в 7 и 4 года [3, с. 401-412]. Проведённое сопоставление сюжетов наглядно демонстрирует жизнь фольклорной традиции и конкретного сюжета во времени и степень сказительской импровизации в передаче эпического знания.

Именно запись 1982 г., сделанная «в условиях, максимально приближенных к традиционной обстановке прослушивания олонхо в период его активного устного бытования с участием слушателей-любителей и знатоков», вошла в корпус изданного тома, а базой музыковедческой статьи, автором которой выступил известный этномузыковед Э. Е. Алексеев, стала запись 1986 г., осуществлённая Комплексной фольклорной экспедицией ОИИФиФ СО АН СССР на высокочувствительную качественную аппаратуру Всесоюзной фирмы «Мелодия» [3, с. 23]. На грампластинку помещены фрагменты олонхо в записи 1986 г. Объём виниловой пластинки не позволил дать запись текста целиком, тогда ещё не появились компакт-диски, которые ныне используются в Серии для звукового отображения публикуемых произведений в полном объёме.

В том «Предания, легенды и мифы саха (якутов)» [2] включены наиболее интересные образцы якутских нарративов. Исторические предания составляют первую часть книги, в которую помещены предания о предках саха (якутов), предания о родоначальниках и известных исторических личностях, оставивших свой след в памяти потомков. Мифы и легенды образовали вторую часть тома, тематически подразделившись на мифы о верховных божествах и божествах-спасителях; о злых и добрых духах, обитающих в Верхнем мире, на земле и в Нижнем мире; об окружающей человека природе; о первопредках, родоначальниках якутов. Сюда же вошли повествования о шаманах, которые по настоянию Н. В. Емельянова были включены в раздел мифов и легенд.

В отечественной фольклористике принято считать легендами сюжеты, связанные с христианскими религиозными верованиями и библейскими мотивами. Как справедливо считал Н. В. Емельянов, особенность сибирской несказочной прозы состоит в том, что повествования о шаманах образуют отдельный большой цикл и по своим художественным признакам они могут быть отнесены к легендам. Рассмотрение и подача материала в этом аспекте позволило в Серии в других томах несказочной прозы также выделить легендарные сюжеты о шаманах в отдельный цикл.

Мифы, легенды и предания якутов становились объектом сбора и изучения у ряда исследователей и собирателей: А. Е. Кулаковский, С. А. Новгородов, Г. В. Ксенофонтов, С. И. Боло, А. А. Саввин и др. Высок был интерес к историческим преданиям, повествующим о формировании этноса, деяниях выдающихся личностей и биографических фактах. Известно фундаментальное двухтомное издание «Исторические предания и рассказы якутов», подготовленное и опубликованное Г. У. Эргисом [19]. Несмотря на солидный объём имеющихся изданий по несказочной прозе якутов, том, подготовленный и опубликованный в сибирской серии, отличается академичностью, современными подходами к материалу, научным уровнем осмысления и подачи текстов. Грампластинка с звучащими фрагментами из мифа «О встрече охотника с дочерью Эсэкээна» и предания «Чохороон» даёт представление о манере исполнения этих произведений талантливыми рассказчиками.

Обрядовой поэзии народов Сибири так же «не повезло» в плане сбора и глубокого изучения, как и несказочной прозе. Поэтому, приступая к подготовке томов, Главная редколлегия серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в 1985 г. провела научное совещание, которое внесло ясность в понимание жанров обрядового фольклора сибирских народов. В частности, на якутском материале было показано этнографом Н. А. Алексеевым, что «у якутов и других коренных народов Сибири широко бытовали заклинания, благопожелания, гимны, хороводные песни, проклятия, плачи и т. п.», которые сопровождали многие обряды [4, с. 13]. Было предложено обратить особое внимание на поэтические тексты, сопровождающие ритуалы, связанные с охотой, рыболовством и скотоводством.

Том, посвящённый обрядовому фольклору якутов, стал третьим в Серии после выхода в свет томов «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока» [20] и «Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока» [21]. В нём нашли отражение основные положения, выработанные на Совещании 1985 г. Были опубликованы наряду с заклинаниями духов-хозяев земли: заклинания охотников, рыбаков; заклинания духов-хозяев дома и огня; свадебные и родильные, скотоводческие и трудовые заклинания; заклинания, произносимые на открытии *ысыаха* и запевы танца *осуохай*. Имевшиеся звукозаписи образцов обрядовой поэзии включены в содержание компакт-диска, прилагающегося к тому, и тем самым предоставлена возможность услышать живые голоса исполнителей и традиционное исполнение.

Идея создания отдельного тома, посвящённого сказкам, изначально была трудноосуществимой. После крупного двухтомного издания «Якутские сказки» (132 текста), осуществлённого Г. У. Эргисом [22], казалось, что был исчерпан весь фонд сказок с наиболее распространёнными, художественно полными сюжетами. Тем самым нарушался один из основополагающих принципов Серии – публиковать по возможности инедиты, т. е. ранее не издававшиеся произведения.

Но большой авторский коллектив тома успешно решил эту задачу, подготовив полноценное научное издание. Исходя из современных требований, предъявляемых к публикации фольклорного материала, и основных принципов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», при отборе текстов были учтены художественная ценность, содержательность, полнота и завершённость сюжета, а также такие значимые критерии, как новизна публикуемого материала и наличие фонограмм.

В состав тома вошли 36 произведений, отражающих жанровое разнообразие якутских сказок: 12 текстов представляют образцы сказок о животных, 15 – относятся к волшебнo-фантастическим сказкам, 9 текстов – образцы бытовых сказок. Из всего этого собрания 22 текста издаются впервые, 14 наиболее примечательных образцов взяты из ранних публикаций. В Дополнения включены 2 текста, являющиеся вариантами сказок, вошедших в основной корпус. 9 произведений публикуются по звукозаписям. На компакт-диск помещены сказки с песенными вставками, которые дают представление о звучании якутской сказки.

Надо отметить, что Серия впервые ориентировала авторов-составителей томов сказок подбирать для публикации те сказки, в которых звучит поющий текст. Тем самым осуществлялся принцип комплексной подачи материала во всём его художественном своеобразии. Примечательны научные статьи, предвещающие книгу. Поскольку в момент подготовки рукописи ушёл из жизни Н. В. Емельянов, и его статья не была завершена, было принято решение подключить к работе над томом другого члена Главной редколлегии, известного фольклориста Ю. И. Смирнова (1935-2015).

Так были помещены в том две статьи: Ю. И. Смирнова «Якутские сказки» [5, с. 11-36] и недописанная работа Н. В. Емельянова «Народные сказки якутов» [5, с. 37-55]. Ю. И. Смирнов привёл в своей статье наглядную таблицу, фиксирующую количество паспортизированных записей, сделанных на территории Якутии, и пришёл к выводу о том, что собиратели не стремились записать варианты сказок и «получить полные репертуары сказочников». Скромное число записей и отсутствие репертуаров якутских сказочников «очень обедняет представление о масштабе сказочной традиции в Якутии, о мастерстве рассказчиков, о стиле самих сказок» [5, с. 21].

Эта оценка фольклориста, занимавшегося русским фольклором, где научные традиции складывались столетиями и число исследователей, собирателей было неизмеримо больше, чем в Сибири, правомерна по отношению к фиксации и изучению фольклорной традиции любого другого сибирского этноса. У алтайцев, бурят, хакасов, тувинцев и всех других народов Сибири не хватало кадров, были единицы исследователей и собирателей, ещё не сложилась подлинная научная традиция в фиксации материала, не практиковалась систематическая работа с одним и тем же исполнителем, не производились от него разновременные записи и т. д. Вот почему работа, которая сейчас ведётся по подготовке и публикации томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», широкомасштабная деятельность учёных Алтая, Якутии, Бурятии по подготовке двуязычных изданий книг, как: серия

томов «Алтай баатырлар», серия книг якутского олонхо, признанного Шедевром Устного и Нематериального Наследия Человечества, готовящихся не только на русском языке, но и на европейских языках, памятников фольклора монгольских народов являются залогом сохранения духовной культуры народов и фактором создания достоверной источниковой базы для дальнейшего развития гуманитарной науки в Сибири. В этой работе особенно ценна деятельность исследователей Якутии, энергия которых помножена на мировое признание и мощный приток молодых научных сил, воспитанию и росту которых уделяют серьёзное внимание со стороны правительственных и учебных учреждений.

Заключение

Таким образом, работа по научной подготовке и изданию фольклора народов Якутии, которая предпринята в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» находится на завершающей стадии. В то время, когда готовились к изданию тома героического эпоса «Кыыс Дэбилийэ» (1993) и «Могучий Эр Соготох» (1996), в Серии ещё не было опыта сплошного нотирования эпических текстов, имеющих свои звукозаписи. Эта практика стала применяться позже, когда была выявлена двухслойность в исполнении шорских героических сказаний (сначала пропеваётся тирада в сопровождении музыкального инструмента-топшура и затем следует сказывание этого же фрагмента). Сегодня в Серии принята установка в отношении всех эпических текстов, имеющих фонозапись, давать нотную запись всего текста. Несмотря на отсутствие в томе «Могучий Эр Соготох» нотного текста всего олонхо, тем не менее, музыковедческий раздел тома содержит фундаментальную характеристику песенной народной традиции, проявившейся в музыкальных эпизодах сказания. Этномузыковед исследовал и нотировал образцы трёх основных типов пения, прослеживаемых в песенных эпизодах олонхо В. О. Каратаева. В томе впервые была дана сравнительная схема сюжетов олонхо «Могучий Эр Соготох», имеющего звукозаписи, сделанные от этого современного олонхосута в разные годы [3, с. 42-72, 401-412]. Это начинание впоследствии было продолжено и развито при подготовке томов алтайского и шорского эпосов.

При подготовке тома «Предания, легенды и мифы саха (якутов)» была обоснована принципиальная позиция Н. В. Емельянова в отношении сюжетов о шаманах. Он справедливо считал, что особенность сибирской нескладочной прозы состоит в том, что повествования о шаманах образуют отдельный большой цикл и по своим художественным признакам они могут быть отнесены к легендам. Рассмотрение и подача материала в этом аспекте позволило в томах нескладочной прозы народов Южной Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов) повествования о шаманах также отнести к легендарным сюжетам о шаманах и выделить их в отдельный цикл. В русской фольклористике легендами принято считать повествования с библейскими сюжетами и мотивами, т. е. те нарративы, в которых прослеживается христианская тематика. Но это вовсе не обязывает исследователей другого национального фольклора слепо оперировать той же терминологией в отношении материала отличного от русского. Этот прецедент может иметь большое значение в разработке критериев разграничения жанров нескладочной прозы: мифов, легенд и преданий сибирских народов.

В томах фольклора народов Севера сохранены язык произведений, исполнительские особенности информантов, диалектные слова, музыкальная фактура и т. д. Эпосу, сказкам, песням, нескладочной прозе, обрядовой поэзии отведены отдельные тома. Панорамная демонстрация фольклора разных народов, представленная по единым параметрам и объединённая общими требованиями к публикации материала с позиций комплексности и междисциплинарности, показала уровень подачи фольклорных текстов и научные подходы к современной их публикации.

Особое значение придано в томах фольклористическому переводу, направленному на сохранение художественно-образного смысла произведения. Он соответствует оригиналу, строка в строку, слово в слово передавая содержание текста. Научно-справочный аппарат, комментарии и примечания к текстам наделены важными смысловыми функциями, которые дополнительно поясняют национально-специфические реалии, нашедшие отражение в народных произведениях. Каждый раздел книг направлен на полное раскрытие художественного своеобразия памятника, выявление его ценности и места в общей системе устного народного поэтического творчества и, в целом, духовном наследии народов.

Серия ориентирована на будущее. Осуществляется принципиально новый тип крупномасштабной публикации, не имеющей аналогов в мировой научно-издательской практике. Это достоверная во всех отношениях источниковая база, ценность которой будет неизмеримо возрастать по мере угасания самой фольклорной традиции.

Литература

1. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилий». – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
2. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. – Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – 400 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
3. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).
4. Обрядовая поэзия саха (якутов) / Сост. Н. А. Алексеев, П. Е. Ефремов, В. В. Илларионов. – Новосибирск: Наука, 2003. – 512 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 24).
5. Якутские народные сказки / Сост. В. В. Илларионов, Ю. Н. Дьяконова, С. Д. Мухоплёва и др. – Новосибирск: Наука, 2008. – 462 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 27).
6. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мырсева. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
7. Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г. И. Варламова, Ю. И. Шейкин. – Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2014. – 487 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32).
8. Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 19).
9. Фольклор юкагиров / Сост. Г. Н. Курилов. – М.: Новосибирск: Наука, 2005. – 594 с.; ил. + компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 25).
10. Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарёва, А. В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 504 с.; ил., фото, ноты, компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23).
11. Нанайский фольклор: Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н. Б. Киле. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 478 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 11).
12. Емельянов Н. В. Якутские пословицы и поговорки. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – 96 с.
13. Якутские народные песни. – Якутск: Якутское кн. изд-во, 1976. – Ч. 1. – 229 с.; 1977. – Ч. 2. – 387 с.; 1980. – Ч. 3. – 295 с.; 1983. – Ч. 4. – 279 с. (совм. с Г. У. Эргисом, С. П. Ойунской, Н. М. Алексеевым).
14. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
15. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов олонхо. – М.: Наука, 1983. – 246 с.
16. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
17. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.
18. Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. – Новосибирск: Наука. Сибирское отд-ние, 1990. – 449 с.
19. Исторические предания и рассказы якутов / Изд. подгот. Г. У. Эргис. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – Ч. 1. – 322 с.; Ч. 2. – 359 с.
20. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 605 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 13).
21. Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Свадебная поэзия. Похоронная причеть / Сост. Р. П. Потанина, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова. – Новосибирск: Наука, 2002. – 551 с.; ил., фото, ноты, компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 22).

22. Якутские сказки / Изд. подгот. Г. У. Эргис; отв. ред. Л. Н. Харитонов. – Якутск: Кн. изд-во, 1964. – Т. 1. – 309 с.; 1967. – Т. 2. – 284 с.

References

1. *Yakutskiy geroicheskiy epos "Kyys Debiliye"* [The 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]).
2. *Predaniya, legendy i mify sakha (yakutov)* [Legends, historical legends and myths of Sakha (Yakuts)]. Sost. N. A. Alekseev, N. V. Emel'yanov, V. T. Petrov. Novosibirsk, "Nauka". Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1995, 400 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]).
3. *Yakutskiy geroicheskiy epos "Moguchiy Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic "Er Sogotokh the Mighty"]. Novosibirsk, "Nauka". Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1996, 440 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 10* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 10]).
4. *Obryadovaya poeziya sakha (yakutov)* [Ritual poetry of Sakha (Yakuts)]. Sost. N. A. Alekseev, P. E. Efremov, V. V. Illarionov. Novosibirsk, Nauka, 2003, 512 p.; il. + kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 24* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 24]).
5. *Yakutskie narodnye skazki* / Sost. V. V. Illarionov, Yu. N. D'yakonova, S. D. Mukhopleva i dr. Novosibirsk, Nauka, 2008, 462 p.; il. + kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 27* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 27]).
6. *Evenkiyskie geroicheskie skazaniya* [Evenk Heroic Tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka. Sib. otd-nie, 1990, 392 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East]).
7. *Obryadovaya poeziya i pesni evenkov* [Ritual poetry and songs of Evenks]. Sost. G. I. Varlamova, Yu. I. Sheykin. Novosibirsk, Akademicheskoe izd-vo "Geo", 2014, 487 p.; il. + kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 32* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 32]).
8. *Fol'klor dolgan* [Folklore of Dolgans]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arheologii i jetnografii SO RAN, 2000, 448 p.; il. + kompakt-disk. (*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]).
9. *Fol'klor yukagirov* [Folklore of Yukagirs]. Sost. G. N. Kurilov. Moscow, Novosibirsk, Nauka, 2005, 594 p.; il. + kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 25* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 25]).
10. *Fol'klor nentsev* [Folklore of Nenets]. Sost. E. T. Pushkareva, A. V. Khomich. Novosibirsk, Nauka, 2001, 504 p.; il., foto, noty, kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 23* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 23]).
11. *Nanayskiy fol'klor: Ningman, siokhor, telungu* [The Nanay folklore. Ningman, siokhor, telungu]. Sost. N. B. Kile. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1996, 478 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 11* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 11]).
12. Emel'yanov N. V. *Yakutskie poslovitsy i pogovorki* [Yakut Proverbs and Sayings]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, 96 p.
13. *Yakutskie narodnye pesni* [Yakut Folk Songs]. Yakutsk, Jakutskoe kn. izd-vo, 1976, Part 1, 229 p.; 1977, Part 2, 387 p.; 1980, Part 3, 295 p.; 1983, Part 4, 279 p. (Sost. G. U. Ergis, S. P. Oyunskeya, N. M. Alekseev).
14. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Themes of the Yakut Olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p.
15. Emel'yanov N. V. *Syuzhety rannikh tipov olonkho* [Themes of the Early Types of Olonkho]. Moscow, Nauka, 1983, 246 p.
16. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o rodonachal'nikakh plemeni* [Themes of the Olonkho about the Patriarchs of Tribes]. Moscow, Nauka, 1990, 208 p.
17. Emel'yanov N. V. *Syuzhety olonkho o zashchitnikakh plemeni* [Themes of the Olonkho about the Defenders of Tribes]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 2000, 192 p.

18. Burchina D. A. *Geseriada zapadnykh buryat. Ukazatel' proizvedeniy i ikh variantov* [The Geser Cycle of the Western Buryats. Index of Texts and Variants]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe otd-nie, 1990, 449 p.

19. *Istoricheskie predaniya i rasskazy yakutov* [Historical legends and tales of Yakuts]. Izd. podgot. G. U. Ergis. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1960. Part 1, 322 p.; Part 2, 359 p.

20. *Russkiy kalendarno-obryadovyy fol'klor Sibiri i Dal'nego Vostoka. Pesni. Zagovory* [Russian calendar-ritual folklore of Siberia and the Far East. Songs. Enchantments]. Sost. F. F. Bolonev, M. N. Mel'nikov, N. V. Leonova. Novosibirsk, Nauka. Sib. predpriyatie RAN, 1997, 605 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 13* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 13]).

21. *Russkiy semeyno-obryadovyy fol'klor Sibiri i Dal'nego Vostoka. Svadebnaya poeziya. Pokhoronnaya prichet'* [Russian family ritual folklore of Siberia and the Far East. Wedding poetry. Funeral lamentations]. Comp. R. P. Potanina, N. V. Leonova, L. E. Fetisova. Novosibirsk, Nauka, 2002, 551 p.; il., foto, noty, kompakt-disk. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 22* [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East; Vol. 22]).

22. *Yakutskie skazki* [Yakut Folktales]. Sost. G. U. Ergis; izd. podgot. L. N. Kharitonov. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1964, Vol. 1, 309 p.; 1967, Vol. 2, 284 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11679

УДК 398.22(=35)

З. Д. Джапуа

Абхазский государственный университет

БЕСТИАРИЙ АБХАЗСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА: ПРИМЕТЫ ДЕМОНИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ

Аннотация. Цель настоящей статьи – обозреть приметы демонических (зооморфных и зооантропоморфных) образов нартского эпоса абхазов – основных противников эпических героев в их функционально-семантических аспектах.

Актуальность темы статьи обусловлена, прежде всего, тем, что изучение антропоморфных образов нартского эпоса не полно без исследования образов животных, которые фигурируют одновременно с эпическими героями вместе и в связке с ними в качестве помощников или противников. К тому же, фауна нартского эпоса народов Кавказа до сих пор не изучена в достаточной мере ни в одной из его версий. Правда, образы демонических персонажей эпоса освещались в ряде работ исследователей.

Статья написана на основе принципов функционального направления в фольклористике, объединяющего текстологический, описательный, структурно-типологический и структурно-семантический методы исследования, что дают возможности для раскрытия ряда характерных особенностей, мифологической семантики образов демонических персонажей.

К категории демонических персонажей абхазского нартского эпоса, прежде всего, относятся драконы (абх. *аггылышан*) и великаны (абх. *адауы*), в облике которых сочетаются человеческие и звериные черты. Они широко представлены как в нартском эпосе и волшебных сказках абхазов, так и в фольклоре других народов Кавказа. Все рассмотренные персонажи абхазского нартского эпоса (и зооморфные, и зооантропоморфные существа) в той или иной степени характеризуются змеиной образностью. Приметы, характерные для тех или иных персонажей, обладают амбивалентностью, они во многом переплетены, синонимичны, взаимообусловлены, окутаны клубком сходных ассоциаций.

В ходе анализа эпических текстов выяснилось, что рассмотренные персонажи обитают в «ином», «потустороннем» локусе, атрибуты которого весьма близки или схожи. И это пространство символизирует границу противоположных миров (как пропасть, лес, пещера, за рекой, гора и т. п.). Приметы и функции данных персонажей, которые могут отражать этническую специфику абхазских нартских сказаний, тоже весьма аналогичны (например, многоголовость, мохнатость, пугающая внешность, одноглазие / многоглазие и т. п.). Все эти образы маркируют самих эпических героев, с которыми они сталкиваются в разных сюжетах и мотивах.

Ключевые слова: бестиарий, абхазский нартский эпос, демонические существа, зооантропоморфные образы, дракон, великан, великан-хранитель огня, великан-пастух, великан-хранитель тучного пастбища, великаны-хранители фруктовых деревьев, великан-похититель чужой жены, великан-пахарь, великан-всадник, старуха-ведьма.

ДЖАПУА Зураб Джотович – д. филол. н., проф., президент АН Абхазии, директор Центра нартоведения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, г. н. с. отдела фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулия АН Абхазии, Сухум, Абхазия.

E-mail: zjap2016@yandex.ru

DZHAPUA Zurab Djotovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, President of the Academy of Sciences of Abkhazia, Director of The Center of Nart and field folkloristics affiliated to Abkhazian Institute of Humanities Research named after D. I. Gulia of the Academy of Sciences of Abkhazia, Sukhum, Abkhazia.

E-mail: zjap2016@yandex.ru

Z. D. Dzhapua

Bestiarium of the Abkhazian Nart epic: tokens of demonic creatures

Abstract. The purpose of this article is to survey the signs of demonic (zoomorphic and zooanthropomorphic) images of the Nart epos of the Abkhazians – the main opponents of epic heroes in their functional and semantic aspects.

The relevance of the topic of the article is due primarily to the fact that the study of anthropomorphic images of the Nart epos is incomplete without the study of images of animals that appear simultaneously with epic heroes together and in conjunction with them as assistants or opponents. In addition, the fauna of the Nart epos of the peoples of the Caucasus has not yet been adequately studied in any of its versions. At the same time, the images of demonic characters of the epos were covered in a number of works by researchers.

The article is written on the basis of the principles of functional direction in folklore, combining textual, descriptive, structural-typological and structural-semantic research methods, which provide opportunities for revealing a number of characteristic features, mythological semantics of images of demonic characters.

The category of demonic characters of the Abkhazian Nart epos is first of all dragons (abkh. *agyylishap*) and giants (abkh. *adauy*), in the form of which human and animal features are combined. They are widely represented both in the Nart epos and fairy tales of Abkhazians, and in the folklore of other peoples of the Caucasus. All the characters of the Abkhazian Nart epos (both zoomorphic and zooanthropomorphic creatures) are more or less characterized by snake imagery. Signs that are characteristic of one or other of the characters have ambivalence, they are in many ways intertwined, synonymous, interdependent, enveloped in a ball of similar associations.

During the analysis of epic texts, it turned out that the characters considered inhabit a “different”, “otherworldly” locus, whose attributes are very close or similar. And this space symbolizes the boundary of the opposite worlds (like an abyss, a forest, a cave, a river, a mountain, etc.). The signs and functions of these characters, which can reflect the ethnic specifics of the Abkhazian Nart tales, are also very similar (for example: multihead, shaggy, frightening appearance, one-eyed / many-eyed, etc.). All these images mark the epic heroes themselves, with which they collide in different plots and motifs.

Keywords: bestiary, Abkhazian Nart epic, demonic creatures, anthropozoomorphic images, dragon, giant, giant fire keeper, giant shepherd, giant-guardian of fat pasturage, giant-guardian of fruit trees, giant-kidnapper of another’s wife, giant-plowman, giant horseman, old witch.

Введение

Фольклорист с мировым именем В. Я. Пропп характеризовал нартские сказания народов Кавказа как «памятник мирового значения» [1, с. 395]. Особенность этого устного эпоса героико-архаического типа заключается в т. ч. в его полиэтничности: он бытует у целого ряда горских народов Кавказа, некоторые из которых различаются и по происхождению, и по языку, и при этом само эпическое создание едино и целостно. Национальные версии и варианты Нартиады до сих пор содержат в себе много нераскрытых тайн.

Цель настоящей работы – в некотором смысле часть этих тайн раскрыть: сделать более явными характерные черты демонических образов абхазского нартского эпоса, которые могут быть зооморфными или зооантропоморфными.

Отметим сразу, что, хотя фауна нартского эпоса не изучена в достаточной мере ни в одной его версии, образы демонических персонажей эпоса освещались в ряде работ [2, с. 233-237; 3, с. 97-106, 163-172; 4, с. 40-50, 83-91; 5, с. 109-119].

Следует оговорить, что термин «бестиарий» (лат. *bestiaries* – звериный) используется в настоящей работе, как это общепринято современными фольклористами и антропологами (в частности, в серийных изданиях сборников статей о зооморфизмах в традиционных универсумах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН под названием «Бестиарий»), для обозначения образов животных, зооморфных и зооантропоморфных персонажей нартского эпоса.

Зооморфные и зооантропоморфные образы

Данные образы нартского эпоса абхазов, встречающиеся в качестве персонажей, здесь будут освещены в их функционально-семантических аспектах. К этой категории персонажей, прежде всего, относятся драконы (абх. *агдыльшан*) и великаны (абх. *адауы*), широко представленные

как в нартском эпосе и волшебных сказках абхазов, так и в фольклоре других народов Кавказа. В облике этих персонажей сочетаются человеческие и звериные черты.

В абхазском нартском эпосе дракон всегда (или почти всегда) зооморфное существо и преимущественно встречается в роли «хранителя воды», правда, в ряде случаев он может фигурировать вместо других хтонических персонажей.

Дракон-хранитель воды обитает в пропасти (*атыша*) [6, № 246, 263, 264, 272, 391] / в большой пропасти (*тыша дыуззак*) [6, № 169, 170, 272, 391] / в страшной пропасти (*атыша бааҭс*) [6, № 390] / в глубокой пропасти (*атыша ҭауларахь*) [6, № 391] / в бездонной пропасти (*ҭа змамз*) / (ца змазамыз атыша) [6, № 272, 391] / в подземной пропасти (*нарцэ-тыша*) [6, № 260], в подземном мире (*ҭака*) [6, № 254, 261, 265, 266], в огромной природе (*ҭсабара дыуззак*) [6, № 263], на красивой земле (*дгьыл ҭизак*) [6, № 265], в большом мире (*адунеи дыу*) [6, № 272]. Он охраняет источник воды, лежит, свернувшись кольцом вокруг родника (*азыхь иакџан, аеырқьақъан итәоуп*) [6, № 272], либо в самом водоеме [6, № 246, 254, 263, 266]; съедает людей (особенно красивых девушек) за то, что позволяет людям в определенное время набрать воды [6, № 169, 170, 246, 255, 262, 266]. Он многоголовый (*ф-хык зхагылаз*) [6, № 268], (*жэ-хык ихагылан*) [6, № 269]; выходит из воды как туман, гремит громом (*аггылыџап адыунеи ардыдит, азы анакџ тыџрыит*) [6, № 262]; когда герой разрезает его желудок, оттуда выходят все проглоченные им люди (*амгџа анааҭыиџџа, иафахьаз ауаа зеггы аатҭыҭеит*) [6, № 265]; в ряде вариантов сказания об освобождении водного источника в подземном мире образ дракона заменяется великаном с теми же функциями, что присущи дракону [6, № 261, 269, 271, 273, 274, 390, 391]. С ним встречается основной герой эпоса Сасрыкуа, который оказывается в подземном мире и после уничтожения чудовища с помощью орла поднимается на поверхность Земли [7, с. 59-65; 5, с. 111-112, 325].



Рис. 1. Дракон и родник (Художник Б. Р. Джапуа, 2009 г.)

Вместе со змеевидным драконом в абхазских нартских сказаниях немалое место занимает образ и самой **змеи** (абх. *амат*). И для нее весьма характерна хтоническая природа. Можно сказать, что образы мифологического змея (дракона) и змеи зачастую сливаются в единый образ, также подчас они встречаются как самостоятельные персонажи. Функционально змеи в нартском эпосе обнаруживаются в нескольких повествовательных эпизодах и мотивах. Например: 1) в подземном мире (в сюжете об освобождении водного источника) после уничтожения дракона (или великана) Сасыркуа убивает огромную змею (*мат дыуззак*) [6, № 260, 869], заползающую на дерево, чтобы съесть птенцов орла; 2) в далеком от нартвов мире (в сюжете о гибели Сасыркуа от камня) братья-нарты встречаются со старухой-ведьмой (см. ниже), которая в качестве плети держит рыжую змею (*амат аишь*) [6, № 182, 375, 376, 412]; 3) под землей (в могиле жены) (в сюжете об оживлении жены) Сасыркуа убивает двух змей [7, с. 67-68]; 4) в потустороннем мире (в сюжете о чудесах по пути к родителям жены) Сасыркуа удивляется, увидев большую черную змею (*мат еиқайда-дыук*) под изголовьем тестя; 5) в походе братьев-нартвов Сасыркуа убивает большую змею (*мат дыук*) [6, № 224]; 6) когда Нарчхьоу-герой покорил нартвов (в сюжете об умыкании Гунды-красавицы), чтобы отравить его ядом, братья-нарты привезли змей: змея (*амат*) [6, № 583, 594, 599, 623, 629, 643] / рыжая змея (*аматаишь*) [6, № 278, 412, 578, 579, 588, 590, 591, 596, 605, 623, 624-626, 643] / горная рыжая змея (*аишьха матаишь*) [6, № 278, 388, 596, 597] / морская змея (*ага-матаишь*) [6, № 278, 596, 597] / черная змея (*амат еиқайда*) [6, № 588, 591, 594]. В трех вариантах сказания змея заменяется лягушкой (*адагъ*) [6, № 583, 629] / рыжей лягушкой (*адагъаишь*) [6, № 578].

Образ **великана** (*адауы*) в абхазском нартском эпосе представлен весьма ёмко, и он зооантропоморфен: отчетливо видны его как антропоморфные, так и зооморфные приметы [8, с. 70-104]. Великаны и великанообразные существа в абхазском нартском эпосе функционально и семантически подразделяются на следующие ипостаси: 1) великан-хранитель огня; 2) великан-пастух; 3) великан-хранитель тучного пастбища; 4) великаны-хранители фруктовых деревьев; 5) великан-похититель чужой жены; 6) великан-пахарь; 7) великан-всадник; 8) великаны-истребители эпического рода Елдызовых; 9) великанша-жена; 10) старуха-ведьма – проглотительница 99 братьев-нартвов; 11) старуха, сообщающая «уязвимое место» Сасыркуа.

1. **Великан-хранитель огня** обитает в лесу (*абнара*) [6, № 39, 40, 120, 135, 144, 157, 165], в большом / огромном / глубоком / дремучем / страшном лесу [6, № 39, 40, 180, 120], в ущелье (*ацста*) [6, № 117, 125, 126, 158, 166, 178, 211, 232], в пещере (*ахапы*) [6, № 170, 258], на горе (*аишьха*) [6, № 133, 159, 163, 182, 203]; герой обнаруживает его (вернее – его огнище) (*быжъ-хык рышьтахъ иыкоу амцабз*) [6, № 162], взобравшись на высокий холм (*ахэы*) [6, № 154, 168, 172-174, 176, 177], либо на вершину горы (*аишьха ақэцэан*) [6, № 200]. Он огромный: *дау дыук* – некий большой великан [6, № 126, 201], *дау дыуззак* – некий огромный великан [6, № 171, 200]; страшный: *адауы цэгъа* – страшный великан [6, № 183]; многоголовый: *быжъ-хык зхагылоу адауы* – семиглавый великан [6, № 239], *Ѱ-хык, х-хык зхагылаз адауы* – двуглавый, трехглавый великан [6, № 212]; неубиваемый: *абахэ дыузза зааханы иымцыз* – выдержавший удар огромной скалы [6, № 175]; бесчувственный: *апырзы злымха итацсаны ианамырцшыз* – не проснувшийся от горящих углей в ухе [6, № 168]. Подчас великан заменяется драконом (*агэылишьап*) [6, № 154, 274] или лесным человеком (*абнауафы*) [6, № 39, 80]; спит, свернувшись кольцом (*адауы дызкэыриан иыказ амца*) [6, № 145], как змея (*иыеркъақъаны, ихи иишьапи еилацаны*), вокруг огромного костра (букв. костер целой армии – *ар рымца*) [6, № 130, 163, 166, 179, 182, 200, 229, 406, 623, 668]. С ним встречается Сасыркуа, который, не сумев перепрыгнуть его, проникает к костру через мохнатое ухо великана и при помощи хитрости и смекалки убивает его и добывает огонь для нартвов [7, с. 50-56; 5, с. 100-141, 324; 9].

2. **Великан-пастух** обитает за рекой. Название реки имеет много вариантов и вариаций. Самые основные из них: Кубина [6, № 2, 3, 5, 6, 12, 16-18, 19, 20, 24-27, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 42-44, 48-50, 68, 69, 71, 73-75, 79, 80, 87, 89, 93, 95, 97, 99, 101, 102, 113, 141-147, 154, 157, 166-168, 169-173, 174, 175-177, 179, 180-182, 188, 191, 194, 196, 198, 199, 208, 224, 228, 229, 230, 231, 235, 236, 238, 275, 328, 258, 330, 376, 381, 390, 395, 405, 419, 421, 500, 526, 535, 622, 624, 626, 629, 966], Ариан [6, № 4, 30, 45, 46, 47, 337], Бзып [6, № 1, 3, 7, 8, 29, 35, 70, 93, 188, 966], Лаба [6, № 78], Кодор [6, № 259, 469], Аалдзга [6, № 164]; его собственное имя Зартыж тоже

выстраивает целый ряд (а точнее – до 80) вариантов со своими определительными сочетаниями, наиболее характерные из которых: мохнатый Зартыж (*Зартыжэ ақамса*), Иарчхоу [6, № 12, 13, 70, 117, 125, 126], лесной человек Арджххоу (*абнауафы Арджххоу*) [6, № 229], находившийся на том берегу пастух нартских коров (*нырцэ иаваз нартаа рыжэхьча*) [6, № 224], пастух быков (*ацэхьча*) [6, № 24], великан (*адауы*) [6, № 47, 147, 194], семиглавый великан (*адоумыжьсха*) [6, № 324], лесной человек (*абнауафы*) [6, № 229], некий страшный мужчина, пасший свой скот за Кубиной (*Кэбина-нырцэ зырахэ зырхуаз хайа бааңсык*) [6, № 35], любовник (*ацэыбза*) [6, № 239]; спит, свернувшись кольцом (*девырэхэ*), среди быков нартов на противоположном берегу реки, с мохнатой грудью (*игэыңхэы ахэы*) [6, № 405], с гигантскими бровями (*иыцьымышь ахэы кыдыссыла*) [6, № 3]. С ним «встречается» мать нартов Сатаней-Гуаша, которая своим сиянием с одного берега реки ошеломила великана-пастуха, и тот, послав с другого берега реки свое семя, «оплодотворяет» камень, из которого впоследствии родился центральный персонаж нартского эпоса Сасыркуа [10; 11, с. 72-94; 12, с. 166-180; 13; 5, с. 95-109, 321-322].

3. **Великан-хранитель тучного пастбища** обитает за рекой, на противоположной стороне реки Кубины (*Кэбина азнырцэ*) [6, № 716-718, 720-722], на земле великанов (*адауцаа рыдгьыл*) [6, № 722], на просторных пастбищах (*ахэырта тбаақэа*) [6, № 722]; он непобедимый (никто из нартов не осмеливался переходить реку и пригонять табун на его пастбище) [6, № 716], семиглавый [6, № 717], одноглазый, парализован на один бок [6, № 719], старый [6, № 720]. С ним встречается нартский герой Уахсит, который перегоняет табун нартов через реку на тучные пастбища великана, побеждает его в жарком поединке, и тот в знак примирения усыновляет его [5, с. 112, 335].

4. **Великаны-хранители фруктовых деревьев** обитают в середине моря в неприступной большой крепости (*абаа дыу*) [6, № 521, 522], в крепости Кадла-швадла (*Кадла-шэадла абаа*) [6, № 521, 522, 524], Асакадла (*Асакадла-баа*) [6, № 543], Баталакла (*Баталакла*) [6, № 507], Гвинт-Винт (*Гэинт-Винт*) [6, № 508], Кумыз (*Кэмыз*) [6, № 508], в крепости великанов (*адауцаа рбаа*) [6, № 494], в большом дворце (*ахан дыу*) [6, № 501, 503, 512], во дворце Абырыскиловых (*Абырыскылаа рхан*) [6, № 496]; огорожены большой крепостной (или каменной) стеной (*абаагэара*) [6, № 504-506, 511-513, 516, 531], реже железной стеной (*аихатэ гэара*) [6, № 523]. С ними встречается Нарт Цвицв (реже Сасыркуа или другие нарты), которого великаны закидывают в глубокую яму под крепостью (*ажра, ажра дыу*) [6, № 490, 508, 524], в бездонный колодец (*йа змазамыз айцең дыу*) [6, № 494], выбрасывают под землю (*адгьыл айака*) [6, № 493], в преисподнюю (*быжсыра-быжсыца ижыу ажра*) [6, № 494], но он, выбравшись оттуда, истребляет великанов и добывает фруктовые деревья [5, с. 113-114, 330-331].

5. **Великан-похититель чужой жены** обитает в глубине иного, потустороннего мира (*нарцэы еицанарцэы*) [6, № 716, 717]; его собственное имя – Калаур, сын Шарадына, он «незаконный жених» (сватался за той же красавицей, что и герой, но братья девушки на дороге цепями повесили его между небом и землей); с ним нельзя разговаривать, хотя он провоцирует на это героя; с ним встречается герой Уахсит, сосватавший дочь Ажвейпшаа, который нарушает запрет не разговаривать с Калауром; последний, воспользовавшись этим, похищает суженую героя и исчезает с нею, словно сквозь землю провалившись (*адгьыл ийабга ицеит*); герой с помощью барана из-под камня проникает в этот потусторонний мир и вызволяет суженую, хитростью и смекалкой уничтожив похитителя, душа которого была вселена в ласточку, а ласточка была спрятана в желудке дикого быка, а дикий бык – в желудке дракона [5, с. 335].

6. **Великан-пахарь** обитает вдоль большой реки (*аз дыу авара*) [6, № 312], в ущелье (*аңста*) [6, № 317-319], в лесу (*абна*) [6, № 312, 317, 318], на огромной поляне (*арха еиуыжсь-дыу*) [6, № 331]; его имя звучит в нескольких вариантах и вариациях: Полусухой-Полусырой (*Бжафа-Бжаза*) [6, № 172, 173, 314-317, 319, 327, 329, 337], некий полусухой-полусырой человек (*уаф бжафа-бжазак*) [6, № 172, 173, 175-177], великан (*адауы*) [6, № 312, 313, 324, 329, 331, 332, 338-340], Дауапц (букв. рыжий великан) [6, № 322, 323], старый великан (*адауажэ*) [6, № 332], семиглавый великан (*адоумыжьсха*) [6, № 324], великан-пахарь (*адауы-цаагэафы*) [6, № 331], пахарь (*ацаагэаф*) [6, № 172, 320, 326, 328, 329, 331-335, 343]; он парализован на один бок, пашет на запряженных быках (буйволах, ослах или великанах). С ним встречается Сасыркуа, на которого великан-пахарь не обращает никакого внимания и кладет его вместе с конем под ком земли, вывороченной плугом, и продолжает пахать [7, с. 68-72; 5, с. 235-241].



Рис. 2. Сасыркуа и пахарь (Художник Б. Р. Джапуа, 2009 г.)

7. **Великан-всадник** обитает в опасной земле (*адгьыл бааҭс*) [6, № 348], на перевале Ахмата (*Ахмат акайҭара*) [6, № 355], в овраге (*аггәава*) [6, № 249], в лесу (*абна*) [6, № 160, 162], в роще (*аккара*) [6, № 172, 173, 176], на горе (*аишьха*) [6, № 162] / на скале (*ахра*) [6, № 348] / на вершине скалы (*хра хыцәқәаны*) [6, № 348] / на двух скалах (*аа-бахәык*) [6, № 162] / за семью скалами (*быжсь-бахәык рышьтәхь*) [6, № 162], в конце поля (*адгәы айҭхәа ахаанцәо*) [6, № 348] / на маленькой поляне (*дәхәыҭи хәчык*) [6, № 348], на берегу Кубины (*Кәбыина аҭшахәа*) [6, № 349]. Его собственное имя – Татрац – может иметь и другие варианты: Мардасоу, сын Марда [6, № 160, 162, 349], Акулдзы [6, № 347], Нарджхьоу [6, № 353], всадник [6, № 160, 348, 351]. С ним встречается Сасыркуа, который терпит поражение в поединке (великан-всадник сажает героя в свой карман, а коня подвязывает к седлу), но позже по наущению матери герой хитростью убивает великана-всадника Татраца [5, с. 113, 327; 14, с. 45-53; 15, с. 240-241; 16, с. 77-78; 17, с. 56; 18, с. 20-21].

8. **Великаны-истребители рода Елдызовых** обитают в ущелье (*аҭста*) [6, № 728, 729, 734, 746] / в большом ущелье (*аҭста дыу*) [6, № 729], в глубоком овраге (*аггәава*) [6, № 728], в пещере (*аҳаҭы*) [6, № 734, 757] / в глубокой пещере (*аҳаҭ дыу*) [6, № 741] / в страшной пещере (*аҳаҭы бааҭс*) [6, № 742], в лесу (*абна*) [6, № 735, 751] / в страшном лесу (*абна бааҭс*) [6, № 735], за семью горами (*быжсь-шьхакы*) [6, № 726, 727] / на скале (*абахә*) [6, № 745], в поле (*адгәы*) [6, № 739, 740] / в большом поле (*дә-дыук*) [6, № 739] / в длинном поле (*адгәы хәхәа*) [6, № 739], на Кубине (*Кәбина*) [6, № 743] / на вершине Кубины (*Кәбина ахы / аханы*) [6, № 731, 734] / на берегу Кубины (*Кәбина аҭшахәа*) [6, № 730], у реки (*азы*) [6, № 730, 734, 737-739, 741, 742, 754, 758] / у большой реки (*аз дыу / азыиас дыу*) [6, № 728, 735, 736, 754, 757, 758, 763] / на берегу реки (*азы аҭшахәа*) [6, № 739], на противоположной стороне (*нырцә / нырцәка*)

[6, № 726, 735, 736, 758, 763]. Их называют истребителями людей (*ауаа ақэызххьоу адауцаа*) [6, № 757], их семеро / трое или несколько братьев – один сильнее и страшнее другого. С ними встречается Щаруан (имя персонажа варьируется), который в единоборстве одного за другим истребляет их на мосту через реку между героем и великанами [5, с. 114].

9. **Великанша-жена** из того же мира, что и великан-пахарь. Её образ определяется как великанша-жена (*адоуңхэыс*) [6, № 337], жена Полусухого-Полусырого / жена великана / жена рыжего великана (*Дауаңиш*) [6, № 322, 323], жена пахаря [6, № 312, 313, 320, 325, 326, 328-331, 334, 342-344], большая женщина, подобно которой никто не видел (*уаф ыымбац ңхэыс дыук*) [6, № 327]. Она приносит пахарю целого быка в корыте на голове; прядет шерсть с целым быком в руках в качестве веретена, с насаженным на нем пряслицем-жерновом; на обратном пути Сасыркуа и его коня сажает в корыто и несет; когда тот по дороге хитростью попытался сбежать, великанша расставила силки, сплетенные из волос, вырванных из своего лона, в большом ущелье (*ахэаиш дыу*) [6, № 172, 176]; затем помочилась, и потоки воды подхватили Сасыркуа, и он попался в силок [7, с. 68-72].

10. **Старуха-ведьма – проглотительница 99 братьев-нартов** обитает в страшной земле (*дгьыл бааңсык*) [6, № 256] / в далекой земле (*дгьыл харак*) [6, № 257], где никогда не бывал человек (*уаф дахъымцаыз*) [6, № 257] / где никогда не становится человек (*ахаан уаф дахъымтэо ыъара*) [6, № 255] / куда нога человека не вступала (*уафс ишьапы ахъымнеиц*) [6, № 252], в овраге (*агэафа*) [6, № 253, 255] / в страшном овраге (*гэафа бааңсык*) [6, № 255, 256] / в страшном водопаде-овраге (*зылбаакъара-гэафа бааңсык*) [6, № 255, 256], в ущелье (*афхаа*) [6, № 257] / в страшных ущельях (*афхаа цэгъақда*) [6, № 257], в пещере (*аҳаңы*) [6, № 253, 256, 257], в лесу (*абна*) [6, № 257, 723] / в большом лесу (*бна дыук*) [6, № 723] / в густом лесу (*бна тоурак*)



Рис. 3. Омага (Художник Б. Р. Джапуа, 2009 г.)

[6, № 257] / в гуще леса (*бнак агэҭа*) [6, № 251], на горе (*шьхараны*) [6, № 252] / на скале (*абахэ*) [6, № 251, 257] / на большой скале (*абахэ дыу*) [6, № 257], в устрашающем месте (*бааҭсыртанык*) [6, № 255]; в этом лесу и днем темно, как ночью (*еынлагь уахынла еиҭи илашьҭан*) [6, № 257]; туда может идти только тот, который выстрелом в дерево, растущее по пути на огромном поле, под которым появляется махонький старик, не советуемый идти туда, может сорвать с него хотя бы листок. Её характерные черты определяются в синонимии ее самостоятельных названий: старуха (*аҭакэажэ*) [6, № 252, 254, 258, 458, 459, 723], женщина-омага¹ (*аҭхэыс-омага*) [6, № 251, 256, 257, 272], огромная женщина-омага (*ххэыс-омага дыуззак*) [6, № 257], ведьма (*ахэартлаз*) [6, № 252], дракон (*агэылышан*) [6, № 259]. Она безобразна (*аҭааста*) [6, № 251]: пятки ног были повернуты вперед, а носки – назад [6, № 251, 252, 257]; ее брови свисали до земли (*лыҭымышь ахэыцкэа саара ишьҭасуеит*) [6, № 252, 255, 257]; братья-нарты привязывают своих собак с помощью волос, вырванных из ее бровей (или из ее подмышки) [6, № 251, 252, 258]; ее рот доходит до ушей (*лҭыркьара ллымхакэа рҭынза инеиуеит*) [6, № 252, 257]; у нее страшный голос [6, № 253, 257]. С нею встречаются 99 братьев-нартов, которых она проглатывает вместе с их конями, а вслед за ними – и Сасыркуа, который заставляет ее выхаркать братьев, и уничтожает ее [7, с. 57-59; 5, с. 112-113, 325].

11. **Старуха, сообщающая «уязвимое место» Сасыркуа**, обитает в другом, далеком от нартов, в чужом для них мире, за границей земли нартов, за Абхазией, в другой природе [6, № 285, 382, 412], и почти всегда она оказывается на пути братьев-нартов. Её нарицательное имя «старуха» (*аҭакэажэ*) [6, № 181, 242, 380-384, 388-391, 394, 423] имеет ряд эпитетов и вариантов: хитрая / очень хитрая старуха (*аҭакэажэ-гызмал*) [6, № 374] / (*аҭакэажэ-гызмалзак*) [6, № 392], давнишняя старуха (*аҭакэажэ-каимбарах*) [6, № 390], старуха-ведьма (*аҭакэажэ-кэыртлахк*) [6, № 881], женщина (*аҭхэыс*) [6, № 377], женщина-колдунья (*адырш-аҭхэыс*) [6, № 381], хитрая женщина (*аҭхэыс-гызмал*) [6, № 393], ведьма (*аҭыныш*) [6, № 237, 285, 391, 480], старуха-ведьма (*аҭыныш-аҭакэажэ*) [6, № 182, 412], ведьма с петушиным гребнем (*арбагь аиыка зхагылаз иҭыныш*) [6, № 243]. Она восседает на петухе Щашвы (абх. Бог-кузнец), реже на петухе Афы (абх. Бог грома и молнии); плетью ей служит красная змея, стремениами – колючки [6, № 128, 181, 375, 376, 383]. С нею встречаются братья-нарты, которые, разгадав «уязвимое место» Сасыркуа, губят его, сбрасывая на него огромный камень [5, с. 126-136, 328-329].

Кроме вышеперечисленных великанов и великанообразных персонажей, в нартском эпосе абхазов (в разных его сюжетах и мотивах) обнаруживаются мифические роды великанов: Ххуцовы (*Ххэыцаа*) [6, № 613-615, 633, 738, 746, 800], Тариаловы (*Тариалаа*) [6, № 841, 844, 962], Лымхашовы (*Лымхашаа*) [6, № 615, 800], Щапышовы (*Шьапышаа*) [6, № 615, 800], Адауовы / Адоумыжьховы (*Адауаа, Дауыжэлар, Адоумыжьххаа*) [6, № 93, 103, 476, 740, 841, 844].

Заключение

На основании приведенных выше данных правомерно предположить следующее:

1. Все рассмотренные персонажи абхазского нартского эпоса (и зооморфные, и зооантропоморфные существа) в той или иной степени характеризуются змеиной образностью. Приметы, характерные для тех или иных персонажей, обладают амбивалентностью, они во многом переплетены, синонимичны, взаимообусловлены, окутаны клубком сходных ассоциаций.

2. О змеином облике и змеиной природе данных образов свидетельствует прежде всего близость или сходство пространственных координат – мест их обитания и характерных примет их изображения, а также синонимия их собственных и нарицательных имен.

3. Выяснилось, что эти персонажи обитают в своем пространстве, в «ином», «потустороннем» мире, атрибуты которого в повествованиях, посвященных данным образам, близки или почти сходны. Ср. основные определения: пропасть, подземный мир, лес, ущелье, пещера, за рекой, земля великанов, середина моря, потусторонний мир, овраг, гора, скала, далекая земля, куда нога человека не ступала, чужой мир и т. д. Всегда (или почти всегда) герой сталкивается с таким противником на границе «своего» и «чужого», на границе противоположных миров.

¹ Вероятно, омага – от тюркского «эмеге» («бабушка», «прабабушка») – персонаж мифологии монгольских и некоторых других народов [4, с. 84-85].

4. Из серии схожих примет, свойственных всем (или почти всем) этим персонажам, к самым характерным относятся: многоголовость, сон, манера сна (свернувшись кольцом), волосы, мохнатость, связь с водой, связь с огнем, пугающая безобразная внешность, необыкновенная сила, одноглазие (или многоглазие), отсутствие половины тела и др.

5. В нарицательных и собственных именах этих образов наиболее часто встречаются: великан, рыжий великан, семиглавый великан, дракон, лесной человек, Зартыж, Иарчхьоу, Калаур, находившийся на том берегу, Полусухой-Полусырой, Татраш, рыжая змея, женщина-омага и т. д.

6. Все эти персонажи, с которыми встречаются эпические герои, маркируют их самих. В ряде характерных примет и функций данных хтонических образов в определенном смысле отражается этническая специфика абхазских нартских сказаний.

7. Проведенный анализ еще раз подтверждает идею, что архаические образы змея, дракона, великана или иных чудовищ – семантически и функционально сходные классические фольклорные персонажи [5, с. 109].

Литература

1. Пропп В. Я. Нарты. Эпос осетинского народа: рецензия на книгу // Русский фольклор: Материалы и исследования. – М.-Л.: Наука, 1958. – С. 395-399.
2. Салакая Ш. Х. Избранные труды: в 3-х т. Т. 1: Эпическое творчество абхазов / Отв. ред. З. Д. Джапуа. – Сухум: Абгосиздат, 2008. – 428 с.
3. Зухба С. Л. Избранные труды: в 2-х т. Т. 1. – Сухум: Абгосиздат, 2014. – 576 с.
4. Ардзинба В. Г. Собрание трудов: в 3-х т. Т. 3. – М.: Институт востоковедения РАН, 2015. – 320 с.
5. Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. – М.: Восточная литература, 2016. – 381 с.
6. Нарты: Абхазский героический эпос: в 7-и т. [Рукопись] / Под ред. З. Д. Джапуа. (на абхазском. яз.)
7. Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасыркуа и Абырске (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). – Сухум: Алашара, 2003. – 376 с.
8. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. – М.: Наука, 1972. – 467 с.
9. Джапуа З. Д. Семантика нартского сюжета о добывании огня // Армянский эпос «Сасна црер» и всемирное эпическое наследие. – Ереван: Ван Арьян, 2006. – С. 100-106.
10. Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. – М.: Прогресс, 1987. – 560 с.
11. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
12. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. Изд. 2-е, испр. – М.: Восточная литература, 2004. – 462 с.
13. Джапуа З. Д. Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия СОИГСИ. Вып. 11 (50). – Владикавказ: СОИГСИ, 2014. – С. 86-96.
14. Алиева А. И. Адыгский нартский эпос. – М.-Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с.
15. Ханаева З. К. Сослан (Созырыко-Сосруко) в осетинских и адыгских нартских сказаниях // Вопросы осетинской литературы и фольклора. – Владикавказ: СОИГИ, 1993. – С. 229-244.
16. Абаева З. В. Характер и обстоятельства в нартском эпосе // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Вып. 16. – Цхинвал, 1969. – С. 72-94.
17. Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: материалы Совещания 19-20 октября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. – С. 37-73.
18. Шортанов А. Т. Нартский эпос адыгов // Нарты: Адыгский героический эпос. – М.: Наука, 1974. – С. 8-35.

References

1. Propp V. Ja. *Narty. Jepos osetinskogo naroda: recenzija na knigu* [Narts. Ossetian people's epic: book review]. In: *Russkij fol'klor: Materialy i issledovanija* [Russian folklore: materials and research]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1958, pp. 395-399.

2. Salakaja Sh. H. *Izbrannye trudy: v 3-h t. T. 1: Jepicheskoe tvorcestvo abhazov* [Selected works: in 3 vol. Vol. 1: Epic creation of Abkhazians] / Otв. red. Z. D. Dzhapua. Suhum, Abgosizdat, 2008, 428 p.
3. Zuhba S. L. *Izbrannye trudy: v 2-h t. T. 1.* [Selected works: in 2 vol. Vol. 1]. Suhum, Abgosizdat, 2014, 576 p.
4. Ardzinba V. G. *Sobranie trudov: v 3-h t. T. 3.* [Collection of works: in 3 vol. Vol. 3]. Moscow, Institut vostokovedenija RAN, 2015, 320 p.
5. Dzhapua Z. D. *Abhazskij nartskij jepos: Tekstologija. Semantika. Pojetika* [Abkhazian Nart epic: Textology, Semantic, Poetics]. Moscow, Vostochnaja literatura, 2016, 381 p.
6. *Narty: Abhazskij geroicheskij jepos: v 7-i t. [Rukopis']* [Narts: Abkhazian heroic epic: in 7 vol. (Manuscript)] / Pod red. Z. D. Dzhapua. (In Abkhazian lang.)
7. Dzhapua Z. D. *Abhazskie arhaicheskie skazanija o Sasrykua i Abryskile (Sistematika i interpretacija tekstov v sopostavlenii s kavkazskim jepicheskim tvorcestvom. Teksty, perevody, kommentarii)* [Abkhazian archaic legends of Sasrykua and Abryskil (Systematics and interpretation of texts in comparison with the Caucasian epic creativity. Texts, translations, comments)]. Suhum, Alashara, 2003, 376 p.
8. Dalgat U. B. *Geroicheskij jepos chechencev i ingushej: Issledovanie i teksty* [Heroic epic of Chechens and Ingushs: research and texts]. Moscow, Nauka, 1972, 467 p.
9. Dzhapua Z. D. *Semantika nartskogo sjuzheta o dobyvanii ognja* [Semantics of the Nart plot about obtaining fire]. In: *Armjanskij jepos «Sasna crer» i vseмирное jepicheskoe nasledie* [Armenian epic “Sasna Tsrer” and the world epic heritage]. Yerevan, Van Ar’jan, 2006, pp. 100-106.
10. Trubeckoj N. S. *Izbrannye trudy po filologii* [Selected works on Philology]. Moscow, Progress, 1987, 560 p.
11. Djumezil’ Zh. *Skify i narty* [Scythians and Narts] / Sokr. per. s franc. A. Z. Almazovoj. Moscow, Nauka, 1990, 229 p.
12. Meletinskij E. M. *Proishozhdenie geroicheskogo jeposa: Rannie formy i arhaicheskie pamjatniki* [The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments]. Izd. 2-e, ispr. Moscow, Vostochnaja literatura, 2004, 462 p.
13. Dzhapua Z. D. *Nartskij sjuzhet o chudesnom rozhdenii geroja na granice mirov* [Nart’s plot about the wonderful birth of a hero on the border of the worlds]. In: *Izvestija SOIGSI* [Izvestiya of NOIHSR]. Iss. 11 (50). Vladikavkaz, SOIGSI, 2014, pp. 86-96.
14. Alieva A. I. *Adygskij nartskij jepos* [Adyghe Nart epic]. Moscow, Nal’chik, Jel’brus, 1969, 168 p.
15. Hanaeva Z. K. *Soslan (Sozyryko-Sosruko) v osetinskih i adygskih nartovskih skazanijah* [Soslan (Sozyryko-Sosruko) in the Ossetian and Adyghe Nart legends]. In: *Voprosy osetinskoj literatury i fol’klora* [Questions of Ossetian literature and folklore]. Vladikavkaz, SOIGI, 1993, pp. 229-244.
16. Abaeva Z. V. *Harakter i obstojatel’sтва v nartovskom jepose* [Character and circumstances in the Nart epic]. In: *Izvestija Jugo-Osetinskogo nauchno-issledovatel’skogo instituta AN GSSR* [Izvestiya of the South Ossetian Scientific Research Institute of the Academy of Sciences of the GSSR]. Iss. 16. Chinval, 1969, pp. 72-94.
17. Meletinskij E. M. *Mesto nartskih skazanij v istorii jeposa* [The place of the Nart legends in the history of the epic]. In: *Nartskij jepos: materialy Soveshhanija 19-20 oktjabrja 1956 g.* [Nart Epic: materials of the Meeting on October 19-20, 1956.]. Ordzhonikidze, Severo-Osetinskoe knizhnoe izdatel’stvo, 1957, pp. 37-73.
18. Shortanov A. T. *Nartskij jepos adygov* [Nart epic of Adyghe]. In: *Narty: Adygskij geroicheskij jepos* [Narts: Adyghe heroic epic]. Moscow, Nauka, 1974, pp. 8-35.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11680
УДК 398.22(470.111/.13)

А. В. Паниюков

Коми научный центр УрО РАН

ИЖМО-КОЛВИНСКИЙ ЭПОС: ИСПОЛНИТЕЛЬ – ТЕКСТ – АУДИТОРИЯ

Аннотация. В статье раскрываются особенности становления и развития ижмо-колвинской эпической традиции. Анализ фольклорных и этнографических архивных материалов и собственных полевых записей позволяет говорить о глубокой биэтничности и бикультуральности рассматриваемой традиции. Взаимосближение двух абсолютно разных культур – коми-ижемцы за короткий срок освоили оленеводство и мир кочевника, а колвинские ненцы перешли на оседлый образ жизни, переняли язык и обычаи ижемских коми – здесь приобрело системный эффект. Автором рассмотрен ряд взаимосвязанных факторов, определивших специфику возникшей здесь фольклорной системы «Исполнитель – Текст – Аудитория». Полукочевое оленеводство, уникальное во многих отношениях, совмещало и деревенский космос (в зимний период), и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции оно создавало и два эпических мировосприятия, и две аудитории, на которые были ориентированы певцы. Здесь возникло особое внутрисемейное двоемирие, при котором коми-ижемки, выходя замуж за колвинских ненцев, приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины – носители эпического мира, эпических знаний оставались ненцами. Не менее важным фактором для понимания специфики традиции являлась и двуязычность аудитории. Не только исполнители, но и слушатели обладали особой языковой компетенцией, создающей особые условия для трансляции фольклорных знаний. Все эти процессы глубоко взаимосвязаны и с жизнью фольклорной культуры как таковой. Именно в силу взаимодействия отмеченных системных факторов в ижмо-колвинском эпосе, несмотря на позднее формирование, можно выделить пласты, характерные для генетически разных этапов развития эпоса. Собственно эпическая традиция органично соединила в себе ненецкий фольклор и фольклорный мир коми-ижемцев. По своему сюжетному составу и основным темам ижмо-колвинская эпическая традиция типична для исходных форм героического эпоса, но при этом неотделима от сказочно-мифологической традиции коми.

На основе полученных автором обобщенных данных о традиции обосновывается необходимость дальнейшего исследования ижмо-колвинской фольклорной системы во взаимосвязи со всеми отмеченными надфольклорными факторами.

Ключевые слова: эпос, фольклор, коми, ненцы, полукочевое оленеводство, межэтнические контакты, жанровая система, песенный фольклор, прозаический фольклор, фольклорные заимствования, системный эффект.

A. V. Panyukov

The Izhmo-Kolva epic: Performer – Text – Audience

Abstract. The article reveals the features of the formation and development of Izhmo-Kolva epic tradition. The analysis of folklore and ethnographic archival materials and own field records allows us to speak about the deep bi-ethnicity and bi-cultural origins of considered tradition. The convergence of two completely different cultures – Komi-Izhemtsy short time mastered the reindeer and the world of nomads, and the Nenets switched to a settled way of life, adopted the language and customs of Izhemtsy – here has acquired a systemic effect. The author considers a number of interrelated factors that determined the specifics of the folklore system “Performer – Text – Audience”. Semi-nomadic herding, combining the rustic lifestyle and the nomad world, created two epic

ПАНИЮКОВ Анатолий Васильевич – к. филол. н., доцент, в. н. с. Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Сыктывкар, Россия.

E-mail: apankomisc@mail.ru

PANYUKOV Anatoly Vasilievich – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Senior Scientific Associate, Institute of Language, Literature and History, Komi Science Centre, Ural Branch, Russian Academy of Sciences, Syktывkar, Russia.

E-mail: apankomisc@mail.ru

worldview and two audiences, which were oriented singers. There appeared a special intra-family dual reality: Komi-Izhma girls marrying a Kolva-Nenets brought to the new life their language, their customs, their lyrical perception of the world, and men – carriers epic world, the epic of knowledge – in this case were the Nenets. Not less important factor for understanding of specifics of tradition was also the bilingualism of audience. Not only performers, but also listeners had the special language competence creating and special conditions for broadcast of folklore knowledge. All these processes are deeply intertwined with the life and folk culture as such. It is due to the interaction of the noted system factors in the Izhmo-Kolva epic, in spite of the later formation, it is possible to single out layers characteristic for genetically different stages of the epic development. Actually, the epic tradition organically combined both the Nenets folklore and the folklore world of the Komi-Izhemtsy. In terms of its composition and main themes, the Izhmo-Kolva epic tradition is typical of the original forms of the heroic epic, but it is inseparable from the fairy tale and mythological tradition of Komi.

On the basis of the generalized data on the tradition obtained by the author, the necessity of further research on the Izhmo-Kolva folklore system is substantiated in connection with all the above-mentioned extra-folklore factors.

Keywords: epic, folklore, Komi, Nenets, semi-nomadic reindeer breeding, interethnic contacts, genre system, song folklore, prosaic folklore, folklore borrowings, system effect.

Введение

Открытие ижмо-колвинского песенного эпоса можно назвать одним из значительных фольклористических событий прошлого века. Коми фольклористы побывали во всех районах проживания коми оленеводов, расселившихся по обе стороны Уральских гор, им удалось записать около полусотни эпических произведений, которые и составили ядро этой фольклорной традиции. Ту культуру, которую застали собиратели, едва ли можно было бы назвать процветающей, тем не менее фольклористам удалось записать репертуар целого ряда талантливых исполнителей, эпические песни которых опубликованы в нескольких фольклорных сборниках [1-5].

Самым важным критерием определения самобытности ижмо-колвинского эпоса для А. К. Микушева, первого исследователя эпического наследия коми, являлся сам язык исполнения фольклорных произведений. Это эпические произведения, исполняющиеся на ижемском диалекте коми-зырянского языка, и они принадлежат коми культуре. Несмотря на то, что основная тематика ижмо-колвинского эпоса вполне соотносима с самодийским фольклором, ни одно произведение не находило прямого аналога в эпосе ненцев. Представление об уникальности этой эпической традиции подтверждалось и расширялось с каждой новой экспедицией, особенно когда появилась необходимость говорить о параллелях между коми и обско-угорскими традициями. Все это и позволило А. К. Микушеву говорить о северно-коми эпосе как о сложном, органичном соединении финно-угро-самодийских компонентов. В результате такого симбиоза ни одно ижмо-колвинское эпическое произведение не повторяет ни ненецких песен-*сюдбабц*, ни угорских героических песен, ни собственно пермских сказаний. Несмотря на позднее формирование, в ижмо-колвинском эпосе можно выделить пласты, характерные для генетически разных этапов развития эпоса. Наиболее «архаичный», сказочно-мифологический эпос представлен повествованиями о чудесных превращениях героев, которыми выступают сказочно-мифологические персонажи, как правило, это зооантропоморфные или антропоморфные существа, враждебные человеку. Они вбирают в себя черты противников героя финно-пермского и самодийского фольклора, зачастую выступают под двойными пермско-самодийскими именами: Семиглавый Гундыр-Сюдбей и Ёма-Сюдбеиха. Столь же неоднороден и многослоен собственно героико-богатырский эпос. И самый поверхностный, социально-исторический пласт включает в себя произведения, повествующие о реальных исторических событиях XIII-XIX вв. (периода колонизации и христианизации тундры на Европейском Севере России) [6].

Еще более пеструю картину бытования фольклорной культуры раскрывают публикации и исследования последних лет [7, 8]. Они позволяют утверждать, что собственно эпический репертуар здесь неотделим от остальных составляющих ижмо-колвинской фольклорной традиции. Маркером этой нерасчлененности может послужить жанрообразующая система «Исполнитель – Текст – Аудитория», сложность и противоречивость которой мы и попытаемся продемонстрировать ниже.

Исполнитель

Большинство эпических сказителей, с которыми работали собиратели в середине прошлого столетия, называли себя «колва яран» (колвинский ненец); у зауральских носителей традиции наряду с «колва яран» использовался этноним «изьва яран» (ижемский ненец). Этим они противопоставляли себя и «изьватас» – коми-ижемцам и тундровым ненцам, сохранившим приверженность к ненецкому языку и ненецкому образу жизни. Среди записанных фольклористами исполнителей можно выделить несколько ярких типов сказительства. Прежде всего, это исполнители-певцы, одинаково владевшие и певческой, и прозаической формой сказительства. В свою очередь, их можно разделить на несколько групп: исполнителей комиязычных эпических произведений и двуязычных исполнителей. При этом в репертуар двуязычных певцов могли входить и эпические песни тундровых ненцев, исполняемые как на коми, так и на ненецком языках. Собирателями были зафиксированы и «переходные» формы двуязычного исполнения, когда ненецкая песня пересказывается и комментируется на коми языке. Таким носителем двух культур может быть назван Ф. И. Хатанзейский из д. Волоковая (Канинский полуостров), «колва яран» по происхождению, но большую часть своей жизни связанный с традицией тундровых ненцев. Наглядным примером двуязычной исполнительской традиции является, например, записанная от него в ходе полевых исследований в Канино-Тиманском регионе эпическая песня «Семь Лосей» [4, с. 302-422]. Эта песня представляет типичный и для ижмо-колвинских, и для ненецких произведений сюжет о юноше-мстителе. По сюжету, у семи братьев Хабарта-Лосей, убитых в войне с родом Семи Варо, подрастает Быдтас-Питомец (в тексте на коми языке выделяется как имя главного героя; в тексте на ненецком – ‘выращенный Хабартами’ – один из эпитетов) – главный герой, которому предназначено одолеть врагов. Сказитель Ф. И. Хатанзейский, будучи «колва яран» – колвинским ненцем по происхождению и коми по языку, всю жизнь провел в канинской тундре и стал носителем культуры тундровых ненцев. Вполне вероятно, что ему была известна дуэтная форма исполнения эпоса, характерная для тундровых ненцев, поскольку в своем исполнении Ф. И. Хатанзейский как бы выступает и в роли основного певца, соотносимого с ненецким «сюдбабц мэта», и в роли поясняющего – «тэлтангода». Вначале исполнитель поет фрагмент на ненецком, затем переводит и комментирует пропетый фрагмент на коми языке. При этом исполнитель четко фиксирует различия в языке. Так, имена главных персонажей *Семь Варо* при пересказе на коми языке исполнитель воспроизводит на обско-угорский манер *Сизим Вора* < *ворна* ‘ворон’ и дает пояснение: «*Вораыс – сыа мыйла кырнышен лэбзеныс*», т. е. «Вора – потому что они как вороны летают-мчатся». Ю. Г. Рочев в своих черновых расшифровках воспроизводит как *Сизим Ворна* (Семь Ворна) < хант. ‘ворон’. Однако само слово *варо* не переводится с ненецкого языка. Коми *лола* ‘лось’ соответствует ненецкому *хабарта*, в диалектах имеющему значение ‘похожий на лосей’.

Такой же двуязычный и двувидовой песенно-прозаический вариант исполнения характерен и для И. Г. Пичкова из с. Несь, типичного представителя «колва яран»: его бабушка была коми-ижемка, дед – колвинский ненец, жена – тоже коми-ижемка, в семье пользовались коми-ижемским языком. А. К. Микушев записал от Ильи Григорьевича около десятка уникальных эпических произведений, органично соединивших традицию «колва яран» и традицию канинских, тундровых ненцев. Как отмечает собиратель в своем отчете об этой экспедиции, И. Г. Пичков мог бы по праву представлять не только коми, но и ненецкую эпическую традицию [9, с. 27-28].

И. Г. Пичкова можно отметить и как исполнителя еще одной, особой категории певцов-импровизаторов, создававших новые песенные формы прозаических сказочных (в основном волшебнo-героических) сюжетов. О некоторых исполнителях этого типа мы скажем ниже.

В этой же традиции среди «колва-яран» выделялись и исполнители, основу репертуара которых составляла уже собственно коми-ижемская традиция. Тот же М. И. Лабазов из с. Колвы, тоже «колва яран» по происхождению, обладал замечательным певческим голосом. От него собирателями удалось записать песенную лирику на коми и русском языках, целый ряд прозаических эпико-героических сказаний «яран мойд» и коми сказок.

Во время нашей зауральской экспедиции 2003 г. нам рассказали о сказочнике Егоре Выучейском, жившем в одно время с самым знаменитым исполнителем из с. Мужы Г. Н. Валеевым. Егор Выучейский – «Егорша старик», «колва яран» по происхождению, был ярким исполни-

телем-сказочником: «Каждый вечер рассказывал, мастер был. Три вечера, бывало, одну сказку рассказывал. О богатырях, о Князе Владимире и тому подобных... Рассказывал и ненецкие сказки о том, как “яраны” воюют между собой, стреляя из луков. Так рассказывал, не пел» [10].

На этом фоне исполнительства совершенно особый тип трансляции ижмо-колвинской традиции представляли женщины-сказительницы. В большинстве своем они не были профессиональными певцами и осваивали эпические песни от певцов-мужчин, с которыми общались в оленеводческой жизни. Так, например, одна из лучших сказительниц из с. Колвы У. А. Коскова с самого рождения с родителями жила в тундре, причем родители были полукочевыми оленеводами, и часть их семьи жила в самой Колве.

Многие эпические произведения, попавшие в женский репертуар, приобрели яркие лиро-эпические черты. Прежде всего, это те песенные сюжеты, в которых ведущей становится тема сватовства, которая подвергается фольклорной идеализации. Примером такой трансформации могут послужить эпические песни «Куим мама-пия» («Мать и два сына»), «Вит кӱрес ке кутала» («Поймаю-ка я пятерых своих оленей»), «Важен оліс яран гозья» («Прежде жили ненец с ненкой») [4, с. 160-193]. Такая же трансформация характерна для эпических песен А. И. Выучейской. Сказочно-мифологическое начало, характерное для ненецких *сюдбац*, в ее вариантах явно отходит на второй план, а типичный для богатырского эпоса сюжет о добывании жены у великана-Сюдбея в исполнении А. И. Выучейской превращается в лиро-эпическую песню об удачном замужестве дочери Сюдбея. Именно дочь Сюдбея здесь является главным персонажем, вокруг которого строится весь сюжет, а начиная с момента окончательного сватовства, повествование ведется от ее лица. Таким образом, возникает своего рода «женский» эпос со своими поэтическими приемами и смысловыми акцентами. По словам исполнительницы, многие эпические песни она переняла от своего свекра Г. И. Хатанзейского из пос. Кары. И по всей вероятности, появление лиро-эпических элементов связано уже с ее собственным исполнительским творчеством. Так, исполняя эпическую песню «Куйим Вай вок» («Три брата Вай»), А. И. Выучейская весьма ярко демонстрирует свои импровизаторские навыки. Вначале по какой-то причине исполнительница решает сократить сюжет и переходит на прозаическое изложение, вероятно с одним из «стандартных» ходов: братья принесли среднего брата в жертву и зажили счастливо. Однако затем, после паузы, возвратилась к тому месту песенного варианта, на котором остановилась ранее и продолжила уже без отступлений от исходного сюжета: младший Вай приносит в жертву своих и сватает за себя единственную дочь старика-великана Ламдо.

Важное место в ижмо-колвинской традиции занимает особый женский жанр песенных импровизаций – так называемый «нуранкыв» со своей особой поэтикой и средой исполнения. Общей чертой большинства этих произведений импровизационного характера является их автобиографичность, и почти каждая песня-*нуранкыв* вносит изменения в ранее сформировавшееся представление об этом жанре. Даже опираясь на сюжет, достаточно сложно отделить *нуранкыв* от песен, определяемых самими исполнителями как «яран сыланкы» (ненецкая песня), «пение в манере сказки», «*нуранкыв* в манере сказки». Сами исполнительские определения подчеркивают исконную взаимосвязь между песнями-*нуранкыв* и эпосом. Большинству *нуранкыв* присуща манера исполнения, вызывающая ассоциации с песенной традицией ненцев: негромкое, достаточно монотонное исполнение песни для себя, иногда про себя, во время поездки по тундре, на досуге у костра в чуме и т. д. Однако не менее очевидно и то, что оленеводческие *нуранкыв* опираются на устойчивую традицию коми-ижемских внеобрядовых импровизаций. Довольно часто они близки и по тематике, и по приуроченности к определенным событиям из жизни. С этих позиций песни-*нуранкыв* можно определить как разновидность житийных причитаний автобиографического характера, известных и другим этнографическим группам коми. Говоря об истоках этого жанра, вполне допустимы параллели с ненецкими песнями-плачами «ярабц» и личными песнями «ябе сё». Определенные контуры этого жанра очерчивают зафиксированные собирателями «пограничные» варианты. Одним из таких *нуранкыв* является «Песня захмелевшего человека» Г. Н. Валеева, исполненная на тот же напев и в той же манере, что и все его эпические песни. Исполнитель заранее оговаривает, что ее нужно петь медленнее, распевнее; видимо, и в соответствии с жанровыми требованиями песни-импровизации –

«нурем», и в соответствии с образом захмелевшего певца. По комментариям исполнителя, в песне рассказывается об одном реальном случае из жизни оленевода, после забоя оленей загулявшего на несколько дней: «Тая сыланккы, гажа мортлэн сыланккы. Юыгмозыс сылэ. Сийе лөсөдлэ кулак, Васько Вань Федь вöлi. Вина юыгмоз сылэ, нинэм кериг моз. А сэк бара винас эз вöö, водзынсэ, а мöдьясыс бара самокур лэдзены пызьыс, вина карэныс. А сiе бара корэ, вайлэ, шуас, самокуртэ» [11] («Это песня, песня захмелевшего человека. Пьет, во хмелю и напевает. Сложил ее один богач-кулак, Васько Вань Федь звали. Пьет самогон и от нечего делать поет. А тогда ведь спиртного не было, а те самокур гнали из муки. А он пришел к ним и требует самокура» [Пер. наш]). Эта «личная песня» близка по теме эпической песне «Валей вок» («Брат Валей») [4, с. 216-217], но более развита в сюжетном и композиционном плане (с диалогами, с развернутыми описаниями своего богатства и т. п.).

Записанные собирателями *нуранкы* различны по содержанию и по объему. Некоторые из них насчитывают всего по 15-20 стихотворных строк и повествуют о каком-либо эпизоде из жизни автора или исполнителя, перенявшего *нуранкы* от создателя. На этом фоне песня-*нуранкы* А. И. Выучейской, состоящая из 1130 стихов, соотносима с лучшими образцами эпических песен. Как и многие другие произведения из ее репертуара, этот *нуранкы* обладает синтетическими чертами и коми-ижемских причитаний, и эпических песен, и традиционной лирики.

В качестве еще одной отличительной черты ижмо-колвинской исполнительской традиции необходимо отметить существование «встречного течения», характерного для коми-ижемцев. Достаточно часто именно коми-ижемцы становились исполнителями ненецкого фольклора или исполняли свои произведения для ненцев. Одним из таких исполнителей был Е. А. Вокуев, который сам переводил ненецкие песни и исполнял их на коми и на ненецком языках. С юных лет Е. А. Вокуев пас оленей вместе с большеземельскими ненцами, освоил язык и фольклорную культуру тундровых ненцев. Переселившись в начале прошлого века на Канинский полуостров, стал выступать в роли исполнителя и популяризатора ненецкой эпической традиции. По воспоминаниям дочери, Е. Е. Чупровой, накануне Великой отечественной войны его не раз возили в Нарьян-Мар петь ненецкие песни [9, с. 25]. Среди зауральских исполнителей немало коми-ижемцев свободно владели не только ненецким, но и хантыйским языками и знали фольклор обских угров. Несколько таких исполнителей записал А. К. Микушев в пос. Горки Шурышкарского р-на Тюменской области в 1970 г. Так, например, ижемец Т. И. Витязев, сорок лет проработавший в тундре пастухом, легко исполнял песни на коми, на русском и на хантыйском языках. Примечательна в этом плане исполненная им хантыйская «личная» песня – «öстяк сыланккы», в которой поется о коми ижемце, выбранном в зятя [12]. Судя по всему, у ненцеязычных коми-ижемцев подобные «личные» песни – «ябе сё» тоже были распространены. Одна из таких песен – песня Лёни Канёва («Канёв Лёня сё») вошла в сборник «Фольклор ненцев» [13, с. 393]. Во всяком случае, именно такие «личные» песни могли стать прообразами многих коми импровизаций – *нуранкы*.

Текст

В том состоянии, в котором удалось зафиксировать собирателям, ижмо-колвинский фольклор не имеет привычных жанрово-тематических рамок. Как и во многих других эпических традициях, прозаические и песенные произведения здесь неотделимы друг от друга, и едва ли не любое из них может и петься, и рассказываться. Не менее сложно выделить критерии для разграничения эпических песен от произведений лиро-эпического характера. Собственно эпическая традиция органично соединила в себе ненецкий фольклор и фольклорный мир коми-ижемцев. Яркий вариант контаминации этих составляющих представляет опубликованная во втором томе «Коми народных песен» песня «Яран гёсти лэччис» («Ненец в гости отправился»), записанная от А. П. Мальковой в с. Колва [14, с. 98-99]. Публикаторы не смогли подобрать подходящего определения к этому произведению и дали неудачное название, хотя и по содержанию очевидно, что это женская песня-импровизация, поэтому вполне правомерно было бы озаглавить ее «Песня супруги Дёля Вань» («Дёля Вань гётыр»). Коми песня начинается с формулы счета на ненецком языке: оленеводка загоняет двести быков в загон, считает их, затем отбирает пятерых неклеяемых оленей, которых и запрягает в сани. Далее разворачивается сюжетная схема, традиционная для многих песенных сюжетов: «сборы в дорогу» – «долгий путь» –

«приезд» – «праздничное угощение» – «величание / самовеличание». Эта песня-импровизация отличается и по своей музыкально-поэтической организации. Музыкальное построение расчленяется на собственно напев и припевную часть, которая основана на вокализации вставных слогов. Присутствие в конце мелострок распевных оборотов традиционно для ненецких песен, однако здесь представлен редкий случай, когда вставные слогоноты образуют самостоятельную мелодическую и ритмическую конфигурацию – т. е. приобретают функцию рефрена. В других лироэпических произведениях мотив быстрой езды-движения передается клишированными звукоподражательными формулами: «ихнитис да охнитис» («ихнул да охнул»), «кисьнитис да косьнитис» («гикнул-шикнул и помчался») и др.

По своему сюжетному составу и основным темам ижмо-колвинская эпическая традиция типична для исходных форм героического эпоса – это, прежде всего, сюжеты о юноше-мстителе, сюжеты о поиске невесты и героическом сватовстве. Однако при этом она легко «вписывается» в сказочно-мифологическое пространство коми традиции. Не случайно сами исполнители называют исполняемые эпические произведения «яран мойдьяс» (букв. ненецкие сказки), «сылэмен яран мойдьяс» (букв. ненецкие поющие сказки), «яран мойдьяс изьватас кылэн» (букв. ненецкие сказки на ижемском языке). Эти две сказочно-эпические составляющие могут сопоставляться как сказки об оленеводческой жизни («яран мойд») и ижемские сказки («изьватас мойд») о «христианской», т. е. крестьянской жизни.

Контаминация отдельных сказочных мотивов и образов как коми, так и ненецкого фольклора присуща таким исполнителям ижмо-колвинского эпоса, как И. Г. Пичков. Ярким образцом подобного творчества является эпическая песня-сказка «Озыр кёрдорсалён пи» («Сын богатого оленевода»). Образ главного героя *Ёнар тэта* здесь соединяет в себе черты ненецкого богатыря и находчивого солдата популярных сказок. Собственно и сюжет произведения представляет собой такую же контаминацию ненецкого эпоса и русской народной сказки, освоенной коми традицией. Главный герой-оленеvod едет на войну; там ему удастся пробраться в укрепление неприятеля и убить чародея, ковавшего из камня солдат для вражеского войска; после победы герой женится на дочери Хозяина Салехарда, который уговаривает его остаться жить во дворце, чтобы стать следующим хозяином [4, с. 126-139].

Весьма оригинальным образцом сочетания коми сказочной и ненецкой эпической традиции может быть названа эпическая песня на сюжет сказки о царевне лягушке с типичным эпическим зачином «Прежде жили ненец с ненкой, у них было три сына» [4, с. 196-216]. Как отмечает сама исполнительница, эту песню она сложила на основе сказки, которую ей рассказывала мать. По своей тематике (тема героической женитьбы младшего сына), по типичному набору эпических персонажей и ключевому для богатырского сюжета мотиву стрельбы из луков такое музыкально-поэтическое переложение прозаического текста весьма тонко отражает жанрово-тематическую специфику оленеводческой эпики. Если бы не чуждый для данной фольклорной эстетики образ девушки-лягушки, это произведение вполне «вписалось» бы в сюжетику ижмо-колвинского эпоса. Отметим, что сказка на сюжет царевны-лягушки («Лягушка-купеческая дочь») бытовала и у тундровых ненцев [15, с. 29]. Говоря о жанрово-тематической специфике ижмо-колвинских эпических произведений, стоит отметить и эпическую песню «Сядей старик пи» («Сын Сядея старика»), сюжет которой построен зеркально: сын Сядея был превращен в собаку, которая по ночам оборачивается в человека; его молодая жена сжигает собачью шкуру, и герой вынужден три года блуждать по тундре. Мотив поиска героем своей стрелы характерен для зачинов многих ижмо-колвинских эпических сюжетов. Так, главный герой эпической песни «Хетэнзей» юноша-богатырь пускает стрелу, которая пронзает трех оленей, и отправляется на поиски стрелы. В прозаической версии эпического сказания «Дикей кёрьяс» («Дикие олени») младший брат отправляется на поиски стрелы, застрявшей в рогах дикого оленя; в заморской земле он находит невесту, сосватанную ему еще при рождении [5, с. 55-71]. Особое место в контексте всей фольклорной традиции занимает репертуар М. Г. Терентьева из пос. Белоярский. Будучи, прежде всего, исполнителем-сказочником, он стал использовать достаточно оригинальное сочетание коми сказочной традиции и собственно оленеводческого фольклора. Это дало возможность создать оригинальные авторские произведения с необычным сказочно-мифологическим хронотопом, который при этом имел и общие черты со всей ижмо-колвинской

эпической традицией. Так, в его эпической песне «Жил-был внук старухи по имени Сюр Труж» появляется уникальный образ семиголового гундыра-судбей – «сизим юра гундур-судбей» [16]. Имя *Сюр Труж* можно перевести с коми языка как «стружка от рога»; возможно, в исходном варианте имя героя было связано с мотивом его чудесного рождения, как, например, в ненецкой сказке «Стружка»: старик-людоед пожирает людей, справиться с ним смог только рожденный из деревянной стружки сын старухи по имени Стружка. Образ коми сказочного семиголового чудовища, вероятно, и для слушателей оказался вполне соотносим с образом лесного духа ненецкой сказки [17, с. 131-136]. Записанная в этой же экспедиции эпическая песня М. Г. Терентьева «Оліс-выліс беднэй детина» («Жил-был парень-бедняк») представляет собой распетый на авторский манер текст волшебной сказки «Лиса-помощница»: лиса съедает пять куриц бедного юноши; за это она, проявив хитрость, женит его на царевне. Такая авторская версия исполнения «чужеродного» казалось бы сюжета находит отклики с другими богатырскими сюжетами о юноше-мстителе, вошедшими в его сказительский репертуар.

Аудитория

Ключевую роль в становлении новой исполнительской традиции сыграло воспринятое ижмо-колвинцами полукочевое оленеводство. В отличие от тундровых ненцев, кочующих в течение всего года, ижемские оленеводы совместили оседлый, деревенский образ жизни и тундровое оленеводство. Уже к началу XVIII в. коми-ижемцы начинают практиковать отгонный выпас, некоторые оленеводы стали перемещаться со своими стадами в Большеземельскую тундру. К концу XVIII в. оленеводство коми-ижмцев приняло характер крупнотабунного, а к середине XIX в. стало ведущей отраслью хозяйства. Юго-восточная часть Большеземельской тундры, ее лесистая зона по р. Усе и ее притокам, защищенная от сильных ветров, оптимально подходила для выпаса оленей в зимнее время. На границе между тайгой и лесотундрой и возникло поселение, ставшее центром формирования ижмо-колвинской традиции. Здесь проходил один из самых больших оленегонных маршрутов, а будучи расположенным на границе между тайгой и лесотундрой, среди обширных лугов в низовьях реки, это место как нельзя лучше подходило для постоянного поселения. Обособление колвинских ненцев тесно связано с распространением христианства среди европейских ненцев. В 1827 г. по инициативе епископа Вениамина чуть выше устья р. Колва была основана православная церковь, ставшая впоследствии центром формирования новой волости. Первопоселенцы Колвинской волости оказались в зоне сильного культурного влияния соседнего оседлого и полукочевоего населения – ижемских коми. К концу века ненцы Колвинской волости и более южных районов в большинстве своем были уже православными и вели, как и ижемские оленеводы, полукочевой образ жизни. В начале прошлого века здесь появляются и другие поселения-выселки оседлых ненцев, основанные выходцами из села Колвы. Смена религии и восприятие оседлости обусловило упрочение межнациональных браков. По статистическим данным в 1909 г. 60 % колвинских семей были смешанными, причем в большинстве из них коми по происхождению была жена [18]. Выходя замуж за оседлых и уже принявших православие колвинских ненцев, коми-ижемки без особых затруднений приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины – носители эпического мира, эпических знаний – принимая ижемский образ домашней жизни, при этом еще долго оставались оленеводами-кочевниками. Переход на оседлость и полукочевое оленеводство привел к возникновению особого «социально-экономического» двоемирия, совмещающего деревенский космос (в зимний период) и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции это двоемирие создавало две отличающиеся по языку, по составу и эстетическим вкусам аудитории, и, соответственно, два фольклорных мировосприятия, на которые были ориентированы певцы. Зимой основными слушателями становились жители поселений, возле которых зимовали стада. Например, в начале XX в. в с. Колва насчитывалось 64 оседлых ненецких домохозяйства, население которых составляло 300 человек; к ним было приписано около ста кочевых ненцев (колвинцев) [19]. Сравнивая свои впечатления с описанием встречи М. А. Кастрена с ненцами столетней давности, А. К. Микишев так описывает типичную ситуацию исполнения во время работы в пос. Харута, расположенном в самом центре Большеземельской тундры и заселенном «колва-яран»: «Словно ничего не изменилось в тундре с кастреновских времен. Только вместо чума люди собрались в теплом деревянном доме. Вместо скамейки

в комнате стояли стулья. И гости сидели не на оленьих шкурах, а удобно расположились – кто на стульях, кто на диване, а кто из-за недостатка места на аккуратно заправленной никелированной кровати хозяйки. Но так же блестели глаза, так же румянились лица взволнованных песней женщин, когда 92-летняя М. Г. Чаклинова запела о трех Вай братьях; запела глуховатым, надтреснутым, старческим голосом. Сначала некоторые слова я понимал с трудом, но видно было, что аудитория давно привыкла к голосу певицы, с благоговением принимая и ожидая каждое слово. Время от времени женщины, как тогда, сто лет назад, выражали свое одобрение или осуждение поступков персонажей, свои переживания тем же возгласом “хе-е-е” [6, с. 63].

Летом основной аудиторией эпических сказителей становились кочующие по тундре оленеводы. Здесь, вероятно, стоит отметить и то, что на саму ситуацию исполнения оказывал влияние и ижемский чум – более просторный и имеющий центральное «общее» помещение с очагом и красным углом напротив входа. В отличие от небольших, семейных чумов, используемых тундровыми ненцами, ижемский чум давал возможность для общего досуга, на котором сказители играли главную роль.

По мере укрупнения хозяйства постепенно расширялись и пастбища ижемцев, в северо-западном направлении – к Канинскому и Кольскому полуостровам и в северо-восточном направлении – к Уралу и за Урал, где было много свободных земель и хороших ягельников. Первоначально ижемские оленеводы переходили на восточные склоны Урала со стадами оленей только на летний период, возвращаясь на зиму в район Ижмы. К середине XIX – концу XIX вв. сложились первые локальные группы зауральских коми. Они постепенно осваивали территории тундры и лесотундры Северного Зауралья, к концу XIX в. у зауральских ижемцев-оленеводов сложилась своя система кочевания в виде сезонных миграций в европейские тундры и обратно, в сентябре-октябре они возвращались на место зимовки. Так, один из самых ярких эпических сказителей Г. Н. Валеев из с. Мужы, по своим воспоминаниям, не менее ста раз пересекал Урал, кочуя со своим стадом к Карскому морю и обратно. В отличие от тундровых ненцев, ижемские оленеводы и здесь практиковали систему выпаса оленей крупными стадами, обычно около двух тысяч голов. С этой целью несколько хозяев объединяли свои стада в одно большое, с которым вполне справлялись 10-12 помощников-пастухов. Их обычно нанимали из ненцев, считавшихся лучшими в этом деле [19]. Эту нишу заняли в свое время и колвинские ненцы. Во второй половине XIX в. некоторые колвинцы вместе с коми-ижемцами стали перекочевывать за Урал в пределы Тобольской губернии. В 1887 г. четыре коми-ижемских семьи со своими стадами, спасаясь от эпизоотии, перешли по льду из Большеземельской тундры на Кольский полуостров. Через несколько лет к ним присоединились другие коми-ижемцы, а вместе с ними переселились и их пастухи-ненцы. Таким образом, эпический репертуар ижмо-колвинской традиции оказался почти равномерно распределен по всей территории проживания коми-ижемских оленеводов.

Не менее важным фактором для понимания специфики традиции являлась двуязычность аудитории. Еще в середине прошлого столетия двуязычность, и даже владение тремя – ненецким, коми и русским – языками было широко распространенным явлением и среди ижемских оленеводов, и среди тундровых ненцев. Поэтому не только исполнители, но и слушатели обладали особой языковой компетенцией, создающей особые условия для трансляции фольклорных знаний. Вероятно, творчество сказителей, умение создавать новые образы и сюжетные ходы, было ориентировано, прежде всего, на ожидания слушателей. К. Ф. Канев из пос. Харута в своих воспоминаниях описывает типичную для него аудиторию, которую составляли как коми оленеводы, так и «колва яран», владевшие коми языком. Т. е. опять же коми-ижемец по происхождению выступал не только в роли носителя, но и в роли проводника эпической традиции для самих колвинцев. При каждом удобном случае его приглашали в гости как умелого сказителя [20]. Репертуар К. Ф. Канева весьма показателен в плане общего представления о жанрово-тематическом своеобразии произведений, которые определяются исполнителями как «яран мойд».

Заключение

Мы коснулись только некоторых аспектов межэтнического взаимодействия, в результате которого складывалась рассматриваемая фольклорная система. Очевидно, что ни один этнологический критерий не в состоянии охватить всех ее составляющих: исполнители могут быть

и коми, и ненцами; исполнять они могли и ненецкие и коми произведения, бытовали здесь и двуязычные варианты с параллельным переводом или комментариями на коми языке; слушателями могли быть и ненцы, и коми. Можно попытаться вычленив из этой системы фольклор на коми языке, или репертуар только коми исполнителей, или фольклор, исполняемый для коми аудитории, но даже в этих трех вариантах не сможем соблюсти идентичность. Для понимания феномена ижмо-колвинской традиции необходимо отталкиваться от более глубоких, системных принципов ее возникновения. Все затронутые нами факторы взаимодействия и взаимопроникновения ненецкой и коми традиций неотделимы от жизни фольклора. Все они вместе, соединившись в единый культурогенный импульс, и вызвали рождение новой фольклорной эстетики уже не разделимой на этнические слагаемые новой традиции.

Литература

1. Микушев А. К. Коми эпические песни и баллады. – Л.: Наука, 1969. – 295 с.
2. Коми народный эпос / Под ред. А. К. Микушева. – М.: Наука, 1987. – 686 с.
3. Vászolyi–Vasse, Eric: Sytjaenica II. Narratives, Folklore and Folk Poetry from Eight Dialects of the Komi Language. Vol. 2: Kolva and Usa Specimina Sibirica XV, XVII, XIX. – Savariae – Szombathely, 2001. – 531 p. (на англ. яз.)
4. Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968-1973 гг.) / Сост. А. В. Панюков. – Сыктывкар: Кола, 2009. – 500 с.
5. Изсайса комияслён фольклор (Фольклор зауральских коми) / Сост. М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков. – Сыктывкар: Редакционно-издательский раздел ИЯЛИ Коми НЦ, 2016. – 295 с.
6. Микушев А. К. Коми народный эпос // Коми народный эпос. – М.: Наука, 1987. – С. 8-64.
7. Панюков А. В. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинская фольклорная традиция // Фольклористика коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. – Сыктывкар: Редакционно-издательский раздел ИЯЛИ Коми НЦ, 2012. – С. 189-208. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).
8. Панюков А. В. Ижмо-колвинский эпос: встреча традиций // Известия Коми научного центра УрО РАН. Вып. 4 (24). – Сыктывкар: Редакционно-издательский раздел Коми НЦ, 2015. – С. 30-41.
9. Микушев А. К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. – 241 с.
10. Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра. Видеозапись В1907-22, дер. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл. Исп.: С. Ф. Конев 1934 г. р. Соб.: А. В. Панюков, П. Ф. Лимеров. 2003 г. (на коми яз.)
11. Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ. Аудиозапись К255-6, с. Мужы Шурышкарского р-на Тюменской обл. Исп.: Г. Н. Валеев. Соб.: А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев. 1970 г. (на коми яз.)
12. Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ. Аудиозапись К253-6-8, пос. Горки Шурышкарского р-на Тюменской обл. Исп.: Т. И. Витязев. Соб.: А. К. Микушев. 1970 г. (на коми яз.)
13. Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 505 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23).
14. Коми народные песни. Т. 2: Ижма и Печора. Изд-е 2-е. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1994. – 192 с.
15. Пушкарева Е. Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. – М.: Мысль, 2003. – 286 с.
16. Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ. Аудиозапись К263-2, пос. Белоярский Приуральского р-на Тюменской обл. Исп.: М. Г. Терентьев 1933 г. р. Соб.: В. М. Кудряшева. 1970 г. (на коми яз.)
17. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е. С. Новик [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/13.Struzhka.htm> (дата обращения: 20.05.2017).
18. Истомин К. В. Колва-яран: происхождение; межэтнические контакты; прирост населения поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komi.com/folk/nenci/> (дата обращения: 01.01.2015).
19. Повод Н. А. Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006, № 6 [Электронный ресурс]. URL: <http://>

cyberleninka.ru/article/n/olenevodstvo-komi-izhemtsev-severnogo-zauralya-vtoraya-polovina-xix-nachalo-xx-v (дата обращения: 20.05.2017).

20. Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ. Аудиозапись А2003-7, пос. Харута Ненецкого автономного округа Архангельской области. Исп.: К. Ф. Канев. Соб.: А. К. Микушев. 1968 г. (на коми яз.)

References

1. Mikushev A. K. *Komi ehpicheskie pesni i ballady* [Komi epic songs and ballads]. Leningrad, Nauka, 1969, 295 p.
2. *Komi narodnyj epos* [Komi folk epic] / Red. A. K. Mikushev. Moscow, Nauka, 1987, 686 p.
3. Vászolyi–Vasse, Eric; Syrjaenica II. Narratives, Folklore and Folk Poetry from Eight Dialects of the Komi Language. Vol. 2: Kolva and Usa Specimina Sibirica XV, XVII, XIX. Savariae – Szombathely, 2001, 531p. (In Engl. lang.)
4. *Fol'klor komi i nencev Neneckogo avtonomnogo okruga (v zapisyah Fol'klornogo fonda IYALI Komi NC UrO RAN 1968-1973 gg.)* [Folklore of the Komi and Nenets of the Nenets Autonomous Area (in records of 1968-1973 of Folklore fund of ILLH of Komi SC, Ural Branch, RAS)] / Sost. A. V. Panyukov. Syktyvkar, Kola, 2009, 500 p.
5. *Izsajsa komiyslön fol'klor (Fol'klor zaural'skih komi)* [Folklore of the trans-Ural Komi] / Sost. M. I. Yoltysheva, N. S. Korovina, A. V. Panyukov. Syktyvkar, Publishing department of ILLH, 2016, 295 p.
6. Mikushev A. K. *Komi narodnyj epos* [Komi folk epic]. In: *Komi narodnyj epos* [Komi folk epic] / Red. A. K. Mikushev. Moscow, Nauka, 1987, pp. 8-64.
7. Panyukov A. V. *Sinergetika fol'klornyh kontaktov: izhmo-kolvinskaya fol'klornaya tradiciya* [Synergetics of folklore contacts: izhmo-kolvinsky folklore tradition]. In: *Fol'kloristika komi: Regional'nye fol'klornye tradicii Evropejskogo Severo-Vostoka i Zaural'ya v mezhkul'turnom kontekste* [Folklore studies of the Komi: Regional folklore traditions of the European Northeast and Zauralie in a cross-cultural context]. Syktyvkar, Publishing department of ILLH, 2012, pp. 189-208 (Works of Institute of language, literature and history Komi SC. Iss. 70).
8. Panyukov A. V. *Izhmo-kolvinskij epos: vstrecha tradicij* [Izhmo-kolvinsky epic: meeting of traditions]. In: *Izvestiya Komi nauchnogo centra UrO RAN* [News of Komi scientific center, Ural Branch, RAS]. Iss. 4 (24). Syktyvkar, Publishing department of Komi of Scientific center, 2015, pp. 30-41.
9. Mikushev A. K. *Nauchnyj otchet o Kanino-Timanskoy folklornoy ekspedicii (may-iyun 1972 g.)* [The scientific report on Kanino-Timansky folklore expedition (May-June, 1972)]. In: *Nauchnyj arhiv Komi nauchnogo centra, UrO RAN* [Scientific archive of Komi scientific center, Ural Branch, RAS]. F. 5, Op. 2, 118, T. 1, 241 p.
10. *Fol'klornyj fond Instituta yazyka, literatury i istorii Komi nauchnogo centra. Videozapis' V1907-22, der. Kievat Shuryshkarskogo r-na Tyumenskoj obl. Isp.: S. F. Konev 1934 g. r. Sob.: A. V. Panyukov, P. F. Limerov. 2003 g.* [Folklore fund of of Institute of language, literature and history of Komi SC. Video V1907-22. Village Kiyevat, Shuryshkarsky district of the Tyumen Region. Performer: S. F. Konev, 1934. Collectors: A. V. Panyukov, P. F. Limerov. 2003]. (In Komi lang.)
11. *Fol'klornyj fond IYALI Komi NC. Audiozapis' K255-6, s. Muzhi Shuryshkarskogo r-na Tyumenskoj obl. Isp.: G. N. Valeev. Sob.: A. K. Mikushev, Yu. G. Rochev. 1970 g.* [Folklore fund of ILLH of Komi SC. Audio recording K255-6, settlement Muzi, Shuryshkarsky district of the Tyumen Region. Performer: G. N. Valeev. Collectors: A. K. Mikushev, Y. G. Rochev. 1970]. (In Komi lang.)
12. *Fol'klornyj fond IYALI Komi NC. Audiozapis' K253-6-8, pos. Gorki Shuryshkarskogo r-na Tyumenskoj obl. Isp.: T. I. Vityazev. Sob.: A. K. Mikushev. 1970 g.* [Folklore fund of ILLH of Komi SC. Audio recording K253-6-8, settlement Gorki, Shuryshkarsky district of the Tyumen Region. Performer: T. I. Vityazev. Collector: A. K. Mikushev. 1970]. (In Komi lang.)
13. *Fol'klor nencev* [Folklore of Nenets] / Sost. E. T. Pushkareva, L. V. Homich. Novosibirsk, Nauka, 2001, 505 p.
14. *Komi narodnye pecny* [Komi folk songs]. Vol. 2: Izhma i Pechora. Izd-e 2-e. Syktyvkar, Komi knizhnoe izd-vo, 1994, 192 p.
15. Pushkareva E. T. *Istoricheskaya tipologiya i ehtnicheskaya specifika neneckih mifov-skazok* [Historical typology and ethnic specifics of the Nenets myths fairy tales]. Moscow, Mysl', 2003, 286 p.
16. *Fol'klornyj fond IYALI Komi NC. Audiozapis' K263-2, pos. Beloyarskij Priural'skij r-na Tyumenskoj obl. Isp.: M. G. Terent'ev 1933 g. r. Sob.: V. M. Kudryasheva 1970 g.* [Folklore fund of ILLH of Komi SC. Audio

recording K263-2, settlement Beloyarskij, Priural'skij district of the Tyumen Region. Performer: M. G. Terentyev, 1933. Collector: V. M. Kudryasheva. 1970]. (In Komi lang.)

17. *Mifologicheskaya proza malyh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Mythological prose of the small people of Siberia and the Far East] / Sost. E. S. Novik [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/13.Struzhka.htm> (accessed May 20, 2017).

18. Istomin K. V. *Kolva-yaran: proiskhozhdenie; mezhehtnicheskie kontakty; prirost naseleniya poseleniya osedlyh nencev; kolvinskie nency v XX v.* [Kolva-yaran: origin; interethnic contacts; increase in population of the settlement of settled Nenets; kolvinsky Nenets in the XX century]. In: *Sajt "Tradicionnaya kul'tura narodov Evropejskogo Severa"* [Site "Traditional Culture of the People of the European North"]. 2001 [Web resource]. URL: <http://www.komi.com/folk/nenci/> (accessed January 1, 2015).

19. Povod N. A. *Olenevodstvo komi-izhemcev Severnogo Zaural'ya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)* [Reindeer breeding of the Komi-izhemtsev of Northern Zauralie (the second half of XIX – the beginning of the 20th century)]. In: *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* [The bulletin of archeology, anthropology and ethnography]. 2006, № 6 [Web resource]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/olenevodstvo-komi-izhemtsev-severnogo-zauralya-vtoraya-polovina-xix-nachalo-xx-v> (accessed May 20, 2017).

20. *Fol'klornyj fond IYALI Komi NC. Audiozapis' A2003-7, pos. Haruta Neneckogo avtonomnogo okruga Arhangel'skoj obl. Isp.: K. F. Kanev. Sob.: A. K. Mikushev. 1968 g.* [Folklore fund of ILLH of Komi SC. Audio recording A2003-7, settlement Haruta, Nenets Autonomous Okrug of the Arkhangelsk region. Performer: K. F. Kanev. Collector: A. K. Mikushev. 1968]. (In Komi lang.)



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11681
УДК 398.22(=511.112)=03.511.1

В. П. Миронова
Карельский научный центр РАН

ПЕРЕВОДЫ «КАЛЕВАЛЫ» НА МЛАДОПИСЬМЕННЫЕ ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИЕ ЯЗЫКИ

Аннотация. На протяжении многих лет интерес к изучению различного рода эпосов не угасает, а скорее усиливается, поскольку именно они являются уникальными явлениями не только фольклора, но и литературы. Устные эпосы сохранили в себе мифическую традицию, бытовавшую много веков назад. Во многих культурах собственно эпосу принадлежит роль некой основы идентитета, вокруг которого позже зарождались и получили свое развитие национальная живопись, музыка, театр. Эпос, приобретая письменную форму, становился тем фактором, который не только объединял народ, но и служил основой для формирования его литературного языка и его литературы в целом. Подобная роль в карельской и вепсской культуре принадлежит и переводам эпоса «Калевала».

Актуальность представленного исследования определяется необходимостью освещения возникших проблем перевода карело-финского архаичного эпоса «Калевала» на младописьменные прибалтийско-финские языки: вепсский и карельский.

Основной целью является изучение всех имеющихся в нашем распоряжении вариантов перевода и его соотношение с текстом оригинала. Материалом для исследования служат собственно карело-финский эпос «Калевала» (оригинал), а также вепсский вариант перевода в его сокращенном виде и два карельских варианта перевода. В ходе предпринятого анализа рассмотрено, как авторам переводов удалось (или не удалось) сохранить основные художественно-стилевые особенности эпического текста и какие сложности возникали в ходе проделанной работы. В частности, описано, каким образом происходил поиск лексики, которая адекватно отображала бы оригинальный текст. Изучение опирается на структурно-семантический метод, позволяющий выявить в тексте элементы поэтики, а также на сравнительно-сопоставительный анализ, используемый для изучения вариативности рассматриваемых отрывков текста. Проведенное исследование наглядно демонстрирует, что при переводе архаичного эпоса различные элементы его поэтики могут представлять собой определенную сложность даже в том случае, когда речь идет о переводе на близкородственные языки. Автор должен не только хорошо владеть своим языком или наречием, на которые переводится текст эпоса, но и ему необходимо учитывать этнокультурное содержание текста.

Ключевые слова: фольклор, карельские эпические песни, карело-финский эпос, переводы «Калевалы», «Калевала» на вепсском языке, «Калевала» на собственно карельском наречии карельского языка, «Калевала» на ливвиковском наречии карельского языка, калевальский размер, аллитерация, адекватный перевод.

Благодарности: Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (проект № АААА-А18-118030190094-6).

V. P. Mironova

“Kalevala” translations into newly scripted Balto-Finnic languages

Abstract. For many years there has been no loss of but even, vice versa, a rising interest in the study of various epics, for they are the phenomena unique not only for the folklore but for the literature, too. Oral epics have preserved the mythical tradition from centuries back. In many cultures, it is the epic that acts as a kind of the basic

МИРОНОВА Валентина Петровна – к. филол. н., с. н. с. сектора фольклористики Института языка, литературы и истории – обособленного подразделения Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия.

E-mail: tutkija@mail.ru

MIRONOVA Valentina Petrovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Folklore sector, Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia.

E-mail: tutkija@mail.ru

identity around which the national fine arts, music, theatre have then been coming to life and evolving. Taking written form, the epic turned into a factor that not only united the nation, but also served as the foundation for the formation of its literary language and literature in general. This is the role played in the Karelian and Veps culture by translations of the “Kalevala” epic.

The relevance of this study stems from the demand for publicizing the problems arising around the translation of the archaic Karelian-Finnish epic “Kalevala” into newly scripted Balto-Finnic languages: Veps and Karelian.

The main aim is to study all the available translations and their agreement with the original text. The material for the study is the original Karelian-Finnish epic “Kalevala” as well as its abridged Veps-language translation and two Karelian-language translations. It was analyzed how much the authors of the translations managed (or failed) to preserve the key artistic and stylistic features of the epic text, and the challenges they encountered in this effort. In particular, the search for the vocabulary to adequately render the original text was described. The study employs the structural-semantic analysis, which permits identifying elements of the poetic manner, as well as the method of comparison and collation, which investigates the variation of fragments of the text. The study has vividly demonstrated that for a translator of an archaic epic, various elements of its poetics can be quite challenging even when the translation is into a close cognate language. The author is supposed to not only have mastery of their own language or dialect into which the epic is being translated, but also take into account the ethnocultural content of the text.

Keywords: folklore, Karelian epic songs, Karelian-Finnish epic, translations of “Kalevala”, “Kalevala” in the Veps language, “Kalevala” in the Karelian Proper dialect of the Karelian language, “Kalevala” in Livvi Karelian, Kalevala meter, alliteration, adequate translation.

Acknowledgements: The financial support for the research was carried out from the federal budget for the fulfillment of the state order (project № AAAA-A18-118030190094-6).

Введение

Карело-финский эпос «Калевала», созданный Элиасом Леннротом на основе карельских традиционных эпических песен и впервые увидевший свет в 1835 г., в настоящее время представлен уже на 59 различных языках мира. Начиная с 1990-х гг. было издано более десяти довольно редких с языковой точки зрения переводов: на арабский, вьетнамский, каталонский, персидский, словенский, тамильский, фарерский, хинди и др. языки. Последний перевод названного культурного памятника, подготовленный Вальтером Арнольдом на одном из диалектов швейцарского языка, был опубликован в Хельсинки в 2017 г. В контексте всех имеющихся иноязычных вариантов «Калевалы» переводы на русский, английский, немецкий и венгерский языки являются не только самыми многочисленными, но и наиболее ранними, сыгравшими огромную роль в пропаганде эпоса в различных странах мира. Во многом именно переводы послужили прототипом для фиксаций собственных памятников фольклора у многих народов. Помимо языкового многообразия, обращает на себя внимание и широкий спектр имеющихся видов этого фольклорного памятника: доступны поэтические и прозаические тексты «Калевалы», а также сокращенные варианты и адаптированные для детской аудитории пересказы, книги комиксов по мотивам эпоса и т. д.

Литературные переводы карело-финского эпоса на младописьменные прибалтийско-финские языки: карельский и вепсский, появились достаточно поздно, лишь в начале XXI в. Вероятно, данное обстоятельство, с одной стороны, обусловлено тем, что карельский и вепсский языки долгое время существовали лишь в устной форме. Напомним попутно, что становление карельской и вепсской письменности приходится лишь на конец 1980 – начало 1990-х гг. [1, с. 342-343]. Однако, с другой стороны, на наш взгляд, отсутствовала острая необходимость иметь тексты литературных произведений и фольклорных памятников на родном языке (будучи билингвами, практически все карелы и вепсы во второй половине XX в. имели возможность прочитать их в переводе на русский язык). Кроме того, традиционная духовная культура была тем фактором, который слабо влиял на внутреннюю монолитность карельского этноса [2, с. 148].

Новая волна подъема национального самосознания и поиска собственной идентичности, наступившая в начале XXI в., побудила исследователей и писателей обратиться к истокам своей традиционной культуры и заняться литературным творчеством, в т. ч. переводами эпоса «Калевала». Перед авторами стояла непростая задача: несмотря на то, что финский, карельский и вепсский языки являются языками близкородственными и имеют широкий пласт схожей

лексики, необходимо было представить свои, отличающиеся от оригинала переводы. Широкое использование диалектных слов, характерных для карельских и вепсских фольклорных текстов, поэтических формул и клише способствовало появлению новых вариантов текста всемирно известного литературного памятника на младописьменных прибалтийско-финских языках.

Следует также учитывать, что авторам переводов приходилось работать с очень древней поэзией: среди всех известных героических эпосов разных народов карело-финский эпос «Калевала» по своей типологии считается одним из самых архаичных. Необходимо было, по возможности, сохранить специфику духовного мира древнего памятника, особенности его языка и образной системы. Особо следовало обратить внимание на лексику, поскольку современный карельский и вепсский языки значительно отличаются от языка «Калевалы», большая часть слов трудна для понимания современному читателю. Глубокое осмысление текста, поиск правильных соответствий и минимальная его модернизация – комплекс задач, которые необходимо было решить авторам в ходе работы над переводами.

Перевод «Калевалы» на вепсский язык

Первый перевод «Калевалы» на младописьменном прибалтийско-финском языке появился в 2002 г. Издание вышло на вепсском языке, его автором стала Н. Г. Зайцева, языковед, доктор филологических наук, имеющая наряду с лингвистическими исследованиями свои собственные литературные произведения, а также и некоторые переводные публикации стихов и прозы. Основой для вепскоязычного перевода послужило сокращенное финско-русское издание эпоса для детей и молодежи, подготовленное в 1999 г. Э. С. Киуру и А. И. Мишиным [3]. По мнению автора вепского перевода, погружение в мир архаичных рун «Калевалы» вызвало у нее определенные трудности [4, с. 368-378]. Высокая табуированность эпоса вынуждала Н. Г. Зайцеву обратиться к поиску вепсских эвфемизмов, подходящих словоформ, наиболее характерных для своего языка и культуры. К примеру, для наименования терминов родства в вепском варианте перевода в некоторых случаях использовались метафорические замены, получившие широкое распространение в прибалтийско-финских причитаниях (*kandjaihudem* – *меня выносившая*=*мать*). Для сохранения свойственных карельскому эпосу калевальской метрики¹ и аллитерации активно применялась асемантическая лексика или определенные слова-вставки, которых нет в оригинальном тексте эпоса.



Рис. 1. Издание эпоса «Калевала» в переводе на вепсский язык Н. Г. Зайцевой (2003 г.)

¹ Для калевальской метрики характерен 8-сложный стих: «*tu-li kol-me mand-oi vas-tah*» – «увидела три землянички», с хореической стопой (близкой к 4-стопному хорею).

Следует заметить, что в вепсской устно-поэтической традиции не сохранились (или не бытовали) народные эпические песни, вследствие этого у автора не было возможности ориентироваться на какие-либо примеры из фольклорных источников данного жанра. Н. Г. Зайцевой, вероятно, пришлось опираться на финноязычную версию «Калевалы». Несмотря на это, в вепсском варианте перевода эпоса нет прямого копирования, автор каждый раз находит новые приемы передачи повествования.

В качестве примера представим зачин, 4 первых стихов эпоса, в первом случае – финноязычный вариант «Калевалы»:

*Mieleni minun tekevi,
Aivoni ajattelevi,
Lähteäni laulamahan,
Saa'ani sanelemahan.*

[3, с. 10]

Мной желанье овладело,
Мне на ум явилась дума:
Дать начало песнопенью,
Повести за словом слово.

[3, с. 10]

Во втором – вепсский вариант того же самого зачина:

Minun mel'he himo tuli (8)
Tahtol sütuškanzi südäin – (8)
Mändä pajod pajatamha (8)
Pajolangat levitämhä. (8)

[5, с. 5]

Мне на ум явилась дума,
Сердце желаньем овладело,
Начать петь песню,
Раскрутить песенную нить.

[Пер. наш]

Во избежание дословного копирования финского текста, Н. Г. Зайцева использует в вепскоязычном варианте рассматриваемого мотива семантический эквивалент, который, сохраняя параллельные строки, не меняет общего смысла текста и не модернизирует повествование, но, несомненно, делает его более выразительным: *Pajolangad levitämhä* (вепс.) ‘раскрутить песенную нить’ вместо *Saa'ani sanelemahan* (фин.) ‘Повести за словом слово’ или букв.: начать свои слова говорить. Схожие приемы автор использует на протяжении всего перевода.

Сравнительный анализ финского и вепсского отрывков на уровне поэтических и стилистических особенностей показывает, что автор в вепскоязычном варианте эпоса пытается сохранить калевальскую метрику, каждый стих в представленном отрывке имеет четырехстопную структуру (в скобках отмечено число слогов в стихе). Причем, сохранение калевальской метрики в вепсском тексте практически всегда происходит за счет увеличения количества слов в стихе. Обусловлено это особенностью исторического развития вепсского языка, в котором довольно много коротких слов, возникших за счет отпадания конечных гласных звуков [6, с. 761-762]. Этот факт, несомненно, явился еще одним препятствием для сохранения правильного «калевальского» стиха. В финском тексте, напротив, используются сложные словоформы, образованные при помощи агглютинации, присоединения различных суффиксов к основе слова: *Lyökämme käsi kätehen* (фин.) ‘Подадим друг другу руки’; *Minun käzi – sinun kädes* (вепс.) ‘Моя рука – твоя рука’.

По возможности, Н. Г. Зайцева стремится соблюдать и аллитерацию (она выделена в тексте жирным шрифтом). Рассматривая приведенный выше пример, заметим, что в финноязычном варианте аллитерации подвержены оба слова стиха, в вепскоязычном созвучными становятся лишь два слова стиха из трех, причем, первый и четвертый стих не имеют никакой аллитерации. Подобная картина наблюдается на протяжении всего рассматриваемого перевода. Применительно к карельской эпической поэзии в целом, аллитерация – довольно распространенный стилистический прием, лишь 20 % от всего объема зафиксированных стихов калевальской метрики не аллитерировано [7, с. 205]. Отметим попутно, что прием аллитерации наиболее распространен в тех языках, где начальное ударение падает на первый слог. В прибалтийско-финских языках ударение фиксированное и всегда находится на первом слоге, вследствие чего использование данного стилистического приема в целом получило широкое бытование в народной поэзии, в т. ч. вепсской. Согласно выводам ученых, аллитерация может выполнять

техническую роль в стихе: она ограничивает выбор слов, связывает их воедино, чем облегчает запоминание. Кроме того, приему принадлежит и музыкальная функция [8, с. 21-22].

Строго следовать этим определенным правилам на протяжении всего повествования достаточно сложно. Неким возможным препятствием для автора, возможно, послужило недостаточное владение широким кругом вепсской устно-поэтической лексики. Рассмотрим, к примеру, мотив создания мира. В первоначальном финском варианте картина поиска уткой места для высиживания яиц выглядит следующим образом:

Tuo *sotka*, *sorea* lintu, (7)
Keksi polven *veen emosen*, (8)
Luuli heinämättähäksi, (8)
tuoreheksi turpeheksi, (8)
peähän polven laskeuvi, (8)
siihen laativi pesänsä, (8)
muni kultaisen *munansa* (8)
kuusi kultaista munoa, (8)
rautamunan seitsemännen. (8)

[3, с. 14]

Утка, стройное создание,
Видит среди волн колено,
Приняла его за кочку,
Бугорок травянистый,
На колено опустилась,
Сделала себе жилище,
Чтобы в нем снести яички:
Шесть из золота яичек,
К ним седьмое – из железа.

[3, с. 14]

Вепсский вариант того же самого эпизода эпоса:

Neče sor-zut, čoma lindut (8)
Homaiči kesk lainhid kombun, (8)
Lugi kombun heinänmäthaks, (8)
Torheks tophaks heinäsižeks. (8)
Kombun päle laskihe se, (8)
Sädi sille čoman pezan, (8)
Muni munid kuldažit hän. (8)
Kuldaspäi kuz' munad tegi, (8)
Seičemenden – raudasižen. (8)

[5, с. 10]

Эта утка, красивая птица,
Приметила средь волн колено,
Приняла его за бугорок,
За сырую травяную кочку.
На колено опустилась,
Свила она себе гнездо,
Там снесла золотые яички.
Шесть из золота яичек,
А седьмое – из железа.

[Пер. наш]

В финском варианте предложенного отрывка каждый второй стих подвержен аллитерации, в вепсском созвучной является лишь третья часть стихов.

Таким образом, вепсский перевод, подготовленный Н. Г. Зайцевой, в целом сохраняет присущую эпосу калевальскую метрику за счет использования большего количества слов в стихе и в некоторой степени стремится поддерживать аллитерацию. В отличие от оригинала, в вепсском тексте в меньшем количестве используются архаичные словоформы, текст более приближен к современному разговорному языку. С одной стороны, этот факт делает повествование более понятным, с другой – несколько упрощает и модернизирует его. В этой связи, на наш взгляд, нельзя полностью согласиться с заключением, к которому пришел сам автор перевода. В частности, Н. Г. Зайцева отмечает, что в выборе лексики при переводе «Калевалы» не было особых затруднений, поскольку «жизнь героев, их быт, их земледельческие работы, строительство лодки, их одежда – все это было в духе жизни древних вепсов» [4, с. 377]. Однако язык представленного перевода, на наш взгляд, не в полной мере отражает архаичное миропонимание вепсов.

Перевод «Калевалы» на карельский язык¹

Спустя семь лет, в 2009 г. вышел в свет перевод «Калевалы» на ливвиковском (южнокарельском) наречии карельского языка, подготовленный учителем одной из сельских школ, автором лирических стихотворений и переводчиком духовной литературы З. Т. Дубининой. Основой

¹ До настоящего времени в Республике Карелия не существует единого литературного карельского языка. В этой связи литературное творчество представлено работами на двух основных наречиях: ливвиковском (южнокарельском) и собственно карельском (севернокарельском).

данного издания послужила полная версия эпоса, насчитывающая 50 рун. Значительный объем текста, наличие в ней большого количества архаичной лексики, необходимость соблюдения определенного стихотворного размера, поэтических и стилистических особенностей обуславливали тот факт, что работа проводилась в течение длительного времени, практически 20 лет.



Рис. 2. Издание эпоса «Калевала» в переводе на ливвиковское наречие карельского языка
З. Т. Дубининой (2009 г.)

В 2015 г. полная версия эпоса «Калевала» была издана на собственно карельском (северно-карельском) наречии карельского языка. Его автором стала Р. П. Ремшуева, фольклорист, переводчик духовной литературы, дочка известной севернокарельской сказительницы Сандры Ремшуевой. Работа над данным вариантом перевода, который также был основан на полной версии эпоса, продолжалась в течение 10 лет.

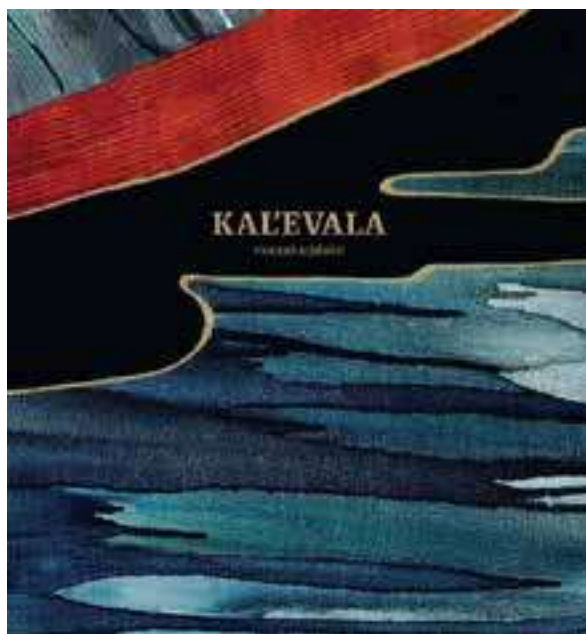


Рис. 3. Издание эпоса «Калевала» в переводе на севернокарельское наречие карельского языка
Р. П. Ремшуевой (2015 г.)

На территории Карелии эпические песни на различные сюжеты были распространены как у северных, так и у южных карелов. Причем, Элиас Леннрот, работая над «Калевалой», был знаком с рунами, которые были зафиксированы именно в северной ее части. На территории Южной Карелии вплоть до середины XX в. бытовала самобытная эпическая традиция со своим кругом сюжетов. Таким образом, каждый из переводчиков имел возможность познакомиться с подлинными эпическими песнями, исполняемыми на их наречии. Эти тексты, несомненно, оказали огромную помощь в работе над переводами.

В целом, переводы на разные наречия карельского языка значительно разнятся между собой и каждый, в свою очередь, имеет отличия от текста оригинала. Представим в качестве примера зачин ливвиковского и собственно карельского варианта перевода в сравнении с оригиналом:

Южнокар.	Севернокар.	Фин.	Перевод на русс.
<i>Mieli minulleni kääsköy,</i> (8)	<i>Mieleni minun luajittauve,</i> (8)	<i>Mieleni minun tekevi,</i> (8)	Мной желанье овладело,
<i>Duumaine piäh moine tuli,</i> (8)	<i>Aivoini ajattelouve,</i> (8)	<i>Aivoni ajattelevi,</i> (8)	Мне на ум явилась дума:
<i>Ruveta pajattamah, (7)</i>	<i>Lähtiekseni laulamahe,</i> (8)	<i>Lähteäni laulamahan, (8)</i>	Дать начало песнопенью,
<i>Runoloi sanelemah. (7)</i>	<i>Šuavani šanelomahe. (8)</i>	<i>Saa'ani sanelemahan. (8)</i>	Повести за словом слово,
<i>Suguvirty suoldamah, (7)</i>	<i>Šukuvirtta šuoltamahe, (8)</i>	<i>Sukuvirtta suoltamahan, (8)</i>	Песню племени пове- дать.
<i>Roduvirty laulamah. (7)</i>	<i>Lajivirtta laulamahe. (8)</i>	<i>Lajivirtta laulamahan. (8)</i>	Рода древнего преданье.
<i>Sanaizet suus suletah, (7)</i>	<i>Šanat šuuššani šulauve (8)</i>	<i>Sanat suussani sulavat, (8)</i>	На язык слова приходят,
<i>Paginaizet pakutah, (7)</i>	<i>Pakinat pujahtelouve, (8)</i>	<i>Puhet putoelevat, (7)</i>	На уста мои стремятся.
<i>Kielen n'okas lähtietäh, (7)</i>	<i>Kielelläni kerkielöyve, (8)</i>	<i>Kiellelleni kerkiävät, (8)</i>	С языка слова слетают,
<i>Hammaskeskis hajotah. (7)</i>	<i>Hampahilla hajjuolouve. (8)</i>	<i>Hampahilleni hajjoovat. (8)</i>	Рассыпаются речами.
[9, с. 9]	[10, с. 19]	[11, с. 10]	[11, с. 10]

В данном случае севернокарельский перевод зачина эпоса мало чем отличается от «калевальского» текста, маркером перевода становятся используемые Р. П. Ремшуевой характерные для своего наречия грамматические формы: *ajattelouve* (севернокар.) вместо *ajattelevi* (фин.), *lähtiekseni* (севернокар.) вместо *lähteäni* (фин.) и т. д. Заметим также, что и в тексте оригинала, и в переводе на данное наречие сохраняются и калевальский размер (характерный 8-сложник), и прием аллитерации. Автор следует подобным правилам на протяжении всего варианта перевода.

Наибольшие различия выявляются в южнокарельском переводе, где автор не стремится сохранить присущую эпосу калевальскую метрику и практически не использует аллитерацию. Причем, подобная закономерность характерна и для всего южнокарельского варианта перевода в целом. При дальнейшем знакомстве с текстом замечаем, что в целом лишь 2 стиха из 10 подвержены аллитерации. Отсутствие созвучия внутри поэтической строки, на наш взгляд, лишает повествование характерной для эпоса музыкальности. Причем, в традиционных южнокарельских эпических песнях стилистический прием аллитерации отмечается постоянно. Выявлены случаи полной аллитерации, когда все слова в стихе созвучны, обычно из 3-4 слов стиха созвучны 2 (редко 3) слова. Кроме того, встречаются постоянные аллитерационные пары или даже цепочки [12; 13, с. 152]. Однако З. И. Дубининой при работе над своим переводом не удалось приблизиться к народной традиции.

Отдельно следует сказать о метрике южнокарельского варианта перевода: поэтический стих анализируемого текста более свободный, может содержать от 6 до 8 слогов. Данная тенденция

не идет в разрез с народной традицией: анализ южнокарельских эпических песен показывает, что в отличие от севернокарельских рун, южнокарельские эпические песни более свободны при стихосложении: стих может меняться за счет уменьшения или увеличения слогов, использования большого количества многосложных слов или различных форм слова [12].

Выбор лексики при переводе

Важная роль в обеспечении адекватности перевода принадлежит выбору лексики. Автор каждый раз создает текст, который в конечном итоге должен представить полноценную замену оригинала на язык перевода. Причем, предлагаемый текст в равной степени должен наряду с содержанием передавать и художественные особенности первоначального текста. В данной работе каждый из переводчиков пошел, как нам кажется, по своему пути. К примеру, Р. П. Ремшуева во избежание нарушения некоего единого стиля в своем севернокарельском переводе широко использует архаичные, в настоящее время уже вышедшие из употребления слова. Причем, пояснения к подобной лексике можно найти в предложенном переводчиком небольшом словаре. З. И. Дубинина, автор южнокарельского перевода, напротив, избегает устаревшего лексикона и зачастую использует в тексте русскоязычные заимствования. К примеру, в предложенном повествовании встречается слово *duumaine* в значении «мысль, дума», хотя носителям южнокарельского наречия знакомо слово *ajatus*, использование которого, безусловно, сделало бы перевод наиболее удачным. Подобных примеров русскоязычных заимствований достаточно много: *dovariššu* ‘товарищ’, *vessel* ‘веселый’, *tusku* ‘тоска’, *luaskavembi* ‘поласковой’ и т. д. Во многих случаях можно было бы избежать употребления этих слов. Рассмотрим следующий пример:

Южнокар.	Севернокар.	Фин.	Перевод на русс.
Hyvä sinun rinnal istuu, Ruskeirožaine da ravei. [9, с. 253]	Tytär riški rinnallaš, Veroväini viereššäš. [10, с. 255]	Tytär riski rinnallasi, Vereväinen vieressäsi. [11, с. 280]	Славная – с тобою рядом, Краснощекая под боком. [11, с. 280]

В южнокарельском варианте перевода З. И. Дубинина заменила эпитет *vereväinen* (фин.) ‘краснощекая’ на *ruskeirožaine* с аналогичным значением. Выбранное автором сложное слово состоит из двух основ: *ruskei* (кар.) ‘красный’ и *roža* (заим. из русс.) ‘лицо, рожа’. Причем, второе слово во многих случаях приобретает некий негативный оттенок. Между тем, в южнокарельских эпических песнях о сватовстве при описании невесты активно используется эпитет *vereväine* ‘полнокровная’, *punovaine* ‘румяная, краснощекая’ [13, с. 172]. В этой связи в данном контексте, несомненно, необходимо было употребить слово, встречающееся в фольклорных текстах, что дало бы возможность уйти от не вписывающегося в эпический контекст некоего нового эпитета.

На наш взгляд, использование русскоязычных заимствований влечет за собой утрату метафоричности, присущей языку эпоса в целом. Как справедливо отмечает Э. Г. Карху, «профессиональная изобретательность и мастерство должны проявлять себя в строгих границах эпического стиля» [14, с. 124]. Выход за рамки этого стиля в данном случае не уместен.

Наряду с этим в южнокарельском переводе эпоса у З. И. Дубининой встречаются и свои находки. В некоторой степени они схожи с поэтическими приемами, которые использует в своем вепском тексте Н. Г. Зайцева. В данном случае речь идет о замене терминов родства некими метафорическими конструкциями. К примеру, вместо севернокарельского и финского *neiti kirkas* ‘светлая девица’ З. И. Дубинина использует устойчивое и часто встречающееся в фольклорных текстах, в частности в причитаниях, словосочетание *kaunis kanaine* ‘красивая курочка’, которое как нельзя лучше характеризует невесту.

Подбор лексики играет также немаловажную роль в соблюдении еще одной из ключевых особенностей архаичного эпоса – параллелизма, функция которой была направлена на привлечение внимания слушателя к описываемой картине. В традиционной карельской эпической песне параллелизм конкретизирует, уточняет отдельные моменты повествования, дает новые штрихи к описанию, делает стиль песни более четким [15, с. 13]. Подобные повторы использовали широкий спектр лексики не только различных наречий карельского языка, но и его

диалектов. Однако авторы рассматриваемых переводов не всегда последовательны в употреблении данного приема:

Южнокар.	Севернокар.	Фин.	Перевод на русс.
Nämis sanois Väinämöine, Äijäl suutui da paheldui. [9, с. 31]	Šiitä siäntyi Väinämöini, Šiitä šintyi ta häpesi. [10, с. 40]	Sittä suutui Väinämöine, Siitä suutui ja hapesi. [11, с. 40]	Прогневался Вайнямейнен, Прогневался, устыдился. [11, с. 40]

В переводе Р. П. Ремшуевой параллель сохранена за счет синонимичных глаголов, З. И. Дубинина, напротив, дает свою версию, в которой параллелизм полностью отсутствует. В целом, в южнокарельском переводе эпоса явление параллелизма сохранено в меньшей степени, как, впрочем, и в традиционных эпических песнях, что, вероятно, можно связать с угасанием эпической традиции и утратой исполнителями мастерства [13, с. 159].

Сравнивая два карельских варианта перевода «Калевалы», следует отметить, что севернокарельская версия наиболее удачна в художественно-стилевом отношении. Несомненно, свою роль сыграло то, что ее автор Р. П. Ремшуева была хорошо знакома с образцами устного народного творчества и традиционной культуры карелов в целом, и, значит, находилась в наиболее выгодном положении. Кроме того, исследовательский опыт, вероятно, вынуждал автора скрупулезнее подходить к выбору лексики и словоформ.

Заключение

Таким образом, в настоящее время мы имеем три перевода эпоса «Калевалы» на младописьменных прибалтийско-финских языках (один на вепском и два на карельском). В целом их появление, в первую очередь, свидетельствует о жизнеспособности этих языков и наречий и возможности появления на ней разного рода литературы.

В научных кругах и среди общественности возникла дискуссия о необходимости и целесообразности переводов «Калевалы» на младописьменные прибалтийско-финские языки, поскольку они (карельский, вепский языки) являются близкородственными по отношению к финскому, на котором эпос и был создан. В данном случае, несомненно, нужно осознавать, что появление фольклорного памятника на родном наречии, как, впрочем, и любого другого произведения, наглядно демонстрирует развитие языка, в некоторой степени – возможность создания единого литературного карельского языка с опорой на народные наречия и народную культуру. Подобный процесс в XIX в. переживала финская нация, для которой появление «Калевалы» на финском языке стала стимулом для роста национального самосознания и культурного самоутверждения.

Издание переводов «Калевалы» на вепском языке, ливвиковском и собственно карельском наречии карельского языка стали возможными благодаря поддержке финляндских фондов. Вепский вариант финансировался культурным фондом «Юминкеко» (г. Кухмо, Финляндия), ливвиковский – Обществом карельского языка (г. Йоенсуу, Финляндия), собственно карельский – Карельским просветительским обществом (г. Хельсинки, Финляндия). Таким образом, были объединены усилия карелов, проживающих по обе стороны границы.

Эпос «Калевала», созданный по преимуществу на основе карельских рун, для карелов и вепсов является не только фольклорным и культурным памятником, но и служит неким звеном, объединяющим их со своим прошлым. Переводческая работа дает возможность осознать опыт предшественников, погрузиться в архаичную культуру, а вместе с тем и обогатить развивающиеся младописьменные наречия карельского языка (ливвиковский и собственно карельский), а также вепский язык новыми словами и понятиями.

Литература

1. Ковалева С. В., Родионова А. П. Развитие новописьменного карельского языка в современных условиях // Язык и общество в современной России и других странах: доклады и сообщения Международной конференции (г. Москва, 21-24 июня 2010 г.). – М.: Тезаурус, 2010. – С. 342-343.

2. Клементьев Е. И. Факторы этнической идентичности на примере карелов Карелии // Труды КарНЦ РАН. № 4. Серия Гуманитарные исследования. Вып. 3. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2012. – С. 144-152.
3. Леннрот Э. Калевала. Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен. Сокращенный вариант / Пер. А. Мишина и Э. Киуру. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 1999. – 583 с.
4. Зайцева Н. Г. «Калевала» и вепсский язык: некоторые проблемы семантики и грамматики в контексте перевода // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: материалы Международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. – С. 368-378.
5. Kalevala lapsile i norištöle / Vepsäks on kändnu Nina Zaiceva. – Petroskoi: Periodika, 2003. – 163 s. (на вепском яз.)
6. Tunkelo E. A. Vepsän kielen äännehistoria (Suomalaisen kirjallisuuden seuran Toimituksia; No. 228). – Helsinki, 1946. – 922 s. (на финском яз.)
7. Kuusi M. Kalevalaisen runon alkusointuudesta // Virittäjä. – 1953. No. 198. – S. 198-221. (на финском яз.)
8. Leino P. Strukturaalinen alkusointu Suomessa. – Helsinki: Forssan Kirjapaino OY, 1970. – 322 s. (на финском яз.)
9. Kalevala / Kiändanyh Zinaida Dubinina. – Helsinki: Karjalan kielen seura, 2009. – 512 s. (на карельском яз.)
10. Kal'evala vienankarjalakši / Kiäntäjä Raisa Remšujeva. – Helsinki: Karjalan Šivistyšseura, 2015. gy. 2015. – 526 s. (на карельском яз.)
11. Леннрот Э. Калевала: Эпическая поэма на основе древних рун и финских народных песен / Пер. Э. Киуру и А. Мишина. – Петрозаводск: Карелия, 1998. – 583 с.
12. Эпические песни Южной Карелии = Aunuksenkarjalazien eepizet pajot / Сост., авт. вступ. ст., коммент. и пер. В. П. Миронова. – Петрозаводск: Периодика, 2006. – 446 с.
13. Миронова В. П. Сюжет о сватовстве в мифической стране Хийтоле в контексте карельской эпической традиции. – Петрозаводск: Периодика, 2016. – 224 с.
14. Карху Э. Г. От рун к роману. – Петрозаводск: Карелия, 1978. – 333 с.
15. Saarimaa E. A. Kielen ja tyylin alalta. Kalevalan kielisestä kauneudesta. – Porvoo: WSOY, 1925. – 213 s. (на финском яз.)

References

1. Kovaleva S. V., Rodionova A. P. *Razvitie novopis'mennogo karel'skogo yazyka v sovremennykh usloviyakh* [The development of new written Karelian language in the modern world]. In: *Yazyk i obshchestvo v sovremennoj Rossii i drugikh stranakh: doklady i soobshheniya Mezhdunarodnoj konferentsii (g. Moskva, 21-24 iyunya 2010 g.)* [Language and society in modern Russia and other countries: reports and communications of the International conference (Moscow, June 21-24, 2010)]. Moscow, Tezaurus, 2010, pp. 342-343.
2. Klement'ev E. I. *Fakторы etnicheskoy identichnosti na primere karelov Karelii* [Factors of ethnic identity on the example of Karelian Karelia]. In: *Trudy KarNTS RAN. № 4. Seriya Gumanitarnye issledovaniya. Vyp. 3* [Proceedings of Karelian research centre of RAS. No. 4. A series of Humanities research. Vol. 3]. Petrozavodsk, Karel'skij nauchnyj tsentr RAN, 2012, pp. 144-152.
3. Lennrot E. Kalevala. *Ehpicheskaya poema na osnove drevnikh karel'skikh i finskikh narodnykh pesen. Sokrashchennyy variant* [Kalevala. An epic poem based on ancient Karelian and Finnish folk songs. Abridged version] / Per. A. Mishina i E. Kiuru. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrGU, 1999, 583 p.
4. Zajtseva N. G. *“Kalevala” i vepsskij yazyk: nekotorye problemy semantiki i grammatiki v kontekste perevoda* [“Kalevala” and Veps language: some problems of semantics and grammar in the context of translation]. In: *“Kalevala” v kontekste regional'noj i mirovoj kul'tury: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii, posvyashhennoj 160-letiyu polnogo izdaniya “Kalevaly”* [“Kalevala” in the context of regional and world culture: materials of International Scientific Conference devoted to the 160th anniversary of the full edition of “Kalevala”]. Petrozavodsk, Karel'skij nauchnyj tsentr RAN, 2010, pp. 368-378.
5. *Kalevala lapsile i norištöle* [Kalevala for children and youth] / *Vepsäks on kändnu Nina Zaiceva*. Petrozavodsk, Periodika, 2003, 163 p. (In Veps lang.)

6. Tunkelo E. A. *Vepsän kielen äänehistoria (Suomalaisen kirjallisuuden seuran Toimituksia; No. 228)* [The story sounds Veps language (The Finnish literature society ordinances; No. 228)]. Helsinki, 1946, 922 p. (In Finnish lang.)
7. Kuusi M. *Kalevalaisen runon alkusointusuudesta* [Alliteration of Kalevala epic songs]. In: *Virittäjä* [Tuner]. 1953, No. 198, pp. 198-221. (In Finnish lang.)
8. Leino P. *Strukturaalinen alkusointu Suomessa* [Structural alliteration in Finland]. Helsinki, Forssan Kirjapaino OY, 1970, 322 p. (In Finnish lang.)
9. *Kalevala* [Kalevala] / *Kiändanyh Zinaida Dubinina*. Helsinki, Karjalan kielen seura, 2009, 512 p. (In Karelian lang.)
10. *Kal'evala vienankarjalaksi* [Kalevala in the dialect of North Karelia] / *Kiäntäjä Raisa Remšujeva*. Helsinki, Karjalan Šivistyššaura ry, 2015, 526 p. (In Karelian lang.)
11. Lennrot E. *Kalevala: Epicheskaya poema na osnove drevnikh run i finskikh narodnykh pesen* [The Kalevala: an Epic poem based on ancient runes and Finnish folk songs] / Per. E. Kiuru, A. Mishina. Petrozavodsk, Kareliya, 1998, 583 p.
12. *Epicheskije pesni Juzhnoj Karelii = Aunuksnkarjalazien eepizet pajot* [Epic songs of South Karelia] / Sost., avt. vstup. st., komment. i per. V. P. Mironova. Petrozavodsk, Periodika, 2006, 446 p.
13. Mironova V. P. *Syuzhet o svatovstve v mificheskoj strane Kijtole v kontekste karel'skoj epicheskoj traditsii* [A story about courtship in the mythical country Hithole in the context of the Karelian epic tradition]. Petrozavodsk, Periodika, 224 p.
14. Karkhu E. G. *Ot run k romanu* [From epic songs to the novel]. Petrozavodsk, Kareliya, 1978, 333 p.
15. Saarimaa E. A. *Kielen ja tyylin alalta. Kalevalan kielisestä kauneudesta* [About language and style. About the beauty of the language of the Kalevala]. Porvoo, WSOY, 1925, 213 p. (In Finnish lang.)



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11682

УДК 398(=161.1)(571.56)

О. И. Чарина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ОСОБЕННОСТИ ФИКСАЦИИ ТЕКСТОВ ЭПИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ ЯКУТИИ В АРКТИЧЕСКОЙ ЗОНЕ В 1940-е гг.

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые особенности сбора русского фольклора в рамках Северной экспедиции 1939-1941 гг., организованной А. А. Саввиным и С. И. Боло, а также – этнографо-лингвистической экспедиции по изучению русского старожилого населения в низовьях р. Индигирки 1946 г. под руководством Т. А. Шуба. Основой для изучения стали материалы по русскому фольклору, хранящиеся в Рукописном отделе Архива Якутского научного центра СО РАН.

Считаем актуальным в фольклористике в целом и в рамках нашего проекта «Песенно-повествовательный фольклор русских старожилов Якутии в контексте методологии и рецепции Вилюйской экспедиции» изучить способы записи фольклора в русских селах Походск Нижнеколымского района и Русское Устье Аллаиховского района в период живого бытования. За короткий период с 1939 по 1946 гг. были собраны различные материалы: тексты песен, былин, сказок, малых жанров фольклора.

Целью исследования является изучение характера записей текстов фольклора, произведенных в период экспедиции С. И. Боло и стационарной экспедиции под руководством Т. А. Шуба, которые стали основой для двух важных научных сборников: «Фольклор Русского Устья» 1986 г., «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» 1991 г. Важно, что в этих сборниках практически полностью используются тексты, которые были записаны С. И. Боло; Т. А. Шубом, Н. М. Алексеевым, Н. А. Габышевым.

В статье проводится сравнение характера работы экспедиций, а также способов записи фольклорных текстов. Так, С. И. Боло произвел записи в Русском Устье и на Колыме в рамках маршрутной экспедиции: осенью 1940 г. – в Походске, весной 1941 г. – в Русском Устье. Т. А. Шуб и его товарищи фиксировали тексты фольклора весной 1946 г. в условиях работы стационарной экспедиции.

На основе сравнительно-сопоставительного анализа рассматриваются некоторые особенности бытования фольклорных эпических произведений, записанных в середине XX вв. Так, изучается сказка «Худая девка», которая восходит к литературному источнику – сказке о Золушке; рассматриваются варианты былыны о бое Добрыни и змея.

Записи экспедиций 1940-х гг. в местах проживания русских старожилов имеют важнейшее значение, т. к. русский фольклор различных жанров был зафиксирован в период его активного бытования.

Ключевые слова: эпос, русский фольклор, собиратель, методика записи, полевые записи, исторические, лирические песни, сказки, литературный источник, взаимодействие.

O. I. Charina

Features of the fixation of texts of the prosaic folklore of Russian oldtimers of Yakutia in the Arctic zone in the 1940s

Abstract. The article considers some features of collecting the Russian folklore within the Northern expedition of 1939-1941 organized by A. A. Savvin and S. I. Bolo, and also the ethnographic and linguistic expedition on studying the Russian oldtimers population in lower reaches of the Indigirka River of 1946 under the leadership of

ЧАРИНА Ольга Иосифовна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы, доцент Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ochar@list.ru

CHARINA Olga Iosifovna – 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: ochar@list.ru

T. A. Shub. The study is based on the materials on the Russian folklore stored in the hand-written fund of the Yakut Scientific Center, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences.

In folklore studies in general and within our project "Song and Narrative Folklore of the Russian Oldtimers of Yakutia in the context of Methodology and Reception of Vilyui Expedition", we considered it relevant to study ways of recording folklore in the Russian villages: village of Pokhodsk, village of Russkoe Ustie of Allaikhovsky District in the period of its living existence. For the short period of 1939-1946, various materials were collected: lyrics, bylinas, fairy tales, small genres of folklore.

The research objective is to study the nature of recording the texts of folklore made during S. I. Bolo's expedition, and stationary expedition under the leadership of T. A. Shub, which laid a basis for two important academic collections: "Folklore of Russkoe Ustie", 1986, and "Russian Epic Poetry of Siberia and the Far East", 1991. It is important that these collections used almost completely the texts that were written down by S. I. Bolo; T. A. Shub, N. M. Alekseev, and N. A. Gabyshev.

The methods. A comparison of the activities of the expeditions, as well as the ways of recording folklore texts is carried out. Thus, S. I. Bolo made records in Russkoe Ustie and on the Kolyma within the route expedition: in the fall of 1940 – in Pokhodsk, spring of 1941 – in Russkoe Ustie. T. A. Shub and his companions fixed texts of folklore in the spring of 1946 in the field conditions of stationary expedition.

On the basis of the comparative analysis, some features of the existence of the folklore epic works which were written down in the mid-20th century are considered. So, the fairy tales having a literary basis is studied "The Poor Maid"; the variants of the epic about the battle of Dobrynia and the snake are considered.

Conclusions. Records of the expeditions of the 1940s in the places of residence of the Russian oldtimers are essential as the Russian folklore of various genres was recorded in the period of its active circulation.

Keywords: epic, Russian folklore, collector, record technique, field records, historical, lyrical songs, fairy tales, literatures reference, interaction.

Введение

В наши дни остается важным изучение русской народной духовной культуры старожилов, уже несколько веков населяющих низовья рек Колымы и Индигирки.

Считаем существенным в этой связи в рамках нашего проекта «Песенно-повествовательный фольклор русских старожилов Якутии в контексте методологии и рецепции Вилуйской экспедиции» изучить характер экспедиций, способы записи фольклора в русских селах Походск Нижнеколымского района, Русское Устье Аллаиховского района в период его живого бытования в 1930-40-е гг. В это время были собраны различные материалы: тексты песен, былин, сказок, малых жанров фольклора.

Основополагающей для нас в выборе способов записи фольклорных материалов и определения задач дальнейших исследований является фольклорно-диалектологическая экспедиция Института языка и культуры при СНК ЯАССР в Вилуйские районы 1938-1939 гг. Так, относительно целей и задач этой экспедиции А. А. Саввин писал: «Целью моей поездки были: сбор материалов устного народного творчества, материалов по верованию и говору отдельных местностей, организация учета по охране памятников старины, учета сказителей и их песенно-былинного репертуара. Главными из этих задач были сбор материалов по верованию, запись богатырских былин «олонхо», народных песен. Организация корреспондентской сети для постоянного сбора на местах фольклорного материала диктовалась, с одной стороны, тем положением, что для изучения устного народного творчества ВЯ (вилуйских якутов – *О. Ч.*), во всех его разнообразных видах и явлениях, были, безусловно, необходимы обширные материалы, сбор которых <...> два сотрудника, в сравнительно короткое время, благодаря громадности территории этих районов и трудности передвижения, не были бы в состоянии обеспечить, а с другой стороны тем, что фольклор, как и сама жизнь и идеология народа, постоянно видоизменяясь, как по своей форме, так и по содержанию, требует систематического и постоянного сбора» [1, л. 7-8].

А. А. Саввин и С. И. Боло организовали Северную фольклорно-диалектологическую экспедицию. Саввин участвовал в ней в 1939-1940 гг., а Боло – в 1939-1941 гг. Экспедиция проходила в районах по маршруту Верхоянский – Абыйский – Аллаиховский. Следует отметить, что границы районов в 1930-40-е гг. были иные, в Аллаиховский район входил современный Нижнеколымский район. Таким образом, нам важно определить основные особенности сбора

русского фольклора в рамках Северной экспедиции 1939-1941 гг., организованной А. А. Саввиным и С. И. Боло [2], а также – этнографо-лингвистической экспедиции по изучению русского старожилородного населения в низовьях р. Индигирки 1946 г. под руководством Т. А. Шуба [3]. Сравниваются особенности сбора фольклора в условиях работы маршрутной и стационарной экспедиций. Также мы уточняем проявление локальной специфики текстов русских сказок. Основой для изучения стали материалы по русскому фольклору, хранящиеся в Рукописном фонде Якутского научного центра СО РАН.

Материалы фольклорных экспедиций периодически издавались. Так, в 2005 г. была опубликована монография А. А. Саввина «Пища якутов до развития земледелия» [4]. В сборнике «Якутские народные сказки» приведены тексты, собранные в ходе работы Вилуйской и Северной экспедиций. Это следующие сказки: «Лиса и журавль», «Птица Тюёнэн с четырьмя яйцами», «Волк и старик», «Лыыбара», «Старик Чээрэ Чээрэкээн» [5, с. 113-119, 119-123, 142-155, 172-177, 326-339].

В последнее время пришло осознание важнейшего значения фиксации якутского и иного фольклора. А. А. Саввин и С. И. Боло в экспедициях по вилуйским и северным районам Якутии написано несколько статей. Так, о роли двух экспедиций в вилуйскую и северную группу районов в 1939–1941 гг. подробно написал, в частности, Н. В. Аластыров [6, с. 3-8]. Выясняется, что С. И. Боло «за весь период [Северной] экспедиции» записал «четыре полных текста олонхо на 377 листах; один отрывок из олонхо на 35 листах; краткое содержание четырех других олонхо на 65 листах; 20 сказок; 20 скороговорок; сотни загадок и поговорок, песен, частушек, забавных рассказов» [6, с. 7].

В наши дни еще четче осознается значение записей разных жанров фольклора в период его активного бытования. Таким образом, сейчас возникла насущная потребность подробно описать фольклорный материал и уточнить характер фиксации, собранных А. А. Саввиным и С. И. Боло в 1930-е гг. в рамках Вилуйской экспедиции текстов. Н. В. Покатилова в статье, посвященной Вилуйской экспедиции А. А. Саввина и С. И. Боло, рассматривает такие вопросы, как значение фиксации современного им фольклора, особенности оформления экспедиции, уточнение методик сбора фольклорных произведений [7, с. 133-138]. Она провела исследование по собранным А. А. Саввиным фольклорным материалам, в частности, по малым жанрам. Также была произведена попытка определения основных направлений дальнейшего изучения [8, с. 41-44].

В данной статье автором будет рассмотрены особенности фиксации русского фольклора в 1940-е гг. в Якутии.

Особенности русского фольклорного материала арктической зоны Якутии и история его собирания в 40-е гг. XX в.

Русские начали селиться в Якутии с XVII в. В устье реки Индигирки русские пришли с Европейского Севера. На Колыме появились примерно в это же время, что и на Индигирке, основную ее часть представляют «мигранты из России и Сибири» [9, с. 144].

Фольклор Русского Устья и Походка имеет свои локальные особенности, которые связаны с влиянием иных фольклорных заимствований со стороны соседних аборигенных народов, проявившихся в жанрах, поэтике, языке русского фольклора. В свою очередь нельзя не отметить явное влияние русской культуры на якутский, эвенский, юкагирский фольклор, которое также проявляется в языке, поэтике и даже в жанрах.

Ю. И. Смирнов пишет: «Русские первопоселенцы, как видно, обосновывались в устье Индигирки поодиночке или мелкими группами. Общий фольклорный материал у них поэтому формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую родственных связей друг с другом». Что касается записей фольклора на Колыме, то Ю. И. Смирнов также указывает собирателей, а относительно местного репертуара пишет: «Как и в других местах Сибири, эпический репертуар Колымы и Анадыря по происхождению – смешанный» [10, с. 27, 36].

Как уже упоминалось, мы в своем исследовании опираемся на записи и документы, зафиксированные Семеном Ивановичем Боло во время Северной фольклорно-диалектологической экспедиции [2] и Теодором Абрамовичем Шубом во время Индигирской этнографо-лингвистической экспедиции [3] в 40-е гг. XX в.

Результатом работы этих двух экспедиций в отношении сбора русского фольклора явилось издание сборника «Фольклор Русского Устья» в 1986 г. Основными составителями сборника выступили ученые Института русской литературы (Пушкинский Дом) – С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, В. В. Коргузалов, Н. А. Мещерский; Института языка, литературы и истории (ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН) – Ю. Н. Дьяконова, А. Г. Чикачев; Якутского государственного университета – М. Ф. Дружинина.

Рассмотрим работу С. И. Боло в русских селах Походск и Русское Устье. С. И. Боло, основываясь на программе, составленной вместе с А. А. Саввиным, помимо якутского фольклора собирал материалы по русскому устному народному творчеству в рамках Северной фольклорно-диалектической экспедиции в селах Походск на Колыме в ноябре-декабре 1940 г. и Русское Устье на Индигирке в марте 1941 г.

На Колыме С. И. Боло записывал песни, былины, сказки. Записи производил на листы формата А-4, сразу переписывал набело, обязательно атрибутировал: данные об исполнителе, комментарии о тексте произведения. Поскольку у него было мало времени (это связано с отсутствием дороги, транспорта и т. д.), часть произведений он не смог записать, а лишь отразил названия произведений, которые входили в репертуар информантов [11, с. 311]. Вместе с тем необходимо отметить, что С. И. Боло впервые после В. Г. Богораза записал произведения русского фольклора в с. Походск.

В колымских районах С. И. Боло записал следующие произведения: былины «Добрыня», «О богатырях русских» [2, д. 446, л. 21-22]; также песни «Рассоха», «Про Тана Богораза» (уличная песня), «А сказать-то промолвити», «О монахе», «Ты застой-застой», «Тюремщики», «Про дьякона», «Я вечер поздно», «С того голуба», «Все песни перепели», «На дубе», «Замузная еще так моя», «Ключница», частушки. Как видим, на Колыме С. И. Боло записал песни, былины, сказки [2, д. 446, л. 28-29]. На Индигирке он записал: сказки «Софья Волховна», «Дума премудрая», «Хедор Бирмечин», «Молодой парень стрелы пустил», «Ивашко-пепелушко», «Король со сыном», «Старикова парня», «Конек-Горбунек», «Иван Царевич и Царь Девица», «Собачка», былину «Про Добрынюшку Микентьевича»; песни «По сеним», «Под кудрявой зеленой», «Вечор», «Не кури табаку», «Пора за парой»; частушки [2, д. 452, л. 58; д. 453, л. 100].

В сборнике «Фольклор Русского Устья» из них представлены произведения: «Ивашко Пепелушко», «Кривой Ерахта», «Ванюшка», «Боба-королевич», «Дума Перемудрая», «Король со сыном», «Иван-Царевич и Царь-Девица», «Собачка», «Конек-Горбунек». Также включено предание «О старинном поселении», опубликованы песни «Под кудрявой зеленой», «По новым сеним похаживает» [11, с. 54-58, 151-156, 159-161, 174-176, 194-201, 216, 324, 271].

Таким образом, на результат работы маршрутной экспедиции в первую очередь сказалась ограниченность по времени. Также в некоторой степени на малое количество собранного материала повлияло то, что работал всего один собиратель.

Следующие записи были произведены в ходе экспедиции, возглавляемой Т. А. Шубом, в с. Русское Устье на Индигирке в 1946 г. Данная экспедиция опиралась на материалы, собранные С. И. Боло, и отличалась от предыдущей тем, что имела стационарный характер. Экспедицию готовили следующие организации: Институт русского языка АН СССР, Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории ЯАССР и Совет народных комиссаров ЯАССР как вышестоящая организация. С самого начала были распределены задачи между этими тремя организациями.

Перед экспедицией была поставлена задача – сбор полевого материала, который должен был послужить основным материалом для создания диалектологического атласа русского языка. Т. А. Шуб видел свою задачу в том, чтобы продолжить «этнолингвистическое изучение старожиланого населения с. Русское Устье и других селений в низовьях р. Индигирки» [3, д. 762, л. 2].

Членами экспедиции были этнограф Николай Михайлович Алексеев, который фиксировал тексты по обрядовому фольклору и малым жанрам, и Николай Алексеевич Габышев, учитель, корреспондент. Г. Л. Венедиктов во вступительной статье к текстам сказок в сборнике «Фольклор Русского Устья» писал, что «основную часть текстов сборника составляют записи, произведенные в 1946 г. Н. А. Габышевым» [11, с. 7].

Записи текстов фольклора были произведены карандашом или ручкой в дневниках и на бумагах разного размера. Былины и песни записывались на бумагу стандартного формата. В архив на хранение передавались переписанные набело записи. По сообщению Т. А. Шуба, отчет был значительным: «Находясь сравнительно длительное время среди “досельных”, объездив все места их расселения на территории наслега, мы имели возможность более обстоятельно ознакомиться с жизнью, бытом местного населения и записать основные образцы поныне бытующих жанров устного народного творчества: 11 былинных сюжетов в разных вариантах, полностью и частично, как они сохранились в устах певцов, 62 сказки (из них только 6 на местные темы, очевидные заимствования у соседей, юкагизированных эвенов из рода Дудке), свыше 100 различных песен, среди которых много исторических (“Скопин”, “Ермак”, “Сынок Стеньки Разина”, “Милославский” и др.), большое число загадок, пословиц, поговорок, всевозможных частушек» [11, с. 210]. Кроме того, Т. А. Шуб опубликовал былины и исторические песни в сборнике «Русский фольклор» в 1956 и 1958 гг. [12, 13]. К сожалению, эти тексты «были переданы неточно: внесены отсутствующие в самих записях “диалектизмы”» [11, с. 11].

Участники стационарной экспедиции Т. А. Шуб, Н. М. Алексеев, Н. А. Габышев провели обширную работу в условиях длительного нахождения в одной местности. Это способствовало тому, что было записано большое количество произведений фольклора разных жанров.

Так, например, в с. Русском Устье группа записала сказки, имеющие русскую основу в сюжете: «Арко Аркович», «Беломонет-богатырь», «Двенадцать разбойников», «Дочь-семилетка», «Гробовщик», «Кот-баюн», «Кот да петушок», «Коток да кобелек», «Куклу кушай и мое горе слушай», «Мартын-разбойник», «Отставной солдат», «О Голи кабацкой», «Окошко отварала?», «Семь Семеонов», «Собачка», «Солнышково сестра», «Старичково парень», «Памфил-вор», «Тать и Борма», «Царская дочь потерялась», «Хриштянин», «Шню-шню бычок», «Фиофисного ясного сокола перышко»; имеющие литературное происхождение: «Бобакоролевич», «Громобой»; смешанного происхождения: «Крест-цепочка», «Насташша Замориявна», «Три сестры и людоед», «[Шут] Чельбунчун», «Шветогор-богатырь»; оригинальные сказки: «Три амбара иглы», «С хвостами люди»; имеющие местное происхождение: «Перстень» [11, с. 30-218, 304-319].

Также были сделаны записи по другим прозаическим жанрам (легенды, предания, былички). Н. М. Алексеев от Н. Г. Чикачева записал «Как произошли люди»; от П. Н. Чикачева – «[Как окончился первый свет]», «[Кто откуда]», «[О переселении в Русское Устье]»; от неизвестных исполнителей – «Птицы ищут землю», «Пчела», «[Медведь]». Н. М. Алексеев и Т. А. Шуб записали от П. В. Кочевщикова «Как швет начиналша», «Про сендушного», «Про мамонта», «Про собаку», от С. И. Шкулева – произведение «Как появилась земля» [11, с. 316-319].

В Русском Устье проводились записи былин. Так, и на Колыме, на Индигирке записывали былинку «Добрыня и змей». Например, Н. А. Габышев варианты этой былины: «Добрыня и огненный змей», «Добрыня и змеюще-лиходеюще», «Михайлушко и змеядицо» в Русском Устье [3, д. 778, л. 1-2, 33-34, 57]. В свою очередь, Н. М. Алексеев записал вариант «Добрыня и змей» [3, д. 769, л. 16]. Причем последний вариант представляет отрывок былины.

Некоторые особенности бытования фольклорных эпических произведений, записанных в 40-е гг. XX вв., проявившиеся в отдельных произведениях – сказке и былине

При анализе фольклорного текста важно учитывать то, что часть из них усваивалась старожилками Колымы и Индигирки от грамотных ссыльных, которые, возможно, пересказывали ранее прочитанные ими произведения. Одной из ярких особенностей, свойственных устной прозе в арктической зоне Якутии, является двуязычие в записанных фольклорных текстах. Поэтому в русской сказочной и несказочной прозе Колымы и Индигирки встречаются слова на втором языке (юкагирском или якутском), что объясняется тем, что сказки бытовали и среди русских, и юкагиров, и якутов. Использование лексики второго языка способствовало повышению интереса к русскому фольклору. Вопросы двуязычия на северо-востоке Якутии затронуты в исследованиях А. А. Бурыкина, связанных со сложностями функционирования местных языков [14, с. 90-94].

Локальная особенность произведения проявляется в тексте сказки «Худая девка», записанном Н. А. Алексеевым со слов И. Н. Чикачева [11, с. 145-146]. Текст этого фольклорного

произведения основан на сюжете сказки «Золушка», по «Сравнительному указателю сюжетов» – сюжет № 510 [15]. Г. Л. Венедиктов пишет, что сказочник «материал заимствовал от отца, большого любителя песен и сказок <...>. Насколько можно судить по четырем записям, сказочник сохраняет традиционное волшебное начало, демифологизация текста у него слабая» [11, с. 310]. Обращает на себя внимание то, что сказка преподносится в нарочито сниженной манере повествования, которая настраивает на обыденность происходящего в сказке: «Жил-бул [был] старик со старухой», «А от них недалеко жил сар [царь]»; «мулись, мулись [мылись, мылись] и пошли» [11, с. 145]. Это проявляется и в том, что хрустальная туфелька в сказке П. Н. Чикачева заменена суровым башмаком, по которому разыскивают предполагаемую невесту.

Также отметим, что русская сказочная традиция выражается и в принципе троичности: в эпизодах (некоторые ситуации повторяются трижды: трижды все едут в церковь, на третий раз выясняется, что главная героиня – невеста царя) и в персонажах (три сестры, три встреченных неизвестных на пути к царю).

Другой важной особенностью сказки является влияние культуры якутского народа. Сюжет развивается следующим образом: девушки по дороге к царю встречают несколько человек. Сначала они должны помочь перелить молоко, при этом две сестры отказываются, а третья помогает. Затем им встречается человек, который «сору да кумыс переливат» (*сорат* и *кумыс* – кисломолочные продукты). Третья встреча связана с человеком, который тонет в болоте. Третья сестра «выдернула» его из болота. Он за помощь дал ей «три прута: меной, оловенной, железный». При этом девушка получает сакральные знания и волшебный предмет: «Когда, говорит, уедет сар в серку венчаться, ти вожьми железный прут и поди в поле, есть там холм, ударь этим прутом по холму. Узнашь чего будет». Здесь «серка» – церковь [11].

Таким образом, здесь проявляется не только влияние якутского языка («сорат», «кумыс»), но и представления народа саха о мире: сказку, которую записал Н. А. Алексеев, рассказчик слышал от якута. Здесь проявилось важное сакральное значение молока и молочной продукции, характерное для якутов как скотоводов, об этом пишет Г. У. Эргис [16, с. 153-166].

Рассмотрим также характер записи былины «Добрыня и огненный змей» [11, с. 75-77]. Текст записан Н. А. Габышевым со слов Ф. М. Голыженского в «м. Федоровское на Русской протоке на Нижней Индигирке» [11, с. 376]. Этот вариант насчитывает 93 стиха, в нем последовательно развиваются мотивы вдовства Омельфы Тимофеевны, советов матери сыну, похода Добрыни на реку, заплывания «за тречью струю», где он попадает к змею огненному, возвращения Добрыни к матери с победой.

Следующий вариант этой былины «Добрыня и змеюще-лиходеюще» зафиксирован Н. А. Габышевым в «м. Косухино на Русской протоке» от С. П. Киселева [11, с. 376]. Здесь также сообщается о вдовстве Амелфы Тимофеевны, затем выясняется, что Добрыня идет «искать-поискать братца названного <...> Илья Муромца», далее следуют советы матери сыну, сообщение сына о том, что он «будет заплывать за тречью струю», его действия на Почай-реке, борьба со «змеюницей лиходеющей», у которой и оказалась искомая Мария Изославна [11, с. 78]. Этот текст насчитывает 69 стихов. Как видим, здесь сюжет сложен и переходит от поиска названного брата к поискам невесты – Марии Изославны.

В варианте «Михайлушко и змеядишо», записанном Н. А. Габышевым в м. Воронцово от С. Е. Чекачева [11, с. 376], меняется сам герой. Это уже не молодой Добрыня, а – юный Михайлушко. Вместе с тем, развитие сюжета также начинается с вдовства Омельфы Тимофеевны, далее следуют просьба сына – Михайлушки пойти «во чисто поле», поучения матери сыну, ослушивание сыном наказов матери, заплывание за «тречью струю», встреча со «змеядыщем лхорадышем», успешные действия Михайлушки при помощи черной шляпы, гибель змея [11, с. 79-80]. Текст насчитывает 57 стихов.

Четвертый вариант, записанный Н. М. Алексеевым от П. Н. Черемкиной в «м. Якутское Жило на Средней протоке нижней Индигирки», носит весьма усеченный характер, практически дано только вступление к былине – 7 строк [11, с. 79].

Л. Н. Скрыбыкина в своей книге «Былины русского населения северо-востока Сибири» пишет: «Прежде всего, наиболее полными по содержанию и текстуально являются варианты

индигирской группы. Только здесь, в трех вариантах, есть финал былины: освобождение богатырем пленницы Змея. В наиболее полном – РУ – 96 – и диалог Добрыни с пленницей до боя со змеем» [17, с. 21].

Таким образом, на Индигирке имеются логически законченные по сюжету варианты, зафиксированные Н. А. Габышевым. Особых изменений под влиянием якутского языка в былинах не наблюдается.

Заключение

Фольклор русских старожилов низовьев рек Колымы и Индигирки долгое время бытовал в отрыве от материнского фольклора, именно тогда его смогли зафиксировать С. И. Боло и члены этнографо-лингвистической экспедиции Т. А. Шуб, Н. М. Алексеев, Н. А. Габышев.

Обе экспедиции Института культуры и истории в 1940-е гг. застали фольклор русских старожилов в период его активного бытования. Условия работы по сбору фольклора определили результативность экспедиции. Первая экспедиция была маршрутной, и в ней участвовал только один человек. Это привело к тому, что было записано ограниченное количество текстов разных жанров: былины, исторические и лирические песни, обрядовый фольклор, малые жанры. Вторая экспедиция прошла успешнее в силу того, что проводилась стационарно. Также ее участники имели преимущество в виде записей С. И. Боло, послуживших руководством к организации экспедиции. Материалы этих двух экспедиций стали основой для создания научных сборников в конце XX в.

Как показывают записи, фольклор русскоустыинцев и походчан имел корни, которые связаны в основном с фольклором, бытовавшим на Русском Севере.

Примеры фиксации сказок показывают влияние якутского языка и культуры, которое проявилось в использовании некоторой лексики, также нашло свое отражение использование местных русских слов, характерных для русскоустыинцев. А в текстах былин, зафиксированных на Индигирке, не наблюдается слов якутского происхождения.

Литература

1. Материалы Фольклорно-диалектологической экспедиции Института языка и культуры при СНК ЯАССР в Вилюйские районы в 1938-1939 гг. // РО Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 270, 31 л.
2. Материалы Северной фольклорно-диалектологической экспедиции в 1939-1940 гг. // РО Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 444, 120 л.; д. 446, 29 л.; д. 452, 58 л.; д. 453, т. 65, 100 л.; д. 454, 8 л.; д. 546, 89 л.
3. Материалы Этнографо-лингвистической экспедиции по изучению русского старожилого населения в низовьях р. Индигирки 1946 г. // РО Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 762, 13 л.; д. 763, 89 л.; д. 764, 75 л.; д. 767, 234 л.; д. 768, 119 л.; д. 769, 453 л.; д. 770, 137 л.; д. 771, 29 л.; д. 773, 45 л.; д. 774, 34 л.; д. 775, 6 л.; д. 777, 63 л.; д. 778, 46 л.; д. 779, 100 л.; д. 780, 90 л.
4. Аластыров Н. В. Вилюйская и Северная фольклорные экспедиции Института языка и культуры (1937-1941 гг.) // Якутский архив. 2009, № 1. – С. 3-8.
5. Саввин А. А. Пища якутов до развития земледелия (опыт историко-этнографический монографии). – Якутск: ИГИ, 2005. – 274 с.
6. Якутские народные сказки / Сост. В. В. Илларионов, Ю. Н. Дьяконова, С. Д. Мухоплева и др. – Новосибирск: Наука, 2008. – 462 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 27).
7. Покатилова Н. В. О фольклорном наследии А. А. Саввина: интеллектуальный контекст и исследовательский подход // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017, № 3. – С. 90-94.
8. Покатилова Н. В. К проблеме фиксации архаического слоя устной традиции (на примере малых жанров в экспедиционных материалах А. А. Саввина) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017, № 12. Ч. 3. – С. 41-44.
9. Строгова Е. А. Истоки культурной традиции русских старожилов Нижней Колымы по данным комплексного исследования // Арктика и Север. 2014, № 16 [Электронный ресурс]. URL: <http://ampan.ru/sites/default/files/field-media-document/media-pdf/ais16.pdf>. – С. 144-152 (дата обращения: 12.03.2018).
10. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. – Новосибирск: Наука, 1991. – 524 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

11. Фольклор Русского Устья / Сост. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. – Л.: Наука, 1986. – 384 с.
12. Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовьев Индигирки // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 1. – М.-Л.: Наука, 1956. – С. 207-236.
13. Шуб Т. А. Исторические песни из Русского Устья // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 3. – М.-Л.: Наука, 1958. – С. 361-368.
14. Бурькин А. А. Новое в интерпретации находок из лагеря русских полярных мореходов XVII в. на Восточном Таймыре // Якутский архив. 2003, № 1. – С. 55-64.
15. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. – Л.: Наука, 1979. – 430 с.
16. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
17. Скрыбыкина Л. Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. – Новосибирск: Наука, 1995. – 104 с.

References

1. *Materialy Fol'klorno-dialektologicheskoy jekspedicii Instituta jazyka i kul'tury pri SNK JaASSR v Viljujskie rajony v 1938-1939 gg.* [Materials of Folklore-dialectological expedition of the Institute of language and culture affiliated with Council of People's Commissars of YASSR to Vilyuisky region in 1938-1939]. In: *RO Arhiva JaNC SO RAN* [Manuscript department of Archive of YSC SB or RAS]. F. 5, op. 3, d. 270, 31 s.
2. *Materialy Severnoj fol'klorno-dialektologicheskoy jekspedicii v 1939-1940 gg.* [Materials of North folklore-dialectological expedition in 1939-1940]. In: *RO Arhiva JaNC SO RAN* [Manuscript department of Archive of YSC SB or RAS]. F. 5, op. 3, d. 444, 120 s.; d. 446, 29 s.; d. 452, 58 s.; d. 453, t. 65, 100 s.; d. 454, 8 s.; d. 546, 89 s.
3. *Materialy Jetnografo-lingvisticheskoy jekspedicii po izucheniju russkogo starozhilogo naselenija v nizov'jah r. Indigirki 1946 g.* [Materials of Ethnographic-linguistic expedition for study Russian oldtimer population in lower reaches of Indigirka]. In: *RO Arhiva JaNC SO RAN* [Manuscript department of Archive of YSC SB or RAS]. F. 5, op. 3, d. 762, 13 s.; d. 763, 89 s.; d. 764, 75 s.; d. 767, 234 s.; d. 768, 119 s.; d. 769, 453 s.; d. 770, 137 s.; d. 771, 29 s.; d. 773, 45 s.; d. 774, 34 s.; d. 775, 6 s.; d. 777, 63 s.; d. 778, 46 s.; d. 779, 100 s.; d. 780, 90 s.
4. Alastyrov N. V. *Viljujskaja i Severnaja fol'klornye jekspedicii Instituta jazyka i kul'tury (1937-1941 gg.)* [Vilyuisky and North expeditions of Institute of language and culture (1937-1941)]. In: *Jakutskij arhiv* [Yakut Archive]. 2009, No. 1, pp. 3-8.
5. Savvin A. A. *Pishha jakutov do razvitija zemledelija (opyt istoriko-jetnograficheskij monografii)* [The food of the Yakuts before the development of agriculture (the experience of the historical ethnographic monograph)]. Yakutsk, IGI, 2005, 274 p.
6. *Jakutskie narodnye skazki* [Yakut folk tales]. / Sost. V. V. Illarionov, Ju. N. D'jakonova, S. D. Muhopleva i dr. Novosibirsk, Nauka, 2008, 462 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka*; T. 27 [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, Vol. 27]).
7. Pokatilova N. V. *O fol'klornom nasledii A. A. Savvina: intellektual'nyj kontekst i issledovatel'skij podhod* [On the Folklore Heritage of A. A. Savvin: the intellectual context and the research approach]. In: *Severo-Vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern Humanitarian Bulletin]. 2017, № 3, pp. 90-94.
8. Pokatilova N. V. *K probleme fiksacii arhaicheskogo sloja ustnoj tradicii (na primere malyh zhanrov v jekspedicionnyh materialah A. A. Savvina)* [To the problem of fixing the archaic layer of oral tradition (on the example of small genres in A. A. Savvin's expeditionary materials)]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. 2017, № 12. Part 3, pp. 41-44.
9. Strogova E. A. *Istoki kul'turnoj tradicii russkih starozhilov Nizhnej Kolymy po dannym kompleksnogo issledovanija*. [The origins of the cultural tradition of the Russian oldtimers of the Lower Kolyma according to the data of the complex study] In: *Arktika i Sever* [The Arctic and the North]. 2014, № 16 [Web resource]. URL: <http://ampan.ru/sites/default/files/field-media-document/media-pdf/ais16.pdf>, pp. 144-152 (accessed March 12, 2018).
10. *Russkaja jepicheskaja poezija Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Russian epic poetry of Siberia and the Far East] / Sost. Ju. I. Smirnov. Novosibirsk, Nauka, 1991, 524 p. (*Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]).

11. *Fol'klor Russkogo Ust'ja* [Folklore of Russian Ustye] / Sost. S. N. Azbelev, G. L. Venediktov, N. A. Gabyshev i dr. Leningrad, Nauka, 1986, 384 p.
12. Shub T. A. *Byliny russkih starozhilov nizov'ev Indigirki* [Bylinas of Russian oldtimers of Lower Indigirka]. In: *Russkij fol'klor: Materialy i issledovaniya* [Russian folklore: materials and research]. Vol. 1. Moscow, Leningrad, Nauka, 1956, pp. 207-236.
13. Shub T. A. *Istoricheskie pesni iz Russkogo Ust'ja* [Historical songs of Russian Ustye]. In: *Russkij fol'klor: Materialy i issledovaniya* [Russian folklore: materials and research]. Vol. 3. Moscow, Leningrad, Nauka, 1958, pp. 361-368.
14. Burykin A. A. *Novoe v interpretacii nahodok iz lagerja russkih poljarnyh morehodov XVII v. na Vostochnom Tajmyre* [New in the interpretation of findings from the camp of Russian polar mariners of the XVII century on the East Taimyr]. In: *Jakutskij arhiv* [Yakut Archive]. 2003, № 1, pp. 55-64.
15. *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuzhetov. Vostochnoslavjanskaja skazka* [Comparative plot index. East Slavic fairy tale] / Sost. L. G. Barag i dr. Leningrad, Nauka, 1979, 430 p.
16. Jergis G. U. *Očerki po jakutskomu fol'kloru* [Comparative index of plots. East Slavic fairy tale]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p.
17. Skrybykina L. N. *Byliny russkogo naselenija severo-vostoka Sibiri* [Bylinas of the Russian population of the northeast Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1995, 104 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11683
УДК 398.8(=512.157):

В. Г. Григорьева
Амгинская детская школа искусств им. А. А. Черемных

ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНОПЕНИЯ В ИСПОЛНЕНИИ У. Г. НОХСОРОВА

Аннотация. Актуальность исследования состоит во введении в научный оборот новых нотационных материалов эпических песнопений олонхо в исполнении известного олонхосута У. Г. Нохсорова, важных для изучения исполнительского искусства сказителя, что позволит уточнить имеющиеся научные представления об особенностях эпических песнопений народа саха.

Наблюдение над современным состоянием народного музыкального творчества в республике (концерты, конкурсы самодеятельного народного творчества и др. проекты) показывает, что исполнители эпических песнопений применяют весьма ограниченный диапазон музыкально-выразительных приемов (особенно это касается звуковысотности и тембра).

Усвоение молодыми певцами свода эпических песнопений в исполнении У. Г. Нохсорова и других сказителей, уникальных по композиционной масштабности и сложности мелодического материала, может привнести новизну как в современное народное исполнительство, так и в инновационное творчество национальных композиторов. Таким образом, изучение песенного наследия У. Г. Нохсорова является актуальным не только для музыковедения, этномузыкологии, фольклористики, но и для развития профессионального, самодеятельного музыкального творчества, а также для национальной музыкальной педагогики.

Цель исследования состоит в изучении индивидуального певческого стиля У. Г. Нохсорова, проявленного в исполнении песнопений олонхо. В работе использованы структурно-типологические, сравнительные, комплексные методы исследования, а также методы музыкальной фольклористики.

В результате изучения творческого наследия У. Г. Нохсорова и его современников, появилась необходимость теоретического развития жанровой классификации песенного творчества саха, в итоге которого автором статьи самоуглубленное и шаманское пение *кутуруу* было отделено вслед за предположением Н. Н. Николаевой в третий самостоятельный стиль *уйула (уйула) ырыа*.

Перспективными проблемами исследования можно наметить изучение фонетической структуры речи в высокоразвитом певческом творчестве У. Г. Нохсорова. Выявлены и проблемы практического характера. Исследователю необходимо содействовать процессу сохранения и развития музыкального фольклора. Необходимыми организационными условиями являются: выпуск аудиозаписей олонхосутов монографического характера; комплексное изучение исполнительского искусства сказителей, что должно способствовать созданию фундаментальной источниковой базы музыкально-фольклорных традиций саха.

Ключевые слова: эпос, олонхосут, Нохсоров, эпические песнопения, нотация, комплексный анализ, *дьээртэтии, дэгэрэнг, уйула*, тембр, ладоинтонационность.

V. G. Grigorieva

Epic songs performed by U. G. Nokhsorov

Abstract. The relevance of the research consists in introducing into the academic practice new notation materials of epic songs of olonkho performed by the well-known olonkhosut U. G. Nokhsorov, which are very relevant for studying the performing art of the narrator, which will make it possible to clarify the available academic ideas about the peculiarities of the epic songs of the Yakut people.

ГРИГОРЬЕВА Виктория Георгиевна – преподаватель, заместитель директора по учебной работе Амгинской детской школы искусств им. А. А. Черемных, Якутск, Россия.

E-mail: grigfolk@mail.ru

GRIGORIEVA Viktoria Georgievna – teacher, Deputy Director for Academic Affairs of the Amginsky School of Art named after A. A. Cheremnykh, Yakutsk, Russia.

E-mail: grigfolk@mail.ru

The review of the current musical creativity in the Sakha Republic (Yakutia) (concerts, competitions of amateur folk art and other projects) shows that performers of epic songs use a very limited range of musical and expressive techniques (especially for pitch and tone).

Assimilation by the young singers of a set of epic songs performed by U. G. Nokhsorov and other narrators unique in the compositional scale and complexity of the melodic material can bring novelty to both modern folk singing and innovative creativity of national composers. Thus, the study of the song heritage of U. G. Nokhsorov is relevant not only for musicology, ethnomusicology, folklore, but also for the development of professional, amateur musical creativity, as well as for national musical pedagogy.

The purpose of the study is to study the individual singing style of U. G. Nokhsorov, manifested in the performance of songs of olonkho. The work used structural-typological, comparative, complex research methods, as well as methods of musical folklore.

As a result of the study of the creative heritage of U. G. Nokhsorov and his contemporaries, there appeared the need for theoretical development of the genre classification of the song creativity of the Yakut people: after N. N. Nikolayeva's assumption, the author of the article distinguishes the self-absorbed and shamanic singing of the *kuturuu* as the third independent style of *Uyulga yrya* (Uyulga song).

Promising research issues can be the study of the phonetic structure of speech in the highly developed singing creativity of U. G. Nokhsorov. Practical problems were also revealed. The researcher needs to contribute to the process of preservation and development of musical folklore. The necessary organizational conditions are: the production of audio records of olonkhosuts monographic character; complex study of the performing arts of narrators, which should contribute to the creation of a fundamental source of musical and folkloric traditions of Yakut people.

Keywords: epic, olonkho, olonkhosut, Nokhsorov, epic songs, notation, complex analysis, *dyeretii*, *degeren*, *uyulga*, timbre, tonal intonation.

Введение

Несмотря на существующие музыковедческие публикации, касающиеся различных аспектов творчества Устина Гаврильевича Нохсорова, не изученными остаются многочисленные образцы эпических произведений в его исполнении. Анализ литературы показывает, что музыковедческих работ комплексного характера, посвященных анализу творческого наследия У. Г. Нохсорова, на сегодняшний день не существует. Уникальное песенно-эпическое творчество У. Г. Нохсорова, наследника эпической традиции сказителя Чээбий, с одной стороны, и мощной самостоятельной творческой личности певца-импровизатора, с другой стороны, в полной мере не исследовано до сих пор.

Созидательная роль олонхосута, певца и артиста У. Г. Нохсорова позволяет говорить о нем как о выдающейся фигуре музыкальной культуры Якутии второй четверти XX столетия [1, с. 8]. Представитель приленской локальной школы эпической импровизации и народной песенности, по признанию филолога В. В. Илларионова «Ийэ олонхосут» [2, с. 24], У. Г. Нохсоров «выступил в качестве связующего звена между национальной и европейской традициями» [3, с. 83], вложив в создание первой якутской музыкальной драмы «Нюргун Боотур Стремительный», впоследствии преобразованной в национальную оперу, свой значительный и неосценимый вклад [4, с. 45-47].

Подлинной страстью для У. Г. Нохсорова всегда было исполнение олонхо. Осознавая огромную роль и ценность эпического наследия, У. Г. Нохсоров на протяжении своей короткой жизни (27.05.1907-13.02.1951) продолжал распространять олонхо, где в полной мере, вечерами и ночами мог предаваться героическим сказаниям.

Олонхосут, обладавший уникальными исполнительскими возможностями, оставил богатое музыкальное наследие. Общее количество аудиозаписей, произведений певческого искусства в исполнении У. Г. Нохсорова составляет 25 единиц, в т. ч.: 14 эпических песнопений, 2 обрядовых песнопения – *тойук*, 4 мотива кругового песни-танца *осуохай*, 5 народных песен *дэгэрэнг ырыа*. Из них: 17 записей 1945 г. из архивного каталога Научного Центра народной музыки МГК им. П. И. Чайковского и 8 других записей 1949 г. из архивных папок НВК «Саха». Все они нотированы автором статьи в полном объеме.

В архиве композитора М. Н. Жиркова также имеются нотные записи других эпических персонажей, записанных с голоса У. Г. Нохсорова. Это: *Айыы Джурагастай*, *Кюн Эрбийэ*,

Симэхсин Эмээхсин, богатыря Нижнего мира (имя персонажа и название олонхо не зафиксированы).

Интонационные и тембровые особенности исполнительского искусства У. Г. Нохсорова

Эпическая среда выделяет своим особым вниманием одаренных олонхосутов, которые проявляют характерные традиции сказительских школ. В. В. Илларионов в работе «Искусство якутских олонхосутов» выделяет известную сказительскую школу Т. В. Захарова – Чээбий, родом из Эмисского н-га Амгинского улуса, преемником которого является У. Г. Нохсоров. Будущему олонхосуту У. Г. Нохсорову необходимо было пройти определенную школу импровизационного искусства, состоящего из нескольких основных этапов. Первый этап заключается в заинтересованном, упорном, многократном прослушивании олонхо и восприятии сюжетной системы эпоса. Второй этап связан с усвоением первоначального эпического репертуара и опытом сказительства в узком кругу. На третьем этапе, связанном с расширением эпической аудитории, от олонхосута ожидается глубокое усвоение эпического знания и индивидуальное мастерство исполнения (умение высокохудожественно описывать события сюжета, артистизм).

Вступительный текст сказаний У. Г. Нохсоров часто начинал со слов, в которых упоминал имена своих предшественников-олонхосутов:

Чээбийтэн чомполоон,
Сыгынахтан сыыстахан,
Кэтириистиин кэпсэтэн,
Бэйэбиттэн эбэн-сабан,
Ойуулаан, оһуордаан
Онордохпуна дуу, доһоор,
Ама олонхолообот киһи
Буолуом дуу?

[2, с. 65]

У Чээбийя обмакивая,
У Сыгынаха выбирая,
С Екатериной поговоривши,
От себя добавив и прибавив,
Узором, красочным словом
Если сочиню, друг мой,
Разве не смогу ли
сказывать олонхо?

[Пер. наш]

Творения якутского олонхо, представляющие высокие ценности народной эстетики саха, важны для духовного мира человека и его национальной идентификации. У. Г. Нохсоров – потомственный олонхосут, преемник странствующих сказителей, впитавший в себя художественно-изобразительную систему, этическую и эстетическую сущность олонхо, по поводу эпоса говорил: «Если у саха нет писанных правил, то олонхо саха издревле имеет свои устоявшиеся правила» [2, с. 93].

В 1939 г. дирекция Якутского драматического театра приняла У. Г. Нохсорова (в 32 года) на работу в качестве артиста и ассистента режиссера для постановки музыкальной драмы «Нюр-гун Боотур Стремительный». О процессе работы М. Н. Жирков писал в газете «Автономная Якутия»: «Для записи и изучения якутского песенного фольклора и использования его в качестве лейтмотива музыкальной драмы нами был вызван из районов ряд лучших народных певцов – олонхосутов. По прибытии их в Якутск было организовано коллективное слушание творчества этих певцов. Лучшие образцы песен записывались на ноты, а неподдающиеся записи, импровизируемые мелодии воспринимались и осваивались исполнителями ведущих ролей пьесы. Народные певцы консультировали артистов, передавали им свой богатый опыт. Певец Устин Нохсоров, у которого был записан ряд замечательных мелодий, был оставлен в театре для исполнения роли героя драмы – Ньургунна» [5, с. 134].

В этот период М. Н. Жирков записал яркие песенные трактовки эпических персонажей более всего от У. Г. Нохсорова, импровизаторское искусство которого было безграничным. Из десяти песнопений персонажей первой национальной музыкальной драмы, пять мелодий было записано от У. Г. Нохсорова. Это – *Юрюнг Уолан*, *Айыы Умсуур*, *Сорук Болтур*, *Кыыс Кыскый-даан*, *Айыы Джурагастай*. Архаические мотивы персонажей, записанные М. Н. Жирковым в исполнении У. Г. Нохсорова и его коллег, составили основу музыкального спектакля.

Зная весь текст сценария, на протяжении нескольких лет У. Г. Нохсоров, обладая голосом баритонального тенора, исполнял не только роли *Нюр-гун Боотура*, *Юрюнг Уолана*, но в любое время мог заменить заболевших артистов, игравших роли *Айыы Джурагастая* и посыльного *Сорук Болтура*. По воспоминаниям артиста, в выездных гастролях по районам он также испол-

нял роли *Уот Усутаакы*, *Аал Луук Мас* и *Кыыс Кыскыйдаан*. Таким образом, У. Г. Нохсоров, превосходно исполняя семь ролей в одной музыкальной драме, затем и в опере, был воистину лучшим сценическим интерпретатором персонажей олонхо.

Композиционные особенности эпических песнопений характеризуют не только своеобразие звуковысотной, тембровой и метrorитмической структуры каждого песнопения, но и высоко-профессиональный певческий голос У. Г. Нохсорова, изумляющий гибкостью и широтой дыхания, отразив акустический архетип, «звукотембровый идеал» народа саха.

Песни персонажей олонхо *Айыы Умсуур*, *Хаачылаан Куо*, *Уйантай Куо*, трех песнопений *Юрюнг Уолана*, трех вариантов *Сорук Боллура*, двух вариантов *Кыыс Кыскыйдаан*, *Тимир Сюлунтэя*, тунгусского богатыря *Арджамаан-Джарджамаана*, шамана *Айыы Быйантай* выявляют совершенную композиционную структуру песнопений с принципами развития каждого образа, сложности интонаций, стилистическим своеобразием мелодий в изобретательной вариационности.

На основе комплексного изучения творческого наследия У. Г. Нохсорова назрела необходимость развить предположение Н. Н. Николаевой, изложенное в монографии «Эпос олонхо и якутская опера», в котором исследователь отмечает о существовании еще одного самостоятельного стилевого направления в традиционном песенном искусстве, где пишет: «Своеобразную ветвь <...> составляют различные виды сосредоточенного, самоуглубленного пения, вызываемого состоянием болезни, недуга, глубокого душевного переживания» [6, с. 13]. Для важного наблюдения Н. Н. Николаевой автором статьи введен третий стиль и обозначен специальным якутским термином «*уйулҕа ырыа*» («*уйулга ырыа*»), связанный с определенным психологическим медитационным состоянием, полученным вследствие эмоционального самоуглубления. В переводе с якутского слово «*уйулҕа*» означает: «воздержность, выносливость» [7, с. 2986]; «*киһи ис санаатын, дууһатын тулуура, тулуйар кыаҕа*» [8, с. 560] – «внутреннее состояние человека, душевная выносливость, терпимая воздержность» [Пер. наш].

Рассмотрим сферы и жанры в типах интонирования стиля *уйулга ырыа* (см. табл. 1).

Таблица 1

Стиль *уйулга ырыа*

Сферы фольклора	Жанры	Типы интонирования
Обрядовая	Шаманское песнопение (<i>Ойуун ырыата</i>) Песни удаганок	Сигнально-вокально-речевой – <i>тыаһы утуктэн этэр тыллаах ырыа</i> , со звукоподачей устрашающего пения <i>кутуруу</i> . Включает тембры: <i>дьыгилитэн ыллааһын</i> – вибрирующее, тремолирующее пение [12, с. 35]; <i>көбүтүү</i> – возбуждающее пение, в монотонной, навязывающей манере; <i>чуораадыһы</i> – пение в высоком регистре [11, с. 90]; <i>кэп туонар</i> – воспевание шаманского первообраза [11, с. 90].
Песни бытовые	Песня-стон, песня-стенание со словами (<i>Энэлгэн ырыа</i>) [9, с. 7]	Вокальный – <i>ылланар</i>
	Заспинные песни, песни, притупляющие боль (<i>Көбүс ырыата</i>) – аналог <i>энэлгэн ырыа</i> [9, с. 7]	
	Пение во сне (<i>Туул ырыата</i>) [9, с. 60]	
	Пение умирающей женщины (<i>Өлөөрү сытар дьахтар ырыата</i>) [10]	

Пение психически больных людей, преимущественно в женском исполнении (<i>Мэнэрик</i> или <i>таарымта ырыа</i>) [10, с. 58]	Вокальный – <i>ылланар</i> Вокально-речитативный – <i>этэн ылланар</i>
Жалобное, прощальное предсмертное пение, прежде не певших (<i>Суланьы ырыата</i>) [11, с. 89]	Не зафиксированы в звучании, нотации
Пение-причитание при оплакивании мужа (<i>Эр аһыыта</i>)	

Таким образом, в контексте рассмотрения песенной системы якутского фольклора можно заключить, что обозначенный стиль *уйулга ырыа*, как *дьиэрэтии* и *дэгэрэнг ырыа* обладает самостоятельной эстетической ценностью.

Этномузыкознание, связанное с междисциплинарными исследованиями и подразумевающее изучение фольклористики, этнографии, филологии и др. областей культуры и искусства, обладает большими возможностями изучения четвертого песенного стиля саха, связанного с шаманскими песнопениями *кутуруу*, который, как считает В. В. Илларионов, должен быть отделен от всех иных стилей.

По воспоминаниям современников, У. Г. Нохсоров являлся сказителем восьми олонхо: «Сылгы уола Дыырай Бэргэн» («Сын лошади Дыырай Бэргэн»), «Орто дойду оҕото Одунча Боотур» («Сын Срединного мира Одунча Боотур»), «Аас манан аттаах Ала Туйгун бухатыыр» («Ала Туйгун богатырь на белоснежном коне»), «Мохтообот Модун Моой» («Несокрушимый Модун Моой»), «Хараҕын анныгар хаппар саҕа мэннээх хайаҕымсах Хара Хаан тойон уола өлбөт-сүппэт Үрүн Уолан бухатыыр» («Неумирающий, неистребимый богатырь Юрюнг Уолан, сын израненного господина Хара Хаана, имеющего под глазом родимое пятно»), «Тойон Дьаҕарыма» («Господин Джагарыма»), «Уһун Туйгун бухатыыр» («Высокий богатырь Туйгун»), «Симэйэкээн эмээхсин» («Старушка Симэйэкээн»). Последнее было записано в 1940 г. [13, с. 15]. За многие годы работы в театре У. Г. Нохсоровым также было освоено и девятое олонхо – «Нюргун Боотур Стремительный».

В сравнительном анализе, интонационные и тембровые особенности песнопений богатырей Нижнего мира в исполнении У. Г. Нохсорова, В. А. Саввина, Н. Т. Алексеева, П. П. Ядрихинского, В. О. Каратаева и Д. А. Томской отличаются значительной эмоциональной динамикой пения, обусловленной повышенной ролью сюжета. В связи с этим, выделены общие характерные стилиевые особенности песнопений богатырей Нижнего мира: интонирование в пародийном пении «*тиэрэ хоһуйан ыллааһын*» стиля *дьиэрэтии ырыа*; наличие характерных запевных слов; использование тембровых элементов (*кылысах*, *кылысах*-форшлаг, вибрато, трель, двухуровневое тремоло и др.).

Различия в вокальном искусстве сказителей состоят в выборе диапазона звуковысотного интонирования, тембровых приемов и ритмических комбинаций. При нотации всех эпических песнопений в исполнении Нохсорова, выявлен отличительный, сугубо индивидуальный тембр сказителя. Это особо рассмотренная тремолирующая техника, определена как техника тремолирующих ячеек. Основные свойства ячеек отражаются в конструктивных элементах, образующихся на трех уровнях: одноуровневые; двухуровневые; комбинированные в диапазоне от малой терции до большой сексты. Внутри ячейки редко встречается секундовый интервал. Виртуозный тембровый прием У. Г. Нохсорова, осуществляющийся тремолирующими ячейками в середине или конце напева в разных колебаниях, от 3 до 12 звуков, назван автором статьи «нохсоровским тремоло».

В исполнении У. Г. Нохсорова также выявлены интенсивное вибрирование на опорных звуках, глиссандирование в разных направлениях, восходящие скольжения и сбросы звуков.

Ладоинтонационные аспекты шаманских песнопений в якутском эпосе рассмотрены в исполнении У. Г. Нохсорова, П. П. Ядрихинского, В. О. Каратаева, Д. А. Томской в особом типе интонирования стиля *уйулга ырыа* – *кутуруу* (устрашающее пение). Это сигнально-вокально-речевой тип интонирования, сочетающий пение, речь и специфичные виды звукового выраже-

ния (звукоподражания, *дьигиһитэн ыллааһын* – вибрирующее, тремолирующее пение; *көбүтүү* – возбуждающее пение, в монотонной, навязывающей манере; *чуораадыыы* – пение в высоком регистре; *кэн туонар* – воспевание шаманского первообраза).

Во вступительном эпизоде призывания духов шамана Срединного мира *Айыы Быйантай* в исполнении У. Г. Нохсорова удалось передать основные стилевые признаки шаманского песнопения: традиционную структуру шаманского камлания (которая отражена в специальной таблице, наглядно показывающей соблюдение функций и сюжетную предназначенность отдельных эпизодов), ладоинтонационные, ритмические, тембровые особенности песнопения (см. табл. 2).

Таблица 2

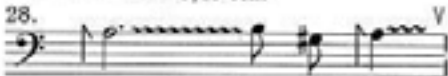
Типы интонирования в эпических песнопениях персонажей – шаманов: призывание духов (киириитэ). Песнопение шамана Срединного мира *Айыы Быйантай*

Структурный раздел	Сюжетная ситуация	Тип интонирования	Время исполнения: 5 мин. 27 сек.
I. Начальный эпизод	Вселение духов птиц-спутников – гагары, ворона в шамана <i>Айыы Быйантай</i>	Сигнальная форма – имитация голосов птиц, <i>дьигиһитэн ыллааһын</i> (вибрация звука)	50 сек.
II. Монолог	Обращение шамана с просьбой к <i>Аан Мичэл Хотун</i> и удаганкам Верхнего мира приблизиться к нему	<i>Көбүтүү</i> – возбуждающее пение, в монотонной, навязывающей манере	1 мин. 50 сек.
III. Пение в умеренном темпе	Просьба <i>Айыы Быйантай</i> к шаманкам Нижнего мира приблизиться к нему	<i>Дьигиһитэн ыллааһын</i> (вибрация звука), <i>дэгэрэнг</i> (размеренное, подвижное пение)	1 мин. 50 сек.
IV. Кульминация	Призывание приблизиться духам Нижнего мира – <i>Оботтоох Сах Баадьай</i> , затем дочери <i>Илбиса, Хобо Ньюгой</i> .	<i>Чуораадыыы</i> (пение в высоком регистре)	1 мин. 10 сек.
V. Окончание	Заклинание шамана <i>Айыы Быйантай</i>	<i>Чуораадыыы</i> (пение в высоком регистре), <i>дьигиһитэн ыллааһын</i> (вибрация звука)	47 сек.

Как видим, рассматриваемый эпизод шаманского песнопения представлен целостной сюжетно-музыкальной структурой. Выстроенная исполнителем драматургия призывания духов, состоящая из пяти разделов, многопланова и пропорциональна (см. рис. 1).

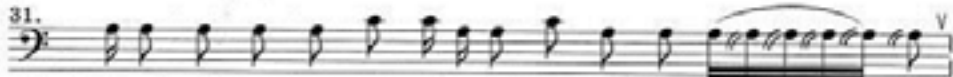
$\bullet = 0,69 \text{ cm}$

$\text{♩}' = 0,45 \text{ сек.}$

28. 
(О- о- о- ол)

29. 
То-бус ии-лээх са-ба-лаах ту-руу ба-раан дой-ду- га тө-рөөн и-нэ- и

30. 
э - и

31. 
О-бот-тоох Сах Бaa-дбай см-ар-ба- лаах смы-лаи-ха- йи

32. 
эп- п- чэ- ри- й- би-т кыр- гыт- та-ры- ам,

33. 
э- дний-дэ ри- эм, о- и- кул ой- (ой- ой- ой

34. 
а- э- а) Той- он чои- ку ту- ту- ур- да- ах

35. 
(э- иэ э- иэ э) тыл-гын ас, үө-лэх төр-дө (а- а- а- а

36. 
э- иэ- э) со- ту- уи ту- туур- да- ах,

37. 
у- нуох э- рө дэб- дир- гэ- лэ- эх Хо- бо ньо-вой

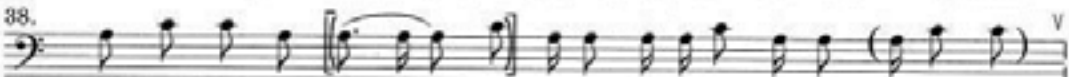
38. 
Ил- бис кым-на са- а- л- лар са-тмы-лай-ы-тык со- руо- х а- ва



Рис. 1. Нотный образец шаманского песнопения

Диапазон всей мелодической линии данного эпизода, являющийся целостным музыкально-драматургическим образованием, охватывает квинтдециму ($B - h'$). Нотирование всего музыкального текста позволило выявить определенные ритмические и мелодические свойства в каждом из пяти разделов, а также отметить структурную завершенность композиции в целом.

Каждый из разделов имеет свою отличительную мелодию, которая вводится как контраст предыдущему изложению благодаря резкой смене тембра. Необходимо выделить, что данный прием контрастной смены тембра при появлении мелодии нового духа-помощника был выявлен в нганасанских шаманских камланиях О. Э. Добжанской [14, с. 51].

Таким образом, шаманское песнопение в исполнении У. Г. Нохсорова представляет собой разноплановый в стилевом и мелодическом отношении музыкальный материал: призывание духов является вступительным эпизодом в обряде камлания. Мелодическая ткань пяти разделов находится в витке интонационного сюжета. Доладовая организация связана с разным количеством типов интонирования: сигнально-вокально-речевым и тембровыми приемами *кутуруу*: *дыгигитэн ыллааһын* (с вибрацией звука), *кэбүтүү* (возбуждающее пение в монотонной, навязывающей манере), *чуораадыыы* (пение в высоком регистре), а также фрагментарно – *дэ-гэрэнг*. Каждый тип интонирования формирует мелодическую линию с определенными интервальными промежутками и микроальтерацией. Наличие нескольких интонационных типов в шаманском песнопении отразило не только доладовые процессы в мелодике, но и этап ее сохранения в середине 40-х гг. XX столетия.

Исследование песнопений шаманов в их функциональных и музыкальных связях позволяет сделать заключение о глубоком знании У. Г. Нохсоровым обрядовых истоков камлания. Органичное сочетание голосовой виртуозности и опоры на традиционные интонационные образцы составляет отличительную особенность обрядовых песнопений олонхо в исполнении У. Г. Нохсорова.

В музыкальном воплощении персонажей Срединного мира продолжено последовательное раскрытие особенностей формообразования эпических песнопений. В сравнении рассмотрены песнопения в исполнении И. Г. Петрова, У. Г. Нохсорова, В. О. Каратаева, П. П. Ядрихинского, нотированные Э. Е. Алексеевым, Н. Н. Николаевой и автором статьи. Мастерство мелодической импровизации сказителей отражается в отсутствии повторов мелодических строк при сохранении внутренней логики напева. Музыкальная драматургия песнопений конструируется в связи с изменчивым содержанием поэтического текста, по-новому реализующемся на ладоинтонационном, ритмическом и тембровом уровне в форме каждой мелодической строки.

В песнопениях женских персонажей – дев Срединного мира, композиционные, ладоинтонационные, метроритмические, тембровые особенности песнопений продиктованы функциями образно-смыслового контекста положения героини, взывающей о помощи. Песнопения состоят из нескольких разделов (вступление, разные по содержанию эпизоды-разделы и заключительная каденция).

В песнопениях богатырей Срединного мира У. Г. Нохсорова выявлена не только сложная музыкальная форма, но и реализация всех сложных вокальных приемов. Закономерностью композиционной организации песнопений стало наличие трех фактурно-тематических разделов с вступлением и заключительной каденцией. Драматургические контрасты разделов, обусловленные сюжетом, подчеркиваются интонационно-ладовыми противопоставлениями. Специфичным для структуры песнопений является интонационная динамика, выраженная в тембровой орнаментике.

Традиции песнопений персонажей олонхо, поющих в стиле *дэгэрэнг ырыа*, объединены в отдельный пласт на основе их отличительной трикстерной функции. В этом стиле поют посыльные парни-вестники. Девы Нижнего мира исполняют песнопения в стиле *тиэрэ хоһуйан ыллааһын* (пародийное пение, основанное на искаженном интонировании стиля *дэгэрэнг*). Схожесть с песнопениями посыльных вестников проявилась в эмоционально возбужденном, торопливом пении, отраженном в звуковысотной организации мелодики, скандированном интонировании в регулярном метре. Объединяющей особенностью песнопений дев Нижнего мира является хазматоническая структура мелодики, с размеренным мелодическим изложением, переменностью метров. В пародийных песнопениях *«тиэрэ хоһуйан ыллааһын»* доминируют тембровые приемы *кылысах*, вибрато и мелизмы.

В целом, для песнопений характерных персонажей типична развивающаяся в переменных метрах определенная монодия с выраженной ладоинтонационной функциональностью во вступлениях и каденционных оборотах. Стилистический анализ песнопений посыльных парней и дев Нижнего мира показал, что особенности стиля *дэгэрэнг ырыа* являются основой для пародийного типа пения.

Заключение

Подытожим вышесказанное. Преемственность и сохранение традиций олонхосутов до второй половины XX в. совершалась по двум направлениям: во-первых, традиционным путем устной импровизаторской сказительской передачи «из уст в уста», типичной для устной эпической традиции; во-вторых, образовательным, с появлением письменности и технических средств. Издаются источники текстов олонхо, проводятся аудиозаписи. У. Г. Нохсоров, воспитываясь в условиях живой фольклорной традиции, приобрел свое сказительское мастерство традиционным путем.

У. Г. Нохсоров являлся потомственным сказителем. С раннего возраста вникал в музыкально-интонационные ценности родного эпоса. Интонационное музыкальное восприятие юного сказителя сначала было интуитивным, позже осознанным постоянным внутренним бытием. Процесс сказывания объемных олонхо, исполнения разнохарактерных песнопений требовал от У. Г. Нохсорова огромной силы творческого воображения, чуткого слухового аппарата и

природного дара. Переняв от своего преемника Чээбий музыкально-эпические сюжеты и характеризующие персонажей напевы, а также исходя из своего пронизательного видения всего окружающего мира, Устин Нохсоров довел до совершенства музыкальную логику эпического повествования. Он обладал исключительным музыкальным слухом и уникальным голосовым аппаратом для восприимчивости и воплощения не только характерных образов эпического, обрядового фольклора (олонхо, *тойук*), но и передачи локальных традиций мотивов *осуохай*, а также орнаментальных интонаций песенной культуры *дэгэрэнг ырыа*. Впоследствии, его музыкально-поэтические импровизации стали вершиной эпического исполнительства.

В эпическом искусстве У. Г. Нохсорова сконцентрированы композиционные структуры, ладовые функции, динамичные интонационные формулы, качественные тембровые и формообразующие ритмические особенности музыкального языка. На основе анализа, эпические песнопения олонхо определяются как интонационная система, связанная с сюжетно-поэтическим контекстом конкретного эпического сказания, так и исполнительско-стилевые особенности локальной традиции и отдельного сказителя.

Осознание необходимости изучения и освоения национального музыкального фольклора в исполнении У. Г. Нохсорова должно стать источником для сохранения традиционной культуры и обогащения инновационного профессионального музыкального искусства Республики Саха (Якутия).

Литература

1. Алексеев Э. Е. Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни). – М.: Музыка, 1976. – 283 с.
2. Норуот ырыаһыта Устин Нохсоороп (Народный певец Устин Нохсоров). – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2007. – 236 с. (на якутском яз.)
3. Головинёва Н. И. Становление якутской профессиональной музыкальной культуры (1920-1985). – Новосибирск: Наука, 1994. – 383 с.
4. Алексеев Э. Е. Личность народного певца и судьба олонхо в наши дни (Устин Нохсоров и олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» // Эпическое творчество народов Сибири. – Улан-Удэ: Кн. изд-во, 1973. – С. 45-47.
5. Жирков М. Н. Якутская народная музыка. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 118 с.
6. Николаева Н. Н. Эпос олонхо и якутская опера. – Якутск: Полиграфист, 1993. – 188 с.
7. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – СПб.: Наука, 2008. 3-е изд., испр. и доп. – 3858 с.
8. Афанасьев П. С. Саха тылын быһаарыылаах кылгас тылдьыта = Краткий толковый якутский словарь. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 688 с.
9. Алексеев Э. Е., Николаева Н. Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1981. – 100 с.
10. Архивный материал М. Н. Жиркова в Национальной библиотеке РС (Я). Папка № 8 «М. Н. Жирков. Песни, записанные от колхозников и учащихся Усть-Алданского и Амгинского районов» // Архив Исторического зала НБ РС (Я). – 363 с.
11. Шейкин Ю. И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск: РДНТ, 1996. – 123 с.
12. Алексеева Г. Г. Народно-песенное творчество в системе традиционной музыкальной культуры долган. – Якутск: Якутский филиал Издательства СО РАН, 2005. – 437 с.
13. Дыбырай Бэргэн: олонхо. – Якутск: Бичик, 2009. – 334 с. (Серия «Саха боотурдара»; Т. 6.)
14. Добжанская О. Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края. – Норильск: АПЕКС, 2008. – 270 с.

References

1. Alekseev Je. E. *Problemy formirovaniya lada (na materiale jakutskoj narodnoj pesni)* [Problems of forming the mode (on the material of the Yakut folk song)]. Moscow, Muzyka, 1976, 283 p.
2. *Noruoŧ ырыаһыта Ustin Nohsoorop (Narodnyj pevec Ustin Nohsorov)* [National singer Ustin Nohsorov]. Yakutsk, IGI AN RS(Ja), 2007, 236 p. (In Yakut lang.)

3. Golovnjova N. I. *Stanovlenie jakutskoj professional'noj muzykal'noj kul'tury (1920-1985)* [Formation of the Yakut professional musical culture (1920-1985)]. Novosibirsk, Nauka, 1994, 383 p.
4. Alekseev Je. E. *Lichnost' narodnogo pevca i sud'ba olonho v nashi dni (Ustin Nohsorov i olonho "N'urgun Bootur Stremitel'nyj")* [The personality of the national singer and the fate of the olonkho in our days (Ustin Nokhorov and olonkho "Nurgun Bootur the Swift")]. In: *Jepicheskoe tvorcestvo narodov Sibiri* [Epic creativity of the peoples of Siberia]. Ulan-Udje, Kn. izd-vo, 1973, pp. 45-47.
5. Zhirkov M. N. *Jakutskaja narodnaja muzyka* [Yakut national music]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1981, 118 p.
6. Nikolaeva N. N. *Jepos olonho i jakutskaja opera* [The olonkho epic and Yakut opera]. Yakutsk, Poligrafist, 1993, 188 p.
7. Pekarskij Je. K. *Slovar' jakutskogo jazyka* [Yakut dictionary]. Saint-Petersburg, Nauka, 2008, 3858 p.
8. Afanas'ev P. S. *Saha tylyn byhaarylaah kylgas tyl'd'ya = Kratkij tolkovyj jakutskij slovar'* [Concise dictionary of Yakut language]. Yakutsk, Bichik, 2008, 688 p.
9. Alekseev Je. E., Nikolaeva N. N. *Obrazcy jakutskogo pesennogo fol'klora* [Patterns of Yakut song folklore]. Yakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1981, 100 p.
10. *Arhivnyj material M. N. Zhirkova v Nacional'noj biblioteke RS (Ja). Papka № 8 "M. N. Zhirkov. Pesni, zapisannye ot kolhoznikov i uchashhihsja Ust'-Aldanskogo i Amginskogo rajonov"* [Archive material of M. N. Zhirkov in National library of RS(Y). Folder № 8 "M. N. Zhirkov. Songs written from collective farmers and students of Ust-Aldansky and Aldansky districts"]. In: *Arhiv Istoricheskogo zala NB RS (Ja)* [Archive of The historical hall of NL of RS (Y)]. 363 p.
11. Shejkin Ju. I. *Muzykal'naja kul'tura narodov Severnoj Azii* [Musical culture of the peoples of North Asia]. Yakutsk, RDNT, 1996, 123 p.
12. Alekseeva G. G. *Narodno-pesennoe tvorcestvo v sisteme tradicionnoj muzykal'noj kul'tury dolgan* [Folk-song creativity in the system of traditional musical culture of Dolgan]. Yakutsk, Jakutskij filial Izdatel'stva SO RAN, 2005, 437 p.
13. *Dyyraj Bjergjen: olonho* [Dyyray Bergen: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2009, 334 p. (Serija "Saha booturdara"; T. 6 [Series "Sakha booturs"; Vol. 6])
14. Dobzhanskaja O. Je. *Shamanskaja muzyka samodijskih narodov Krasnojarskogo kraja* [Shaman music of Samoyed peoples of Krasnoyarsk region]. Noril'sk, APEKS, 2008, 270 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11684

УДК 398.224(=19)=161.1

М. Г. Джанполадян

Ереванский государственный университет

О ВОССОЗДАНИИ ПОЭТИКИ ЭПОСА «ДАВИД САСУНСКИЙ» В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ СВОДНОГО ТЕКСТА

Аннотация. В статье анализируется проблема воссоздания поэтики армянского героического эпоса «Давид Сасунский» в русском переводе его сводного текста, т. к. именно этот текст, который с 1939 г. постоянно переиздается, дает возможность наиболее объективно рассмотреть данную проблему. Проблема эта – одна из наиболее важных при исследовании и оценке переводов образцов народного эпического творчества, ибо именно в поэтике отражается индивидуальный характер художественного мышления создавшего эпос народа, это и обуславливает актуальность данного исследования.

Целью статьи является определение особенностей воспроизведения поэтики армянского народного эпоса «Давид Сасунский» в переводе сводного текста на русский язык. Основываясь на монографии Азата Комунаровича Егиазаряна «Поэтика эпоса “Сасна црер”» (Ереван, 2013, на арм. яз), где выделены и охарактеризованы важнейшие особенности поэтики армянского эпоса, показано на конкретных примерах, как в русском переводе сводного текста воспроизведены эти особенности. Автор выделяет среди характерных особенностей армянской поэтики: динамичность эпического повествования, выраженную в использовании глаголов движения, действия, глаголов, отражающих состояние героя; различные функции повторов, имеющих характерные особенности в отличие от переводов «Калевалы» и русских былин; отличительные черты эпических формул, заложенных в речи героев эпоса; образные мысли, выражения, сравнения и др. Одним из недостатков перевода автор отмечает характерные в переводческой практике в 30-е гг. XX в. дословный перевод армянских устойчивых выражений, идиом, транслитерация междометий, что должно было подчеркивать национальное своеобразие эпоса. Обобщая, отмечается, что, несмотря на некоторые недочеты, в русском переводе бережно воспроизведены характерные черты поэтики «Давида Сасунского». Именно поэтому в русской критике на основе данного перевода были высказаны тонкие и меткие наблюдения и мысли о художественном своеобразии и богатстве армянского эпоса.

Ключевые слова: эпос, Давид Сасунский, сводный текст, русский перевод, поэтика, особенности, воссоздание, адекватность, недочеты, художественная ценность.

M. G. Dzhanpoladyan

Recreation of the poetics of the epic “David of Sassoun” in the Russian translation of the consolidated text

Abstract. The article analyzes the problem of recreating the poetics of the Armenian heroic epic “David of Sassoun” in the Russian translation of its consolidated text, since this text, which since 1939 is constantly reprinted, makes it possible to most objectively consider this problem. This problem is one of the most important in the study and evaluation of translations of samples of folk epic creativity, for it is in poetics that the individual character of the artistic thinking of the people who created the epic is reflected, and this causes the relevance of this study.

The purpose of the article is to determine the features of the recreation of the poetics of the Armenian national epic “David of Sassoun” in the translation of the consolidated text into Russian. Based on the monograph “The Poetics of the Epic “Sasna Tsrer” (Yerevan, 2013, in Armenian), Azat Komunarovich Yegiazaryan’s monograph, which highlighted and characterized the most important features of the poetics of the Armenian epic, is shown on concrete examples how these features are reproduced in the Russian translation of the consolidated text. The author highlights among the characteristic features of Armenian poetics: the dynamism of the epic narrative, expressed in the use of verbs of movement, action, verbs, reflecting the state of the hero; various functions of repetitions,

ДЖАНПОЛАДЯН Магдалина Георгиевна – д. филол. н., проф., каф. теории литературы и критики факультета армянской филологии Ереванского государственного университета, Ереван, Армения.

E-mail: m-poladyan@mail.ru

DZHANPOLADYAN Magdalina Georgievna – Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of theory of literature and criticism, Faculty of Armenian Philology, Yerevan State University, Yerevan, Armenia.

E-mail: m-poladyan@mail.ru

which have characteristic features in contrast to the translations of “Kalevala” and Russian bylinas; distinctive features of the epic formulas embedded in the speech of the heroes of the epic; figurative thoughts, expressions, comparisons etc. One of the shortcomings of the translation the author notes characteristic of the translation practice in the 30s of XX century literal translation of Armenian stable expressions, idioms, transliteration of interjections, which should emphasize the national originality of the epic. Summarizing, it is noted that, despite some shortcomings, the Russian translation gently reproduces the characteristic features of the poetics of “David of Sassoun”. That is why in Russian criticism on the basis of this translation, gentle and accurate observations and thoughts on the artistic originality and richness of the Armenian epic were expressed.

Keywords: epic, David of Sassoun, consolidated text, Russian translation, poetics, features, recreation, adequacy, shortcomings, artistic value.

Введение

Чтобы оценить качество перевода того или иного эпоса на другие языки, очень важно выявить, насколько адекватно воспроизведены в переводе не только его основные мотивы и идеи, но и особенности эпической манеры повествования, ибо именно в поэтике отражается индивидуальный характер художественного мышления народа – создателя эпоса. Что касается русских переводов армянского героического эпоса «Давид Сасунский», то перевод сводного текста дает возможность более или менее объективно рассмотреть данную проблему. Сводный текст, как известно, составлялся в связи с 1000-летием эпоса М. Абегяном, А. Ганалаяном и Г. Абовым [1] лишь на основе выбора эпизодов из опубликованных к тому времени вариантов, без привнесения несуществующих в вариантах мотивов, эпизодов, художественных деталей. Текст этот был издан в 1939 г., тогда же вышел в свет его русский перевод (переводчики А. С. Кочетков, В. В. Державин, К. А. Липскеров, С. В. Шервинский) [2]. Существует еще один сводный текст армянского эпоса, составленный Каро Сасуни на основе двух томов вариантов «Сасна црер» (1936, 1944 гг.) [3, 4] и изданный в Бейруте в 1947 г., но он мало известен и не переведен на русский язык [5, с. 189-190]. Однако до сих пор для русского читателя основным источником знакомства с армянским эпосом **в его целостном виде** является перевод 1939 г., который время от времени переиздается. Конечно, есть еще русские переводы художественных обработок нашего эпоса, в частности, блестящий перевод Н. М. Любимова повести Наири Зарьяна «Сасна Давид» [6], но художественная обработка так или иначе несет на себе следы личности автора... Есть и переводы отдельных вариантов, но их немного, и не все отличаются высоким качеством. Кроме того, если в том или ином варианте эпоса такие сущностные черты поэтики, как повторы, сравнения, эпические формулы и др., могут быть представлены в разной степени, то сводный текст дает наиболее обобщенную картину их характера и выполняемых ими художественных функций. Поэтому вопрос о воссоздании поэтики армянского народного эпоса мы рассматриваем на основе русского перевода его сводного текста.

Особенности передачи поэтики эпоса «Давид Сасунский» в русском переводе

Главная задача, стоявшая перед переводчиками, заключалась в адекватном воспроизведении самой национальной манеры эпического сказа. Характеризуя эту манеру, А. К. Егiazарян в своей монографии «Поэтика эпоса “Сасна црер”» замечает: «Даже приводя характерные подробности, сказитель долго на них не останавливается, не ослабляет темпа своего слова. Рассказывается самое главное, рассказывается как один из моментов текущего действия, и это движение не прерывается» [5, с. 269]. Отмечая динамизм повествования как отличительную черту поэтики армянского эпоса и его национальную особенность, автор иллюстрирует это на конкретных примерах из вариантов, подчеркивая, что динамизм обусловлен и обилием употребляемых сказителями глаголов движения. А. К. Егiazарян отмечает, что эта черта (обилие глаголов движения в армянском эпосе) была выделена и в монографии А. А. Петросян «История народа и его эпос» [6, с. 112]. Действительно, таких отрывков немало, но даже если это не глаголы движения, это глаголы действия или состояния, и нередко в эпосе целые фрагменты построены таким образом, что в каждой следующей строке содержится новый глагол, определяющий смысл всего предложения. **В русском переводе художественно адекватно воспроизведена эта главная особенность поэтики армянского эпоса.** Вот, к примеру, сколько динамики, энергии, даже, сказали бы мы, стремительности заложено в этих строках:

Лишь пощечину дал Санасар палачу –
Голова отлетела, только тело стоит.
И бегут со всех ног палачи наутек [8, с. 71].

Приведем и отрывок о том, как маленький Давид возвращался из Мсыра в свой родной Сасун в сопровождении двух пахлеванов, которые по приказу Мсрамелика должны были по дороге его убить:

Пахлеваны **усядутся**, сами **едят**,
А Давиду ни крошки они **не дают**.
Дня по три, бывало, Давид **не ел**,
В пути **голодал** Давид-сирота.
А чем же **кормился** Давид?
Он дикую репу **искал** и **ел**,
Траву полевую **срывал** и **ел**,
В долине грибы **собирал** и **ел**,
Пичужку камнем **сшибал** со скал,
Он зайцев **встречал**, **догонял**, **убивал**,
А хлеба у тех, у двоих, **не просил** [8, с. 194-195].

Как видим, здесь нет ни одной строки, в которой отсутствовали бы глаголы. И они различны по смыслу: есть глаголы движения, действия, есть глаголы, отражающие состояние героя... Но все они придают повествованию особую динамичность, поскольку почти каждая строка практически содержит какую-то новую информацию. И эта динамичность армянской манеры эпического повествования сохраняется на протяжении всего текста перевода, в чем нетрудно убедиться русскому читателю.

Приведенный отрывок примечателен и тем, что в нем наличествует еще одна важная особенность поэтики армянского эпоса – **повторы**. Как известно, повторы вообще присущи образцам мирового эпического (и не только эпического) фольклора. Но именно **характер использования повторов, различные функции повторов** и становятся отличительной чертой, определяющей национальную самобытность того или иного фольклорного образца, в котором отражается традиционная манера народного художественного мышления. Скажем, в финском эпосе «Калевала» встречаем такие строки:

Убегай, дрянной, отсюда,
Прежде чем здесь день начнется,
Прежде чем заря займется,
Прежде чем взойдет здесь солнце,
Прежде чем петух здесь крикнет [9, с. 205].

Что здесь мы видим? Одну-единую мысль, выраженную различными предложениями, объединенными повторами. Т. е. повторы как бы усиливают сказанное, делают его художественно выразительнее, но в смысловом отношении каждая новая строка ничего нового не прибавляет. Чтобы не показалось, что подобный случай – единственный в данном эпосе, приведем еще пример:

Мать **все** ищет, где исчез он,
Все боится, что пропал он,
Точно волк, бежит болотом,
Как медведь, в лесах все рыщет,
По воде плывет, **как** выдра [9, с. 171-172].

И здесь повторы, хотя они и различные, используются для выражения одной и той же мысли.

В русских былинах одна из довольно распространенных художественных функций повтора – это повтор служебных слов: предлогов, частиц, междометий и др. Они не несут в предложении смысловой нагрузки, а служат для сохранения определенной ритмико-интонационной целостности того или иного отрывка, его протяженности, растянутости, музыкальности. К примеру, строки из былины «Илья Муромец и Калин-царь»:

Еще старья казак **да** Илья Муромец
Как сажился он **да** на добра коня

И поехал по раздольицу чисту полю,
Выскочил он **да на** гору **на** высокую,
Посмотрел-то **под** восточную он сторону, –
Ай под той **ли** под восточной **под** сторонешкой,
Ай у тех **ли** у шатров у белых
Стоят добры кони богатырские [10, с. 37].

Подобные художественные функции повтора не характерны для армянского эпического повествования, где повтор в основном гармонично включается в основное русло течения сказа – его динамичность. И русские переводчики бережно воссоздали эту особенность поэтики эпоса о сасунских богатырях. Вот отрывок, где Давид будит мсырцев, прежде чем начать битву с ними:

– Эй, **кто** спит – поскорей вставай!
Кто проснулся – коня **взнуздай**!
Кто **взнуздал** – доспех надевай!
Кто с мечом – на коня **влезай**! [8, с. 206]

Динамичность армянского эпического повествования достигается не только использованием повторов с глаголами движения, как в данном примере, но и тем, что **повторы резко подчеркивают каждую новую мысль**, выраженную в последующих строках (это характерная черта, перешедшая в эпос о сасунских богатырях через века – из поэтики древнейших образцов армянского фольклора: «Рождение Ваагна», отрывков о похищении Арташесом Сатеник, об их свадьбе и др). Эта изначальная, сущностная в армянском эпическом повествовании функция повтора четко прослеживается и в русском переводе сводного текста эпоса. К примеру, ответ Мгера Младшего на вопрос пастуха, когда он выйдет из скалы:

Пока этот мир полон зла,
Пока будет лжива земля,
На свете мне – не жить.
Когда разрушится мир и воздвигнется вновь,
Когда **будет** пшеница **как** лесной орех,
Как шиповника ягода **будет** ячмень,
Тогда придет мой **день** –
Отсюда я выйду в тот **день!**» [8, с. 341]

А. К. Егиазарян отмечает в своей монографии, что наиболее распространенные виды повторов в эпосе – это перечисления, и приводит соответствующие примеры [5, с. 287-289]. Чаше всего подобные эпизоды поются (в армянском издании сводного текста 1961 г. эти отрывки помечены звездочками), и повторы, естественно, усиливают выразительность отрывков, в которых слово слито с музыкой. Сами песни-перечисления особой трудности при переводе не представляют. Но песня на то и песня, что она должна звучать естественно. К сожалению, в русском переводе некоторые песни утратили это качество. Вот фрагмент из прощальной песни Давида перед тем, как он должен идти на войну с Мсра-Меликом:

Օ՛ քուրեր, դուք կացէ՛ք բարով,
Դուք ինձի քուրուքն ին եր արե.
Օ, մերեր, դուք կացէ՛ք բարով,
Դուք ինձի մերուքն ին եր արե:
Բարի՛ դրկիցներ, դուք կացէ՛ք բարով,
Դուք կացէ՛ք բարով մեծ ու փոքրով:

[11, с. 229]

Сестры! Вам – **добро оставаться**,
Все вы сестрами были мне.
Матерям – **добро оставаться**,
Матерями вы были мне.
Добрым соседям – **добро оставаться!**
Старым и малым – **добро оставаться!**

[8, с. 262]

Здесь повтор, вместо того чтобы усиливать выразительность и мелодичность, режет слух, потому что неестественно звучит по-русски. Так же неестественно звучит в переводе начало прощальной песни Дзенов Ована:

Жаль тысячу раз! Расставаться жаль!
Расставаться жаль с Джалали-конем.

Ай-вах, с Джалали-конем!

Расставаться жаль с дорогим седлом.

Ай-вах, с дорогим седлом! [8, с. 260]

И на протяжении всей песни повторяется транслитерированное междометие «Ай-вах», отнюдь не придающее напевности песне, а начало – «жаль тысячу раз» – дословный перевод армянского фразеологизма «հիշար փնիսի»: Он тоже звучит диссонансом в тексте. Здесь надо заметить, что для переводов, осуществляемых в советской стране в 30-е гг. и позже, было характерно дословно переводить устойчивые выражения, идиомы, транслитерировать междометия: этим как бы подчеркивалось национальное своеобразие подлинника. С. В. Шервинский в своей статье о переводе армянского эпоса писал: «Целый ряд ходячих армянских выражений, не принятых у нас, мы перевели точно и считаем, что этим приемом больше, чем каким-либо другим, достигается национальный колорит» [12]. Так что подобный подход, который впоследствии в трудах по теории перевода был признан неплодотворным, определялся уровнем переводческого искусства того времени.

Как отдельный вид повторов А. К. Егиазарян выделяет в армянском эпосе и **эпические формулы**, подчеркивая их отличие от других эпосов – и древних, и средневековых. Отличительные черты армянских эпических формул автор видит в том, что, во-первых, это небольшие отрывки, во-вторых, они вложены в уста героев, а не повествовательного характера [5, с. 281–285]. Действительно, читателям запоминаются произнесенные разными героями в сходных ситуациях такие фразы (они бывают несколько вариативны), как «Քեզի համար կը քրնես, / Ուրիշի համար երազ կը տեսնես», «Քոզլուի էդտեղ թրրջես, էստեղ կընտես», «Հաց ու գինին, Տեր կենդանին» и др. Вариативны, естественно, и переводы. Вот как звучит по-русски клятва, которую произносят армянские герои перед битвами или сражениями: «Хлеб и вино и сущий господь!» [8, с. 78, 98, 193]. Здесь повтор союзов создает определенный ритмический строй фразы, чем несколько компенсируется отсутствие имеющейся в оригинале внутренней рифмы. Приведем варианты другой эпической формулы: «Как получишь это письмо – / Намылишь голову – там, обреешься тут [8, с. 99]. Или: «Ты щеки себе в Сасуне намыль, / Побреешься здесь» [8, с. 193]. Примечательно, что по данным строкам русский читатель сможет понять, что динамичность сказа проявилась в армянском эпосе и в эпических формулах. А наиболее удачным вариантом из переводов эпической формулы «Քեզի համար կը քրնես, / Ուրիշի համար երազ կը տեսնես» нам представляется следующий: «Ты спишь на подушках своих, / а видишь сны за других» [8, с. 72]. Здесь присутствует и внутренняя рифма, так что перевод несколько не уступает в художественности оригиналу.

Обратимся теперь к вопросу воссоздания еще одной важной черты поэтики армянского эпоса – **образных мыслей, выражений, сравнений**. Они встречаются не только в повествовании от сказителя, но и в словах самих героев. Это, с одной стороны, говорит о том, что армянский народ высоко ценил образное, художественное слово; с другой – в эпосе подчеркивается способность самих героев мыслить образно или же в разговоре к месту употреблять мудрые народные изречения. Вот, к примеру, слова Давида, узнавшего, что он пронзен стрелой, пущенной его дочерью, спрятавшейся в тростниках:

Իմ ցեց իմ անձից է,
էդ իմ տերւն էր, որ ինձի սպանեց:

[11, с. 235]

Мой червь – в теле моем,
Мое семя убило меня!

[8, с. 318]

И. Орбели отметил: «Смертельно раненый Давид произносит слова, которые являются очень распространенной поговоркой в Армении о том, что каждый умирает от своего семени. Эта поговорка отразилась в целом ряде народных басен, сказок и песен. Орел умирает от своего пера, которое воткнуто в тыловую часть стрелы, дерево – от топора, у которого есть деревянная ручка, а Давид – от своей дочки» [13, с. 42].

А вот реакция Давида на песни гусанов, воспевающих Хандут: он выражает свое душевное состояние образными сравнениями:

Чисто, как молоко, мое сердце было, –
Его закваской заквасили вы!
Крепко, как крепость Сасун, мое сердце было, –
Ломом его разрушили вы!
Яснее осенней реки мое сердце было, –
Ливнем весенним его замутили вы! [8, с. 289-290]

Образные сравнения вложены и в уста других сасунских богатырей. Вот как реагирует Санасар, увидев несметное число воинов багдадского халифа:

Если б хлопком стали они, а я обернулся б огнем,
И то б не смог их спалить.
Если б пламенем стали они, а я обернулся б водой,
Я не смог бы сквозь них протечь [8, с. 98].

Замечательно, что в армянском эпосе героини не уступают богатырям в своем образном мышлении и умении ценить образное слово. Это почувствует и русский читатель. Вот строки из письма Дехцун-Цам Санасару, которое она послала богатырю с двумя кувшинчиками – полным и пустым, закупоренными яблоками:

А душа моя, словно этот кувшинчик пустой,
Чиста, ясна.
А моя голова, словно полный кувшинчик,
Полным-полна,
Божьим даром наделена [8, с. 105].

Вспомним и слова Армаган, которыми она встретила изменившего ей мужа, вернувшегося в Сасун: «Արժա՞ր արժա՞ր քա՞ղար հին բերեց...» [11, с. 126], «Серебро унес, / А медь принес» [8, с. 167]. А Хандут-хатун, чтобы привлечь Давида, не понадеялась на себя: она посылает к Давиду гусанов, чтобы они профессионально воспели ее достоинства, причем не только внешнюю красоту (что подчеркнуто и в письме Дехцун). И гусаны находят яркие, запоминающиеся, порой и неожиданные образы. Вот отрывки из русского перевода этих песен:

Воспою, восхваляю Хандут-хатун для Давида!
Как тростник озерный,
Стройность её,
Воспою, восхваляю Хандут-хатун для Давида!
Как коня Джалали пробег-перелет –
Ширь сердца ее.
Воспою, восхваляю Хандут-хатун для Давида!
Как сотовый мед, губы её [8, с. 288].

Еще один фрагмент из этих песен:

...Про ее белизну пропою:
Она – что выпавший снег,
Нет, снега белей!
Про нежность ее пропою:
Что хлопья хлопка – нежность ее! [8, с. 289]

Из образных сравнений в повествовании самих сказителей в русском переводе воссоздана главная, отличительная черта поэтики армянского эпоса – динамизм, экспрессивность. Так, в четвертой ветви сказано о Мгере Младшем, расправившимся с войском семи царей:

Все войско он искромсал, умчал,
Как буря мчит комариный рой [8, с. 327].

Еще пример:

И так все крошили кругом,
Как кони крошат ячмень.
И халифов народ
Лег подобно ковру [8, с. 99].

Здесь переданы два типа сравнений: одно – более традиционное; другое поражает своей яркостью, стремительностью, художественным лаконизмом. Заметим, кстати, что в оригинале две последние строки выглядят так:

Ու Խալիֆայի մարդեր ընկան,
Խարի նման փռվան գետնին: [11, с. 47]

«Хсыр» – это не ковер, а нечто более обыденное: циновка, рогожа, подстилка. Русский перевод звучит поэтичнее. Образ заменен на более поэтический, а главное, воссоздан в этом сравнении динамизм, лаконизм в образности.

В армянском эпосе встречаются разные типы сравнений: есть союзные, есть бессоюзные, есть и сравнения с параллельными синтаксическими конструкциями, которые оказывают большее художественное воздействие тем, что первая часть сравнений содержит в себе еще и как бы скрытое отрицание:

Ծովու ավազին համար կա՛ր,
Էրկնուց աստղին համար կա՛ր,
Գետնի բուսին համար կա՛ր,
Հեծելին համար չկար: [11, с. 88]

Морскому песку имеется счет,
И звездам небесным имеется счет,
И травам земным имеется счет,
Всадникам – счета нет [8, с. 133].

На самом деле ведь нельзя пересчитать ни морские песчинки, ни небесные звезды, ни земные травы, т. е. им нет счета. И это еще более усиливает образное воздействие такого сравнения. Подобная форма сравнений также воссоздана в русском переводе.

Конечно, в вопросе воспроизведения разных черт поэтики армянского эпоса можно найти и просчеты, недостатки. Вообще русский перевод сводного текста не лишен определенных недостатков, на что мы уже указали в своей монографии о «русской» жизни «Давида Сасунского», вышедшей на русском и армянском языках [14]. Здесь же приведем только один пример явно неудачного художественного решения: это песня Давида, который перед сражением с войском Мсра-Мелика разрубает по пути столб:

Вечно б зеленеть ногам,
Быть бы им еще резвей,
За то, что я столб железный рассек!
Вечно б зеленеть рукам,
Быть бы им еще сильнее,
Чтоб живым от них не ушел Мелик! [6, с. 265]

Эти метафоры – «зеленеть ногам» и «зеленеть рукам» – звучат по-русски очень непоэтично. Кстати, в оригинале эпитет «канач» (зеленый в значении «молодой») встречается только раз и не диссонирует с контекстом [6, с. 233].

Заключение

Таким образом, рассмотрев особенности перевода сводного текста армянского героического эпоса «Давид Сасунский» на русский язык, приходим к выводу, что в целом отличительные черты поэтики эпического текста были бережно сохранены. Это было достигнуто грамотной передачей характерных для армянского эпоса динамичности эпического повествования, использования приема повторов, эпических формул, заложенных в речи героев эпоса, образных сравнений и др. Среди недостатков перевода отмечены дословный перевод армянских устойчивых выражений, идиом, транслитерация междометий (это характерный в переводческой практике в 30-е гг. XX в. прием, подчеркивающий, как тогда считалось, национальное своеобразие оригинала).

Тем не менее, именно благодаря этому переводу русский читатель почувствовал всю самобытность армянского эпического повествования. И в русской критике уже на основе этого перевода были высказаны очень точные наблюдения и замечания о художественном богатстве и своеобразии «Давида Сасунского».

Литература

1. Давид Сасунский / Пер. В. Я. Брюсова, М. Л. Лозинского, К. А. Липскерова, С. В. Шервинского. – М.: Гослитиздат, 1939. – 80 с.
2. Давид Сасунский. Армянский народный эпос / Пер. В. В. Державина, А. С. Кочеткова. – М.: Гослитиздат, 1939. – 335 с.

3. Сасна Црер. Сборник вариантов армянского эпоса о сасунских богатырях. Т. 1 / Под ред. М. Абеяна. – Ереван: Петрат, 1936. – 1256 с. (на армянском яз.)
4. Сасна Црер. Сборник вариантов армянского эпоса о сасунских богатырях. Т. 2. Ч. 1 / Под ред. М. Абеяна. – Ереван: Петрат, 1944. – 404 с. (на армянском яз.)
5. Егиазарян А. К. Поэтика эпоса «Сасна Црер». – Ереван: Антарес, 2013. – 328 с. (на армянском яз.)
6. Зарьян Н. Давид Сасунский: повесть по мотивам арм. эпоса / Пер. Н. М. Любимова. – М.: Дет. лит., 1984. – 270 с.
7. Петросян А. А. История народа и его эпос. – М.: Наука, 1982. – 216 с.
8. Давид Сасунский: армянский народный эпос. – Л.: Советский писатель, 1982. – 358 с.
9. Калевала: финский народный эпос. – М.: Художественная литература, 1977. – 586 с.
10. Былины: поэзия. – М.: Художественная литература, 1986. – 298 с.
11. Մանուկի Դավիթ Հայկական ժողովրդական էպոս. – Երևան: Հայպետհրատ, 1961. – 333 с. (на армянском яз.)
12. Шервинский С. В. Заметки переводчика // Литературная газета. № 51, 1939. – С. 2.
13. Орбели И. Армянский героический эпос. – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1956. – 144 с.
14. Джанполадян М. Г. «Давид Сасунский» в русских переводах и критике. – Ереван: Изд-во РАУ, 2012. – 178 с.

References

1. *David Sasunskij* [David of Sassoun] / per. V. Ja. Brjusov, M. L. Lozinskij, K. A. Lipskerova, S. V. Shervinskogo. Moscow, Goslitizdat, 1939, 80 p.
2. *David Sasunskij. Armjanskij narodnyj jepos* [David of Sassoun. Armenian national epic] / per. V. V. Derzhavin, A. S. Kochetkov. Moscow, Goslitizdat, 1939, 335 p.
3. *Sasna Crer. Sbornik variantov armianskogo eposa o sasunskih bogatyrjah, t. 1* [Sasna Crer. Collection of variants of Armenian epic of Sassoun heroes, vol. 1] / pod red. M. Abegjana. Yerevan, Petrat, 1936, 1256 p. (In Armenian lang.)
4. *Sasna Crer. Sbornik variantov armianskogo eposa o sasunskih bogatyrjah, t. 2, ch. 1* [Sasna Crer. Collection of variants of Armenian epic of Sassoun heroes, vol. 2, p. 1] / pod red. M. Abegjana. Yerevan, Petrat, 1944, 404 p. (In Armenian lang.)
5. Егиазарян А. К. *Pojetika jeposa "Sasna crer"* [Poetics of the epic "Sasna crer"]. Erevan, "Antares", 2013, 328 p. (In Armenian lang.)
6. Zar'jan N. *David Sasunskij: povest' po motivam arm. jeposa* [David of Sassoun: story based on the Armenian epic] / per. N. M. Ljubimov. Moscow, Det. lit., 1984, 270 p.
7. Petrosjan A. A. *Istorija naroda i ego jepos* [History of the people and its epic]. Moscow, Nauka, 1982, 216 p.
8. *David Sasunskij: armjanskij narodnyj jepos* [David of Sassoun: Armenian national epic]. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1982, 358 p.
9. *Kalevala: finskij narodnyj jepos* [Kalevala: Finnish national epic]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1977, 586 p.
10. *Byliny: poezija* [Bylinas: poetry]. Moscow, Hudodzhestvennaja literatura, 1986, 298 p.
11. *Մանուկի Դավիթ* [David of Sassoun]. Yerevan, Haypethrat, 1961, 333 p. (In Armenian lang.)
12. Shervinskij S. V. *Zametki perevodchika* [Notes of translator]. In: *Literaturnaja gazeta* [Literary paper]. No. 51, 1939, p. 2.
13. Orbeli I. *Armjanskij geroicheskij jepos* [Armenian heroic epic]. Yerevan, Izd-vo AN ArmSSR, 1956, 144 p.
14. Džhanpoladjan M. G. *"David Sasunskij" v russkikh perevodah i kritike* ["David of Sassoun" in Russian translations and criticism]. Yerevan, Izd-vo RAU, 2012, 178 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11685
УДК 398.22(=512.157)

А. Ф. Корякина

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

ОСОБЕННОСТИ В ОБРАЗНОЙ СИСТЕМЕ И СЮЖЕТЕ СРЕДНЕКОЛЫМСКОГО ОЛОНХО (на примере олонхо П. Н. Назарова «Богатырь Мас Батыя» и В. Е. Лаптева «Кюн Мёнгюрён старик и Кюн Тэйгэл старуха»)

Аннотация. Якутскими фольклористами установлено, что якутская сказительская школа в зависимости от территории бытования состоит из трех региональных традиций: центральной, вилуйской и северной. Традиции сказительства были связаны с особенностями материального и духовного развития населяющих ту или иную территорию коренных народов Якутии. Феномен воссоздания текстов олонхо, территориально отличительных друг от друга, в науке до сих пор полной разгадки не нашел, и изучение его остается быть актуальным. В статье проводится попытка выявления локальных традиций, отличительных черт северного олонхо методом сравнительного анализа его образной системы, сюжета с утвердившимися традициями олонхо центрального, вилуйского регионов. В результате выявлены особенности Среднеколымского олонхо как одной из локальных традиций среди северных олонхо: в рассмотренных нами олонхо отсутствует красочное описание мира, красоты природы, чудесного рождения богатыря айыы, внешнего вида богатырей. Отсутствует и традиционно устойчивый мотив поселения небожителями богатыря айыы в Средний мир для защиты его жителей от нашествий племен абаасы-чудовищ. Из традиционных мифологических образов нет священного дерева Аал Луук Мас, а имя Юрюнг Айыы Тойона только упоминается. Присутствуют специфичные образы рыбы Луо балык, чудовища монгус. Конь не даруется Божествами, он появляется у богатыря своеобразно, или он отсутствует. Содержания обоих олонхо связаны с бытом северных народов, в связи с этим в них встречаются предметы обихода северных народов: аркан, лыжи туут и др. Встречаются слова, которые употребляются только северными якутами: кыыл 'зверь' вместо «человек», ойбол, нөлбөт мобул 'святая вода', Уол-буудьал буоллун, Уой-дьаллык буоллун и др. Дом у главного героя Мас Батыя построен из нетающего ни зимой, ни летом снега; вместо коня у него лыжи туут. Имя богатыря абаасы Тимир Тууччахтай происходит от слова «нельма».

Ключевые слова: олонхо, олонхосут, героический эпос, образы, сюжет, мотивы, локальные традиции, региональные отличия, центральная и вилуйская традиции, северное олонхо, изучение олонхо.

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

А. F. Koryakina

Features in the image system and plot of the Srednekolimsk olonkho (the case of the P. N. Nazarov's Olonkho "Mas Batyia" and the V. E. Laptev's Olonkho "Old man Kyun Myongyuryon and old women Kyun Teygel")

Abstract. Sakha folklorists have established that the Sakha narration school, depending on the territory of its existence, consists of three local traditions: Central, Vilui and Northern. Traditions of narration were connected with the peculiarities of material and spiritual development of indigenous peoples of Yakutia inhabiting one or another territory. The phenomenon of recreating Olonkho texts, geographically distinct from each other, has not

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

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Head of sector "Textology of olonkho" of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru

yet been fully studied in science, and thus remains relevant. The article attempts to identify regional traditions, distinctive features of the northern Olonkho by the method of comparative analysis of the image system, its plot with the established traditions of the Olonkho of the Central and Vilui regions. As a result, the peculiarities of the Srednekolymsk Olonkho were revealed as one of the local traditions among the northern olonkhos. In the Olonkhos that we examined, there is no colorful description of the world, the beauty of nature, the miraculous birth of the hero of the *Aiyy*, the appearance of the heroes. There is also no traditionally stable motive of the settlement by the celibate goddesses of *Aiyy* in the Middle World to protect the inhabitants of the Middle World from the invasions of the *abaahy* monsters. From the traditional mythological images there is no image of the sacred tree *Aal Luuk Mas*, and the name *Yurung Aiyy Toyon* is only mentioned. There are original images of fish *Luo balyk*, monsters *mongus*. The horse is not given by the deities, the hero gets a horse specifically, or it is absent. The contents of both Olonkhos are related to the life of the northern peoples, in connection with this, there are objects of use of northern peoples: *arkan* (lasso), *tut* (skis), etc. There are words used only by the northern Sakha *Kyyl* (beast) instead of "man", *Oygot*, *nolbet mogul* 'holy water', *Wal-buudjal buollun*, *Uoi-jallyk buolun*, etc. The house of *Mas Batiya* is build from the snow that melts neither in winter nor summer snow; instead of a horse, he has *tuut* skis. The name of the hero of the *abaahy* *Timir Tuuchchahtay* comes from the Yakut word for "nelma" fish.

Keywords: Olonkho, Olonkho-teller, heroic epic, images, plot, motives, local traditions, regional differences, central and Vilui traditions, northern Olonkho, Olonkho studies.

Acknowledgments: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the scientific project No. 16-06-00505 (a).

Введение

Эпический фонд этноса, составляющий его классическое наследие, создавался в определенном социальном, бытовом, культурном контексте, соответствующем этому этносу идеологически, мировоззренчески, художественно. Передаваясь из уст в уста, распространяясь по всей Якутии, в новых территориальных условиях он менялся, приспосабливаясь к особенностям материальных и духовных потребностей населяющих ту или иную территорию коренных народов Якутии.

В русской фольклористике существование специфических локальных традиций впервые отметил А. Ф. Гильфердинг. Выделяя в прионежской группе певцов «две, так сказать, школы» – кижскую и толвуй-повенецкую, писал: «Манера у певцов былин в том и другом крае совершенно особенная» [1, с. 61]. В. М. Жирмунский заметил: «... художественная импровизация в рамках устойчивой эпической традиции привела к большому расхождению между версиями одного эпического сюжета в различных географических районах и у различных школ сказителей и к еще большим различиям между национальными версиями древнего сюжета» [2, с. 635-636]. По словам некоторых авторов, манера пения, мелодии, особенности игры на бандуре создавали местную традицию, тем более прочную, что кобзари, как известно, действовали в границах отведенной им корпорацией территории. По концепции Ю. А. Новикова, не «школа», восходящая к какому-то сказителю, а именно «локальные эпические традиции обуславливают, прежде всего, общие черты былинных сюжетов, версий, редакций» [3, с. 16].

В. В. Илларионов определяет сказительские школы якутского героического олонхо, в основном, «по признаку административно-территориальной принадлежности олонхосутов и выделил центральную, северную и вилюйскую традиции» [4].

В современной якутской фольклористике проблемами локальных сказительских традиций героического эпоса специально занимались В. В. Илларионов [4, 5, 6], А. С. Ларионова, А. Д. Татаринова [7], Г. С. Попова, Г. А. Сосина [8], А. А. Кузьмина [9], Т. В. Илларионова [10], Н. А. Оросина [11] и др. В их работах раскрыты локальные и региональные эпические традиции, особенности сказительства центрального, вилюйского и частично северного регионов бытования якутского олонхо. Изучение локальных и региональных традиций олонхо открыло бы пути выявления генезиса и особенностей периодического и территориального развития олонхо, что является одним из мало разработанных направлений. Это говорит о том, что изучение проблемы локальных и региональных традиций героического эпоса в современной якутской фольклористике сегодня не потеряла своей актуальности.

Региональные традиции в якутском сказительстве

В центральной Якутии проживало и творило большое количество олонхосутов, активно участвовавших в формировании эпической культуры народа *саха*. Своим сказительским мастерством славились именитые олонхосуты: Н. В. Кияпиров – Килээпир, И. Н. Винокуров – Табаахырап (Таттинский улус); Н. П. Бурнашев – Бооджогос, Д. М. Говоров (Усть-Алданский улус); В. Н. Попов – Бочоох, П. П. Ядрихинский – Бэджээлэ (Намский улус); Т. В. Захаров – Чээбий, У. Г. Нохсоров (Амгинский улус); П. Л. Колесов (Горный улус); Н. Г. Павлов – Чёмкё (Кобяйский улус) и др. В собирании и изучении локальных традиций олонхо центральной Якутии внесли свой вклад Э. К. Пекарский, М. Н. Ионова-Андросова, К. Г. Оросин, П. А. Ойунский, Г. У. Эргис, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов и мн. др.

В вилуйском регионе знаменитыми были олонхосуты: С. С. Афанасьев – Ырыа Сизэнчэ, С. А. Зверев – Кыыл Уола, М. З. Мартынов, Я. С. Васильев – Тага уола Ырджанг, К. М. Бытыканов – Сиздэрэй (Сунтарский улус); И. П. Догоюков – Догойук Уола, И. М. Харитонов – Саахырдаах Джуона (Нюрбинский улус); С. Н. Каратаев – Дыгыяр, С. Еремеев – Дэдэгэс, Н. И. Седалищев – Мёчкё, Т. П. Гоголев, Киччээбий, В. О. Каратаев (Вилуйский улус); Ф. Н. Тимофеев – Бизчэрэ, Н. С. Александров – Ынта Никиитэ, Д. В. Кысылбаиков (Верхневилуйский улус) и др. В репертуаре вилуйских олонхосутов больше встречаются олонхо «Эр Соготох» («Муж Одинокый»), «Эрбэхтэй Бэргэн», «Ого Тулаайах» («Дитя Сирота»), «Бэриэт Бэргэн», «Ого Джуулаах». Собрание и изучение творчества олонхосутов Вилуйского региона из якутских фольклористов провели А. А. Саввин, Н. В. Емельянов, П. Е. Ефремов, В. П. Еремеев, В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, А. А. Кузьмина и др.

В истории бытования северного сказительства свои имена оставили олонхосуты М. Н. Горохов – Муойа (Верхоянский улус); И. В. Петров, Н. С. Гуляев, Н. А. Слепцов, П. Н. Назаров, И. В. Оконешников, К. Н. Третьяков, В. Е. Лаптев (Среднеколымский улус); С. М. Неустроев (Булунский улус); В. В. Атласов, Д. М. Слепцов, И. В. Черов, Г. И. Черов, В. С. Шкулев (Момский улус) и др. Впервые на особенности северного олонхо обратил внимание Г. В. Ксенофонов в монографии «Ураангхай-сахалар», назвав его «хосунским эпосом», а богатырей героического эпоса – витязями [12, с. 341-654]. Изучением и собиранием северного олонхо в разное время занимались И. А. Худяков, В. Л. Сорошевский, Н. К. Антонов, С. И. Боло, Н. В. Емельянов, П. Е. Ефремов, П. П. Габышев, В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, О. К. Павлова и др.

Прочно сформировавшаяся эпическая традиция центральной зоны Якутии (мегинская, таттинская и др.) считается исследователями самой активно бытовавшей и развитой и признана очагом зарождения, распространения якутского героического эпоса Олонхо. Она оказывала большое влияние на бытование олонхо в других регионах. Манера исполнения, сюжетно-композиционная структура, образная система олонхо центрального региона проникали в другие локальные традиции, чему способствовала необыкновенная популярность исполнителей эпоса центральных районов. Наиболее распространенными были сказания о заселении Среднего мира, родоначальниках племени *айыы*, защитниках племени *айыы*. В число популярных олонхо входили «Нюргун Боотур», «Нюргун Боотур Стремительный», «Тойон Нюргун», «Бэриэт Бэргэн», «Ёлбёт Бэргэн» и др.

Олонхо Мегинского улуса изучено Г. С. Поповой и Г. А. Сосиной. В их исследовании одним из отличий указывается: «в них (в Мегинских олонхо – А. К.) красной нитью проходит идея создания человека *саха* от Сылгы (Лошади), что возможно ментально определяется тем, что в улусе живут в основном конные якуты (сылгылаах сахалар по Ксенофонову, Токареву, Поповой)» [8, с. 112]. В композиционно-сюжетном строе обнаружены специфические отступления: исследованные олонхо «начинаются с описания Древа, а не с создания мира, и в канву этого описания вплетают тезисы и о создании мира, и о Нижних и Верхних мирах и их Владыках» [8, с. 112].

В работе Н. А. Оросиной изучены формы бытования, основные образы, мотивы Таттинской локальной традиции, одной из школ центральной региональной эпической традиции. По ее исследованиям, олонхо локальной таттинской традиции, в основном, придерживаются традиционных канонов в образной системе, сюжетно-композиционной структуре. Но выяснены и некоторые особенности, отличающие их от других локальных и региональных традиций. Выявлено

доминирование образов шаманок-*удаганок*, выполняющих функции помощниц (посланниц, целительниц) и богатырок. «Если в центральной эпической традиции, в том числе и в олонхо таттинской традиции, мировое дерево именуется Аал Луук Мас и дается его детальное описание, то в олонхо вилюйской традиции этот образ выступает как священная изобильная береза Аар Кудук Хатынг и в большинстве случаев лишь упоминается» [11, с. 9]. Также в текстах таттинских олонхо редко встречаются образы тунгусского богатыря и мудрого старца Сээркээн Сэсэна, которые ярко представлены в олонхо вилюйской группы районов. В олонхо таттинской традиции активно представлены мифологические персонажи, показаны их тесная связь с главным героем и активное участие в подвигах богатырей [11].

А. А. Кузьмина в монографии «Олонхо вилюйского региона» изучила бытование, сюжетно-композиционную структуру и образы олонхо Вилюйского региона. Автором установлены наиболее распространенные в репертуарах олонхосуттов исследуемого региона олонхо: «Эр Соготох» («Муж Одинокый»), «Эрбэхтэй Бэргэн», «Ого Тулаайах» («Дитя Сирота»), «Бэриэт Бэргэн», «Ого Джуулаах». Также А. А. Кузьмина отметила отсутствие в рассматриваемом регионе олонхо о заселении Среднего мира племенем *ураангхай саха* за исключением олонхо «Сын кобылы Бэйбэлджин». Исследователем выявлено, что главным отличием композиции олонхо Вилюйского региона является «Кутурук салайар тойук» (букв.: «Тойук, хвост направляющий»), который поется в конце сказания и не имеет ничего общего с текстом олонхо [9, с. 99]. В монографии также проанализированы традиционные и характерные только для олонхо Вилюйского региона сюжетные мотивы: «Они имеют разное происхождение: это объясняется, во-первых, сохранением архаичных мотивов; во-вторых, поздними напластованиями (появление новых, поздних мотивов)» [9, с. 100]. Кроме того, исследователь рассмотрела образы олонхо и установила процессы добавления и утраты отдельных персонажей, развитие и ослабление характера, функций. Наличие в олонхо Вилюйского региона архаичных образов эпосовед объясняет сохранностью традиционного верования и шаманизма, а появление промежуточной прослойки образов – ослаблением принципа племенного эгоцентризма [9, с. 101].

Из северных олонхо в последние годы изучены олонхо Верхоянского и Момского улусов. В. В. Илларионов в книге «Янские олонхосуты» («Дьяаны олонхохуттара») рассмотрел эпическую традицию верхоянских якутов, которая в середине XIX в. зафиксирована фольклористом и этнографом И. А. Худяковым. В результате анализа эпического текста верхоянских олонхосуттов автор впервые раскрыл жанровое своеобразие и специфику олонхо северных якутов. Исследователь обнаружил сходство сюжетов олонхо со сказочными сюжетами (упрощение описания сражений героя с чудовищами), сохранение следов древней организации семьи – матриархата (герою подбирает невесту его мать), присутствие мотива чудесного рождения героя (дети рождаются после того, как их мать съела траву, росшую на могиле мужа). Также отмечено, что в янском олонхо имеются мифологические и сказочные мотивы, и это доказывает то, что сохранена архаичность северного олонхо [6, с. 164]. В. В. Илларионов вышеприведенную работу развил в своей другой монографии «Локальные традиции олонхосуттов: особенности исполнения олонхо» («Түөлбэ олонхохуттара: олонхолоохун уратылар») [5].

Т. В. Илларионова, О. К. Павлова изучили традиции в системе образов в текстах олонхо момской эпической традиции. Исследователи указывают, что главные герои момского олонхо были, в основном, защитниками своего рода и семьи. В некоторых случаях они – охотники, которые отличались меткостью и зоркостью. Они вспыльчивы, грубы, жестоки, беспощадны, суровы. В олонхо момской эпической традиции широко распространены образы *удаганок* из всех трех миров, активно помогающих богатырям *айыы* и меняющих ход событий в сюжетах олонхо. Характерен образ тунгусского богатыря Арджамаан-Джарджамаан – врага-чужеродца [13].

Образная система и сюжет олонхо «Богатырь Мас Батыйа»

Олонхо «Богатырь Мас Батыйа» («Мас Батыйа бухатыыр») записано Д. Г. Жирковым со слов П. Н. Назарова из Сень-Кюельского наслега Среднеколымского р-на в 1945 г. Рукопись хранится в архиве ЯФСОАН, (Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 114. 40 с. ученической тетради. Текст сплошной и в стихах). В 2016 г. олонхо опубликовано в книге «Олонхо Среднеколымского улуса» («Орто Халыма олонхолоро») [14]. Сюжет олонхо описан Н. В. Емельяновым в монографии «Сюжеты

якутских олонхо» [15]. По его классификации, относится к типу олонхо о родоначальниках племени *ураангхай саха*.

Объем олонхо невелик по сравнению с олонхо Центрального и Виллойского регионов – 5130 стихотворных строк.

Отличие обнаруживается в имени богатыря: олонхо с главным героем по имени Мас Батыйа не существует в других регионах бытования олонхо. Кроме того рядом с именем героя не упоминается конь богатыря по той простой причине, что у него нет коня. Вместо коня у него лыжи *туут*.

В образной системе наблюдается некоторое своеобразие. Характерно присутствие большого количества шаманок. Представленные в центральной и виллойской региональной традиции мифологические персонажи божеств Верхнего мира, духов-хозяев Среднего мира, повелителей Нижнего мира, мирового дерева *Аал Луук Мас*, кузнецов в олонхо «Мас Батыйа» отсутствуют.

Назначение богатыря – продолжить племя *айыы*: богатырь Мас Батыйа женится на *удаганке* Уоруку Суоруку, чтоб стать родоначальником своего племени. Сюжет развивает эту тему и больше похож на сказочный сюжет. В нем обнаружено небольшое нарушение традиционного канона: нет эпического зачина. Но в развитии сюжета присутствуют завязка, развитие действия, кульминация, развязка и заключительная часть.

Завязкой конфликта становится сон, который в олонхо имеет решающее значение: однажды почудилась во сне Мас Батыйа песня женщины, приглашавшей его в гости. Богатырь вскочил, хотел поехать, но сани – не катятся, пропала деревянная пальма. В развитии сюжета он разыскал проклинавшую его и укравшую пальму *удаганку* Уоруку Суоруку и женился на ней. У них родился сын, который вырос в один миг и потерялся. Отец, обернувшись волком, поспешил разыскать сына и по следам выяснил, что мальчик исчез в проруби. Богатырь, превратившись в краснобокую гагару, нырнул в прорубь, между Западным и Восточным морем нашел кости своего сына. В оживлении сына Мас Батыйа – будущего богатыря Кюн Эрэли участвуют дочь *удаганки* Уоруку Суоруку и три небесные *удаганки*. Они вознесли останки ребенка наверх, оживили его и спустили отцу. Отец подхватил сына налету. Отец с сыном в гнезде девятиглавой птицы Ёксёкю обнаружили плененную ею девушку *айыы*. Мас Батыйа продавил ногой яму в девять сажений и спрятал в ней сына с девушкой. Сам он укрылся в дупле дерева. Прилетела птица Ёксёкю, напала на богатыря, богатырь *айыы* поразил врага насмерть. Мас Батыйа отправил молодых людей домой, а сам остался ожидать мстителей. Кульминацией является его схватка с врагами. В сражении со стариком Тимир Тууччахтай, отцом Ёксёкю, богатырь оказывается победителем. В бою со страшной девой *абаасы* с одной ногой, с одной рукой, с одним глазом Мас Батыйа обессилел, ему на помощь спешит *удаганка* Уоруку Суоруку, которая вдребезги разбила деву *абаасы*. Богатырь сжег останки врагов, а пепел с заклинанием перемешал железной мутовкой в море. В развязке сюжета Мас Батыйа и Уоруку Суоруку, сын с женой зажили счастливо. У молодых родилось двое детей – мальчик и девочка. Мас Батыйа построил новый дом, заложил усадьбу. Все это было предназначено молодым. В заключении свою деревянную пальму Мас Батыйа передал сыну, богатырю Кюн Эрэли. А затем устроил он большой *ысыах*. Они стали родоначальниками якутов [15].

В данном олонхо наблюдается в составе мотивов: отсутствуют мотивы эпического времени; описания Среднего мира, мирового дерева, местности, усадьбы, жилища и имущества героя; мотивы происхождения, поиска коня; мотивы благословения духов-*иччи*, богатырской закалки.

Содержание олонхо связано с бытом северных народов, в связи с этим в них встречаются предметы обихода северных народов: аркан, лыжи *туут* и др. Встречаются слова, которые распространены в северных улусах и употребляются северными якутами: *кыыл* ‘зверь’ вместо ‘человек’, *ойбол*, *нөлбөт мобул* ‘святая вода’, *уол-буудьал буоллун*, *уой-дьаллык буоллун*. Мас Батыйа питался воздушным ветром; дом у него из нетающего ни зимой, ни летом снега; ходил на лыжах *туут*. Имя богатыря *абаасы* Тимир Тууччахтай происходит от слова *тууччах* ‘нельма’. Вместо слова ‘дом’ употребляется слово *дурда* ‘засидка, место укрытия охотника на уток’. В смысле «в будущем» используется *өйүүннүлээх* ‘имеет послезавтрашний день’, обычно в якутском языке говорится *сарсынгылаах* ‘имеет завтрашний день’. Здесь уместно привести

утверждение Г. С. Поповой, Г. А. Сосиной: «поскольку феномены культуры как правило природно-ландшафтно локализируются, местные эпические сказания олонхо отражают территориальные особенности исконно якутских улусов» [8, с. 111].

Также встречается много русских слов, что характерно для северного олонхо вообще: *ыста-раастаах* ‘страшный’, *пэтириэт* ‘портрет’, *симиэрт* ‘смерть’, *атамаан* ‘атаман’, *пылааба* ‘булава’, *чуулка* ‘чурка’.

Образная система и сюжет олонхо «Кюн Мёнгюрён старик и Кюн Тэйгэл старуха»

Олонхо «Кюн Мёнгюрён старик и Кюн Тэйгэл старуха» («Күн Мөнүрүөн оҕонньор уонна Кюн Тэйгэл эмээхсин») существует в записи Д. Г. Жиркова. Сюжет олонхо описан Н. В. Емельяновым в монографии «Сюжеты якутских олонхо» [15]. По его классификации, относится к типу олонхо о родоначальниках племени *ураанхай саха*. Текст олонхо также включен в издание «Олонхо Среднеколымского улуса» [14].

Герои заселены в трех мирах: Верхнем, Среднем, Нижнем. В олонхо описывается борьба жителей Среднего мира против представителей *абаасы*. В системе образов отличие – представителем *абаасы* является *монгус* – чудовище-бык. Так же как в олонхо «Мас Батыйа» мифологические персонажи – божества Верхнего мира, духи-хозяева Среднего мира, повелители Нижнего мира, мировое дерево *Аал Луук Мас*, кузнецы – отсутствуют. Присутствуют образы Старухи Симэхсин, Джэгэ Бабы.

Главными героями представлены богатырь Кюннэйи и его сын Джура Дохсун. Их враги – чудовище *монгус* Тимир Куйбурдан со своей сестрой. Завязкой конфликта становится сватовство *монгуса* на дочери жителей Среднего мира 99-летнего Кюн Мёнгюрёуён и 88-летней Кюн Тэйгэл. В развитии действия девушка убегает от нежеланного жениха, ей помощь оказывают старик в беличьей дохе и конь. Она выходит замуж за богатыря Кюннэйи, рождает сына. Новорожденный вырос в могучего богатыря. Мать нарекла его Джура Дохсуном. Предприняв поход, молодой богатырь попадает в хитрые уловки *монгуса* и шаманок *абаасы*, которые бросают его в Нижний мир. У него рождается сестра, которая становится *удаганкой* и, сразив насмерть шаманку *абаасы*, освобождает брата, выходит замуж за богатыря Кытыгырас Барааччы. Кульминацией олонхо становится сражение Джура Дохсуна с *монгусом*. В развязке он вместе с богатырем Кытыгырас Барааччы одерживает победу над богатырем *абаасы*. Заключение: Джура Дохсун женится на дочери старика Баай Харахаана и зажил богато.

Сюжет исследованного олонхо во многом похож на сказку, например, в нем много чудес: Джура Дохсун встречает у проруби парня-водовоза и принимает его облик, выпрашивает у девушки колечко, у *монгуса* – пояс и стреляет из лука меж глаз *монгуса*. Старик превращает девушку в золотое колечко. *Монгус* по волоскам девушки разыскивает дорогу к старику в беличьей дохе. Сестра Джура Дохсуна, обратившись в трехглавую птицу Ёксёку, налету отрывает головы шаманкам *абаасы*.

Заключение

Исследовав образную систему и сюжет Среднеколымского олонхо, как одного из локальных школ северного олонхо, мы обнаружили:

В образной системе олонхо Среднеколымской локальной традиции присущи особенности, отличающие их от персонажей олонхо других эпических традиций. В отличие от богатырей олонхо центрального и вилуйского регионов богатыри не имеют богатырского доспеха, у Мас Батыйа одно единственное оружие – деревянная пальма. Кроме того, в качестве эпитета к именам богатырей центрального и вилуйского регионов упоминается конь, а у богатырей севера нет коня. У богатыря Мас Батыйа прослеживается отличительная черта северного человека: он питался воздушным ветром, имел дом из нетающего ни зимой, ни летом снега, ходил на лыжах *туут*.

Священное дерево *Аар Луук Мас*, которое в олонхо центрального и вилуйского регионов описывается красочно и имеет философское, мифологическое значение, в олонхо «Мас Батыйа» только упоминается, а в олонхо «Кюн Мёнгюрён старик и Кюн Тэйгэл старуха» отсутствует. Из традиционных мифологических образов, *Юрюнг Айыы Тойон* – Белое божество только упоминается.

В сюжетно-композиционном строе своеобразны завязки конфликта – убийство сына, которого съела рыба *Луо балык* («Мас Батыйа»). Противник *монгус* с угрозами стал требовать у стариков дочь («Кюн Мёнгюрён старик и Кюн Тэйгэл старуха»).

Если в олонхо центрального и виллойского регионов экспозиция начинается с традиционного эпического зачина, который состоит из формульного описания эпического времени (времени первотворения), то в северных олонхо отсутствует красочное описание мира, красоты природы, чудесного рождения богатыря *айыы*, внешнего вида богатырей.

Отсутствуют и традиционно устойчивые сюжетообразующие мотивы традиционного олонхо: мотив описания родины богатыря; мотив поселения небожителями богатыря *айыы* в Средний мир для защиты населяющих его племен *айыы* от нашествий племен *абаасы*. Остальные сюжетообразующие мотивы присутствуют в олонхо Среднеколымских олонхосут: мотив сватовства чудовища на девушке племени *айыы*; мотив сражения между богатырем *айыы* и *абаасы*; мотив победы богатыря *айыы* после всевозможных приключений и освобождения плененной женщины; мотив женитьбы богатыря *айыы*.

В северном олонхо замечается множество чудес. Герои наделены волшебством: *монгус* нашел в доме девушки несколько ее волосков и при их помощи разыскал дорогу к старику в беличьей дохе, Мас Батыя чудесным образом превращается в *Луо балык*.

В тексте обнаруживаются слова, которые употребляются северными якутами: *кыыл* 'зверь' вместо «человек», *ойбол*, *нэлбэт мобул* 'святая вода' и др.). Характерной чертой северного олонхо является и обилие в тексте русских слов: *пэтириэт* 'портрет', *симиэрт* 'смерть' и др.

Данные особенности в рассмотренных олонхо, возможно, являются локальными традициями северных героических сказаний. Однако для полного подтверждения нужно специальное изучение среднеколымских олонхо в сравнении с другими северными олонхо, что является весьма перспективным направлением в якутском эпосоведении. Результаты, полученные в исследовании, могут быть использованы в научном изучении одной из малоразработанных тем якутской фольклористики – традиций северного олонхо в целом.

Литература

1. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 736 с.
2. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избр. труды. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – 727 с.
3. Новиков Ю. А. Былина и книга. Указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. – Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 1995. – 214 с.
4. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск: Наука, 2006. – 189 с.
5. Илларионов В. В. Түөлбэ олонхоһуттара: олонхолоһун уратылар. – Дьокуускай: ХИФУ, 2016. – 271 с. (на якутском яз.)
6. Дьаанты олонхоһуттара: биобиблиографическай ыйынныктар, ыстатыйалар, ахтыылар / Науч. ред. В. В. Илларионов. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 320 с. (на якутском яз.)
7. Илларионова А. С., Татаринова А. Д. О музыкальном воплощении олонхо «Кыыс Кылаабынай» // Кыыс Кылаабынай бухатыыр / Олонхосут Д. А. Томская – Чаайка. – Якутск: Алаас, 2016. – С. 9-14.
8. Попова Г. С., Сосина Г. А. Локальные традиции эпоса олонхо: (на примере Мегинского улуса). – Якутск: Компания «Дани-Алмас», 2013. – 144 с.
9. Кузьмина А. А. Олонхо Виллойского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
10. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох»: сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск: Наука, 2008. – 96 с.
11. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса Олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Якутск, 2015. – 23 с.
12. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар: очерки по древней истории якутов. Т. 1. – Якутск: Кн. изд-во, 1992. – 416 с.
13. Илларионова Т. В., Павлова О. К. Момская эпическая традиция: олонхосуты, система образов (по материалам фольклорной экспедиции 2017 г.) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 4 (8). – С. 108-113. doi: 10.25587/SVFU.2017.4.8701
14. Орто Халыма олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 278 с. (на якутском яз.)
15. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 374 с.

References

1. Gil'ferding A. F. *Onezhskie byliny, zapisannye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 g.* [Onega bylinas recorded by A. F. Gilferding in summer 1871]. Vol. 1. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1949, 736 p.
2. Zhirmunskij V. M. *Tjurkskij geroicheskiy jepos. Izbr. trudy* [Turkic heroic epic. Selected works]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd-nie, 1974, 727 p.
3. Novikov Ju. A. *Bylina i kniga. Ukazatel' zavisimyh ot knigi i fal'sificirovannyh bylinnyh tekstov* [Bylina and the book. Indicator of dependent on books and falsified bylina texts]. Vilnjus, Vil'njusskij pedagogicheskij universitet, 1995, 214 p.
4. Illarionov V. V. *Jakutskoe skazitel'stvo i problemy vozrozhdenija olonho* [Yakut narration and problems of the revival of olonkho]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 189 p.
5. Illarionov V. V. *Tjujebje olonghohuttara: olongholoohun uratylara* [Local traditions of olonkhosuts: peculiarities of olonkho performance]. Yakutsk, HIFU, 2016, 271 p. (In Yakut lang.)
6. *D'aangy olonghohuttara* [Olonkhosuts of Verkhoyansky district]: biobibliograficheskaj yjynn'yktar, ystatyjalar, ahtyyalar / Nauch. red. V. V. Illarionov. Yakutsk, Alaas, 2016, 320 p. (In Yakut lang.)
7. Larionova A. S., Tatarinova A. D. *O muzykal'nom voploshhenii olonho "Kyys Kylaabynaj"* [About musical embodiment of the olonkho "Kyys Kylaabynai"]. In: *Kyys Kylaabynaj buhatyyr* [The warrior Kyys Kylaabynai] / Olonhosut D. A. Tomskaa – Chaajka. Yakutsk, Alaas, 2016, pp. 9-14.
8. Popova G. S., Sosina G. A. *Lokal'nye tradicii jeposa olonho* [Local traditions of the epic olonkho]: (na primere Meginskogo ulusa). Yakutsk, Kompanija "Dani-Almas", 2013, 144 p.
9. Kuz'mina A. A. *Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, szuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot and composition structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
10. Illarionova T. V. *Tekstologija olonho "Moguchij Jer Sogotoh"* [Textology of the olonkho "Mighty Er Sogotokh"]: sravnitel'nyj analiz raznovremennyh zapisej. Novosibirsk, Nauka, 2008, 96 p.
11. Orosina N. A. *Tattinskaja lokal'naja tradicija jakutskogo jeposa Olonho: formy bytovanija, osnovnye obrazy i motivy* [Tattinsky local tradition of the Yakut epic olonkho: existence forms, basic images and motives]: Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk. Yakutsk, 2015, 23 p.
12. Ksenofontov G. V. *Uraanghaj-sahalar: ocherki po drevnej istorii jakutov* [Uranghai-sakhalar: essays on the ancient history of the Yakuts]. Vol. 1. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1992, 416 p.
13. Illarionova T. V., Pavlova O. K. *Momskaja jepicheskaja tradicija: olonhosuty, sistema obrazov (po materialam fol'klornoj jekspedicii 2017 g.)* [Momsky epic tradition: olonkhosuts, the system of images (based on the materials of the folklore expedition of 2017)]. In: *Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies*. 2017. № 4 (8), pp. 108-113. doi:10.25587/SVFU.2017.4.8701
14. *Orto Halyma olongholoro* [Olonkho of Srednekolymsky district]. Yakutsk, Bichik, 2016, 278 p. (In Yakut lang.)
15. Emel'janov N. V. *Sjuzhety jakutskih olonho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 374 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11686

УДК 398.22(=512.157):801.6

Е. А. Архипова

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

ОСОБЕННОСТИ СТИХА ОЛОНХО Т. В. ЗАХАРОВА – ЧЭЭБИЙ «АЛА-БУЛКУН»

Аннотация. В статье рассматриваются особенности стиха олонхо известного якутского сказителя Тимофея Васильевича Захарова – Чээбий «Ала-Булкун». Этот текст является одним из первых записанных текстов эпического сказания народа саха. Общий объем олонхо – 9097 строк, состоит из двух частей. Данный эпос представляет интересный материал для стиховедческого анализа, имеет ряд особенностей, тем и привлекает внимание стиховедов.

Текст олонхо Чээбий был исследован по специальной методике, разработанной профессором Н. Н. Тобуроковым. Тщательному анализу подверглись ритмика, аллитерация и рифма. Изучена именно та часть эпоса, которая читается речитативом. Потому что, по нашему мнению, очень высока роль речитатива олонхо в зарождении системы якутского стихосложения.

Как показал анализ словарного состава олонхо, в основном использованы 1-сложные, 2-сложные, 3-сложные, 4-сложные слова. В статье далее речь идет о звуковой организации олонхо «Ала-Булкун». Результаты исследования показали, что больше всего использованы для начальной аллитерации такие звуки – согласные: К – 22 %, Т – 10 %, Х – 9 %, С – 8 %; гласные: А – 20 %, У – 15 %, О – 7 %, Э – 6 %.

Также сделаны следующие выводы: в олонхо преобладают 7-, 8-, 9-, 10-, 11-сложные строки, также встречаются 12-, даже 15-17-сложные строки; 5- и 6-сложники использованы меньше, чем в других олонхо, всего по 5 и 9 вариантов. Особенностью олонхо «Ала-Булкун» являются длинные стихи: 9-сложник – 34 варианта, 10-сложник – 40 вариантов, 11-сложник – 51 варианта, 12-сложник – 48 вариантов, 13-сложник – 58 вариантов, 14-сложник – 39 вариантов, есть еще 15-, 16-, 17-сложники. Начальной аллитерацией охвачено – 41 % строк; 57 % строк текста олонхо зарифмовано. Почти все рифмы являются фонеморфологическими, состоят из точного совпадения звуков слов одной и той же части речи, или же в них одни и те же согласные лишь с разными гласными. Много тавтологических рифм. Есть рифмы глагольные, рифмы с морфемами, обозначающими принадлежность одного объекта к другому. Редко, но встречаются рифма-эхо, рифма с усечением или с добавлением звуков. Язык олонхо хорошо передает особенности речи саха конца XIX в., его грамматику, синтаксис, фонетику, полностью сохранены все выразительные средства изображения: сравнения, эпитеты, метафоры, обороты речи.

Статья приурочена к предстоящему юбилею, 150-летию со дня рождения сказителя Т. В. Захарова – Чээбий.

Ключевые слова: эпос, олонхо, олонхосуты, мастерство сказителя, стихосложение, ритмика, ритмическая структура, звуковая организация, аллитерация, рифма.

Е. А. Arkhipova

Peculiarities of verse in T. V. Zakharov – Chaabiy “Ala-Bulkun” olonkho

Abstract. The article considers peculiarities of the verse in “Ala-Bulkun” Olonkho by a famous Yakut olonkhosut Timofey Zakharov – Chaabiy. This text is one of the first written texts of the epic of the Yakut people. The history of recording and publication of the olonkho text are given at the beginning of the article, as well as the information about the person who wrote it down and about the narrator himself.

АРХИПОВА Елена Афанасьевна – к. филол. н., доцент, доцент каф. якутской литературы Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: Arhel72@mail.ru

ARKHIPOVA Elena Afanasevna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Yakut literature, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: Arhel72@mail.ru

“Ala-Bulkun” consists of two parts, with the total length of the olonkho at 9,097 lines. This epic is an interesting material for the verse analysis; it has a number of features, thus attracting attention of poets.

The text of the Chaabiy’s olonkho was studied with a special technique developed by Professor N. N. Toburokov. A thorough analysis was applied to the rhythm, alliteration and the rhyme. The part of the epic, which is read in recitative, is studied. We believe that the olonkho recitative is very important for the origins of the Yakut versification system.

The analysis of the olonkho vocabulary shows the usage of monosyllabic, disyllabic, disyllabic, and four syllabic words.

The article discusses the sound organization of the “Ala-Bulkun” olonkho. The study showed that the following Yakut consonants are most often used for initial alliteration: K – 22 %, T – 10 %, X – 9 %, C – 8 %; and the following vowels: A – 20 %, Y – 15 %, Y – 7 %, O – 6 %.

Thus, the olonkho is dominated by 7, 8, 9, 10, 11 syllable lines, also there are 12, even 15-17 syllable lines; 5 and 6 syllable lines were used less than in other olonkho, only 5 and 9 versions. The peculiarity of the “Ala-Bulkun” olonkho is long poems: 9 syllabic – 34 versions, 10 syllabic – 40 versions, 11 syllabic – 51 versions, 12 syllabic – 48 variants, 13 syllabic – 58 variants, 14 syllabic – 39 variants, there are many 15, 16, 17 syllabic ones; the initial alliteration is used in “Ala-Bulkun” – 41 % of the lines; 57 % of the lines of the olonkho is rhymed. Almost all the rhymes are phonomorphological, they consist of exact coincidence of words’ sounds of the same part of speech, or they have the same consonants with only different vowels. There are a lot of samples of the tautological rhyme, verbal rhymes, rhymes with morphemes denoting the belonging of one object to another. Rarely, but there are rhyme-echoes, rhyme with truncation or with the addition of sounds; the language of the olonkho reproduces well the peculiarities of the Yakut speech of the late 19th century, its grammar, syntax, phonetics, all the expressive means are fully preserved: comparisons, epithets, metaphors, figures of speech.

The article is timed to the forthcoming jubilee, the 150th anniversary of the olonkhosut T. Zakharov – Chaabiy.

Keywords: epic, Olonkho, olonkhosut, skill of the narrator, versification, rhythm, rhythmic structure, sound organization, alliteration, rhyme.

Введение

Олонхо одного из самых известных якутских сказителей середины XIX – первой половины XX вв. Тимофея Захарова – Чээбий всегда вызывает большой интерес фольклористов и литературоведов. Целью данного исследования является выявление особенностей стиха олонхо «Ала-Булкун», для этого рассмотрим ритмику (структуру стиха) и звуковую организацию (аллитерацию, рифму) данного эпоса.

Текст олонхо «Аланхаҕа төрөөбүт айаас ала аттаах Ала-Булкун бухатыыр» (сокращенно «Ала-Булкун») был записан более 100 лет назад зимой 1906 г. в Амгинском улусе Виктором Николаевичем Васильевым, который был командирован в Якутию Музеем антропологии и этнографии РАН для сбора этнографической коллекции [1]. Олонхо «Ала-Булкун» издано Якутским институтом языка, литературы и истории СО РАН только в конце XX в., в 1994 г. Над подготовкой текста работал доктор филологических наук Н. В. Емельянов, также активное участие приняли фольклористы В. В. Илларионов, Н. А. Дьяконова, Б. Н. Михайлов, Е. Н. Дьячковская.

Тимофей Васильевич Захаров – Чээбий (1868-1931) родился в семье бедняка в Эмисском наслеге Ботурусского улуса, в этом году мы отметим 150 лет со дня рождения этого великого сказителя. Как олонхосут он состоялся в тайге, где работал на золотых приисках. Там его все знали и уважали. Говорят, тогда состоялась встреча знаменитых сказителей многих улусов, там были: П. А. Охлопков – Наара Суох, Д. М. Говоров (оба Усть-Алданские), С. В. Герасимов (Хангаласский), Ырыа Бабанча (Олекминский), С. А. Зверев – Кыыл Уола (Сунтарский) [2]. Чээбий был лично знаком с А. Е. Кулаковским, П. А. Ойунским, М. К. Аммосовым [3]. Народный поэт, олонхосут В. М. Новиков – Кюннюк Уурастырап считал его своим учителем [4]. По его словам, Чээбий знал много олонхо и исполнял такие как: «Богатырь Тойон Джагарыма» («Нуоҕалдьын кугас аттаах Тойон Дьаҕарыма бухатыыр»), «Кюн Эрилик» («Күүстээх-уохтаах Күн Эрилик»), «Бэриэт Меткий» («Мээриэлдьын сизэр кулун аттаах бэрт киһи Бэриэт Бэргэн»), «Богатырь Юрюнг Уолан» («Өлбөт-сүппэт Үрүн Уолан бухатыыр»), «Богатырь Көмүс Чююччолээн» («Көмүс Чүүччүлээн бухатыыр») и конечно же «Ала-Булкун» («Аланхаҕа төрөөбүт айаас ала аттаах Ала-Булкун бухатыыр») [5, 6].

Ритмика

Олонхо Т. В. Захарова – Чээбий «Ала-Булкун» состоит из двух частей. Общий объем олонхо – 9097 строк. Для исследования особенностей стиха олонхо нами взяты 1037 строк речитатива. Из них: вводная часть – 39 строк, портрет героя – 68, одежда богатыря – 17, земля, среда обитания богатыря – 88, описание дерева *Аар Лук Мас* – 158, жилище богатыря – 43, усадьба – 22, вещи, доспехи богатыря – 36, описание коня Ала-Булкун – 92, портрет богатыря *абаасы* – 69, сборы в путь – 16, путь богатыря Ала-Булкун – 40, схватка богатырей – 49, среда обитания богатыря *абаасы* – 23, жилище богатыря *абаасы* – 15, портрет женщины-*абаасы* – 47, схватка богатырей – 47, портрет Симэхсин старушки – 41, путь богатыря Очуллаан-Чочуллаан – 72, портрет богатыря Алтан Амырыт – 55.

В рассмотренном нами отрывке текста олонхо «Ала-Булкун» всего – 3853 слова. Из них 1-сложных – 375 (10 %), 2-сложных – 1854 (49 %), 3-сложных – 1132 (29 %), 4-сложных – 458 (11 %). А слов с количеством в 5 и более слогов мало, всего найдено – 34 слова (1 %). Из этих данных видно, что 2- и 3-сложные слова составляют 78 % всего словарного фонда, а 1- и 4-сложные слова – 21 %. Для сравнения данных смотрим табл. 1, где в процентах указано количество слов в других олонхо:

Таблица 1

Кол-во слогов	А. Я. Уваровский «Олонхо»	Д. М. Говоров «Мюлджю Бёгё»	Т. В. Захаров «Ала-Булкун»
1	12	11	10
2	44	44	49
3	31	29	29
4	11	13	11
5 и более	2	3	1

Как видно, у всех сказителей больше всего использованы 2- и 3-сложные слова: 75 %, 73 % и 78 % соответственно.

По количеству слогов в строке «Ала-Булкун» выглядит так: 5-сложные занимают 4 %, 6-сложные – 7 %, 7-сложные – 14 %, 8-сложные – 14 %, 9-сложные – 13 %, 10-сложные – 12 %, 11-сложные – 10 %, 12-сложные – 7 %, 13-сложные – 7 % (см. табл. 2). Кроме этих, есть и 3-сложные строки, встречаются длинные строки в 14, 15, 16, 17 слогов, но они использованы крайне редко (схема анализа ритмики стиха имеется в наших предыдущих работах [7, 8]).

Таблица 2

Кол-во слогов в строке	Кол-во	Варианты	Распространенные ритмические структуры (в %)
3	5	1	
4	18	4	
5	44	5	3-2 (41 %), 2-3 (39 %)
6	75	9	3-3 (22 %), 2-2-2 (22 %), 2-4 (16 %)
7	142	20	2-2-3 (31 %), 3-2-2 (13 %), 4-3 (9 %)
8	146	28	2-3-3 (13 %), 2-2-4 (12 %), 2-2-2-2 (9 %)
9	130	34	2-2-2-3 (16 %), 2-2-3-2 (13 %), 3-3-3 (10 %)
10	121	40	2-2-2-2-2 (10 %), 2-2-3-3 (10 %)
11	106	51	
12	75	48	
13	71	58	
14	46	39	
15	33	32	
16	16	16	
17	9	8	

Как выше сказано, одной особенностью стиха данного олонхо являются длинные строки, состоящие из 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 слогов, они занимают 77 % от общего объема. Даже встречаются единичные случаи 15-, 16-, 17-сложных строк.

Сразу надо заметить, что в олонхо 5- и 6-сложные строки встречаются редко, чем в других олонхо: в «Олонхо» А. Я. Уваровского (1851) было 10 вариантов 5-сложника и 19 вариантов 6-сложника, в «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» Д. М. Говорова (1938) – 9 вариантов 5-сложника и 18 вариантов 6-сложника. Здесь же нашли всего 5 вариантов 5-сложника (44 строки) и 9 вариантов 6-сложника (75 строк). Также ритмическая структура 3-2 в 5-сложниках преобладает (41 %), а в 6-сложниках чаще всего встречаются варианты 3-3 и 2-2-2 (по 22 % каждый).

7-сложные. Найдено всего 142 строки в 20 вариантах. Распространенные структуры: 2-2-3 (31 %), 3-2-2 (13 %) и 4-3 (9 %).

Көнө бөбө унуоун	2-2-3	(7)	
Дьүһүн-бодо одуулаан,	2-2-3	(7)	
Бырта-харта быластаан	2-2-3	(7)	[4, с. 11].

(Был высокого роста, статный, видный [Пер. наш])¹.

8-сложные. Всего 146 строк в 28 вариантах. Такие варианты встречаются чаще, чем остальные: 2-3-3 (13 %), 2-2-4 (12 %), 2-2-2-2 (9 %). Например:

Хааһы мэйинтэ хамсаата,	2-3-3	(8)	
Суорат мэйинтэ туймаарда	2-3-3	(8)	[4, с. 22].

(В голове – помутнение [Пер. наш]).

9-сложные. Всего найдено 130 строк в 34 вариантах. Из них вариант 2-2-2-3 составляет 16 %, 2-2-3-2 – 13 %, 3-3-3 – 10 %. Наглядно это будет так:

Кэрэ сылгы кэтит мындаатын	2-2-2-3	(9)	
Кэккэлэтэ кэбиспит курдук	4-3-2	(9)	
Киэнг уорбалаах кэтит боруолаах	1-3-2-3	(9)	[4, с. 14].

(Его дым, говорят, крутился широкой полоской, точно зады белых двух кобылиц, поставленных рядом [4, с. 100]).

10-сложные. Всего 121 строка в 40 вариантах. Повторяются схемы 2-2-2-2-2 (10 %), 2-2-3-3 (10 %) и 2-3-2-3 (10 %). Остальные встречаются редко: 2-2-2-4 (9 раз), 3-2-3-2 и 2-2-4-2 (по 7 раз). 19 вариантов употреблены по одному разу. На примере 9-сложник выглядит таким образом:

Туман-имээн дойду туоһа туостаах,	2-2-2-2-2	(10)	
Китиэн-имиэн дойду киилэ систээх	2-2-2-2-2	(10)	[4, с. 14].

(Обернутый берестой туманной страны, снабженный пластинками упругого дерева из тундреного места [4, с. 100]).

11-сложные. Всего 106 строк в 51 варианте. По несколько раз употреблены структуры: 4-2-3-2, 2-2-2-2-3, 4-2-2-3, 2-2-3-4, 2-2-2-3-2 и 3-2-4-2.

Кыргыһы бөбө кытаанаба буолла,	3-2-4-2	(11)	
Охсуһуу бөбө улахана буолла,	3-2-4-2	(11)	
Дьэ этиһии бөбө элбэбэ буолла	1-3-2-3-2	(11)	[4, с. 22].

(Стали они сражаться, биться, ругаться [Пер. наш]).

¹ Здесь и далее дается смысловой, а не подстрочный перевод.

12-сложные. Всего 75 строк в 48 вариантах.

Кыталык кыыл манна кыстаабыта үһү,	3-1-2-4-2	(12)	
Туруйа кыыл манна тохтообута үһү	3-1-2-4-2	(12)	[4, с. 13].

(Белоснежные стерхи там зимы проводили, журавли там останавливались [4, с. 99]).

13-сложные. Всего 71 строка в 58 вариантах.

Туос тымтайдаах манна дордоннообута үһү,	1-3-2-5-2	(13)	
Мас тымтайдаах манна бааданнаабыта үһү	1-3-2-5-2	(13)	[4, с. 13].

(С тех пор, говорят, сходились там деревянные корзины и сгрудились там берестяные корзины [4, с. 99]).

Как уже упомянули, олонхо «Ала-Булкун» был записан сплошным текстом, разбивку на стихотворные строки сделал фольклорист Н. В. Емельянов. В рассмотренном нами отрезке встречались сверхдлинные строки в 18, 19, 20, 21, 22, 24 слогов. Эти строки мы разбили на 2, иногда даже на 3 строки. Приводим пример. В тексте строки расположены таким образом:

Тобус уон соллонноох туунан бу күөлгэ туулаабыттара үһү,	18	
Сэтгэ уон илимидрээх илиминэн манна илимнээбиттэрэ үһү,	21	
Абыс уон айабымсах ардыабынан манна ардыахтаабыттара үһү	21	[4, с. 13].

(С тех пор, говорят, воды того озера испестрились рядами частых сетей. С тех пор, говорят, там плетеные верши свою жадную пасть открывать стали. С тех пор, говорят, тихую гладь его вод бороздить стали лодки с рыбаками [4, с. 99]).

Эти длинные строки мы разбили на части:

Тобус уон соллонноох туунан	2-1-3-2	(8)
Бу күөлгэ туулаабыттара үһү,	1-2-5-2	(10)
Сэтгэ уон илимидрээх илиминэн	2-1-4-4	(11)
Манна илимнээбиттэрэ үһү,	2-6-2	(10)
Абыс уон айабымсах ардыабынан	2-1-4-4	(11)
Манна ардыахтаабыттара үһү,	2-6-2	(10)

В таком варианте ритмические структуры (2-1-4-4), (2-6-2) 11- и 10-сложника повторяются, что тоже делает стих олонхо более звучным и мелодичным.

В поэзии стихи длиннее употребительного объема воспринимаются как сверхдлинные, применяются редко и почти всегда с цезурами: иначе слуху почти невозможно за ними уследить. Если мало одной цезуры, то вводятся две (и делят стих не на два полустишия, а получается на три) [9].

Рассмотрим сверхдлинные стихи олонхо «Ала-Булкун». Пример берем из отрезка, где описывается путь богатыря. В тексте читаем:

Дайбатан-дайбатан дайбатарын дьаабытын билбэтэ;	(16)	
Көтүтэн-көтүтэн көтүтэрин күлүгэ көстүбэтэ.	(17)	
Алааһын баһа анхалаат буолан табыста.	(13)	
Дойдутун баһа тумараат буолан барда	(12)	[4, с. 20].

(Езда была настолько быстра, что стояла пыль [Пер. наш]).

Нам кажется, лучше будет, если эти строки разделить на два полустишия, т. е. на короткие единицы, чтобы передать фантастически быструю езду на «айаас» (необъезженном) коне:

<u>Дайбатан-дайбатан</u>	3-3	(6)
<u>Дайбатарын дьаабытын билбэтэ;</u>	4-3-3	(10)
<u>Көтүтэн-көтүтэн</u>	3-3	(6)
<u>Көтүтэрин күлүгэ көстүбэтэ.</u>	4-3-3	(10)

<u>Алааһын баһа</u>	3-2	(5)
<u>Анхалаат буолан табыста.</u>	3-2-3	(8)
<u>Дойдугун баһа</u>	3-2	(5)
<u>Тумараат буолан барда.</u>	3-2-2	(7)

В данном варианте наблюдается и аллитерация, и рифма, и повторы. О теории якутского стихосложения написаны работы Г. М. Васильева, Н. Н. Тобурокова, Н. В. Показиловой, М. Н. Дьячковой [10-14].

Аллитерация

В олонхо «Ала-Булкун» аллитерация имеет свое место. Вертикальной аллитерацией охвачено 41 % учтенных строк, а внутристиховой – 60 %. Для сравнения: в «Олонхо» А. Я. Уваровского начальная аллитерация составляет всего 27 %, а в олонхо «Неспотыкающийся Мюльджо Сильный» Д. М. Говорова из просмотренных 1118 строк имеют такую аллитерацию 42 %. Внутристиховая аллитерация соответственно равна 32 и 47 %. Надо заметить, что сказители Д. М. Говоров и Т. В. Захаров – Чээбий одинаково использовали вертикальную аллитерацию. Для примера приведем из олонхо Т. В. Захарова – Чээбий аллитерацию на 11 строк:

Үрдээн өрүкүйэн көстөр
Үрүн үрдүк маҕан халлаанна
Үөр атыыр тулук өрө көтөн тахсыбытын курдук
Үүт чөмчүк аартыгын устун,
Үс үүт маҕан бизни баһын быһыта сыспыт курдук,
Үтүө мас үрүн илгэтэ
Үс түһүү төгүл дойдуга
Үс үөстээх сүүрүктээх
Уу курдук таннары сүүрэн куотан түспүтүттэн,
Үс сирийэн билиилээх,
Үрүмэлээбит үүт көлүйэ онтон үөскээбитэ үһү [4, с. 13].

(Говорят, из огромного дерева бежал в три ручья молочный напиток, оттого и образовался молочный пруд [Пер. наш]).

Второй вид аллитерации – внутристиховая занимает 60 %. У сказителя первое и второе слово аллитерируются – 21 %, первое и третье – 26 %, все три первых слова – 3 %. Также встречается аллитерация, где одинаково начинаются первое и четвертое слово в строке – 7 %, третье с четвертым словом – 6 %, второе с третьим – 5 %.

Пример внутристиховой аллитерации:

Кытай омук тыла тыллаах,
Кыргыс омук сангата сангалаах,
Кырытынай муора кырыта кыстыктаах,
Аҕыс кыыс кыталык кыыл,
Кыһыл чиэрбэни булан,
Кыйматыгар укпатах кылагыр маҕан кытыллааҕа үһү [4, с. 12].

(Говорят, страна эта имела берег с белым песком [Пер. наш]).

Помимо вертикальной аллитерации наблюдаем: в первых двух стихах аллитерируются третье слово с четвертым; в третьей строке – первое, третье и четвертое; в четвертой строке – второе, третье, четвертое; в последней строке – первое слово созвучно с третьим и пятым словами. Итак, в тексте данного эпоса таких примеров очень много, что делает язык олонхо красочным, мелодичным и благозвучным.

В олонхо «Ала-Булкун» больше всего используются для начальной аллитерации такие звуки – согласные: К – 22 %, Т – 10 %, Х – 9 %, С – 8 %; гласные: А – 20 %, У – 15 %, У – 7 %, О – 6 %. Для сопоставления посмотрим данные из эпоса Д. М. Говорова: согласные: К – 15 %, Х – 15 %, Т – 10 %, С – 8 %, А – 20 %, У – 15 %, О – 6 %.

С – 15 %, Т – 14 %; гласные: А – 17 %, У – 5 %. Здесь надо заметить, что начинают строки как раз те же звуки, что и в других олонхо.

Внутристиховая аллитерация начинается на звуки: К – 22 %, Т – 15 %, С – 10 %, А – 13 %, У – 9 %, У – 5 %.

Есть закономерность – с увеличением числа начальной аллитерации уменьшается внутривстроговая, и наоборот. Здесь же процент начальной аллитерации чуть ниже, чем внутривстроговой аллитерации.

Рифма

В исследованном нами отрезке конечную рифму имеют 57 % строк. Из их числа рифмы-повторы слов равны 23 %. Это в основном слова: *үһү* (54 раза), *эбитэ үһү* (20 раз), *суох үһү* (7 раз), *курдук* (40 раз). Например:

Араҕас маҕан күөл мантан үүнэн үөскээбитэ үһү.
Бу күөлгэ
Эриэн түүлээх манна эргийбитэ үһү,
Хотоҕойдоох кыыл манна холбоспута үһү,
Кыталык кыыл манна кыстаабыта үһү,
Туруйа кыыл манна тохтообута үһү,
Куба көтөр манна хонуктаабыта үһү,
Тоҕус уон соллонноох туунан бу күөлгэ туулаабыттара үһү,
Аҕыс уон айаҕымсах ардыаҕынан манна ардыахтаабыттара үһү,
Мас оночонон манна балыктаабыттара үһү,
Туос тымтайдаах манна дордоннообута үһү,
Мас тымтайдаах манна бааданнаабыта үһү [4, с. 13].

(Говорят, это желто-белое озеро, где обитают много пернатых и рыб [Пер. наш]).

Конечно, основной тип рифмы представлен словами в одной и той же грамматической форме. Некоторые ученые их называют эмбриональными рифмами, а другие вовсе не включают в разновидность рифм. Тем не менее совпадение звуков налицо, и мы обязаны с этим считаться, тем более подобных рифм полно и в современной поэзии.

Таковы рифмованные строки на *-лаах*, *-таах*, *-наах*:

Оргуйар муора улаҕалаах,
Дьалкыйар муора дьайыннаах,
Эргийэр муора эркиннээх,
Ала мандай балык атахтаах,
Айгыр уу алыннаах,
Чэнгээх үөдэн түгэхтээх,
Сибэтиэй буор ортолоох,
Сизэрэй солко аартыктаах,
Сизэги дьабыл эркиннээх,
Унаар-мунаар урсуннаах,
Уйгу буйан ортолоох,
Уолах мас ойоҕостоох,
Уолан бараммат уулаах,
Охтон бараммат мастаах... [4, с. 12].

(Земля, где жил богатырь, была такая сказочная, с волнующим морем, святой почвой, шелковыми путями, многоводная, вечнозеленая [Пер. наш]).

Тавтологические рифмы (повтор слов) представлены такими образцами как:

Былыр, буруй-аньы суох эрдэбинэ,
Аньы-буруй аҕыйах эрдэбинэ,
Киһи-сүөһү кичэллэн эрдэбинэ [4, с. 12].

(Давным-давно, когда не было грехов [Пер. наш]).

Вместе с тем, хотя и редко, встречаются другие современные типы рифм: *ууһа-улууһа*, *алаан-чалаан*, *омолун-чомолун*, *олур-молур* (рифма-эхо), *баттыыр-бухатыыры*, *кыһыл-саһылы*, *эриллэн-эрчиллэн* (рифма с добавлением звука).

Внутрострочные рифмы тоже заметны, найдено 201 пример, что составляет 20 %. Например:

Ийэхситтээх, сиибиктэлээх чэлгиэннээх тэлгэхэлээх
Тэлгэхэтин киэнин эргичийэр киинигэр... [4, с. 14].

(Он имел, говорят, всегда доступное одному ветру чистое преддворье с нежными цветами, точно возлелеянными Богиней плодородия, которое не мог бы объехать и знатный князь на семитравом рысаке [4, с. 100]).

Таким образом, в олонхо «Ала-Булкун» наблюдается 57 % конечного созвучия – рифмы. Это в основном рифмы-повторы слов, так называемые тавтологические рифмы, рифмы на аффиксы *-лаах*, *-наах*, *-таах*, т. е. эмбриональные. Есть несколько примеров современной рифмы – рифма-эхо, рифма с усечением и добавлением звуков. Также находим созвучие внутри строки – внутрострочные рифмы.

Закключение

Олонхо «Ала-Булкун» знаменитого сказителя Тимофея Васильевича Захарова – Чээбий представляет интересный материал для стиховедческого анализа. Нами рассмотрены отрывки из эпоса, которые исполняются речитативом. По мнению многих исследователей, «сказитель в основном прибегает к речитативу в моменты кульминации повествования, такие как сцены сражений или эмоциональные всплески главных героев» [15]. Чтобы выявить особенности стиха олонхо, нужно делать сравнение данных исследования с другими эпическими произведениями. Вот уже 10 лет автор данной статьи совместно с профессором Н. Н. Тобуроковым исследует стих якутского героического эпоса Олонхо. С 2008 г. начали исследование стиха разных олонхо, на сегодня нами исследовано 10 эпических произведений, и по особенностям стиха олонхо Т. В. Захарова можно сказать следующее:

В олонхо «Ала-Булкун» преобладают 7-, 8-, 9-, 10-, 11-сложные строки, также встречаются 12-, даже 15-17-сложные строки. 5- и 6-сложники использованы меньше, чем в других олонхо, всего по 5 и 9 вариантов.

Особенностью олонхо «Ала-Булкун» являются длинные стихи: 9-сложник – 34 варианта, 10-сложник – 40, 11-сложник – 51, 12-сложник – 48, 13-сложник – 58, 14-сложник – 39, есть еще 15-, 16-, 17-сложники.

Начальной аллитерацией охвачено 41 % строк олонхо.

В «Ала-Булкун» 57 % строк зарифмовано. Почти все рифмы являются фоморфологическими, состоят из точного совпадения звуков слов одной и той же части речи, или же в них одни и те же согласные лишь с разными гласными. Много тавтологических рифм. Есть рифмы глагольные, рифмы с морфемами, обозначающими принадлежность одного объекта к другому. Редко, но встречаются рифма-эхо, рифмы с усечением или с добавлением звуков.

Язык олонхо хорошо передает особенности речи народа саха конца XIX в., его грамматику, синтаксис, фонетику. Но тем не менее, понятен и доступен современному якутскому читателю XXI в., сохранил все выразительные средства изображения: сравнения, эпитеты, метафоры, обороты речи и т. д.

В дальнейшем, ставим цель более детального исследования якутского олонхо в сравнении с героическими эпосами других тюркских народов.

Литература

1. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутув. – Якутск: ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР, 1982. – 123 с.
2. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск: Наука, 2016. – 344 с.
3. Илларионов В. В. Олонхо алыптаах эйгэтэ. – Дьокуускай: Бичик, 2006. – 336 с. (на якутском яз.)

4. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала-Булкун: Якутское олонхо / Зап. В. Н. Васильева; Подг. текста Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова; Пер. Г. В. Баишева – Алтан Сарын; РАК СО ЯИЯЛиИ. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. (Образцы народной литературы якутов. Вып. 2).
5. Улуу олонхохут Чээбий. – Дьокуускай: Бичик, 2014. – 160 с. (на якутском яз.)
6. Илларионов В. В. Түөлбэ олонхохуттара: олонхолоохун уратылара. – Дьокуускай: ХИФУ кинигэ кыһата, 2016. – 272 с. (на якутском яз.)
7. Архипова Е. А. Хоһоонунан айымньы тутулун ырытыы. – Дьокуускай: СГУ изд-вота, 2006. – 42 с. (на якутском яз.)
8. Тобуруокап Н. Н., Архипова Е. А. Хоһоон тутулун үөрэтии төрүттэрэ. – Дьокуускай: ХИФУ кинигэ кыһата, 2015. – 80 с. (на якутском яз.)
9. Гаспаров М. Л. Русский стих начала XX века в комментариях. – М.: Фортуна Лимитед, 2001. – 288 с.
10. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1965. – 128 с.
11. Тобуроков Н. Н. Якутский стих. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1985. – 160 с.
12. Покатилова Н. В. Якутская аллитерационная поэзия (генезис литературного текста). – М.: Айына, 1999. – 164 с.
13. Дьячковская М. Н. Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск: Наука, 1998. – 153 с.
14. Дьячковская М. Н. Избранные работы: вопросы якутского стихосложения. – Якутск: ИГИиПМНС СО РАН, 2015. – 262 с.
15. Райхл К. Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.

References

1. Illarionov V. V. *Iskusstvo jakutskih olonhosutov* [The art of Yakut olonkhosuts]. Yakutsk, IJaLi JaF SO AN SSSR, 1982, 123 p.
2. Illarionov V. V. *Jepicheskoe nasledie naroda saha* [Epic heritage of Sakha people]. Novosibirsk, Nauka, 2016, 344 p.
3. Illarionov V. V. *Olohgho alyptaah jeigjetje* [Magic world of the olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2006, 336 p. (In Yakut lang.)
4. Zaharov T. V. – Chjejebij. *Ala-Bulkun: Jakutskoe olonho* [Ala-Bulkun: Yakut olonkho] / Zap. V. N. Vasil'eva; Podg. teksta Je. K. Pekarskogo, N. V. Emel'janova; Per. G. V. Baisheva – Altan Saryn; RAK SO JaIJaLiI. Yakutsk, Sahapoligrafizdat, 1994, 104 p. (*Obrazcy narodnoj literatury jakutov. Vyp. 2.* [Patterns of Yakut national literature. Iss. 2]).
5. *Uluu olonghohut Chjejebij* [The great olonkhosut Chebiy]. Yakutsk, Bichik, 2014, 160 p. (In Yakut lang.)
6. Illarionov V. V. *Tjujelbe olonghohuttara: olonghoolohun uratylara* [Local olonkhosuts: peculiarities of olonkho performance]. Yakutsk, HIFU kinigje kyhata, 2016, 272 p. (In Yakut lang.)
7. Arhipova E. A. *Hohoonunan ajymn'y tutulun ырытыы* [Analysis of structure of the poesy]. Yakutsk, SGU izd-vota, 2006, 42 p. (In Yakut lang.)
8. Toburuokap N. N., Arhipova E. A. *Hohoon tutulun jyerjetii tiorjuttjerje* [Basic principles of the study of poem structure]. Yakutsk, HIFU kinigje kyhata, 2015, 80 p. (In Yakut lang.)
9. Gasparov M. L. *Russkij stih nachala XX veka v kommentarijah* [Russian poem of beginning of XX century in comments]. Moscow, Fortuna Limited, 2001, 288 p.
10. Vasil'ev G. M. *Jakutskoe stihoslozhenie* [Yakut prosody]. Yakutsk, Jak. kn. izd-vo, 1965, 128 p.
11. Toburokov N. N. *Jakutskij stih* [Yakut poem]. Yakutsk, Jak. kn. izd-vo, 1985, 160 p.
12. Pokatilova N. V. *Jakutskaja alliteracionnaja poezija (genezis literaturnogo teksta)* [Yakut alliterative poesy (genesis of literature text)]. Moscow, Ajyyna, 1999, 164 p.
13. D'jachkovskaja M. N. *Alliteracija i rifma v jakutskoj poezii. Problemy jevoljucii i klassifikacii* [Alliteration and rhyme in Yakut poesy. Issues of evolution and classification]. Novosibirsk, Nauka, 1998, 153 p.
14. D'jachkovskaja M. N. *Izbrannye raboty: voprosy jakutskogo stihoslozhenija* [Selected works: questions of Yakut prosody]. Yakutsk, IGIiPMNS SO RAN, 2015, 262 p.
15. Rajhl K. *Tjurkskij jepos. Tradicii, formy, pojeticheskaja struktura* [Turkic epic. Traditions, forms and poetic structure]. Moscow, Vost. lit., 2008, 383 p.

DOI 10.25587/SVFU.2018.9.11687
УДК 398.22(=221.18=161.1):392.89

Т. В. Тадевосян

Ванадзорский государственный университет им. О. Туманяна

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И КАННИБАЛИЗМ (на материале нартского эпоса и русских былин)

Аннотация. В статье рассматриваются отголоски человеческих жертвоприношений и каннибализма в эпических произведениях на примере осетинских нартских сказаний и русских былин. В рамках статьи осуществляется сравнительно-сопоставительный и типологический анализ традиционных эпических сказаний осетинского и русского народов. В частности, жертвоприношения на материале нартского эпоса и русских былин рассматриваются в связи с симпатической магией и тотемизмом (переходом «душевной субстанции» от мертвого к живому), экзоканнибализмом, поеданием сердца и печени, инфантицидом, обрядами побратимства, поглощением крови жертвы, отрубанием головы и части тела (например, правой руки).

Целью статьи является выявление традиций человеческих жертвоприношений и отголосков каннибализма в нартском эпосе и русских былинах.

Предметом исследования послужила интегральная модель семантических параллелей русского и осетинского нартского эпосов, в рамках которых прослеживается генезис и позднейшие модификации фольклорно-мифологических архетипов. Древнейшая культура, воспринятая в семантическом и аксиологическом аспектах, составляет целостную «культурную память» в единой метасистеме «миф – фольклор – литература».

На протяжении различных эпох происходил тесный контакт сначала между праславянскими и североиранскими этносами, а затем – между восточными славянами и скифо-сармато-аланскими народами. Этим объясняются наличие аналогичных мифологических персонажей и генетическая связь мотивов, зафиксированных в славянской и скифо-осетинской традициях.

Основное ядро былин, по всей вероятности, сформировалось в VIII-X вв. в Южной Руси – в районах Причерноморья и Приазовья, именно там, где в областях компактного проживания и наблюдались близкие взаимоотношения с наследниками скифо-сармато-аланской культуры. На юге Руси еще долго сохранялись древние эпические сказания, восходящие к скифскому времени.

Основными источниками являются Онежские былины, собранные А. П. Гильфердингом на русском Севере, и корпус осетинских нартских сказаний, в т. ч. и на дигорском диалекте.

Ключевые слова: Алеша Попович, Батрадз, былины, Добрыня Никитич, Дунай, Илья Муромец, нартский эпос, Полкан, ритуальный каннибализм, скифы, Сырдон, человеческие жертвоприношения.

Т. V. Tadevosyan

Human sacrifices and cannibalism (on the material of the Nart epic and Russian bylinas)

Abstract. The article reviews the echoes of human sacrifice and cannibalism in epic works on the example of Ossetian Nart epic and Russian bylinas. A relatively comparative analysis of the ritual-ceremonial side of the traditions of the Scythians (ancestors of Ossetians), Ossetians and Slavs is carried out. In particular, the sacrifices on the material of the Nart epic and Russian bylinas are considered in connection with sympathetic magic and totemism (the transition of “spiritual substance” from the dead to the alive), exocannibalism, eating heart and liver, infanticide, twinning ceremonies, absorbing the victim’s blood, chopping off the head and parts of the body (for example, the right hand).

ТАДЕВОСЯН Тадевос Вруйрович – к. филол. н., доцент каф. русского языка и каф. литературы Ванадзорского государственного университета им. О. Туманяна, Ванадзор, Армения.

E-mail: tadevosssyan@yandex.ru

ТАДЕВОСЯН Тадевос Вруйрович – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Russian Language and Department of Literature, Vanadzor State University named after H. Tumanyan, Vanadzor, Armenia.

E-mail: tadevosssyan@yandex.ru

The purpose of the article is to identify the traditions of human sacrifices and echoes of cannibalism in the Nart epic and Russian bylinas. Within the framework of the article, a comparative analysis of the traditional epic of the Ossetian and Russian peoples is carried out.

The subject of the study was the integral model of the semantic parallels between the Russian and Ossetian Nart epics, within which the genesis and later modifications of folklore-mythological archetypes are traced. The oldest culture, perceived in the semantic and axiological aspects, constitutes an integral "cultural memory" in a single metasystem "myth – folklore – literature".

During the various epochs, close contact was first between the Proto-Slavic and North Iranian ethnic groups, and then between the Eastern Slavs and the Scytho-Sarmatian-Alanic peoples. This explains the presence of similar mythological characters and the genetic connection of motives fixed in the Slavic and Scythian-Ossetian traditions.

The main core of the bylinas, in all probability, was formed in the VIII-X centuries in Southern Russia – in the Black Sea and the Sea of Azov regions, precisely where the close relations with the heirs of the Scytho-Sarmatian-Alanian culture were observed in the areas of compact residence. In the south of Russia ancient epic tales, dating back to the Scythian time, were preserved for a long time.

The main sources are the Onega bylinas, collected by A. P. Gilferding in the Russian North, and the body of the Ossetian Nart epic, including the Digor dialect.

Keywords: Alyosha Popovich, Batradz, bylinas, Dobrynya Nikitich, Danube, Ilya Muromets, Nart epic, Polkan, ritual cannibalism, Scythians, Syrdon, human sacrifices.

Введение

В контексте интересующей нас темы, прежде всего, стоит отметить труды Л. Ф. Воеводского, М. Элиаде, Л. Д. Каневского и др.

Л. Ф. Воеводский обращался к вопросу человеческих жертвоприношений и каннибализма на материале древнегреческих мифов. Его интересовала этическая сторона проблемы, а также различные теории происхождения этих явлений.

По мнению М. Элиаде, человеческие жертвоприношения и каннибализм являются типом поведения, основанным на мифологическом мировосприятии. Фактически, он возводит данный ритуал и соответствующую практику к религиозным культам, что является достаточно спорным: вряд ли все народы, у которых сохранился подобный опыт, имели развитую теологическую систему.

С точки же зрения Л. Д. Каневского, человеческие жертвоприношения и каннибализм имеют символические истоки, т. е. человек поедал других людей ради приобретения всех тех незаменимых качеств, которыми обладала жертва.

В архаических обществах стабильные и комплиментарные взаимоотношения людей со сверхъестественным миром обеспечивали жертвоприношения, среди которых выделялись человеческие жертвоприношения, являющиеся высшим ритуальным актом.

М. Элиаде отмечает: «Человеческое жертвоприношение засвидетельствовано в истории религий как у палеоземледельцев, так и у народов на более высокой ступени развития <...>. Эта жертва приносится по ряду причин: ради обеспечения плодородия полей (ср. знаменитый пример кондов в Индии); ради поддержания жизни богов (как у ацтеков); для установления контактов с легендарными предками и недавно умершими родственниками; наконец, с целью повторения первоначальной жертвы, отраженной в мифе, что, в свою очередь, должно обеспечить продолжение жизни» [1, с. 123].

Человеческим жертвоприношениям, как правило, сопутствовал каннибализм. Как указывает Л. Ф. Воеводский: «Вопрос о существовании и распространенности каннибализма в древности связан теснейшим образом с некоторыми другими вопросами, особенно с вопросом о значении так называемых человеческих жертвоприношений, которые <...> существовали у всех, хоть мало-мальски известных народов древности» [2, с. 159].

Религиозно-мистические принципы возникновения каннибализма очевидны, поэтому любой каннибализм следует рассматривать как ритуальный. Человеческие жертвоприношения были известны всем индоевропейским народам. В контексте нашего исследования особый интерес представляет обрядовая практика человеческих жертвоприношений у предков осетин – скифов – и славян.

Каннибализм, прежде всего, связан с симпатической магией и тотемизмом. С одной стороны, достоинства жертвы переходят в антропофага, а с другой стороны – многочисленные сюжеты поедания тела божества (теофагия), связанные с тотемическим культом, представляют собой формулы причащения телом тотема – родоначальника клана (бога, царя, вождя) после принесения его в жертву. С теофагией связана и традиция поедания стариков: умерший предок становится богом. По Геродоту, скифы и их соседи массагеты приносили в жертву и съедали стариков своего племени [3, с. 79].

Принесение в жертву людей и антропофагия на материале нартского эпоса

В осетинском эпосе нарты оскорбляют, унижают и пытаются умертвить старых Урызмага и Уархага. В. И. Абаев выводит имя Уархага из общеиндоевропейского корня **wlko-* со значением «волк» [4, с. 325], что полностью согласуется с гипотезой В. В. Иванова и В. Н. Топорова, согласно которой: «... мотив расчленения персонажа с именем **Uel-* (и некоторыми другими именами), в результате которого по-новому организуется космос и достигается гармония, продолжается в ритуале человеческого жертвоприношения» [5, с. 532]. Фактически, Уархаг был тем тотемным первопредком, которого приносили в жертву и поедали в акте теофагии. С тотемизмом связан и практиковавшийся в древности инфантицид (жертвоприношение детей): ребенок мог относиться к другим, нежели родители, тотемам – в зависимости от тотемно-семейного распределения в данном коллективе.

Жертвоприношение предполагает совместную трапезу с богами или предками. Поедание плоти во время этой трапезы имеет целью овладеть энергией, заключенной в жертве. По этому поводу Л. Д. Каневский замечает: «Самое главное и самое универсальное в этих религиозно-магических поверьях заключается в том, что, по убеждению этих людей, человек, который съел хотя бы часть тела другого представителя человеческой расы, приобретает те или иные его качества. Это переход “душевной субстанции”, или “жизненной силы”, от одного к другому, от мертвого к живому» [6, с. 19].

Человеческие жертвоприношения древние скифы приносили богу войны. К сожалению, имя скифского бога войны до нас дошло только в греческой форме – Арес, хотя его эквивалентом по праву можно считать нартского Батрадза. «Батрадз – грозовой бог, скифский Арес, ритуал поклонения его кумиру – железному мечу – сопровождался обильными жертвоприношениями» [7]. В. И. Абаев так описывает этот обряд: «Человеческое жертвоприношение совершается следующим образом: из числа пленных отбирают каждого сотого и отсекают у него правое плечо вместе с рукой» [8, с. 20].

Отголоски этого ритуала сохранились в нартском эпосе. Батрадз мстит за кровь отца, отсекая правую руку Сайнаг-алдара. Л. А. Чибиров так комментирует этот эпизод: «После отсечения головы убийцы его отца, Сайнаг-алдара, нарт Батрадз отрубил его правую руку и захватил с собой, чтобы нарты поверили ему». Далее Л. А. Чибиров продолжает: «Отпросившись из загробного царства, он [Батрадз] победил Сослана и отрубил его правую руку. На эту тему есть в эпосе и заклинания. Сослан говорит: «Пусть бы нарты съели мою правую руку» [9, с. 221]. В «Сказании о плешивом Чегерико» главный герой отрубает голову Черного Албага, наполняет кровью самодельный сосуд из мочевого пузыря, затем отсекает правую руку и возвращается домой. Дома Чегерико обращается к матери: «Теперь я убил убийцу моего отца и можешь умыться его кровью, и сними свой траур, а потом можешь себя насытить мясом его руки» [10, с. 410].

Антропофагии предшествовала борьба и уничтожение врагов. Поедая воина, человек приобретает его свойства, но на определенном этапе развития общества происходит своеобразное «гуманистическое» замещение этой модели: достаточно было сохранить череп или скальп в виде фетиша. Утверждая, что данный обряд широко практиковался у скифов, С. А. Токарев отмечает: «Разновидностью обычая приносить богам в жертву людей можно считать подношение божеству скальпа убитого врага» [11, с. 596].

В нартском эпосе ненавистник нартвов Елой Елынаы отрубает голову нарта Бзара и хранит ее в своем склепе. Сослан шьет шубу из скальпов, убивает уаига Елтагана, чтобы из его скальпа с золотистыми волосами сшить воротник для шубы. Примечательно, что в чеченском варианте эпоса женщина нартка Белши стаскивает с головы людей скальпы.

Отголоски человеческих жертвоприношений в русских былинах

В русских былинах Илья Муромец и Алеша Попович часто отрубают голову врага, насаживают ее на копье и приносят князю или на заставу, а обезглавленное тело разрубает на части и разбрасывают по полю. У Чурилы Пленковича во дворе стоят колья с отрубленными головами. Двор Маринки Кайдаловны окружен железным тыном с насаженными на него человеческими головами. Булатный тын с головами богатырскими есть и в ограде Соловья Разбойника. Известные археологи И. П. Русанова и Б. А. Тимошук отмечают: «Культ головы был распространен у разных народов на протяжении долгого времени. Сохранивший голову умершего, по поверьям, получает власть над ним, приобретает его жизненную силу» [12, с. 135]. Охота за головами становится формой символического каннибализма.



Рис. 1. Полкан-богатырь (Художник К. Кунщиков, 2000 г.)

По поводу человеческих жертвоприношений у славян те же авторы сообщают: «Совершались жертвоприношения в Киеве на холме вне двора теремного, где стояли кумиры, поставленные при князе Владимире» [12, с. 127]. Любопытно, что князь Владимир, заняв престол в Киеве, первым делом принес человеческие жертвоприношения языческим богам. Жертвами стали христиане-мученики: Федор-варяг и его сын Иоанн. Следы ритуала человеческих жертвоприношений сохранились до сих пор в виде уничтожения чучел или кукол во время похорон Костромы, проводов Масленицы и т. д.

В акте ритуальной антропофагии предпочитались, прежде всего, сердце и печень. По древним представлениям, сердце и печень – средоточия души. Съедали сердце и печень, чтобы узнать тайные побуждения его души и не дать ему воскреснуть. Может быть, именно подобная специфика древнеславянских ритуалов дала основание Геродоту утверждать, что к северу от скифов живет народ людоедов – андрофаги.

В былинах победитель часто вынимает у противника его сердце и печень. Ср.: в адыгском нартском сказании «Как Батараз освободил Насрена, прикованного к вершине горы» к истязаемому герою –

Налетает хищник на тхамadu нартow,
Разрывает клювом грудь богатыря,
Пьет он кровь из сердца гордого Насрена,
Печень его клювом яростно клюет [13, с. 283].

Добрыня Никитич в былине «Молодец Добрыня губит невинную жену» распарывает грудь жены, чтобы вытащить оттуда «ретиво сердце». В былине об Иване Годиновиче жена богатыря Настасья Дмитриевна с помощью Кащея привязывает мужа к дереву и пытается вырезать у него сердце и печень. По всей вероятности, здесь сохранился глухой отголосок тотемических верований: в условиях экзогамии жена поедает сердце и печень мужа – представителя другого племени (экзоканнибализм). Впрочем, и сам Иван Годинович, одолев Кащея, хочет вытащить из его груди сердце и печень.

В былине о Дунае Ивановиче богатырь в состязании с женой берет лук:

И спускает стрелочку каленую
Во Настасьины белы груди;
Пала Настасья на головушку;
Пластал ён ей груди белы,
Вынимал сердце со печенью [14, с. 567].

В другом варианте Дунай распарывает живот беременной жены – Настасьи королевичны:

А он брал свою да саблю вострую,
Распластал он ей да чрево женское,
Посмотрел-то как у них чадо засеяно [14, с. 511].

Убийство Дунаем беременной жены, ожидающей чудесного младенца с серебряными ножками и золотыми ручками, Д. А. Мачинский считает пережитком жертвоприношения детей (инфантицида) водному божеству – в реки превращаются Дунай и Настасья после смерти [15, с. 157]. Ср.: в нартском эпосе Хамыц в отместку за украденную корову изрубил (т. е. принес в жертву) и сварил в котле сыновей Сырдона, который из костей и сердечных жил сваренных детей изготовил фандыр.

В славянской мифологии морской царь требует постоянных человеческих жертвоприношений. На русском Севере моряки всегда приносили ему жертвы, что отражено, в частности, в былине о Садко. «Жертвоприношение морю, “кормление” моря – старинный новгородский обычай, и не только новгородский: он известен всем народам, жизнь и благополучие которых зависели от моря <...>. Нет никаких сомнений, что приносились даже человеческие жертвы <...>. Чтобы определить, кто должен быть принесен в жертву, Садко прибегает к жребию» [16, с. 100].

В структуре человеческих жертвоприношений и каннибализма важное значение получает поглощение крови жертвы. В крови воплощена жизненная сила человека. «Когда скиф убивает первого врага, он пьет его кровь» [3, с. 202], – пишет Геродот. В нартском эпосе Харан-Хуаг питается человеческой кровью, а кровь Сослана, перерезанного Колесом Балсага, – еще один отголосок человеческого жертвоприношения – окропляет землю. Батрадз зимой, приняв вид черной лисицы, утаскивает детей под лед реки и там высасывает у них кровь из пяток.

Один из обрядов побратимства, бытовавших и у скифов, и у нартow, приводит Л. А. Чиби-ров: «Надрезав себе пальцы, собирали кровь в чашу и, обнажив острия мечей, оба, держась друг за друга, пили из нее» [9, с. 223].

С точки зрения Л. Д. Каневского: «Существует множество вариантов передачи “душевной сущности” от мертвых к живым. Иногда выпивают кровь мертвого, лучше еще теплую. Воины как примитивных, так и более развитых племен довольствовались тем, что слизывали кровь со своего копья, поразившего насмерть врага, или же, что более утонченно, вкушали трапезу после битвы, не отмывая руки от крови» [6, с. 19-20]. По-видимому, с подобной трапезой был связан общинный праздничный пир древних славян – братчина, который сопровождал большинство жертвоприношений и был неоднократно описан в былинах. Такие пиры были широко распространены и у осетин, представляя собой «важнейший религиозный культовый акт общественной и частной жизни <...>. Собрание начинается всегда с молитвы и жертвоприношения духу или святому, праздник которого отмечают» [17, с. 170].

Помимо всего прочего, следует подчеркнуть и сексуально мотивированный каннибализм. Параллелизм эротической и пищевой семантики очевиден – поедают, чтобы полностью соеди-

ниться с объектом любви. По мнению К. А. Богданова: «Людоедство означает нарушение табу, маркирующего границу социального и антисоциального, и вместе с тем напоминает о реальности самого антисоциального. Именно с такой – функциональной – точки зрения каннибализм подобен инцесту – нарушению другого важнейшего для европейского мира табу» [18, с. 249].

Инцест (а также промискуитет) и каннибализм находятся в одном ряду докультурной модели мира, представляя собой «гиперболические формы сексуального союза и потребления пищи» [19, с. 194]. Так, в русских былинах Кашей Бессмертный и Змей Горыныч выступают как людоеды и похитители женщин, которые становятся их наложницами.

Первоначально каннибализм присущ верховным божествам (например, культ Зевса Ликейского, которому приносили человеческие жертвы, сопровождающиеся ритуальной антропофагией), затем каннибализм переходит к низшей иерархии великанов-людоедов и прочих монстров. Ярким примером подобной деиерархизации в русском фольклоре является переход от эпики к сказкам таких мифологических персонажей, как Кашей Бессмертный, Змей Горыныч и т. п.

Великаны-людоеды и прекращение каннибализма

В русской былине «Добрыня и Настасья» Добрыня Никитич встречается с грозной иноземной поленицей, которую никак не может одолеть. По всей вероятности, образ Настасьи по происхождению связан с кавказскими великанами-людоедами – эмегенами, предстающими как в мужском, так и в женском виде. В карачаево-балкарском фольклоре эмегены – смертельные враги нарттов. Будучи крайне тупыми, они могут только пасти коз. Ср.: древнегреческого Диониса в облике козла во время культовых оргий разрывали на части и съедали. В конце концов, нартты истребили уродливых великанов-эмегенов, а Желмауз, невероятно сильная людоедка со стальными зубами, была растерзана собаками нарта Кыйынылы.

Во всех вариантах нартского эпоса великаны-людоеды предстают не слишком умными существами, справиться с которыми можно хитростью. Нарты ведут постоянную борьбу не только с чужеземными захватчиками и злыми силами, но и с гигантскими людоедами. Великаны-иныжи, которые человеческое мясо запивают кровью, главные враги нарттов в адыгском эпосе, и только Саусэрыко удастся их перебить.



Рис. 2. Поход нарттов (Художник А. В. Джанаев, 1977 г.)

Иныжи – адыгский эквивалент осетинских уаигов, с которыми нарты постоянно враждуют. Победителем людоедов часто был герой, наделенный не столько богатырской силой, сколько смекалкой. Так, в сказании «Как Сырдон спас именитых нартов от великанов» нарт Сырдон перехитрил людоедов: сел не на скамью, намазанную клеем, а на бочонок с золой, впитавшей клей. Далее Сырдон освобождает нартов, подбив людоедов на драку между собой, во время которой великаны перебили друг друга. Драку спровоцировал вопрос Сырдона: какой из кузнечных инструментов самый главный? Здесь интересно провести одну параллель с русским эпосом. Богатырь Михайло Потык, заживо погребенный вместе с женой, взял с собой в могилу для борьбы с подземным змеем только кузнечные клещи. По этому поводу Б. А. Рыбаков пишет: «Легенды о змиевых валах и божественном кузнеце, датируемые, примерно, предскифским периодом, повествуют о победе кузнеца над кровожадным змеем-людоедом, единственным оружием кузнеца были кузнечные клещи» [20, с. 403]. Из этого можно сделать вывод, что кузнечные клещи выступают – и буквально, и метафорически – как самое эффективное орудие для борьбы с людоедами.

В целом, можно отметить, что эпические культурные герои окончательно прекращают каннибализм: Батрадз истребляет весь род людоедов, былинный Илья Муромец рассекает кичливого людоеда-обжору – получеловека-полусобаку-полуконя Полкана на две части прямо на пиру – традиционное жертвоприношение во время братчины.

Заключение

Человеческим жертвоприношениям часто сопутствовал каннибализм. Религиозно-мистическими принципами возникновения каннибализма обусловлен подход к его рассматриванию как ритуала. Победа над каннибалами означает преодоление хтонического хаоса и переход к космической гармонии. Чудовища-людоеды, пытающиеся нарушить установленное табу, обречены на гибель, т. е. мифологическое время, в котором они были полноправными владыками, неизбежно сменяется временем героическим со своим новым культурным миропорядком. Не случайно, каннибализм и употребление в пищу крови станут впоследствии первым пищевым запретом в Библии.

Реконструкция архаических обрядов, выраженных в эпических сказаниях, получает особое наполнение с учетом сравнительно-сопоставительного анализа разных этнических традиций. Типологическое исследование ритуально-обрядового каннибализма, который отразился в классических формах эпосов, позволил раскрыть генезис и эволюцию данного сюжета.

В нарративном пространстве как нартского, так и русского эпосов часто прослеживаются сходные мотивы повествования, в частности, мотив каннибализма, который десакрализуется и из религиозного ритуала превращается в символическое действо. Одновременно происходит и деиерархизация ритуала каннибализма, который соотносится уже не с верховными богами, а с представителями низшей демонологии – великанами-людоедами и различными чудовищами.

Религиозно-мифологические воззрения древних скифов и восточных славян реализуются в фольклорных текстах, на которых основывался весь социально-политический уклад жизни этих народов, нашедший свое отражение в нартском эпосе и русских былинах. Дальнейшие исследования параллелей между скифскими религиозными культами и верованиями языческой Руси представляются весьма актуальными и перспективными.

Литература

1. Элиаде М. От Залмоксиса до Чингиз-хана // Кодры (Молдова литературная). № 7. – Кишинев, 1991. – С. 104-135.
2. Воеводский Л. Ф. Каннибализм в греческих мифах. – СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1874. – 408 с.
3. Геродот. История в девяти книгах. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.
4. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. – Л.: Наука, 1989. – 325 с.
5. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Сов. энциклопедия, 1980. – С. 527-533.
6. Каневский Л. Д. Каннибализм. – М.: Крон-Пресс, 1998. – 544 с.
7. Джикаев Ш. Ф. Меч и арфа нартов [Электронный ресурс]. URL: <http://artarv.iriston.com> (дата обращения: 15.02.2018).

8. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Сказания о нартах. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2000. – С. 3-42.
9. Чибилов Л. А. Скифский мир и нартский эпос // Дарьял. № 1. – Владикавказ, 2012. – С. 108-229.
10. Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2005. – 475 с. (на осетинском яз.)
11. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
12. Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. – М.: Ладога-100, 2007. – 304 с.
13. Нарты. Кабардинский эпос. – М.: Художественная литература, 1951. – 502 с.
14. Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 736 с.
15. Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. – Л.: Наука, 1981. – С. 110-171.
16. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. – 603 с.
17. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. – 276 с.
18. Богданов К. А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб.: Искусство-СПБ, 2001. – 437 с.
19. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384.
20. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 784 с.

References

1. Jeliade M. *Ot Zalmoksis do Chingiz-hana* [From Zalmoksis to Chingiskhan]. In: *Kodry (Moldova literaturnaja)* [Kodry (Literary Moldova)]. No. 7. Kishinev, 1991, pp. 104-135.
2. Voevodskij L. F. *Kannibalizm v grecheskih mifah* [Cannibalism in Greek Myths]. Saint-Petersburg, Tip. V. S. Balasheva, 1874, 408 p.
3. Геродот. *Istorija v devjati knigah* [History in 9 books]. Leningrad, Nauka, 1972, 600 p.
4. Абаев В. И. *Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka. T. 4* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Vol. 4]. Leningrad, Nauka, 1989, 325 p.
5. Ivanov V. V., Toporov V. N. *Indoevropejskaja mifologija* [Indo-European Mythology]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the peoples of the world. Vol. 1]. Moscow, Sov. jenciklopedija, 1980, pp. 527-533.
6. Kanevskij L. D. *Kannibalizm* [Cannibalism]. Moscow, Kron-Press, 1998, 544 p.
7. Dzhikaev Sh. F. *Mech i arfa nartov* [Sword and harp of the Narts] [Web resource]. URL: <http://artarv.iriston.com> (accessed February 15, 2018).
8. Абаев В. И. *Nartovskij jepos osetin* [Narts epic of the Ossetins]. In: *Skazanija o nartah* [Legends of the Narts]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriatie im. V. Gassieva, 2000, pp. 3-42.
9. Chibirov L. A. *Skifskij mir i nartovskij jepos* [Scythian world and nart epic]. In: *Dar'jal* [Daryal]. No. 1. Vladikavkaz, 2012, pp. 108-229.
10. *Narty. Mifologija i jepos na digorskom jazyke* [Narts. Mythology and epic in Digor language]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriatie im. V. Gassieva, 2005, 475 p. (In Ossetian lang.)
11. Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [Early forms of religion]. Moscow, Politizdat, 1990, 622 p.
12. Rusanova I. P., Timoshuk B. A. *Jazycheskie svjatilishha drevnih slavyan* [Heathen sanctuary of ancient Slavic]. Moscow, Ladoga-100, 2007, 304 p.
13. *Narty. Kabardinskij jepos* [Narts. Kabardian epic]. Moscow, Hudozhestvennaja literatura, 1951, 502 p.
14. Gil'ferding A. F. *Onezhskie byliny, zapisannye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 g. T. 1* [Onega bylinas recorded by A. F. Gilferding in summer 1871. Vol. 1]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1949, 736 p.
15. Machinskij D. A. *"Dunaj" russkogo fol'klora na fone vostochnoslavjanskoi istorii i mifologii* ["Danube" of Russian folklore against the background of East Slavic history and mythology]. In: *Russkij Sever. Problemy jettografii i fol'klora* [Russian North. Problems of ethnography and folklore]. Leningrad, Nauka, 1981, pp. 110-171.
16. Propp V. Ja. *Russkij geroičeskij jepos* [Russian heroic epic]. Leningrad, Gos. izd-vo hudozh. lit, 1958, 603 p.
17. Djumezil' Zh. *Osetinskij jepos i mifologija* [Ossetian epic and mythology]. Moscow, Nauka, 1976, 276 p.
18. Bogdanov K. A. *Povsednevnost' i mifologija: Issledovanija po semiotike fol'klornoj dejstvitel'nosti* [Everyday Life and Mythology: Studies on the Semiotics of Folklore Reality]. Saint-Petersburg, Iskusstvo-SPB, 2001, 437 p.
19. Levi-Stross K. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Moscow, Respublika, 1994, 384 p.
20. Rybakov B. A. *Jazychestvo Drevnej Rusi* [Heathenism of the Ancient Russia]. Moscow, Nauka, 1988, 784 p.

— ХРОНИКА —

ДЕКЛАРАЦИЯ

**Международной научной конференции
«Эпическое наследие народов мира:
традиции и этническая специфика»
(Якутск, 6-8 июля 2017 г.)**

Международная научная конференция «**Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика**» в рамках II Международного эпического форума «Эпосы народов мира на Земле Олонхо»,

принимая во внимание поддержку руководством ЮНЕСКО предложения Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (ноябрь 2016 г.) о разработке научно-исследовательского проекта «Эпосы народов мира: состояние и перспективы сравнительного изучения» эпосоведами мира и стремясь реализовать его,

признавая, что эпос на протяжении многих веков является глубинным выражением национального самосознания, высшим мерилom духовности, бесценным памятником культуры, в силу чего он имеет огромную объединяющую духовную силу,

учитывая, что до сих пор изучение эпосов народов мира в сравнительном аспекте проводилось в каждом регионе изолированно,

преследуя цель развития научного сотрудничества в изучении национальных эпосов,

и *исходя* из рекомендаций и предложений Международной научной конференции «Якутский героический эпос олонхо – Шедевр Устного и Нематериального Наследия Человечества в контексте эпосов народов мира» (Якутск, 18-20 июня 2013 г.) – Соглашения о консорциуме по реализации совместного научно-образовательного проекта «Сравнительное изучение эпического наследия народов в мировом социокультурном пространстве» – и Международной научной конференции «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» (Якутск, 18-19 июня 2015 г.),

объявляет:

о начале реализации **Международного проекта «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения».**

Конференция заявляет:

- необходимо расширять и развивать международное сотрудничество в области изучения проблем сохранения эпической традиции. Каждый национальный эпос является частью мировой эпической культуры. Каждая страна накопила свой опыт систематизации эпического материала и использования его с помощью современных технологий и информационных систем. Необходимо, чтобы этот опыт стал достоянием всех;

- в мире с каждым годом появляются все новые публикации текстов национальных эпосов, но все еще актуальными остаются проблемы распространения этих публикаций, налаживания эффективной системы информационной деятельности, оперативного обмена издательской продукцией и соответствующей библиографией, что позволило бы обозреть все пространство эпической культуры и быть на современном уровне эпосоведческих исследований;

- особого внимания требует перевод текстов эпических сказаний на другие языки и их издание, что является единственным путем выхода национальных эпосов в мировое эпическое пространство. Речь идет не только о переводе на языки мира своих эпосов, но и о переводе на свой национальный язык текстов эпосов других народов. Это новое направление в переводческой практике должно быть расширено и развито, т. к. расширяются рамки взаимного вхождения в мир национальных эпосов.

Конференция призывает эпосоведов мира:

- приступить к широкомасштабным исследованиям по сравнительному изучению национальных эпосов, прежде всего, тех народов, языки которых считаются родственными (словесный фольклор тюркоязычных народов республик Российской Федерации; стран Центральной и Малой Азии; эпическое наследие Кавказа; корейские и японские эпические сказания; устное народное творчество индейцев Америки);
- просить руководство ЮНЕСКО создать координационный центр по эпосоведению для изучения и издания образцов эпического наследия народов мира;
- основать «Золотую серию эпосов народов мира», состоящую из лучших произведений эпического творчества народов и издать на национальных языках; утвердить международную редколлегию по этому проекту под эгидой ЮНЕСКО;
- проводить периодически Международную научную конференцию по проблемам сравнительного изучения эпосов поочередно в разных регионах; предложить научным учреждениям и вузам республики Кыргызстан провести следующую конференцию в 2018 г. в г. Бишкек;
- создать **Энциклопедии эпосов народов мира, Атлас эпосов мира** и других форм справочных изданий – по эпосам, способствующих вхождению национальных эпосов в единое мировое эпическое пространство;
- учредить международную премию эпосоведов (имени В. М. Жирмунского, В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинского и т. д.) и разработать ее положение, порядок присуждения в целях стимулирования исследований по теории мировых эпосов, укрепления международного сотрудничества в области организации и проведения совместных исследований эпосоведов мира;
- созданному настоящей конференцией Международному Координационному совету по реализации международного проекта «Эпос народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения» разработать основные направления и формы исследований, координации усилий эпосоведов по сравнительному изучению эпосов, составить конкретный план издания лучших образцов памятников эпического творчества с учетом заявок региональных центров эпосоведения, составить план проведения международных научных конференций и других мероприятий по популяризации и пропаганде общечеловеческого потенциала эпосов народов мира;
- оказать широкую поддержку и помощь журналу «Эпосоведение», издаваемому Северо-Восточным федеральным университетом им. М. К. Аммосова, для стимулирования исследований по теории мировых эпосов, укрепления международного сотрудничества в области организации и проведения совместных исследований эпосоведов мира; эпосоведы мира должны принять самое заинтересованное участие в работе журнала, обмениваться результатами своих исследований, чтобы показать, что каждый национальный эпос является живым источником, который обогащает сегодняшнюю жизнь народов, укрепляет культурную самобытность и способствует устойчивому развитию.



А. К. Егиазарян
Русско-армянский университет

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «АРМЯНСКИЙ ЭПОС И МИРОВОЕ ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ», ПОСВЯЩЕННАЯ ЭПОСУ «ДАВИД САСУНСКИЙ»

11-13 октября 2017 г. в г. Ереван и Цахкадзоре (курортный город близ Еревана) состоялась международная научная конференция по теме «Армянский эпос и мировое эпическое наследие». Организаторами конференции выступили Российско-Армянский университет (г. Ереван), Институт археологии и этнографии национальной академии наук Армении и Калифорнийский университет Лос-Анджелеса (UCLA, США). В конференции приняли участие ученые из России, США, Германии, Ирана, Абхазии и др.



Рис. 1. Карл Райхл, Германия (фото М. Г. Саркисова, 2017 г.)

Большой интерес слушателей вызвали доклады как зарубежных ученых: Карл Райхл, Бонн, Германия («Эпические циклы и эпосы, состоящие из многих ветвей: “Сасунские удалыцы” – взгляд с позиций сравнительного эпосоведения»), Питер Кауи, Лос-Анджелес, США («Дигенис Акритас и Сасунские удалыцы»), Ярослав Васильков, Москва, Россия («О параллелях армянского и древнеиндийского героических эпосов»), Зураб Джапуа, Сухум, Абхазия («Отражение абхазского нартского эпоса в мифологических и устных рассказах»), Мехри Багери, Иран («Мифическая структура иранского национального эпоса»); так и отечественных: Армен Петросян, Ереван, Армения («Армянское влияние на кавказский нартский эпос»), Азат Егиазарян, Ереван, Армения («История армянской эпической традиции как проблема армянского эпосоведения»),

ЕГИАЗАРЯН Азат Комунарович – д. филол. н., проф., зав. каф. армянского языка и литературы Русско-армянского университета, Ереван, Армения.

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

YEGHIAZARYAN Azat Komunarovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of Department of Armenian Language and Literature, Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia.

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

Ашот Восканян, Ереван, Армения («Мотивы национального эпоса в произведениях Чаренца и Исаакяна (сравнительный взгляд)»), Лилит Меликсетян, Ереван, Армения («Мотивы типологического сходства в эддической и армянской эпической традиции»), Магда Джанполадян, Ереван, Армения («Отражение поэтики эпоса в русских переводах»), Ерванд Маргарян, Ереван, Армения («Средневековые эпические традиции Приефратской контактной зоны»), Тадевос Тадевосян, Ванадзор, Армения («Человеческие жертвоприношения и каннибализм (на материале нартского эпоса и русских былин)» и др.

Во время трехдневной конференции участники обсудили широкий круг эпосоведческих вопросов, в частности историю армянской эпической традиции, мотивы национального эпоса в работах писателей, эпическое наследие различных народов, параллели армянского и древнеиндийского героических эпосов, мотивы типологического сходства в эддической и армянской эпической традиции, мифологические мотивы и образы в «Давиде Сасунском» и в Нартском эпосе народов Кавказа, средневековые эпические традиции Приевфратской контактной зоны, отражение поэтики эпоса в переводах и т. д. В ходе работы конференции были затронуты не только названные проблемы, но и другие вопросы, связанные с эпическим творчеством. Прочитано было 27 докладов, вокруг которых происходили оживленные дискуссии.

Часть докладов, прочитанных на конференции, будет издана отдельной книгой на английском языке в Кембридже (по предложению издателей). Другая часть будет издана в г. Ереван на армянском языке.



Рис. 2. Участники конференции (фото М. Г. Саркисова, 2017 г.)



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

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10), используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- почтовый адрес с ИНДЕКСОМ (для пересылки авторского экземпляра иногородним);
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией);

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список 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 ”**

Сетевое издание

№ 1(09) 2018

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

Подписано в печать 30.03.2018. Формат 70х108/16.
Печ. л. 9,98. Уч.-изд.л. 10,23. Тираж экз. Заказ № .

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